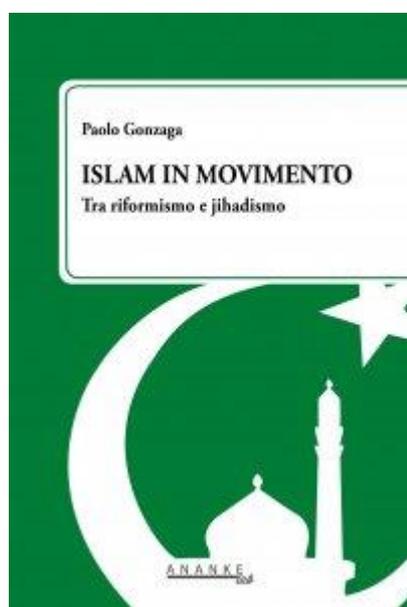


ISLAM IN MOVIMENTO .Tra riformismo e jihadism

Dottor Gonzaga, Lei è autore del libro Islam in movimento. Tra riformismo e jihadismo edito da AnankeLab: qual è l'importanza dell'Egitto nell'elaborazione del pensiero politico islamico?

L'Egitto è centrale nell'elaborazione del pensiero politico islamico. Infatti in Egitto si crearono le condizioni per quel fenomeno chiamato al-Nahda, tradotto come rinascita/rinascimento, in cui nascono i primi autori che porteranno poi all'islam politico. Questo grazie molto ad un governante illuminato come Muhammad Ali. Infatti, grazie alle riforme militari e amministrative a cui aveva dato vita, Muhammad Ali rese l'Egitto il primo centro di potere in grado di mettere in discussione l'egemonia ottomana. Possiamo addirittura affermare che Muhammad Ali cercò in realtà di rendere l'Egitto la potenza egemone del Vicino e Medio Oriente. Si dotò di un esercito moderno e introdusse la coscrizione obbligatoria nella provincia, addestrando il suo esercito alle tecniche



napoleoniche di combattimento, considerate le più avanzate dell'epoca. Arruolò esperti stranieri e aprì una scuola per l'addestramento degli ufficiali (1820) per cui le truppe venivano addestrate e inquadrare secondo schemi europei, superando così l'esercito ottomano stesso, ormai obsoleto. I risultati militari furono presto evidenti, l'Egitto di Muhammad Ali aveva occupato il Sudan tra il 1820 e il 1822, mentre l'esercito di suo figlio Ibrahim nel 1830 conquistò la Siria, arrivando in vista della stessa Istanbul! Se non fosse stato per l'intervento francese e inglese che, temendo che la Russia potesse aiutare gli ottomani, si prestarono a salvare la Sublime Porta sconfiggendo le armate venute dall'Egitto e convincendo Muhammad Ali a rinunciare al suo sogno imperiale tramite trattative diplomatiche. Ma l'influenza straniera sul Paese cresceva parallelamente all'indebolirsi del califfato ottomano. In Egitto cominciò infatti a rafforzarsi

l'influenza politica e culturale francese che aveva già introdotto spirito d'innovazione e di razionalismo nel triennio di occupazione. Il progetto di trasformare e rafforzare la società, promosso da Muhammad 'Ali, poggiava sulle premesse derivate dal contatto con le scienze e le tecnologie francesi, sorprendentemente avanzate, e da un'evoluzione economica e culturale già in atto nel Paese, se pur a livello embrionale, durante il XVIII secolo. Dal 1805 in poi si era dato avvio a interventi riformatori, ponendo particolare attenzione all'istruzione, considerata mezzo utile e indispensabile alla rivoluzione culturale auspicata, che avrebbe reso forte l'Egitto, al pari delle nazioni europee. Bisognava costituire una nuova élite che si affiancasse a quella di formazione tradizionale, azharita e copta. Furono pertanto fondate scuole secondarie all'europea e nel 1806 venne introdotto un certificato di qualifica ufficiale basato sul nuovo esame di laurea di stampo francese. Nel 1826 Muhammad Ali aveva deciso di inviare una delegazione di suoi uomini fidati in Francia per imparare le tecniche e le scienze europee nella capitale della principale potenza dell'epoca, a Parigi. La delegazione era guidata dall'imam formatosi all'Università

