

LE ORIGINI DEL PENSIERO FILOSOFICO E POLITICO MODERNO DELL'ISLĀM: IL PERCORSO DELLA RIFORMA ISLAMICA (*Iṣlāh*)

PAOLO NICELLI, P.I.M.E.
(DOTTORE DELLA BIBLIOTECA AMBROSIANA)

1. Il movimento di *al-nahḍah* (il risveglio)

Nelle società islamiche l'Islām è quel fattore religioso che determina la vita dei musulmani dagli aspetti più pubblici a quelli più privati, al punto da diventare la base su cui fondare un'idea di società, di cultura, oltreché le strutture politiche ed istituzionali che reggono lo stato. Se dovessimo indicare un aspetto che storicamente differenziò le società islamiche da quelle occidentali, potremmo dire che nell'Islām non ci fu un vero e proprio rinascimento, che introdusse un pensiero filosofico e politico diretto concepire una separazione tra la sfera temporale e quella religiosa.¹ Ci fu tuttavia, in alcune regioni dell'Impero Turco Ottomano, quali l'Egitto, il Libano e la Siria, un movimento culturale letterario chiamato "il risveglio" (*al-nahḍah*), che tra il XVIII e l'inizio del XIX secolo legò la sua attività culturale e linguistica al processo di modernizzazione e di riforma islamica (*Iṣlāh*). *Al-nahḍah* ebbe come finalità la rivalutazione della lingua araba come fattore d'unificazione dei paesi arabi appartenenti all'Impero Turco Ottomano, soprattutto promuovendo un programma di riforma culturale che considerava anche gli aspetti politici e sociali come parte integrante della stessa riforma.

Un importante rappresentante di *al-nahḍah* fu Rifā'ah Rāf'i al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), scrittore egiziano, che si occupò anche di archeologia. Egli cercò di far conoscere la cultura occidentale, soprattutto quella francese, in Egitto, fondando nel 1835 una scuola di lingue, con la finalità di integrare i principi e i valori islamici con le teorie sociologiche europee. Parte del programma della scuola di lingue fu quello di tradurre alcuni romanzi e saggi europei in lingua araba. Egli sosteneva che i valori islamici potevano essere compatibili con quelli promossi dalla modernità, soprattutto i principi che erano confluiti nelle teorie sociologiche e che toccavano i temi del patriottismo e della responsabilità politica dei cittadini. In questo senso, egli pensava che una riforma islamica in tempi

¹ Nel 2004, Tariq Ramadan, filosofo e pensatore moderno occidentale, descrivendo la situazione di crisi in cui versava il mondo musulmano fin dall'inizio dell'epoca moderna auspicò in un suo importante contributo la possibilità per la civiltà musulmana di vivere il suo rinascimento (*saḥwā*): «È un periodo di crisi, non c'è dubbio, durante il quale si tenta di ritrovare dei punti di riferimento e di determinare gli orientamenti che permetteranno a questa civiltà (musulmana – ndr), che sta vivendo il suo XV secolo di vita, di affrontare più seriamente le sfide dell'epoca moderna [...] per permettere alla civiltà musulmana di vivere un rinascimento pari a quello che l'Occidente ha vissuto nel XV secolo», in T. RAMADAN, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni s.r.l., Troina (En) 2004, p. 27.

moderni non potesse avvenire senza i necessari cambiamenti sociali e culturali che la modernità richiedeva alla società.

Altro importante rappresentante fu Buṭrus al-Bustānī (1819–1883),² scrittore libanese, di religione cristiana e di confessione protestante, egli fu un poliglotta, educatore e attivista politico, molto impegnato nella rivalutazione del nazionalismo libanese e siriano. Al-Bustānī appoggiò molto il lavoro dei missionari protestanti americani, al punto di diventare un personaggio importante nella traduzione della Sacra Scrittura in arabo. Dopo il conflitto tra Maroniti e Drusi, avvenuto nel 1860, egli assunse una posizione più indipendente e autonoma dalle chiese missionarie protestanti, fondando nel 1863 una scuola basata su principi secolari: *al-madrasa al-watanīya* (La scuola nazionale), a cui parteciparono gli intellettuali più in vista legati al movimento di *al-nahḍah* di origine libanese. Essi lavorarono con al-Bustānī alla realizzazione di libri di testo scolastici, dizionari di arabo colloquiale e moderno, e altro materiale didattico sempre in lingua araba. Tra essi fu invitato come professore di lingua araba Nasif al-Yazīji (1800-1871), un arabista, conosciuto in tutto l'Impero Turco Ottomano, una tra le figure guida del movimento di *al-nahḍah*. Al-Bustānī fu anche attivo nella pubblicazione e divulgazione del *Nafīr Surīya* (Strillone della Siria), un giornale a sfondo culturale e politico pubblicato in Libano, che sottolineava l'interesse di al-Bustānī per il confronto costruttivo tra i principi legati al secolarismo occidentale e i valori legati alla cultura e alla politica araba, libanese e siriana. In questo senso, egli fondò in Siria nel 1870 una rivista di orientamento politico: *al-Ğinān* (lo Scudo),³ il cui scopo era quello di combattere le posizioni fanatiche e islamiste, promuovendo la reciproca comprensione tra i popoli arabi, finalizzata all'unità araba nazionale e al bene comune.

2. La riforma islamica (*Islāh*) e la modernità

Già all'inizio del XIX secolo il confronto tra società musulmane e società occidentali, in piena rivoluzione industriale sconvolse di molto il mondo islamico, che si trovò impreparato a introdurre quel necessario processo di modernizzazione che stesse al passo con la modernità. Tale fenomeno fu evidente nei vari settori, quali: l'amministrazione statale, le scienze umane, l'educazione universitaria e scolastica, lo sviluppo tecnologico e militare. Questa inferiorità con l'Occidente portò i musulmani a uno blocco psicologico, i quali avevano la profonda convinzione di essere gli eredi del miglior sistema religioso, politico e culturale esistente, perché fondato sull'unica e vera religione, l'Islām. Fin dal suo inizio, l'Impero Turco Ottomano aveva simbolizzato l'idea di

² KHALID ABOU RJAILI, «Boutros al-Boustani (1819-83)» in *Prospects: The Quarterly Review of Comparative education*, Paris UNESCO, International Bureau of Education), Vol. XXIII, no. 1/2, 1993, Paris, pp.125-133 (<http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/boustane.pdf>), ultima consultazione 07/04/2016.

³ Cfr. HAKIM C., *The Origins of the Lebanese National Idea*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2013, pp. 297-298.

un'unità tra tutti i popoli musulmani ad esso sottomessi: un'unica nazione islamica, composta da differenti identità nazionali unite dallo stesso credo, quello islamico e sotto lo stesso Califfo, quello turco ottomano. Allo stesso tempo, l'Impero venne considerato da quasi tutti i musulmani il segno evidente della volontà di Dio di affermare nel mondo la "Religione Perfetta", l'Islām,⁴ con il compito portare il Messaggio divino a tutti i popoli. Conquista e islamizzazione si mantennero quali fattori di un unico processo di espansione dello Stato islamico. Questa missione religiosa e politica che il Califfato turco ottomano si prefiggeva di realizzare da Gibilterra fin oltre i Balcani entrò in crisi verso la fine del XIX secolo, quando le potenze Europee si spartirono parte dell'Impero. Francesi, Inglesi, Russi, Tedeschi, e Italiani, incominciarono una politica coloniale, finalizzata ad ingerire nelle questioni politiche ed amministrative dei territori dell'Impero, approfittando della sua progressiva decadenza economica; decadenza che portò all'emarginazione delle società musulmane del tempo dagli interessi economici e politici mondiali. L'immagine che l'Occidente si fece dell'Impero Turco Ottomano riguardava la sua dissolutezza, e l'alto livello di corruzione dei suoi dignitari, che lasciavano intere regioni in uno stato di arretratezza culturale e tecnologica. Soprattutto nella penisola arabica, culla dell'Islām, esisteva una società ancora fortemente legata alla cultura tribale, regolata dalle leggi tribali e isolata dal progresso. Soprattutto le giovani generazioni vedevano nella tecnologia occidentale un'opportunità per l'emancipazione delle società arabe e beduine; i più anziani invece, custodi delle tradizioni del deserto, giudicavano il progresso un'innovazione, non contemplata dal Corano e contraria alla tradizione islamica. La modernità, percepita ancora dal punto di vista del solo progresso tecnologico, veniva vista come un banchetto di gala, dove tutte le potenze imperiali europee vi partecipavano come importanti invitati, compresa quella turco ottomana, ma i cui camerieri e servitori erano gli arabi stessi.

Tuttavia, con la fine del XIX secolo vi fu una svolta importante che aprì l'Impero Turco Ottomano a un veloce processo di modernizzazione militare, tecnologica, politica e istituzionale. Processo, questo, forse anche troppo veloce, perché finalizzato a recuperare il tempo perso, lasciando però fuori dalla modernizzazione ampie sacche di popolazioni che non potevano stare al passo del progresso.

Dal 1839 e il 1878, anno del grande Congresso di pace di Berlino, proposto dal Cancelliere dell'Impero Tedesco, Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen (1815-1898), con l'intento di frenare l'avanzata panslava dei russi e dei serbi, l'Impero Turco Ottomano attuò una serie di riforme strutturali che lo portarono nel tempo ad indebolirsi verso un'ingerenza sempre più pesante da parte delle potenze occidentali. A Berlino l'Impero uscì sconfitto da trattative che lo costrinsero

⁴ «Guai, oggi, a coloro che hanno apostatato dalla vostra Religione: voi non temeteli, ma temete Me! Oggi v'ho resa perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islām», (Q. V, 3), in A. BAUSANI, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001, pp. 74-75.

in seguito alla perdita della maggior parte dei territori balcanici, l'isola di Cipro e le tre province dell'Anatolia orientale, cioè le popolazioni più attive e ricche dell'Impero. L'ingerenza europea si intensificò a partire dal regno del sultano Maḥmūd II (1789-1839), che nel 1808, cercò di arginare le rivolte scoppiate in Arabia, Egitto, Siria e Balcani attraverso l'adozione del modello di stile di vita europeo in campo politico, giuridico, culturale e militare. Sotto il regno di suo figlio 'Abd al-Mağīd (Abdülmeceid I, 1823-1861), furono introdotte dal 1839 fino al 1876, un insieme di riforme imperiali (*tanẓimāt*), tra cui la riforma giuridica, finanziaria e amministrativa, che portarono all'assunzione dei modelli giuridici ed economici d'ispirazione europea.

Si trattava della riorganizzazione del codice civile e del codice penale sul modello francese napoleonico, soprattutto a riguardo della pubblicità dei processi. Venne introdotta poi l'istituzione della cittadinanza turca e l'abolizione dei divieti ai non Musulmani. Nel 1845 venne costituita la *Meğlis-i Ma'arif-i Umumiye*, il primo Parlamento turco ottomano e l'anno dopo, nel 1846, venne costituito il Consiglio della pubblica istruzione, che dava ugual diritto d'istruzione pubblica o comunitaria ai cittadini dell'Impero. Nel 1848 furono fondate le prime università sul modello europeo, motore queste, di un più vasto programma di riforme educative per le giovani generazioni. A riguardo della riforma fiscale, vennero abolite le imposte per i non musulmani e venne introdotta l'imposta sul reddito con la costituzione di un catasto regolare. In ambito amministrativo, vennero incentivati i poteri dei governatorati, a cui vennero dati ampi compiti amministrativi. Si trattava così di favorire una forma di decentralizzazione del potere amministrativo dell'Impero. Questo portò all'abolizione delle corporazioni e alla liberalizzazione dei commerci. Tutto questo però non avrebbe avuto un effetto duraturo se non vi fosse stata la costruzione di una rete ferroviaria e stradale sotto la responsabilità dello stato, regolata da un Codice delle opere pubbliche, varato nel 1856. Lo stato diventava così il responsabile e il controllore delle comunicazioni dell'Impero, di cui il libero commercio si serviva per le sue attività. Nel 1866 venne istituita la Borsa a Istanbul, parte questa del circuito finanziario europeo. La riforma che però favorì il vero rinnovamento tecnologico e che aprì l'Impero alla modernità fu la ristrutturazione e modernizzazione dell'esercito, grazie anche all'appoggio dei consulenti militari tedeschi. Furono fondate accademie militari per la formazione dei ranghi degli ufficiali e fu istituita la leva regolare e obbligatoria di reclutamento. Anche l'armamento fu modernizzato, soprattutto con l'introduzione di nuove armi leggere e artiglierie pesanti. Lo stesso valse per la riorganizzazione della marina militare, con l'introduzione di moderne cannoniere.

Al culmine di questo processo di modernizzazione dell'Impero Turco Ottomano, cioè tra 1860 e il 1880, negli ambienti politici musulmani nacque l'ideologia panislamica, un movimento d'opinione, di militanza politica in difesa dell'identità araba, legata al comune fattore religioso

islamico di appartenenza. Il fine del movimento era quello di promuovere il sentimento di rivalsa e di liberazione dalla presenza straniera. Il panislamismo (*ittihād-i Islām*, o *pan-islām*) è un termine che venne coniato in ambiente orientalista occidentale, per identificare l'ideologia alla base del progetto d'unità e di solidarietà islamica sostenuto e promosso dai riformatori musulmani (*Muğaddidūn wa iṣlāhiyūn*). Essi si prefiggevano di ripensare la tradizione islamica non solo dal punto di vista filosofico e teologico, ma anche da quello sociale e politico. In questo senso, i riformatori affrontarono la scottante questione sui metodi d'interpretazione del Corano, della *Sunna* e della *Šarī'a*, oltretutto il rapporto tra ragione e fede, tra religione e scienze umane, per favorire il superamento del rigido letteralismo tradizionalista operato dal *taqlīd*.⁵

Fin dall'origine dell'Islām, gli '*ulamā'*' (saggi dell'Islām) e i *fuqahā* (giureconsulti), sostennero con forza il bisogno di una profonda unità, cooperazione e solidarietà in seno alla *Umma Islāmīya* (Comunità islamica), facendo presa sulla sua dimensione di universalità. Il loro ideale di comunità era fondato sul modello realizzato e vissuto dai primi musulmani o pii antenati (*al-salaf al-ṣāliḥ*), nell'interpretare il Corano e le indicazioni del Profeta. Tale ideale era poi stato sviluppato durante le grandi dinastie musulmane degli Umayyadi e degli 'Abbāssidi.⁶

Nella rilettura filosofica e politica che i riformisti fecero dell'ideale dei pii antenati, essi individuarono sei punti fondamentali d'intervento sulla società e sulle istituzioni dell'Impero, atti a riguadagnare la piena partecipazione della base, cioè della popolazione, al destino della "nazione islamica": 1) Il riferirsi costantemente alle fonti e all'identità islamica con la volontà di lottare contro il tradizionalismo, per rileggere i testi così come li assimilavano i *salaf* in accordo con il contesto sociopolitico; 2) Liberare la ragione dalle catene dell'imitazione per sviluppare un modo di riflettere che permetteva di dare risposte nuove ma sempre fedeli alle fonti islamiche, sulla base dell'*iğtihād* (ragionamento personale); 3) Cercare di creare l'unione dei popoli musulmani sulla base della loro appartenenza all'Islām, indipendentemente dalla loro scuola o tradizione giuridica alla quale appartenevano; 4) Educare e mobilitare la gente sulla base della loro identità religiosa ed organizzare la loro partecipazione politica sia immediata, sia mediata dall'intervento sociale in senso lato; 5) Orientare l'impegno politico verso l'istituzione del principio della *šūrā*, nel senso del rispetto della scelta dei popoli e della loro partecipazione all'attività pubblica; 6) Lottare contro la sottomissione di una presenza o influenza straniera di qualunque natura essa fosse: politica, economica, educativa, più in generale, culturale. Su questi punti si delineava il progetto filosofico e

⁵ *Taqlīd* è un termine arabo che indica il riferimento ai compagni del Profeta; l'affidamento sull'insegnamento di un maestro; l'adottare la dottrina di una scuola giuridica per una particolare interpretazione e operazione.

⁶ Cfr. LANDAU J.M., «Pan-Islām», in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 300-301; FERROZ A., «Pan-Turanism» in *OEMIW*, Vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 301-304; ENDE W. – STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, pp. 82-93.147-200; Vedi anche la nuova edizione aggiornata e pubblicata nel 2004; in NICELLI P., *Islām e modernità nel pensiero riformista islamico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2009, p. 34.

politico dei riformatori, che arrivava a contemplare una forte militanza antieuropea, per combattere l'ingerenza occidentale nelle questioni che riguardavano i paesi musulmani. Infatti, le società islamiche appartenenti all'Impero Turco Ottomano divennero sempre più economicamente e politicamente dipendenti dalle potenze europee, le quali imposero con ogni mezzo la loro cultura e il loro stile di vita. Di fronte a tale pressione, i musulmani furono complessivamente incapaci di accettare la sfida sociale e culturale che il mondo moderno imponeva nella sua progressiva accelerazione tecnologica, che implicava come effetti collaterali la secolarizzazione dei costumi e la materializzazione della vita. I riformisti musulmani utilizzarono l'ideologia panislamica come arma politica per far fronte alla progressiva frammentazione dell'Impero, grazie anche a dei campioni, quali il sultano İkinci Abdülhamid II (‘Abd al-Ḥamīd t̤ānī, 1842-1918),⁷ il quale fece del panislamismo la dottrina di Stato, per via della perdita dei possedimenti di Cipro (1878), Tunisia (1881) ed Egitto (1882). Il Sultano, si propose quale califfo spirituale e temporale alla guida dei musulmani proclamando il *ḡihād*⁸ contro le potenze occidentali, soprattutto la Francia e l'Inghilterra. La politica del Sultano era finalizzata a favorire la centralità del potere amministrativo, togliendolo alle zone periferiche dell'Impero; favorire i cittadini musulmani a discapito dei non musulmani in tema di educazione, lavoro ed economia; reclutare in ambito militare i musulmani a discapito dei non musulmani, per frenare l'ingerenza militare europea all'interno delle forze armate. Tale ingerenza sosteneva la politica militare di secessionismo, facendo presa sul nazionalismo arabo tra i sudditi dell'Impero. In questo senso, il Sultano promosse la formazione delle milizie panislamiche in quelle regioni dove la potenza coloniale degli Imperi occidentali avevano messo radici. Con questi provvedimenti, Abdülhamid II si pose in discontinuità con i califfi precedenti, dirottando il processo di modernizzazione del paese verso una posizione più islamista e meno progressista, contro l'uropeizzazione dell'Impero. Ciò che egli riuscì a realizzare della sua politica panislamica non fu sufficiente a salvare l'Impero Turco Ottomano, dalla spirale di un nuovo conflitto, quello con la Grecia, scoppiato a causa della questione di Creta (1897), che aggravò ulteriormente il processo di disgregazione dell'Impero. La stessa conquista della Tripolitania e della Cirenaica da parte del Regno d'Italia, governato da Giovanni Giolitti (1842-1928), avvenuta dopo la

⁷ Engin Derliz Akarlı, «Abdulhamid II», in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 12-141; in P. NICELLI, *Islām e modernità...*, p. 34.

⁸ Il *ḡihād* è il dovere religioso e collettivo, esteso a tutta la Comunità islamica di difendere la religione da ogni forma di persecuzione. Il precetto richiama il fedele ad una particolare preoccupazione per la difesa dei confini degli stati islamici quando attaccati, sia dal punto di vista culturale che da quello politico e militare. Nel combattimento egli deve mettere a disposizione se stesso e i suoi beni, senza trovare alcuna scusa o pretesto per non adempiere a questo dovere. Di regola la maggior parte dei fedeli potrebbe essere esentata dal parteciparvi, perché non idonea per età o per malattia, ma in ogni caso è richiesto loro di sostenere il combattimento con i propri beni. Raggiunto il numero sufficiente per far fronte alla guerra, pur rimanendo obbligatorio il *ḡihād*, viene meno la necessità d'attuazione del dovere. Vi è anche un'interpretazione spirituale del *ḡihād*, storicamente più tarda rispetto all'Islām delle origini, cioè quella di considerare il dovere religioso come combattimento o lotta contro il peccato e ogni struttura di peccato, che porta il credente a evitare l'apostasia, la corruzione e l'ingiustizia.

deposizione del Sultano nel 1909, costrinse i turchi a firmare la pace di Losanna, con la quale l'Impero dovette cedere all'Italia buona parte della Libia. Tale avvenimento segnò la fine dell'ideologia panislamica, almeno dal punto di vista politico e istituzionale dell'Impero. Tuttavia, essa rimase profondamente radicata nel pensiero politico e militante dei riformatori moderni, per poi assumere delle forme più in linea con il nascente pensiero nazionalista arabo dopo la Grande Guerra. Infatti all'inizio della guerra fu proclamato il *ḡihād*, seguito da cinque sentenze (*fatwā*), dove tutti i musulmani venivano chiamati a offrire la loro vita e le loro proprietà, in perfetta unità contro i paesi dell'Intesa, ora nemici degli Imperi centrali, quali l'Austria, la Germania e nei Balcani, in Africa e in Medioriente l'Impero Turco Ottomano. L'Intesa comprendeva la Francia, il Belgio, l'Inghilterra e i paesi del Commonwealth, l'Italia, l'Olanda, la Russia; alcune di queste potenze erano presenti nei paesi islamici.⁹

La propaganda panislamista di Abdülhamid II fallì per lo scarso numero delle organizzazioni che ne favorivano l'ideologia; in più le potenze europee attuarono un insieme di contromisure tese a unificare le tribù arabe contro il potere ottomano, attraverso delle promesse d'indipendenza, qualora le tribù si fossero schierate con l'Intesa. Qui fu fondamentale l'operato di re Fayṣal ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī (1885-1933),¹⁰ re dell'Iraq dal 1921 al 1933 e della Siria dal 1918 al 1920, che fu il campione della rivolta araba contro l'Impero Turco Ottomano, e il tenente colonnello Sir Thomas Edward Lawrence (1888-1935),¹¹ che fu un agente dell'intelligence dell'esercito britannico, umanista, archeologo e scrittore, nonché sostenitore della causa nazionalista araba, il quale organizzò la rivolta delle tribù arabe contro l'Impero, ottenendo la conquista della cittadina di Aqaba, importante roccaforte dell'esercito turco ottomano sul Mar Rosso. Altri fattori che portarono al fallimento politico e istituzionale dell'ideologia panislamista furono: da una parte, il processo di laicizzazione introdotto dall'attività politica dei Giovani Turchi; dall'altra, la forte critica dell'*intelligenza* musulmana internazionale nei confronti del governo dell'Impero Turco Ottomano, per aver stipulato l'alleanza con gli Imperi centrali cristiani. Tale alleanza venne associata alla disfatta militare per la perdita della guerra, cosa che favorì il definitivo smembramento dell'Impero con la conseguente deposizione del sultano Mehmet VI (Mehmet Vahdettin o Mehmet Vahideddin, 1861-1926), avvenuta nel 1922 e la chiusura del Califfato nel 1924, ad opera di Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), militare e uomo politico, considerato il

⁹ Su questo tema vedi: CAMPANINI M. – MEZRAN K., *Arcipelago Islam, tradizione riforma e militanza in età contemporanea*, Edizioni Laterza, Roma 2007, pp. 301-306.

¹⁰ Sulla figura di Fayṣal ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī e sulla campagna in Medio Oriente durante la Grande Guerra vedi i contributi di: A. BATTAGLIA, *Da Suez ad Aleppo. La campagna Alleata e il Distaccamento italiano in Siria e Palestina (1917-1921)*, Sapienza Università di Roma, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015; G. D'AGOSTINO, *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi Editore, Roma 2013.

¹¹ MASSIGNON L., *Parola data*, Adelphi Edizioni, Milano 1995, pp. 301-306; Sulla figura di Thomas Edward Lawrence vedi: T.E. Lawrence, *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 2000; AMODEO F. – CEREGHINO M.J., *Lawrence d'Arabia e l'invenzione del Medio Oriente*, Feltrinelli Editore, Milano 2016.

padre della Turchia moderna. L'avvento dell'ideologia marxista e gli effetti della rivoluzione bolscevica in Russia, costrinsero il panislamismo a confrontarsi con l'ateismo e il materialismo promosso da queste due dottrine politiche, mettendo in seria crisi la sua visione religiosa come fondamento dell'ideale di realizzazione di un unico stato islamico transnazionale. Tale situazione pose seri problemi d'interpretazione e armonizzazione del messaggio coranico e dei valori islamici tradizionali al nuovo assetto mondiale.