al Azhar, Rifa'a Badawi Rafi' al Tahtawi. Fu proprio grazie alle raccomandazioni di Tahtawi in particolare che Muhammad Ali nel 1837 emise il piano di riforma chiamato Siyasatname, che prese volutamente l'Europa e la pratica di governo europea come modelli da emulare, adottando nuove misure amministrative e giudiziarie. Ogni cambiamento che venne apportato in futuro era basato sul Siyasatname e quando il 3 novembre 1839, il sultano ottomano Abdul Mejid I emanò il decreto noto come "decreto di Gulhame" con cui l'impero dava il via alle riforme in stile europeo, l'Egitto era già molto avanti. Al Tahtawi fu il primo a definire una nozione specifica di patriottismo territoriale nel senso moderno del termine, una patria (watan) che non coincideva più con la Umma intesa nel suo più ampio senso islamico, ma andava a identificarsi con un territorio specifico, l'Egitto. Al Tahtawi fu inoltre uno dei primi a percepire l'importanza che i concetti di patria e di nazione avevano nel pensiero sociale e politico dell'Europa. La sua opera, intensa soprattutto in campo educativo oltre che pubblicistico, cercò di rivitalizzare (tajdid) gli antichi metodi del ragionare islamico come l'ijtihad, lo sforzo indipendente di indagine sui principi del diritto, e così di rivitalizzare l'islam in quanto civilisation (per usare un termine di quella cultura francese che Tahtawi tanto apprezzava). La scoperta della società e il "problema sociale" segnano un momento importante nel pensiero politico arabo e islamico. Prima dell'Ottocento, non esisteva una nozione sviluppata della "società" come sfera separata dell'attività umana nel pensiero politico islamico. Piuttosto, le comunità erano più inclini a essere pensate in termini di credenza religiosa, di sunniti e di Shi'a, di musulmani e kuffar (non credenti). Sulla scia di Tahtawi, in questo fervore culturale che cominciarono ad emergere i primi protagonisti della Nahda, tra cui spiccano Jamal al Din al Afghani e Muhammad 'Abdu e poi Rashid Rida. Tra questi, simboli della Nahda araba e islamica, solo 'Abdu era egiziano, ma tutti e tre vissero in Egitto e in quel paese svolsero le loro principali attività. Al-Afghani, un attivista politico e riformista religioso di origini persiane, fu il primo a ritenere che l'Islam avesse bisogno di un suo Lutero e di quest'ultimo seguì l'esempio nel sostenere la necessità di risalire direttamente alla sola autorità della scrittura, ossia del Corano, relativizzando il valore della tradizione e di quanto formulato da autorità esclusivamente umane. Ne derivava l'urgenza di superare l'atteggiamento di pedissequa "imitazione" (taqlid) che dominava la scena del pensiero religioso per riaprire la "porta dell'ijtihad", vale a dire dello "sforzo interpretativo" che le scuole classiche avevano dato per concluso circa tre secoli dopo la morte del Profeta. La necessaria assunzione di responsabilità e lo spirito di iniziativa che la crisi imponeva per essere adeguatamente affrontata portarono alla revisione di alcune parti della dottrina musulmana e di determinati comportamenti diffusi tra i suoi seguaci. Al-Afghani era molto attivo politicamente, al contrario dell'egiziano Muhammad 'Abdu, che era un educatore e pedagogo. I due si completavano insieme e furono i motori del riformismo della Nahda. 'Abdu divenne nel 1899 il primo Mufti d'Egitto, carica che mantenne sino alla sua morte nel 1905. Il discepolo di 'Abdu, Rashid Rida, politicizzò poi ulteriormente il pensiero riformista, caratterizzandolo però in senso conservatore, con la rivendicazione del ritorno del Califfato, che nel frattempo era scomparso dando spazio al colonialismo, provocando un enorme shock nel mondo arabo e islamico. Pochi anni dopo, nel 1928 nacque in Egitto la Confraternita dei Fratelli Musulmani, fondata dall'insegnante elementare e predicatore Hasan al Banna, fortemente influenzato dal pensiero di Rashid Rida. Spiegheremo più avanti l'importanza enorme dei Fratelli Musulmani egiziani e la loro centralità nella nascita