La domanda sulla certezza del messaggio dell'Islām diventò importante per il musulmano comune, il quale giudicava la propria condizione religiosa e sociale come segno della volontà e dell'azione di Dio, che agisce nella Comunità islamica, che Egli ha fondato attraverso l'azione del Profeta Muḥammad e di colui ne aveva ereditato la funzione temporale, cioè il Califfo. Da qui, si imponevano tre domande fondamentali: “Perché la civiltà islamica non era più così forte come lo era stata nel passato? Perché i musulmani dovevano dipendere dai poteri occidentali, che erano guidati da governanti non musulmani e spesso considerati come infedeli? Perché la cultura islamica non era capace d'imporre il suo stile di vita al mondo moderno, diversamente da come fece nel passato, cioè durante le grandi dinastie Umayyade e 'Abbāsside?

Le risposte a queste domande furono molte. Tuttavia, esse possono essere sintetizzate in due posizioni fondamentali. Prima di tutto vi era l'idea sostenuta dai filosofi, teologi, giuristi e guide spirituali appartenenti alla corrente fondamentalista, che interpretavano il messaggio del Corano in modo letterale, insistendo sul significato e sulla verità della rivelazione data in ogni sua singola parola, e nella stretta interpretazione a partire dalla Sunna e poi codificata dalle dottrine delle scuole giuridiche. Per essi, ciò che non poteva essere interpretato e adattato alla modernità era tutto ciò che nella rivelazione coranica toccava gli aspetti fondamentali del credo islamico e le prescrizioni della Legge islamica, sempre immutabili ed eterne, lasciando alla “libera interpretazione” solo ciò che riguardava i costumi, le usanze ritenute mutabili e mai eterne. Da qui, la posizione politica che considerava il Corano come la Costituzione dello stato, e la *Šarī'a* (la Legge sacra dell'Islām, derivata dal Corano e dalla *Sunna*), la sola Legge da applicare per regolare i rapporti tra i cittadini e tra il popolo e i poteri dello stato.

In secondo luogo, la posizione dei filosofi, teologi, giuristi, intellettuali modernisti, e di alcune guide spirituali, i quali interpretano il messaggio del Corano e della *Sunna*, separando ciò che era rivelazione di Dio da ciò che consideravano interpretazione umana. Questi interpretavano l'uso del ragionamento personale (*iğtihād*), non solo come uno strumento giuridico, ma come un metodo filosofico d'interpretazione di tutta la tradizione islamica, cioè un vero e proprio principio ermeneutico attraverso cui comprendere la realtà e l'uomo. Secondo loro, le condizioni storiche e socio-culturali del mondo in generale e del mondo islamico in particolare erano notevolmente

cambiate rispetto agli inizi della predicazione dell'Islām. Per cui si rendeva necessaria un'interpretazione e un adattamento del messaggio del Corano al mondo moderno e alle sue istanze, tenendo conto dei cambiamenti storici e culturali, soprattutto su tematiche che toccavano la giustizia sociale, la lotta contro la corruzione, la lotta contro il potere dispotico di alcuni califfi, il Califfato ideale, fondato sul rispetto dei valori islamici autentici.

L'interpretazione delle fonti islamiche, cioè il Corano e la *Sunna*, divenne ben presto il punto centrale della questione tra Islām e modernità, soprattutto a riguardo dell'interpretazione e dell'applicazione della *Šarī'a*, aprendo un dibattito serrato tra le correnti fondamentalista e modernista. Dibattito, questo, che si estenderà lungo tutto il XIX e il XX secolo, per poi proseguire in questo inizio del XXI secolo. Il dibattito verteva intorno a una domanda importante: bisognava islamizzare la modernità o modernizzare l'Islām? Tale domanda, a cui nel tempo saranno date diverse risposte, non portò a una soluzione della questione tra Islām e modernità, ma creò una situazione di stallo che, alla lunga, pose le basi per una radicalizzazione delle posizioni tra i contendenti, fino allo scontro religioso e ideologico-politico, sia all'interno del mondo islamico, sia tra mondo musulmano e mondo occidentale; mondo musulmano e mondo orientale.

Spesso la modernità venne compresa da entrambi le correnti come il perseguimento di un'emancipazione tecnologica dall'Occidente che avrebbe portato i paesi musulmani a lottare per ottenere l'indipendenza sia dall'Impero Turco Ottomano, sia dall'ingerenza europea. Il tentativo fu quindi sulla linea di usare della modernità per scopi più politici e meno filosofici, finalizzati questi a promuovere una riforma culturale a lungo termine che ripensasse l'uomo in rapporto a Dio, come attore del rinnovamento sociale e politico auspicato. Generalmente parlando, i califfi furono più interessati a raggiungere il potere per scopi personali o dinastici, senza disdegnare un possibile arricchimento a discapito del popolo. Tuttavia, come nel caso di Maḥmūd II e di 'Abd al-Mağīd, si trattò invece di una tendenza opposta, cioè quella di aprire a delle vere e proprie riforme istituzionali e sociali, attraverso una politica di relazioni internazionali.

Il nostro compito, in questa sede, sarà quello studiare e descrivere il percorso della Riforma islamica (*işlāh*), che fu alla base del dibattito tra Islām e modernità durante il XIX secolo e a cavallo del XX secolo. Lo faremo attraverso la presentazione di quattro modelli interpretativi di una possibile riforma religiosa, politica e sociale, raccontati e collocati nel loro tempo storico: Sir Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898), Ğamāl al-Dīn al-Afghānī (1838/39–1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905), Rašīd Riḍā (1865–1935). Durante questo percorso noteremo come l'Islām non può essere considerato come una religione, una cultura, un pensiero filosofico e politico monolitico, ma come una realtà diversificata là dove pensatori musulmani appartenenti a paesi diversi hanno tentato, con i mezzi intellettuali a loro disposizione, di fare una sintesi tra il bisogno di riformare

l'Islām, cioè di ridare forma (*iṣlāh*), a ciò che nella sua prassi, non nei principi fondanti, aveva perso forma, e il bisogno di rendere nuovo (*tağdīd*) un messaggio, quale quello della rivelazione coranica, che necessitava di essere attualizzato per parlare e comunicare con l'uomo moderno.

3. Quattro modelli di riformismo islamico

In questo paragrafo vorrei presentare quattro riformisti musulmani, i quali hanno influenzato, con il loro pensiero e il loro attivismo militante, la cultura e la politica dei loro paesi. Si tratta di pensatori che sono stati influenzati dal movimento *al-nahḍah*, promuovendo l'ideale di risveglio musulmano attorno alla comune appartenenza alla lingua e alla cultura araba o alla comune appartenenza alla fede islamica. Nel caso di Sayyid Aḥmad Khān, ci troveremo a parlare di un altro contesto sociale e politico, quello indiano al tempo della colonizzazione dell'Impero Britannico dell'India. Nei casi di Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh, Rašīd Ridā, rimarremo invece legati al contesto sociale e politico dell'Impero Turco Ottomano.

Sir Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898), era un intellettuale indiano, considerato il “Padre della Riforma islamica”. Egli visse durante l'espansione coloniale britannica in India, quando gli intellettuali musulmani furono influenzati dalle idee filosofiche e politiche moderne provenienti dall'Occidente. A vent'anni egli fu assunto alla “East Indian Company” (Compagnia delle Indie Orientali), che a quel tempo vantava dei diritti di sovranità sull'India. Fu anche impiegato per qualche tempo nel tribunale islamico, divenendone uno dei giudici più importanti. Tuttavia, il suo vero interesse fu quello di studiare ed approfondire la storia e la cultura islamica. Egli fu influenzato dalla scuola hanafita di Šah Walī Allāh (1703-1762), teologo e mistico indiano esperto della *Sunna*, riformatore del sapere e dei costumi musulmani.

Nel 1857, ci fu in India un'insurrezione chiamata “Mutiny” (ammutinamento), organizzata dai membri musulmani dell'esercito della Compagnia delle Indie Orientali. Tale insurrezione si estese a tutto il Paese, ed anche la comunità indù fu coinvolta negli scontri, dovuti al malcontento provocato dalla politica colonialista britannica. L'esercito inglese soffocò la rivolta e gli ufficiali ribelli ed altri cospiratori musulmani vennero puniti, soprattutto coloro che svolgevano incarichi pubblici. La rivolta fu un tentativo, da parte dell'élite Moghul, di ristabilire l'antica dinastia.

Questo avvenimento segnò profondamente il pensiero politico di Aḥmad Khān, al punto da portarlo a pensare che il destino dell'India sarebbe stato indissolubilmente unito a quello del potere coloniale britannico. Durante la rivolta il Nostro parteggiò per gli inglesi contro i ribelli e cercò di promuovere un dialogo tra il governo britannico e la comunità musulmana, coinvolta nella rivolta per le azioni dei ribelli cospiratori. Per difendere la comunità musulmana, Aḥmad Khān si rivolse

alle classi alte sia musulmane, sia indù, che inglesi, attraverso gli scritti, sostenendo che i musulmani non erano i principali responsabili della rivolta, e che la loro intenzione non era quella di cospirare contro la corona inglese e il regime costituito. Egli sottolineò che nell'Islām non c'era ostilità e intenzione di dichiarare una guerra santa contro il popolo inglese. L'occasione del Mutiny, portò il Nostro a sviluppare un nuovo concetto del *ḡihād*, promuovendo più il suo aspetto spirituale e politico, che giuridico. Egli lo considerava come la lotta spirituale contro ogni forma e struttura di peccato, per favorire la giustizia e l'equità di trattamento sociale, violata dal sistema vigente delle caste e da una certa politica coloniale di sfruttamento della popolazione e delle risorse del Paese che portava alla povertà e alla miseria. In questo senso, il *ḡihād* doveva essere considerato come parte integrante del processo di pacificazione tra gli inglesi, i musulmani e tutto il popolo indiano, per la ricerca del bene comune del Paese.

Secondo Aḥmad Khān, il *ḡihād* era un dovere religioso, che doveva essere attuato solo nel caso in cui i musulmani venivano oppressi o perseguitati nella loro fede e nella pratica religiosa. Per il Nostro il *ḡihād* non poteva mai essere invocato per soli scopi politici o giuridici. Da qui, la sua tesi, fondata sulla giurisprudenza ufficiale che sosteneva che il *ḡihād* era da considerarsi un dovere collettivo, esteso a tutta la comunità musulmana, la quale, nella persona dei suoi membri, doveva offrire i beni e la vita, se richiesta, in difesa della religione e mai come strumento d'offesa. Secondo Aḥmad Khān, il fatto di vivere sotto un governo straniero non musulmano non era di per sé motivo sufficiente per promuovere il *ḡihād*.

Con quest'interpretazione del *ḡihād*, Aḥmad Khān, introdusse un dibattito su ciò che poteva essere riconosciuto come azione politica e ciò che doveva essere concepito come azione religiosa. Non si trattava di porre le basi per una riflessione sulla separazione tra la sfera politica e la sfera religiosa, tesi questa in contrasto con la visione classica di società islamica integrata. Si trattava invece di rileggere il Corano e la *Sunna* sul tema del *ḡihād* in maniera diversa, cioè non più come guerra e strumento violento da utilizzare in termini anti occidentali. Agli occhi di Aḥmad Khān il *ḡihād* diventava il pretesto per aprire il dibattito intorno all'utilizzo in termini più ampi e moderni dell'*ig̃tihād*, cioè del ragionamento personale nell'interpretare le fonti islamiche secondo ragione e buon senso, in piena apertura alle domande di giustizia ed equità che la modernità poneva, di fronte a un massacro così grande, come quello provocato dalla reazione britannica all'ammutinamento. Così facendo egli provocò uno shock all'interno della società islamica indiana, dando una svolta al pensiero moderno islamico indiano e offrendo la possibilità agli intellettuali musulmani di iniziare la riflessione su come rispondere al bisogno d'integrazione della comunità musulmana nel più ampio contesto dell'impero britannico. Non si trattò di usare del progresso e della tecnologia che la modernità promuoveva per riportare l'Islām agli splendori del passato, si trattava invece di

assumersi la responsabilità di iniziare un dialogo-confronto con la modernità che toccasse il vero nocciolo della questione: il tema dell'interpretazione delle fonti islamiche diretta a dare delle risposte di tipo antropologico, politico e sociale all'uomo moderno, soprattutto sul trattamento della schiavitù, in materia economica e di educazione della gioventù musulmana. Meno aperto lo fu invece sul tema del trattamento della donna nella Comunità islamica

L'opinione di Aḥmad Khān sulle donne nell'Islām fu più di carattere tradizionale che moderno. Egli pensò che l'isolamento delle donne fosse accettabile ed anche benefico. Considerò anche la poligamia permessa solo nel caso di sterilità della prima moglie. Invece sul tema della schiavitù, il Nostro disse che il comprare gli schiavi era proibito fin dai tempi del Profeta. Altro tema importante fu quello delle punizioni corporali, dove egli sostenne la tesi della loro liceità solo nel caso in cui un governo islamico fosse incapace di applicare la detenzione dei criminali nelle prigioni per problemi economici.

In materia economica, egli sostenne, commentando il Q. 2, 257ss, che il riscuotere gli interessi sui prestiti fosse proibito solo nel caso di un debitore povero, da applicarsi invece per i debitori ricchi. Aḥmad Khān affrontò anche aspetti quali l'accettazione della cultura inglese da parte dei musulmani e l'obbedienza al *Rağ* (vice-re) inglese, come il fattore indispensabile, per stabilire le buone relazioni tra gli inglesi e la popolazione musulmana. In questo senso egli sottolineò l'importanza dell'educazione nella formazione dei giovani, per l'integrazione di elementi culturali inglesi all'interno della società islamica. Da qui si arrivò all'apertura, nel 1878, del "Mohammedan Anglo-Oriental College" (Liceo maomettano anglo-orientale), basato sull'esempio delle università di Oxford e di Cambridge, dove l'inglese veniva adottato come lingua di studio e di ricerca.

Tuttavia, le idee più importanti di Aḥmad Khān le troviamo nella sua riflessione su una possibile formulazione dell'Islām e dei suoi precetti che fosse accettabile da quei musulmani che erano stati educati secondo lo stile di vita e di pensiero europeo. Egli si riferiva a quei giovani musulmani che erano stati in Occidente per studi e che ritornando in India portavano con sé la novità delle idee moderne europee. Cercò di salvarli dalla tentazione di abbandonare l'Islām per cadere nell'ateismo. Egli voleva fare di loro i veri interpreti e traghettatori dei valori islamici nel mondo moderno. Cercò anche di opporsi fortemente agli attacchi degli "Orientalisti", che discreditarono la religione islamica attraverso il loro criticismo, spesso areligioso. Egli usò concetti filosofici come "ragione" e "natura" di pensiero kantiano per provare la ragionevolezza del credo islamico.

Contrariamente all'opinione teologica islamica che non riconosceva la Legge naturale e il principio di non contraddizione, Aḥmad Khān sostenne la tesi secondo cui le leggi della natura erano fisse e immutabili. Tra queste leggi e il Corano non c'era contraddizione, poiché la Parola di

Dio e la sua rivelazione concordavano con le azioni della natura.¹² Da qui, egli tentò di dimostrare che le parti del Corano, che tradizionalmente si riferivano agli eventi soprannaturali, potevano essere interpretati secondo natura. Lo stesso termine *ġinn*, presente nel Corano e usualmente interpretato con il termine “spirito”, poteva essere spiegato attraverso il suo significato naturale di “selvaggio”, che vive sui monti e nelle foreste. Secondo il Nostro, l’Islām non era solo una religione naturale, ma anche una religione razionale. Tutte le sue leggi erano chiare motivazioni, come ad esempio la proibizione di mangiare il maiale, che era necessaria alla preservazione della moralità, in quanto il maiale aveva cattive abitudini, contrarie all’etica umana. A questa tesi religiosa veniva aggiunta la tesi medica nel considerare il maiale, in quanto animale onnivoro, una fonte di malattie del sangue, della pressione, etc.

Per Aḥmad Khān, la ragione era importante in quanto dono dell’Altissimo, ma non esauriente nel guidare l’umanità sulla via di Dio. La rivelazione coranica era necessaria per conoscere la volontà di Dio e il destino dell’uomo, essa, assieme alla ragione, era la vera guida per comprendere gli eventi naturali e soprannaturali accessibili alla nostra conoscenza. Da qui la necessità di rivalutare e ampliare il concetto di *iġtihād*, a discapito del *taqlīd*, per interpretare la rivelazione e i segni di Dio, secondo ragione. Aḥmad Khān sostenne la profonda unità tra ragione e fede nella conoscenza della verità, pur rimanendo contrario all’applicazione del metodo storico critico al testo coranico in quanto esso conteneva direttamente la Parola di Dio, che non poteva essere soggetta ai criteri della critica contestuale.

Un altro aspetto importante del pensiero di Aḥmad Khān fu la critica agli *Ḥadīth* (detti del Profeta), parte dei quali furono già rifiutate da alcuni collezionisti musulmani, per via degli errori contenuti nell’*isnād*, cioè la catena di coloro che hanno tramandato i detti e i fatti del Profeta. Egli rifiutò l’autenticità di molte di essi, anche per il contenuto del loro *matn* (testo).

Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897), dedicò la sua intera vita alla lotta contro l’espansione colonialista europea all’interno del mondo islamico. Egli nacque nella città iraniana di Asadabad, ma preferì nascondere la sua origine sciita, dicendo che proveniva da origini sunnite e afgane. In verità al-Afġānī non volle che la gente sapesse della sua origine, per via della forte opposizione che avrebbe potuto subire da parte dei sunniti nei paesi in cui risiedeva. Egli viaggiò in molti paesi islamici come l’Irāq, e Afġānīstān, dove cominciò la sua propaganda anticolonialista, assumendo toni ostili contro il potere coloniale britannico. Nel 1868, dovette scappare in India e al Cairo in Egitto, dove rimase per otto anni; qui sviluppo dei contatti con diverse personalità egiziane, che si riveleranno utili per i suoi fini propagandistici e politici. La forte interferenza politica ed economica

¹² BALIJON JR. J.M.S., «Aḥmad Khān», Extract from *EI-2*, CD-Rom English Edition, Koninklijke Brill NV Leiden, The Netherlands 2007, p. 1.

dei paesi europei unita alla incapacità dei vari governi di gestire le finanze, portò nel 1876, all'istituzione della commissione anglo-francese per il controllo dello stato delle finanze egiziane. Tale interferenza dei paesi europei provocò contrasti e divisione all'interno del governo egiziano, con la conseguente elezione di leaders favorevoli ai francesi e agli inglesi. Ben presto, il malcontento della popolazione si tramutò in scontri di piazza, fornendo ad al-Afgānī il pretesto per promuovere le sue idee anticolonialiste. Tale propaganda gli causò nel 1879 l'espulsione dal Paese. Al-Afgānī trovò ospitalità in India, dove si dedicò a controbattere le idee filosofiche e politiche di Aḥmad Khān, soprattutto sulla questione della Legge naturale e sulla questione dell'integrazione culturale, politica e religiosa dei musulmani all'interno dell'Impero Britannico. Al-Afgānī visitò anche l'Europa e in special modo Parigi e Londra, dove partecipò alla fondazione della rivista pan-islamica *al-'Urwa al-wuṭqā* (Il solido legame o il legame inscindibile), assieme al suo discepolo Muḥammad 'Abduh (1849-1905). La pubblicazione della rivista fu successivamente proibita in Inghilterra e in India dal governo britannico.

Nel 1889, Al-Afgānī fu invitato per servizi diplomatici in Persia invitato da Nāsir al-Dīn Šāh Qāğāz (1831-1896), che fu al potere dal 1848 fino al 1896, per servizi diplomatici. Al-Afgānī sperò di ricevere sostegno dallo Šāh, per propagandare le sue idee panislamiche, ma nulla accadde in tal senso, anzi lo stesso Šāh cercò di contenere il suo attivismo politico, attraverso uno stretto controllo della sua attività. A questo punto al-Afgānī iniziò la sua propaganda anticolonialista rivolta anche contro Šāh, cosa che gli causò un altro esilio a Qum, in 'Irāq ed infine in Inghilterra. Nonostante l'esilio, egli continuò la sua attività anticolonialista rimanendo in contatto con amici e sostenitori di diversi paesi islamici, con l'idea di espandere la dottrina panislamica in tutto il mondo musulmano.

L'ultima parte della sua vita la spese a Istanbul, ospite del sultano Abdülhamid II. Al-Afgānī pensò che questo invito fosse dovuto al desiderio del Sultano di propagare il panislamismo nell'Impero Turco Ottomano. Tuttavia, egli realizzò molto presto che la sua presenza ad Istanbul fu più uno stratagemma politico del governo britannico di averlo sotto controllo, grazie all'aiuto di Abdulhamid II, il quale per non aggravare i già difficili rapporti con la corona britannica, preferì limitare l'azione politica di al-Afgānī. Anche qui il Nostro cominciò la sua propaganda politica diretta alla costituzione di un califfato arabo contro il Sultano. Infatti, egli voleva minare l'integrità etica e politica dell'Impero. Al-Afgānī non ebbe il tempo e l'opportunità di concretizzare il suo sogno politico poiché morì nel 1897.

Al-Afgānī più che un filosofo e un teologo fu un attivista politico. Il suo pensiero fu a volte contraddittorio in quanto egli cambiò la sua linea politica a secondo delle differenti circostanze storiche e sociali. Le sue parole e i suoi scritti dipendevano da questa visione politica, la quale lo porterà ben presto a sostenere che la caduta dei popoli musulmani e la loro disgrazia erano dovute

all'infedeltà verso la rivelazione coranica, espressa concretamente nell'abbandono della retta via, cioè la Legge islamica.¹³ Per il Nostro, il peccato non toccava solo la responsabilità personale, ma aveva anche una ricaduta sociale. Quindi era dovere di tutti i musulmani rimediare al male fatto, come risultato della responsabilità collettiva. Il *ḡihād* diventava dunque un dovere religioso al quale veniva associato il dovere sociale di compierlo da parte di tutta la comunità musulmana, soprattutto di fronte alla perdita dei valori islamici. Vi è in Al-Afḡānī, una forte identificazione del male e delle strutture che portano ad esso con il potere coloniale britannico o in ogni caso straniero, causa questo del degrado morale dei popoli musulmani.¹⁴ Al-Afḡānī approfondì molto il pensiero filosofico politico occidentale, soprattutto a riguardo delle origini del potere europeo. La filosofia era ciò che rendeva forte l'Europa, poiché essa poneva l'individuo e la ragione al centro di ogni riflessione sul mondo. Dalla ragione dipendevano l'attivismo e lo spirito d'impresa che egli rintracciava nella visione razionalistica del mondo. Queste per Al-Afḡānī avevano fatto dell'Europa la potenza tecnologica e scientifica che si imponeva nel mondo, dimostrando l'arroganza e l'autosufficienza che distinguevano le potenze europee nel loro porsi di fronte agli altri popoli. Ciò che a suo parere rendeva fragile l'Europa, era la mancanza di religiosità che aveva introdotto dal punto di vista sociale e istituzionale la separazione tra potere dello stato e la religione. Qui era necessario individuare il punto debole dell'Occidente al quale la visione integrata della società islamica, unità tra stato e religione, poneva un'alternativa vincente. A differenza di Muḥammad Khān, che pensava possibile un dialogo tra i principi della modernità e i valori islamici, al-Afḡānī non credeva fosse possibile una tale conciliazione. Tuttavia, al di là della retorica ideologica, egli era convinto che alcuni punti comuni potessero essere conciliati, ma solo in riferimento ai principi costitutivi del potere, ugualmente riscontrabili nelle società europee, come in quelle islamiche. Era il dinamismo della ragione a cui al-Afḡānī si appellava, come condizione necessaria per emanciparsi dal dogmatismo religioso dei giuristi. L'*iḡtihād* poteva così diventare il metodo per rinnovare la tradizione, scuotendo la passività dei tradizionalisti. Ciò che bisognava evitare era da una parte di cadere nelle maglie del tradizionalismo dogmatico e dall'altra di cedere di fronte al materialismo proposto dalle ideologie moderne. Da qui, la critica spietata mossa da al-Afḡānī ai tradizionalisti, ponendosi quale paladino del rinnovamento della tradizione islamica.¹⁵ È qui che la filosofia poteva svolgere un compito fondamentale, per via del suo particolare status, cioè quello di essere il perno intorno cui ruotava il progresso dei popoli. Per al-Afḡānī, si rendeva necessaria una scienza madre,

¹³ ĠAMĀL AL-DĪN AL-AFĠĀNĪ - MUḤAMMAD 'ABDUH, *Al 'Urwa al-wuṭqā (Il legame indissolubile)*, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1983, pp. 171-175.