dell'islam politico. Proprio ispirandosi a un ex-fratello musulmano come Sayyid Qutb (di cui parleremo più sotto), nacquero i primi gruppi armati, come Takfir wal Hijra sempre in Egitto negli anni '70, la Jama'a Islamiyya e Tanzim al Jihad negli anni '80 (le cui azioni culminarono nell'uccisione del presidente egiziano Sadat). E proprio dal Tanzim al Jihad viene Ayman al Zawahiri, il medico che assieme a Bin Laden ha fondato Al Qa'eda, i cui fondatori erano in gran parte egiziani.

Come si sono sviluppati il rinascimento islamico e il riformismo politico islamico?

Al-Nahda (risveglio o rinascita) fu una rinascita culturale che ebbe inizio nel tardo XIX e XX secolo in Egitto in particolar modo, che si estese a tutto il mondo islamico. La Nahda è vista da molti studiosi come collegata allo shock culturale causato dall'invasione napoleonica dell'Egitto nel 1798, e alla spinta riformista di governanti successivi come Muhammad Ali. Essa viene considerata come un periodo di modernizzazione e di riforma intellettuale. Nel XIX secolo il mondo islamico, da quattrocento anni sonnacchioso e marginale, arretrato e immobile rispetto all'Europa in vivace espansione economica, politica e militare, dovette scontrarsi proprio con la modernità europea apportatrice di tecnologie e industrie (il denaro, le armi, il vapore, le macchine) di ideologie (il liberalismo, la democrazia, il nazionalismo, il socialismo) che erano aliene rispetto al modo di vivere e di pensare delle popolazioni musulmane. Se osserviamo la cosa da un punto di vista squisitamente filosofico, potremmo dire che il mondo islamico dovette reagire alla razionalità occidentale. Molti intellettuali musulmani reagirono alla prepotente modernità ed efficienza dell'Occidente con un misto di ammirazione e di imitazione che, qualche volta, assunse i caratteri dell'acquiescenza. Un numero ancora maggiore reagì cercando di comprendere come l'islam potesse interloquire con l'Occidente e la modernità, anche da una posizione di forza, rivendicando la propria specificità. La dialettica modernismo-islam che si produsse soprattutto nel XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo, fu la dialettica appunto del confronto, o meglio sarebbe dire, dello scontro tra una società tradizionale, quella islamica, che aveva perso il bandolo della matassa del futuro, e una società europea, la cui potenza stava nella forza delle armi e nella spinta inarrestabile dello sviluppo economico dovuta alla rivoluzione industriale e alle sue conseguenze strutturali, politiche, sociali e produttive. Muhammad 'Abdu occupa un posto fondamentale nella nascita dell'Egitto moderno e nello sviluppo della Nahda. Secondo le sue stesse parole, il suo programma si basava essenzialmente su tre punti: il rinnovamento della ragione, che si doveva attuare liberandosi del taqlid, o imitazione del passato, riportando tutto all'ijtihad, lo sforzo interpretativo proprio dei primi musulmani. Un ritorno alle origini per rinnovare lo splendore del passato glorioso islamico e non come cieca imitazione del passato o mera imitazione dell'Occidente. Inoltre reputava fondamentale il rinnovamento della lingua araba e il riconoscimento di diritti e doveri del cittadino nei confronti delle istituzioni che lo governano. Egli ebbe il grande merito di instillare il concetto di patria (watan) negli egiziani, sulle orme del pionieristico Tahtawi, quando fino ad allora il fattore unificante fra i musulmani era stato solo quello religioso. Spiegava che le persone che sono nate e abitano nello stesso luogo devono essere unite da legami reciproci, creando così un equilibrio tra l'ideale di unità del mondo islamico e il sorgente nazionalismo anticolonialista. Nei confronti delle altre religioni era molto aperto e sosteneva che tutte le