¹⁴ BRANCA P., *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova 1997, p. 130; P. NICELLI, *Islām e modernità...*, pp. 47-49.

¹⁵ RAMADAN T., *Il riformismo islamico...*, p. 69; ĠAMĀL AL-DĪN AL-AFĠĀNĪ, *Arrad 'Alā al-dahriyyīn, (La réfutation des matérialistes)*, traduzione di A.M. GOICHON, Geuthner, Paris 1942, p. 64.

che poteva essere vista come l'anima collettiva di tutte le altre scienze, che dovevano poi essere indirizzate al soddisfacimento dei bisogni umani. Tale scienza madre non poteva che essere la filosofia, guida di tutte le scienze, che si occupava di loro in termini generali. Infatti la filosofia poteva spiegare il senso di tutte le altre scienze secondo il loro particolare indirizzo. Pur rimanendo il primato delle scienze coraniche e teologiche nello spiegare le ragioni ultime della creazione e dell'universo, la filosofia poteva aiutare i popoli a evitare di cadere in comportamenti animaleschi, provocati dall'intelligenza istintiva e dal limitarsi alle sole sensazioni umane. Sembra qui che al-Afġānī voglia fare della filosofia più una guida etica comportamentale, che una scienza che dà le spiegazioni razionali dei fenomeni. Per lui infatti, era importante liberare l'uomo dall'inciviltà della barbarie attraverso l'abbandono della cecità mentale e l'acquisizione della lungimiranza, fattore indispensabile all'avanzamento virtuoso nella conoscenza della realtà. Nel suo pensiero, Al-Afġānī pose quindi il primato al piano religioso, cioè le scienze coraniche e teologiche, per poi far seguire la scienza filosofica, quale ispiratrice del dinamismo della ragione, che apriva alla conoscenza delle cause che affliggevano l'umanità e tra essa i musulmani. La filosofia, ispirata dalla fede, poteva infondere quello spirito d'azione indispensabile per promuovere qualsiasi riforma politica tesa all'unificazione dei popoli arabi, finalizzata alla promozione dell'ideologia panislamica. La rivelazione coranica era dunque all'origine di ogni pensare e agire filosofico.¹⁶

Per promuovere queste idee filosofiche nel contesto culturale e politico indiano, nel 1882 al-Afġānī fece un appello all'unità nazionale in India su basi linguistiche, ma presto comprese che tale forma di nazionalismo non poteva aiutare la causa dell'unità della *Umma Islāmīya*. Allo stesso tempo egli capì che, basando l'unità nazionale sul solo fattore religioso, avrebbe portato la riforma islamica ad un fallimento, per via della presenza sul territorio indiano di tre grandi religioni: Induismo, Cristianesimo e Islām. Secondo al-Afġānī, porre l'attenzione solo sull'Islām avrebbe potuto generare una forte opposizione da parte delle altre religioni, soprattutto da parte dell'Induismo, con la conseguente dissoluzione della convergenza anticolonialista. Da qui la sua decisione di limitarsi al sentimento anticolonialista delle masse, individuando il nemico comune nell'Impero Britannico.

Differente era invece la situazione dei paesi del Medio oriente, dove la maggioranza della popolazione era musulmana. Qui l'idea di un'unità islamica era molto più forte a causa dell'insoddisfazione generata dall'oppressione del potere imperiale ottomano. Il malcontento era il sentimento presente ovunque, ma ciò che mancava all'iniziativa di una ribellione era un unico fattore di convergenza, che avrebbe unito i differenti gruppi etnici e tribali nell'insurrezione. La religione islamica rappresentò per al Afġānī la reale forza compatta di coesione del popolo, da usare

¹⁶ PAKDAMAN HOMA, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, G.P. Maisonneuve – Larose, Parigi 1969, p. 274; ĠAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ, *De l'utilité de la philosophie*, in PAKDAMAN HOMA, *Djamal-ed-din Assad...*, p. 279.

per promuovere la riforma panislamica. Ecco come l'Islām divenne ben presto uno strumento piegato ai fini politici, non il fondamento di un vero e proprio rinnovamento interiore dell'individuo, capace di rinnovare la società. La filosofia che nel pensiero di al-Afġānī doveva servire a guidare l'uomo nel processo di rinnovamento intellettuale, sociale e politico, oltretutto religioso, non riuscì ad evitare la manipolazione della religione per fini politici, riducendola a catalizzatore delle frustrazioni popolari anti imperiali per scopi rivoluzionari. Nell'orto-prassi di al-Afġānī non fu dunque l'Islām a fondare i criteri etici per un discorso di rinnovamento politico, ma fu l'ideologia panislamica, imbevuta di anti occidentalismo, a piegare l'Islām alle sue ragioni, svuotando la religione del suo contenuto formale: l'esperienza che l'uomo faceva di Dio. Così la crescente corruzione presente nella maggior parte dei paesi islamici; la lettura letterale e legalistica della tradizione nonché, dal punto di vista strettamente religioso, la presenza di elementi di superstizione nel praticare l'Islām, divennero il pretesto per promuovere la ribellione, cercando d'imporre un modello alternativo, basato sul mito di un ipotetico ritorno alla purezza della fede dei pii antenati, secondo la riduzione ideologica panislamica, processo questo a nostro parere antistorico e assolutamente riduttivo della realtà. Da qui, il passo verso la riduzione ideologica della fede era breve: per al-Afġānī il vero Islām non poteva essere che quello filtrato dall'ideologia panislamica, cioè una religione basata sulla ragione umana, che si opponeva al *taqlīd*, con il preciso scopo di incoraggiare l'utilizzo dei mezzi razionali messi a servizio della rivoluzione. Le sorgenti della tradizione islamica dovevano essere interpretate razionalmente, e alcuni testi, che erano apparentemente in contraddizione con la ragione, devono essere spiegati attraverso la lettura ideologica panislamica. L'esaltazione stessa dell'Islām in questi termini portarono al-Afġānī a sostenere che le scienze europee erano debitrice della scienza islamica dei tempi passati. Infatti, durante il Medioevo, l'Europa utilizzò molte scoperte filosofiche e scientifiche islamiche, accrescendo la conoscenza in molti campi del sapere. Era giunto il tempo in cui gli intellettuali e i rivoluzionari musulmani devono riprendersi ciò che gli era stato tolto, parte integrante della loro proprietà culturale.

Su queste basi, si capisce la difficoltà degli intellettuali europei di accettare le idee di al-Afġānī, poiché la rivalutazione della filosofia e dell'*iġtihād*, unite alle idee sulla paternità delle scoperte scientifiche, furono un tentativo di giustificazione della superiorità dell'Islām e della cultura islamica sulla cultura europea; giustificazione che riposava sul sentimento anti colonialista e anti europeo. Detto questo, bisogna tuttavia riconoscere in positivo che, nella sua lotta contro il colonialismo europeo, al-Afġānī comprese l'importanza per la *Umma islāmīya*, di recuperare una reale unità spirituale a base dell'unità politica. Secondo lui, la Comunità islamica doveva riscoprire la sua unità partendo dall'adesione spirituale dei suoi fedeli. Le diverse guide politiche e i governi

dei paesi islamici dovevano abbandonare quegli interessi di parte, che avevano generato la divisione della *Umma* stessa (*fitna*), per resistere all'arroganza occidentale espressa dai poteri coloniali. Da qui l'importanza di ritrovare l'unità di spirito tra tutti i musulmani, per promuovere una migliore collaborazione.

A causa del suo pensiero politico fortemente radicale-militante e al limite dell'ortodossia islamica, Al-Afġānī trovò sempre problemi nel promuovere la sua ideologia panislamica. Egli che voleva riaffermare l'ortodossia dell'Islām contro ogni innovazione (*bid'a*), di fatto introduceva un'ideologia e una prassi politica profondamente innovativa, fuori dagli schemi tradizionali. Tuttavia, l'influenza delle sue idee sul percorso filosofico e politico islamico successivo è indiscussa. Anche oggi, in molti movimenti politici appartenenti all'area dell'Islām radicale, si possono trovare le stesse idee e le stesse metodologie militanti, che possono essere riassunte in questi punti: 1) L'utilizzo di ciò che è indispensabile, anche la violenza, per rendere salda la *Umma Islāmīya*, sia al suo interno che nel rapporto con il mondo moderno; 2) L'espansione della religione islamica nel mondo, attraverso una sua conoscenza più approfondita, ma sempre usando la chiave ermeneutica dell'ideologia panislamica; 3) Il perseguimento dell'indipendenza politica del popolo arabo e islamico, contro ogni tentativo di corruzione dei potenti locali, ormai asserviti all'Occidente. Su queste basi, al-Afġānī promosse l'idea di uno stato islamico che teneva in considerazione il diritto e dovere del popolo di partecipare alla vita e alle scelte politiche delle nazioni. I sudditi dell'Impero dovevano svolgere, secondo il riformatore, la loro attiva partecipazione alla vita sociale e politica (*šūrā*), su base rappresentativa, seguendo il modello federale germanico del tempo, dove veniva sancita l'unità degli stati nazionali indipendenti nel riconoscimento delle particolarità di ogni popolo. Gli stati federati si riconoscevano nell'autorità e nella guida di un monarca da loro scelto e a cui dovevano obbedienza. L'ideologia panislamica doveva diventare la fonte di riferimento politico e istituzionale dello stato, oltreché la fonte etica e giuridica di riferimento. Per al-Afġānī, il Califfo doveva essere quel monarca illuminato che in simbiosi con i suoi sudditi svolgeva la sua funzione politica e amministrativa dello stato.

Su queste basi, possiamo ora comprendere la forte opposizione del potere ottomano a questa ideologia. Infatti, la visione panislamica di al-Afġānī andava a minare la sicurezza dell'Impero, aperto sì al processo di modernizzazione delle sue istituzioni in senso monarchico costituzionale, ma non disposto ad accettare al suo interno qualsiasi sentimento di ribellione di stampo nazionalista e separatista. Dopo la caduta dell'Impero Turco Ottomano, saranno questi movimenti nazionalisti e separatisti a reagire alla crisi politica che porterà alla dissoluzione di un modello, quello ottomano, ancora presente nell'immaginario collettivo dei musulmani. In tempi più recenti, i nazionalismi arabi islamici e i nazionalisti asiatici islamici riceveranno grande impulso dalle idee panislamiche di

al-Afġānī e dei suoi discepoli, di forte alla sempre più pressante ingerenza delle potenze occidentali sulla politica e sull'economia dei paesi musulmani.

Muḥammad 'Abduh (1849-1905) fu il più eminente discepolo di Ġamāl al-Dīn al-Afġānī e fu più un intellettuale che un attivista. Egli non credeva che la Riforma islamica potesse essere perseguita velocemente, attraverso una rivoluzione. Era necessario un processo lento e di profonda trasformazione, finalizzato a formare dal punto di vista educativo una leadership culturale e politica abile a promuovere una riforma che rispettasse la tradizione e aprisse alle istanze antropologiche della modernità. Fu un intellettuale egiziano molto impegnato nell'insegnamento e nell'educazione delle masse. A Tanā, egli fece l'esperienza del metodo tradizionale di apprendimento islamico, basato sulla memorizzazione continuata di parole e di libri, tra cui in primo luogo il Corano, senza una comprensione immediata dei contenuti. Nella sua prima opera *Risāla al-wārida* (lettera d'ispirazione mistica) 'Abduh scrisse che la ripetizione meccanica senza comprensione del significato dei termini e del contenuto profondo e spirituale delle scienze islamiche non giovava al miglior apprendimento della tradizione, poiché, così facendo, i maestri non si prestavano a guidare gli studenti nella loro crescita intellettuale. Spesso il semplice fare domande era proibito. All'apprendimento scolastico tradizionale 'Abduh affiancò anche l'esperienza *ṣūfī*, nella via mistica della *Ṣādīliya*¹⁷. Dopo alcuni anni, egli si trasferì al Cairo presso l'università al-Azhar.

Nel 1871, 'Abduh incontrò al-Afġānī e ben presto fu introdotto dal maestro allo studio della filosofia islamica e di quella europea, con un taglio sociologico e politico. Nel 1887, 'Abduh cominciò il suo insegnamento a al-Azhar e a una scuola di preparazione e abilitazione: Dār al-'Ulūm. Quando al-Afġānī fu esiliato, 'Abduh dovette lasciare il paese perché perseguitato a causa del suo rapporto di amicizia col maestro. L'incontro con al-Afġānī lo aiutò ad approfondire le ragioni per una riforma educativa, che tenesse conto da una parte del bisogno di rinnovare la tradizione islamica; dall'altra del bisogno di unificare i popoli musulmani nella lotta anti occidentale. Da qui, la conoscenza dell'Islām e l'azione politica, secondo l'ideologia panislamica, divennero i due pilastri del metodo riformatore ed educativo di 'Abduh, diacostandosi dal maestro su due punti: i mezzi e le modalità del cambiamento e la scelta sulle priorità di attuazione della riforma. Tuttavia, ben presto riuscì a ritornare al Cairo, aiutato dall'intervento politico dell'influente statista Muṣṭafā Riyāḍ Pasciā (1834-1911). 'Abduh non poté però più insegnare ad al-Azhar, ma cominciò la sua co-direzione alla gazzetta ufficiale *al-Waqāi' al-Miṣrīya* (la gazzetta egiziana), fino

¹⁷ La *Ṣādīliya*, era un ordine di dervisci riuniti da Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Abd Allāh al-Ṣādīlī (593-656 A.H.). Egli volle introdurre i suoi adepti ad un più alto sistema di moralità, come quello contenuto nelle opere: *Ihyā' 'ulum al-dīn*, e *Kūt al-Kutūb*. I cinque principi (*uṣūl*) di tale sistema erano: 1) il timore di Dio apertamente e nel segreto, 2) l'aderire alla *Sunna* in parole e atti; 3) il disprezzo dell'umanità nella prosperità e nell'avversità; 4) la rassegnazione- accettazione della volontà di Dio nelle cose grandi e piccole; 5) il ricorrere a Dio nella gioia e nella sofferenza.

al 1882. Durante la sua permanenza alla gazzetta scoppiò la ribellione di un ufficiale dell'esercito, 'Urābī (1841-1911), contro l'élite politico militare turco caucasica, e contro l'interferenza britannica e straniera in Egitto: *Tawra al-'Urābīya* (la rivolta di 'Urābī). Gli scontri provocarono l'intervento dell'esercito inglese, che occupò in brevissimo tempo l'Egitto, al fine di preservare gli interessi commerciali degli investitori stranieri. Tuttavia, il vero motivo che spinse il governo inglese a mandare l'esercito fu di tipo strategico: il controllo del canale di Suez. 'Abduh sostenne la rivolta attraverso gli scritti del suo gazzettino, ma senza approvare i metodi rivoluzionari di 'Urābī. Per questo motivo egli fu imprigionato per tre mesi e, condannato all'esilio, dovette lasciare ancora il Paese. Partito per Beirut nel 1883, si diresse poi a Parigi, per lavorare con al-Afgānī alla causa panislamica. È di questo periodo la pubblicazione della rivista *al-'Urwa al-wuṭqā* (Il solido legame o il legame inscindibile), che divenne presto conosciuta in tutto il mondo musulmano. Per via delle pressioni inglesi e ottomane, la rivista fu chiusa dopo solo diciotto numeri pubblicati nel giro di otto mesi. Nel 1885, 'Abduh ritornò a Beirut e si dedicò all'insegnamento della teologia, commentando anche opere di retorica e di logica. Nel 1888 ritornò in Egitto, dopo la revoca del suo esilio e riprese l'insegnamento ad al-Azhar, sotto condizione di non occuparsi più di questioni politiche. Lì raccolse i suoi scritti teologici nell'opera che lo rese famoso e apprezzato in tutto il mondo musulmano e nell'ambiente accademico, *Risālat al-tawhīd*, (L'epistola sull'Unicità di Dio), opera che riprende alcune delle tesi della corrente teologica della *Mu'tazila*, soprattutto sul tema della rivalutazione della ragione nella conoscenza delle realtà ultime. L'opera influenzò molto il pensiero riformista islamico, al punto che alcuni riformatori mussulmani e studiosi orientalisti del pensiero moderno islamico, considerarono 'Abduh come un pensatore neo-mu'tazilite.¹⁸ Primo tra tutti il suo discepolo Rašīd Riḍā (1865-1935), il quale nel suo commento omise decine di articoli del maestro, riguardanti alcuni temi politici. Soprattutto omise un paragrafo nel quale 'Abduh difendeva le tesi mu'tazilite sulla creazione del Corano.¹⁹ 'Abduh passò gli ultimi anni della sua vita difendendosi dai colleghi riformatori, che lo accusavano di essere il sostenitore di una riforma educativa che alla lunga avrebbe favorito le potenze occidentali. Soprattutto quando cercò di introdurre una riforma educativa all'Università di al-Azhar, egli venne boicottato e dovette dimettersi dal Consiglio d'amministrazione. L'11 luglio del 1905 morì di tumore ad Alessandria (Egitto), città dove si era ritirato, all'età di cinquantasei anni.

'Abduh è stato influenzato da diverse scuole filosofiche e giuridiche islamiche, in particolare la *Mu'tazila*, il pensiero del giurista, teologo e mistico 'aṣā'irita al-Ġazālī (1058-1111) e quello dei

¹⁸ CASPAR R., «Le renouveau du Mo'tazilisme», in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* (MIDEO), n. 4, Caire 1957, 159-160; P. NICELLI, *Islām e modernità...*, 94-102.

¹⁹ Haddad M., *Una riforma religiosa nell'Islām è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2011, pp. 31, 37.

giuristi e dei teologi ḥambaliti: Aḥmad ibn Ḥambal (780-855) e Ibn Taymīya (1263-1328). Egli seguì anche il pensiero di alcuni intellettuali occidentali quali Darwin, Spencer, Comte, Guizot e Renan. Il suo metodo di ricerca basato sulla non assunzione di alcuna posizione contraddittoria e di alcun specifico pensiero filosofico, lo portò a presentare una riforma islamica, che fosse accettabile dalla maggioranza degli intellettuali musulmani, nonché da buona parte degli intellettuali europei. Come Aḥmad Khān, egli sottolineò l'idea che l'Islām era una religione basata sulla ragione, nella quale l'uomo era esortato dal Corano a usare delle sue capacità razionali per comprendere la rivelazione. L'uomo poteva provare, a partire dalla ragione, l'esistenza di Dio, la necessità dei profeti e la stessa rivelazione.

Dopo aver provato con la ragione che Muḥammad era il Profeta e che il Corano era il messaggio divino, i fedeli musulmani dovevano riconoscere, come conseguenza, che il testo del Corano era divino e che gli *Ḥadīth* erano ispirati, anche se i loro contenuti sembrano prevaricare la ragione. Quando questi contenuti contraddicevano la ragione, i fedeli musulmani dovevano seguire la ragione, interpretando i testi contraddittori secondo il senso metaforico, per cogliere meglio il messaggio della rivelazione e per meglio applicarlo nei tempi moderni. In questo processo l'uso dell'*iğtihād* veniva rivalutato come criterio ermeneutico di conoscenza della verità. In questo senso, per 'Abduh la ragione non era più un mezzo o uno puro strumento al servizio della legge, essa era il parametro per ridare consistenza all'*iğtihād*. Il "pensiero personale" veniva ampliato nella sua portata, non solo per cogliere l'oggetto del testo coranico, in opposizione all'interpretazione letterale del *taqlīd*, ma come metodo d'indagine attraverso cui la ragione sostenuta dalla fede poteva cogliere il senso spirituale e morale del messaggio divino. L'*iğtihād* era dunque a servizio della ragione e della fede per la formazione etica dei musulmani, i veri agenti del rinnovamento sociale e politico islamico. Per 'Abduh, solo un animo spiritualmente, intellettualmente e moralmente formato poteva riformare la società.²⁰

Sul tema della relazione tra religione e scienza, 'Abduh riconobbe il concetto di Legge naturale, affermando che il Corano non poteva contraddire le leggi della natura, poiché Dio aveva donato al genere umano due libri: uno creato, che era la natura; l'altro rivelato, che era il Corano. Da qui, per il Nostro, la scienza e lo studio della natura erano importanti per approfondire la conoscenza di Dio.

Convinto che l'attivismo politico contro la corruzione dello stato e l'ingerenza straniera non fosse sufficiente a promuovere una riforma che fosse veramente efficace, 'Abduh propose una riforma generale dell'Islām attraverso la ratifica degli articoli di fede. Importante fu la correzione degli errori presenti in tali articoli a causa della sbagliata interpretazione dei testi sacri. Questo

²⁰ NICELLI P., *Islām e modernità...*, p. 91.

avrebbe portato alla purificazione del credo islamico da ogni innovazione. Secondo lui, tutti i musulmani avrebbero beneficiato di tale purificazione, perché la loro vita sarebbe stata illuminata dalle scienze religiose e profane. Compito degli intellettuali era quello di trasmettere questi testi purificati a tutta la Comunità islamica.

La vita, secondo gli autentici precetti dell'Islām era la chiave per il bene dei fedeli, come singoli e come società, poiché la dottrina insegnata dall'Islām non era solo da considerarsi un percorso di fede, ma anche la migliore via per rendere sicura la società nel suo progresso e nella sua stabilità politica e istituzionale. Da qui, 'Abduh sottolineò la necessità della ricerca del "vero Islām", come fattore fondamentale per la formazione delle masse, perché assumessero comportamenti etici secondo i valori islamici. Tale ricerca avrebbe favorito la riunificazione di tutti i fedeli musulmani, divisi da rivalità tribali e politiche. Essa, infatti, doveva essere la preoccupazione e l'interesse di tutti gli intellettuali che agivano nel processo di purificazione della società da ogni tipo di mistificazione dell'Islām e da ogni atto di corruzione della vita sociale e politica.

Secondo 'Abduh, la causa della mistificazione della fede e della corruzione della vita sociale era da ritrovarsi nelle differenti interpretazioni della tradizione islamica, che aprivano la via alla moltiplicazione delle opinioni su temi comuni, differenti l'una dall'altra. Tale fenomeno portava a una pericolosa divisione tra i fedeli che appartenevano alle diverse scuole giuridiche e di pensiero, con la conseguente conflittualità politica all'interno delle società islamiche. Per il Nostro, tale situazione aveva portato alla decadenza dell'Islām, come anche alla crisi dell'ideale di società islamica integrata. Un esempio di questa crisi era senz'altro da trovarsi nella divisione tra una élite pro europea, che si era formata nelle università estere, e che aveva costituito i quadri dirigenti dei paesi musulmani, e la maggioranza della popolazione, che seguiva le istituzioni tradizionali fondate sulla religione e sul pensiero religioso. Per 'Abduh, era necessario andare oltre questa divisione, condannando da una parte la deliberata accettazione di alcuni aspetti materialistici dello stile di vita europeo, e dall'altra il rigetto della modernità, nell'assunzione cieca del *taqlīd*, come criterio interpretativo della tradizione islamica. Al contrario, secondo il Nostro, l'Islām già conteneva in se stesso ogni valore ed ogni virtù praticata dall'Europa, oltretutto i principi fondamentali dei sistemi giuridici e politici occidentali. Così facendo, egli tentò di giustificare l'attuale processo d'assimilazione dello stile politico e giuridico europeo nei paesi islamici, ponendoli in stretta relazione con la religione. Anche per 'Abduh, come per al-Afgānī, il ritorno ai *salaf* diventava un riferimento simbolico e mitico, per evitare le esagerazioni e gli errori della ragione umana, là dove questa, totalmente emancipata dalla tradizione e autonoma rispetto la fede, aveva creato dei modelli interpretativi puramente tradizionalisti o, in termini proporzionali e contrari, fortemente razionalisti.

Nella metafora della bilancia (*mizān*), ‘Abduh vedeva quell’equilibrio che Dio aveva dato all’uomo nell’uso corretto della ragione, che consisteva nella profonda unità tra fede e scienza, tra religione e conoscenza scientifica. Infatti, Dio stimola la ragione umana ad approfondire i misteri dell’universo, come richiamo al rispetto delle verità stabilite.²¹ La religione richiama la coscienza dei musulmani a queste verità, ogni volta che si deve rigenerare la loro morale o migliorare il loro comportamento.²² Secondo il Nostro, La ragione, illuminata dalla fede, doveva essere considerata l’ambito più appropriato a cui i musulmani avrebbero dovuto riferirsi, per l’esercizio del giudizio etico. In questo stava la dimensione politica dell’educazione, cioè quella di essere l’unica possibilità per i popoli musulmani di vera ricerca della strada che li avrebbe portati all’emancipazione sociale. In questo senso, il sistema educativo scolastico diventava, per ‘Abduh, il perno intorno a cui far ruotare l’istruzione e l’alfabetizzazione, basi queste, per costruire un’opinione pubblica, che fosse capace di esprimere un senso critico attraverso la partecipazione alla vita politica della società (*ṣūrā*). Secondo ‘Abduh, un potere istituzionale non poteva mai raggiungere la piena maturità senza avere avuto dei cittadini che fossero stati formati alla conoscenza nazionale e alla responsabilità politica e sociale.

Con Raṣīd Riḍā (1865-1935) la riflessione sociale, politica e religiosa della riforma tocca da vicino la rivisitazione del concetto tradizionale di Califfato e la ricostruzione politica e spirituale della società islamica. Tale riflessione fu influenzata dalla politica imperialista europea e dagli eventi drammatici della Grande Guerra. Essi infatti posero un insieme di problemi di coscienza a quei musulmani che appartenevano all’Impero Turco Ottomano, circa la risposta al *ḡihād* lanciato dal Sultano e vincolante per tutti i musulmani. Al di fuori dell’Impero, coinvolgeva la lealtà allo stato e il senso d’appartenenza agli Imperi europei di quei musulmani residenti nei paesi in guerra contro l’Impero Turco Ottomano, quali l’Inghilterra e il Commonwealth, la Francia e l’Italia, e la Russia, o residenti nelle regioni africane e mediorientali sotto il loro protettorato. Indubbiamente si trattava di un problema di coscienza che poneva in termini cruciali la questione della guerra sul piano della fedeltà all’Islām o della fedeltà agli Imperi coloniali europei, che erano cristiani o che si dichiaravano formalmente tali.

²¹ «Noi riponiamo le nostre speranze in una scienza che vada ben oltre questo tipo di scienze (agricole e commerciali): si tratta di un sapere che tocca l’essere dell’uomo, è il sapere della vita umana, un sapere che fa vivere i cuori, un sapere che riguarda le regole dell’intimità; ebbene, tutto ciò che riguarda l’intimità è nella religione e ciò che abbiamo perso è proprio la conoscenza profonda delle regole della religione», in MUḤAMMAD ‘ABDUH, *Al-a‘māl al-kāmila lil Muḥammad ‘Abduh*, tesi e presentazione di MUḤAMMAD ‘IMĀRA, *Al-mu‘asasa al-‘arabia*, Vol. I, Beirut 1972, pp. 649-650.

²² MUḤAMMAD ‘IMĀRA, *Al-Imām Muḥammad ‘Abduh, muḡiaddid al-duniā bi taḡdīd al-dīn*, seconda edizione, Dār al-Shurūq, il Cairo 1988, 181-182.

Rašīd Riḍā ebbe la sua formazione islamica iniziale di tipo tradizionale presso la scuola dello Šaykh Ḥusayn al-Ġisr (1845-1909), teologo musulmano sunnita originario di Tripoli (Libano) e membro della cerchia dei riformatori legati ad Abdülhamid II. Al-Ġisr sosteneva che il progresso delle nazioni musulmane poteva essere perseguito solo attraverso l'educazione religiosa e lo studio delle scienze umane. Da questo insegnamento, Riḍā comprese l'importanza del fattore educativo nel processo d'emancipazione dei popoli musulmani dai colonizzatori occidentali. Influenzato dai movimenti riformisti quali la *Salafīya*,²³ Riḍā volle rinvigorire gli insegnamenti tradizionali dell'Islām seguendo un processo di purificazione della religione dalle forme sclerotizzate della tradizione, dovute all'applicazione rigida del *taqlīd*, favorendo invece l'*iğtihād* attraverso l'ampliamento del suo significato, non solo legato all'ambito giuridico, ma esteso a diventare la chiave ermeneutica d'interpretazione dei fatti storici e politici a lui contemporanei. Pur senza usare toni islamisti, il Nostro lottò contro la tirannia e il dispotismo dei governanti locali, richiamando la solidarietà tra i popoli musulmani nel promuovere gli ideali panislamici e l'indipendenza dei popoli arabi all'interno dell'Impero. Riḍā descrisse il compito del Califfo e di coloro che esercitano l'autorità richiamando il principio che il potere e l'autorità sono di Dio e non dell'uomo. Quest'ultimo ha il solo compito di essere lo strumento della realizzazione dell'ordine che Dio ha voluto per il mondo. Il potere quindi non può essere relegato nelle mani di un solo uomo, ma deve essere esercitato da tutta la *Umma Islāmīya*. Riḍā arriva a sostenere che l'Islām ha proclamato l'abolizione del potere religioso; abbattendo l'edificio del potere e cancellandone ogni traccia. Solo Dio e il suo Profeta in sua vece hanno il diritto di esercitare l'autorità.²⁴ Infatti, il compito del Profeta era quello di trasmettere la rivelazione, senza per questo assumere la veste di un tiranno. Muḥammad era un ammonitore e non il sovrano dei musulmani.²⁵ Su questa base, Riḍā sostenne che Dio non aveva donato il potere ad alcuna creatura sulla terra e nei cieli, ma che i rapporti tra Dio e l'uomo erano regolati dalla fede, e solo Dio poteva esercitare un controllo sull'uomo stesso. Su questo si basava per il riformatore la relazione tra Dio e l'umanità, la quale esprimeva la sua

²³ La *Salafīya* è un movimento sunnita religioso e politico dell'Islām, i cui adepti si identificano con i *Salaf al-Šalīḥ* (Pii antenati, o musulmani delle origini), nel vivere la religione e i valori islamici. Essi seguono un approccio di tipo fondamentalista e a volte islamista, rifiutando ogni innovazione (*bid'a*) e favorendo l'implementazione della *Šarī'a*. Tra essi vi sono coloro che rifiutano di sostenere l'attivismo politico; coloro che si dedicano attivamente alla politica e coloro che promuovono un'ideologia politica e religiosa di tipo ġihādista. Alcuni di loro rifiutano il *taqlīd* in nome dell'emancipazione dell'*iğtihād*; altri invece, senza rigettare l'*iğtihād*, seguono rigidamente il *taqlīd* a seconda della scuola giuridica di appartenenza.

²⁴ «Uno dei più grandi e nobili principi che abbia proclamato l'Islām è stata l'abolizione del potere religioso, la sua assoluta soppressione. L'Islām ha infatti abbattuto l'edificio del potere e ne ha così ben cancellato ogni traccia, che inutilmente se ne cercherebbe il nome o il ricordo presso la maggior parte dei musulmani. Esso non riconosce infatti a nessuno, se non a Dio e al suo Profeta, il diritto di esercitare una qualsiasi autorità o forza di coercizione sulle convinzioni o sulla fede dei suoi adepti [...]», in H. LAOUST, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Traduction annotée de *al-Ḥilāfa* au *al-Imāma al-'uḏmā* (*Le Califat ou l'Imāma suprême*), Librairie d'Amérique et d'Orient, A. Maisonneuve, Paris 1986, p. 210-215.

²⁵ Q. 88, 21-22.

piena dignità nell'essere sottomessa alla volontà di Dio. Tale relazione stabiliva la piena uguaglianza tra tutti i musulmani, nel senso che nessun credente poteva esercitare un potere su altri credenti quale che fosse la loro condizione sociale e politica. Da qui, Riḍā sostenne che il credente poteva solo consigliare o guidare un altro credente, formando così una comunità di credenti (*Umma Islāmīya*), capace di esortare al bene ed evitare il male. Tale comunità aveva il compito di ammonire, esortare, richiamare i musulmani là dove essi esprimevano delle manchevolezze. Nessun potere quindi aveva il diritto di spiare le convinzioni dei musulmani.²⁶

Su queste basi si delineava l'interpretazione che Riḍā dava del potere del Califfo, la cui autorità non doveva poggiarsi sulla capacità personale del singolo o sul suo potere economico, ma sulla sua totale sottomissione alla volontà di Dio. Solo la sottomissione a Dio era, per il Nostro, garanzia di equità e di giustizia, che il Califfo poteva e doveva esercitare per il bene del popolo. Non vi era in Riḍā alcun tentativo anarchico di separare il Califfo dal popolo; di separare il potere istituzionale dai musulmani, vi era invece l'affermazione che al di sopra del potere terreno stavano sempre l'autorità suprema di Dio e la rivelazione coranica. Solo queste davano forma alla libertà del credente di aderire alle indicazioni del potere costituito, soprattutto di fronte al sopruso di qualsivoglia tiranno. Infatti, Dio dava al credente la libertà e l'intelligenza di capire se il comportamento del Califfo tendesse alla giustizia e all'equità, là dove quest'ultimo promuoveva la partecipazione alla vita pubblica dei musulmani (*ṣūrā*). La vera riforma che il Califfo doveva promuovere era l'implementazione della giustizia attraverso il coinvolgimento dei credenti, mai escludendoli dalla vita pubblica e politica.

Desideroso di continuare la sua lotta per la riforma del Califfato e per implementare la *ṣūrā*, Riḍā lasciò l'Egitto nel 1897 assieme al maestro 'Abduh, di cui divenne lo stretto collaboratore nella direzione della rivista settimanale *al-Manār* (il faro della luce). Riḍā riportò nei suoi scritti il pensiero di 'Abduh, in particolare la sua visione di riforma educativa legata all'ideologia panislamica, finalizzata a creare il rinnovamento della società islamica per aprirla al dialogo-confronto con la modernità. Tuttavia, diverse sono le posizioni di entrambi sul metodo da applicare: Per 'Abduh, era necessario enfatizzare l'uso dell'*iğtihād*, nell'interpretazione della tradizione islamica, per promuoverne il rinnovamento (*tağdīd*); per Riḍā, si rendeva invece necessaria una riforma profonda dell'istituzione del Califfato, ormai soggetto a una situazione d'involuzione morale, espressione questa del potere dispotico e tirannico dei califfi e dei potenti locali. Il decadimento del Califfato e la perdita della sua vocazione di guida morale e politica dell'Impero Turco Ottomano erano sotto gli occhi di tutti: "Il grande malato d'Oriente". Causa di tutto questo era, secondo Riḍā, la continua assunzione di stili di vita europei in conflitto con i valori più puri

²⁶ NICELLI P., *Islām e modernità...*, pp. 111-112.

dell'Islām. In questo senso, il riformatore rivalutò l'uso dell'*iğtihād* per la comprensione del Corano sia nell'interesse della *Umma islāmīya* sia per spingere il legislatore ad esercitare il ragionamento personale partendo dall'esperienza e confrontando questa con i dettami del testo coranico. Tale procedimento doveva essere alla base della sua ermeneutica nella formulazione delle leggi che regolavano la vita dei musulmani. L'educazione, basata sulla conoscenza religiosa e delle scienze umane, divenne indispensabile per la formazione di una coscienza politica dei musulmani che andasse al di là dei confini del mondo arabo e si aprisse ad acquisire quelle capacità tecniche che avevano fatto dell'Europa la guida nei tempi moderni.

In questo senso, Riḍā vedeva il processo educativo e politico concretizzato nella fondazione di un partito riformista e progressista, che si ponesse come finalità quella di porre la centralità del Califfato, o imamato supremo, quale istituzione fondamentale per la costituzione di una società islamica testimone della rettitudine morale. Egli definisce tale partito politico come *ḥisb iṣlāḥī*, o partito islamico riformista; in altri casi come *al-ḥisb al-islāmī al-mu'atadil*, o partito islamico moderato e infine come *al-ḥisb al-salafī*, o il partito *salafī*. La conformazione politica doveva avere delle finalità programmatiche precise: 1) Concentrare tutte le sue forze in un solo scopo, cioè quello di esporre la forma specifica d'organizzazione da dare al governo califfale adatta ai tempi moderni; 2) Persuadere gli uomini influenti dei paesi scelti, dove realizzare il governo califfale moderno, dei vantaggi che tale forma di governo comportava; 3) Persuadere tali persone della superiorità e della possibile realizzazione di questo governo; 4) Rifiutare tutte le calunnie dei disfattisti e dei francesizzanti, cioè dei musulmani che, avendo avuto un'educazione scolastica e universitaria europea, avevano assunto le idee filosofiche e politiche liberali sulla separazione tra stato e chiesa. Essi si ponevano contro la realizzazione di tale governo. Da queste linee programmatiche, Riḍā formulò i doveri che incombevano al partito: 1) Dare un'organizzazione di base al Califfato, con tutta la completezza richiesta dalle circostanze del tempo, per proteggere l'Islām, governare gli stati musulmani e migliorare la condizione della *Umma islāmīya*; 2) Tracciare un programma per la realizzazione degli obbiettivi dell'organizzazione politica, rapidamente e in modo progressivo; 3) Redigere sulla base degli insegnamenti coranici le leggi musulmane necessarie a regolare i rapporti tra i cittadini. Tali leggi dovevano servire da prova contro coloro che sostenevano che l'Islām non poteva adattarsi alla modernità; 4) Una volta definito il piano per la costituzione di un Califfato supremo, si rendeva necessario un piano per la costituzione di un Califfato di necessità, o imamato d'urgenza, che avesse una validità temporanea, con la funzione di salvaguardare l'Islām e la solidarietà tra i musulmani. Riḍā era dunque convinto che il Califfato fosse la forma di governo migliore e più consona alla società e alla politica islamica, perché garante dell'Islām e della sua propagazione. In questo senso egli polemizzò sia contro i modernisti, che consideravano il Califfato

un'istituzione obsoleta e in contrasto con la modernità; sia contro gli *'ulamā'* (saggi dell'Islām), i quali erano contrari all'ampliamento del concetto di *iğtiād*, per fini filosofici e politici, poiché vedevano in questo un tentativo di minare la tradizione. Riḍā considerava il loro atteggiamento tradizionalista, cioè troppo rigido e comunque ottuso di fronte alle sfide che la modernità poneva per un sensibile cambiamento in ambito giuridico e politico. Tuttavia, la realtà geopolitica a lui contemporanea non favoriva di certo l'esaltazione del modello califfale, quale migliore forma di governo in assoluto. Infatti il degrado morale e la forte corruzione presente nell'Impero Turco Ottomano testimoniava che il modello istituzionale del Califfato era in uno stato di forte crisi morale e politica. In più, come abbiamo visto, vi era da tempo un processo di disgregazione dell'Impero a cui il Califfato non poteva rispondere né nella sua forma "suprema o ideale", né nella sua forma detta "di necessità o d'urgenza". Oltre la causa "morale" e quella geopolitica, vi era un'ulteriore causa a sostegno delle tesi moderniste, cioè l'emergere del sentimento nazionalista arabo di matrice più laica che religiosa introdotto dai francesizzanti, i quali si dichiaravano per un superamento dell'ideale panislamico, fondato sulla costituzione di un'unica nazione islamica, sotto l'egida del Califfato supremo. Essi invece si dichiaravano più favorevoli all'indipendenza ed emancipazione delle nazioni arabe; un'emancipazione fondata sull'identità culturale, etnica e linguistica araba di ogni singola nazione. In questo senso, l'elemento religioso diventava funzionale alla realizzazione di un processo rivoluzionario che avrebbe favorito l'indipendenza dei singoli stati arabi dall'Impero Turco Ottomano e dall'ingerenza degli Imperi europei.

Conscio di questo cambiamento di paradigma in atto, Riḍā cercò di proporre un'alternativa che tenesse conto del suo ideale panislamico e dei sentimenti independentistici arabi. Egli dichiarò che per la realizzazione del Califfato di necessità sarebbe stato necessario applicare la *ṣūrā*, come condizione *sine qua non* al soddisfacimento dell'emancipazione dei popoli islamici. Vi era troppa separazione tra l'istituzione e il popolo, troppo conflitto tra il vertice e la base; infatti i popoli musulmani, lasciati a se stessi, non si sentivano più rappresentati dal Califfato imperiale. Bisognava utilizzare l'*iğtiḥād* come principio ermeneutico per giungere a un processo di adattabilità della Legge islamica alle istituzioni giuridiche dei singoli stati arabi. Solo così sarebbe stata possibile la sovranità giuridica e politica della nazione araba. Così facendo, il riformista cercò di riadattare l'ideologia panislamica al contesto nazionalista arabo emergente, senza però, a nostro parere, riuscirci, poiché le aspirazioni nazionalistiche erano troppo forti e su posizioni molto diverse da quelle di Riḍā. Infatti, per il Nostro, sembra fosse più importante la riforma della Legge islamica in funzione panislamica: il fattore religioso e quello scientifico delle scienze umane dovevano cooperare a rispondere alle istanze di cambiamento sociale e politico dei musulmani. Purtroppo, per Riḍā, la storia stava presentando il suo conto ad un mondo impazzito, perché tutto teso al riarmo

senza limiti, per via della politica imperiale di conquista. La Grande Guerra prima e poi la chiusura del Califfato, legata alla caduta dell'Impero Turco Ottomano, avrebbero posto la parola fine all'ideale panislamico di Riḍā e dei suoi predecessori, almeno in termini istituzionali, aprendo così la strada ad altri scenari altrettanto fragili e problematici, quelli dei nazionalismi arabi e non solo arabi.

Alla luce di questi modelli di riformismo islamico, è possibile dire che i riformatori moderni cercarono di ridare forma all'Islām partendo dai loro differenti e più o meno discutibili approcci alla modernità. Essi furono consci del bisogno di un profondo rinnovamento della religione islamica all'alba dei tempi moderni, e per questo sostennero che tale rinnovamento dovesse avvenire attraverso una nuova interpretazione della tradizione islamica secondo l'uso della ragione. Per loro la religione e l'esperienza religiosa della rivelazione coranica non erano separate dalla ragione. Essi espressero questo concetto in molti modi, a volte attraverso l'approccio fondamentalista e in alcuni casi islamista; altre volte invece attraverso un approccio modernista alla realtà. Le loro teorie filosofiche e politiche posero i fondamenti del pensiero politico moderno musulmano, dando origine a nuovi movimenti che furono alla base della formulazione dell'idea di panislamismo e di nazionalismo arabo, sia prima che dopo la caduta dell'Impero Turco Ottomano. I riformatori musulmani contemporanei sono stati influenzati direttamente e indirettamente, dalle idee di questi pensatori moderni, sviluppando le loro intuizioni e il loro pensiero nelle nuove correnti dell'Islām politico, trasformandole a seconda delle più disparate posizioni ideologiche.

Bibliografia:

Libri

AMODEO F. – CEREHINO M.J., *Lawrence d'Arabia e l'invenzione del Medio Oriente*, Feltrinelli Editore, Milano 2016.

BATTAGLIA A., *Da Suez ad Aleppo. La campagna Alleata e il Distaccamento italiano in Siria e Palestina (1917-1921)*, Sapienza Università di Roma, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.

BAUSANI A., *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Pantheon, Milano 1997.

CAMPANINI M. - MEZRAN K., *Arcipelago Islam, tradizione riforma e militanza in età contemporanea*, Edizioni Laterza, Roma 2007.

BRANCA P., *Moschee inquiete, tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino-Contemporanea. Bologna 2003.

- BRANCA P., *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova 1997.
- D'AGOSTINO G., *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi Editore, Roma 2013.
- ENDE W. AND STEINBACH U., *Islam oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991/2000.
- ETIENNE B., *L'islamismo radicale*, RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano, 2001.
- FAKHRI M., *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York and London, 1970.
- ĞAMĀL AL-DĪN AL-AFGĀNĪ, *Arrad 'Alā al-dahriyyīn, (La réfutation des matérialistes)*, traduzione di A.M. GOICHON, Geuthner, Paris 1942.
- ĞAMĀL AL-DĪN AL-AFGĀNĪ - MUḤAMMAD 'ABDUH, *Al 'Urwa al-wuṭqā (Il legame indissolubile)*, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1983.
- GARDET L., *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Etudes Musulmanes I. Librairie Philosophique J.Vrin-Paris 1981.
- GIBB H.A.R. AND KRAMERS J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islām, Fourth Impression*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
- Haddad M., *Una riforma religiosa nell'Islām è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2011, pp. 31, 37.
- HAKIM C., *The Origins of the Lebanese National Idea*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2013.
- HERNANDEZ M.C., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Vol. 1,2,3, Paideia Editrice, Brescia 1999.
- KHADDURI M., *Al-Shaḥīṭ's Risāla*, The Islamic Text Society, Cambridge 1997.
- KHALID ABOU RJAILI, «Boutros al-Boustani (1819-83)» in *Prospects: The Quarterly Review of Comparative education*, Paris UNESCO, International Bureau of Education), Vol. XXIII, no. 1/2, 1993, Paris, pp.125-133 (<http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/boustane.pdf>).
- LAPIDUS I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1997.
- Lawrence T.E., *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 2000.
- LEWIS B., *La rinascita islamica*, Il Mulino. Bologna 1991.
- MASSIGNON L., *Parola data*, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
- MUḤAMMAD 'IMĀRA, *Al-Imām Muḥammad 'Abduh, muḡiaddid al-duniā bi taḡdīd al-dīn*, seconda edizione, Dār al-Shurūq, il Cairo 1988.
- NICELLI P., *Islām e modernità, nel pensiero riformista islamico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2009.

PAKDAMAN HOMA, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, G.P. Maisonneuve – Larose, Parigi 1969.

PICKTHALL M. M., *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, Islamic Call Society, Jamahiriya Arab Libyan Popular Socialist, Tripoli 1970.

RAHMAN F., *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, the University of Chicago Press, Chicago and London, 1984.

RAHMAN F., *Revival and Reform in Islam, a Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld Publications. Oxford 2000.

RAMADAN T., *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni s.r.l., Troina (En) 2004,

SHARIF M.M., *A History of Muslim Philosophy*, Vol.1, 2, Otto Harrassowitz Publisher, Weinsbaden, 1963.

WATT W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1997.

Articoli

BALIJON JR. J.M.S., «Aḥmad Khān», Extract from *EI-2*, CD-Rom English Edition, Koninklijke Brill NV Leiden, The Netherlands 2007, p. 1.

CASPAR R., «Le renouveau du Mo'tazilisme», in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (MIDEO)*, n. 4, Caire 1957, 159-160.

FEROZ A., «Pan-Turanism» in *OEMIW*, Vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 301-304.

Engin Derliz Akarli, «Abdulhamid II», in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 12-141.

ĞAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ, *De l'utilité de la philosophie*, PAKDAMAN HOMA, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, G.P. Maisonneuve – Larose, Parigi 1969, p. 279.

LANDAU J.M., «Pan-Islām», in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 300-301.

MUḤAMMAD 'ABDUH, *Al-a'māl al-kāmila lil Muḥammad 'Abduh*, tesi e presentazione di MUḤAMMAD 'IMĀRA, *Al-mu'asasa al-'arabia*, Vol. I, Beyrut 1972, pp. 649-650.