religioni provengono da Dio mentre pensava che la scienza e la religione dovessero collaborare. La sua rivendicazione del carattere razionale dell'Islam e la sua battaglia a favore di un recupero delle fonti originali del pensiero islamico lo inducevano a credere nella possibilità di "islamizzare la modernità" (slogan usato poi dall'Islam politico). Il suo discepolo Rashid Rida in qualche modo "deviò" il pensiero di 'Abdu, come viene riconosciuto da tutti gli studiosi più attenti, portando quello che era un approccio progressista e basato sull'educazione, a uno politico, conservatore e incentrato sul ritorno del califfato, tema che 'Abdu non solo non aveva mai trattato, ma su cui si era già pronunciato: la monarchia costituzionale era un sistema adatto a un Islam moderno per 'Abdu e non aveva mai chiamato al califfato. Rashid Rida completò il Tafsir (commentario coranico) iniziato da 'Abdu, collegando il suo nome per sempre a quello di 'Abdu, ma scippandone l'eredità innovativa. Hasan al Banna, con il suo movimento dei Fratelli Musulmani, darà seguito alla visione riformista ma conservatrice di Rashid Rida, e a quello che usiamo chiamare oggi l'"Islam politico". Al Banna fece proprio il tema caratteristico dei pensatori della Nahda del ritorno e ripristino di una originaria purezza dei salaf, i primi pii musulmani.

Quali sono le basi ideologiche del movimento dei Fratelli musulmani?

Hassan al Banna, fondatore dei Fratelli Musulmani predicava nei caffè, luogo di socialità del popolo egiziano, parlando del ritorno all'Islam e ai suoi principi, servendosi di argomenti e di un linguaggio semplici alla portata di tutti. Si concentrò sull'istruzione popolare e sulla liberazione del Paese dalla presenza coloniale. Sulla scia dei riformatori della cosiddetta salafiyya pensava che le divisioni interne al mondo arabo siano tra le cause principali del crollo della nazione egiziana. I primi sei seguaci del movimento prestarono giuramento di fedeltà (bay'a) al loro maestro davanti ad Allah, promisero di dedicarsi completamente alla predicazione e al lavoro islamico seguendo le condizioni base della sima'a wal ta'a, l'ascolto e l'obbedienza, due principi cardine nella confraternita. Il motto dei Fratelli musulmani divenne il significativo: "Allah è il nostro obiettivo finale, il Messaggero è il nostro esempio e la nostra guida, il Corano è la nostra costituzione, il jihad sul suo sentiero è la nostra via, morire sulla via di Allah è la nostra più alta speranza" (Allah hadafna, al Rasul qaduatna, al Qur'an dusturna, al-jihad fisabilLah tariqna, wa al istishad amalna). Le convinzioni centrali di questo movimento erano che solo un ritorno alla purezza dei veri insegnamenti, alla vita del Profeta e dei suoi compagni ha potuto conciliare i popoli musulmani con la modernità occidentale. Profondamente influenzato dai riformisti salafiti che lo avevano preceduto – tra cui al Afghani, Muhammad 'Abdu e Rashid Rida – fu tra i primi nel mondo islamico moderno a credere nell'importanza di formare un'opinione pubblica, concetto introdotto da al Tahtawi come abbiamo visto, e sviluppato lungo la Nahda. Al Banna basandosi sulle letture delle opere di Muhammad 'Abdu e soprattutto del suo discepolo siriano Rashid Rida, era profondamente convinto che il ritorno alla forma pura e originaria dell'Islam fosse l'antidoto alla decadenza morale, sociale, economica dei paesi islamici. La specificità dell'insegnamento dei Fratelli Musulmani risiede quindi nel fatto di essere volto a un mutamento della società in tutti i suoi gradi, dalla sfera individuale a quella nazionale e oltre. L'insegnamento/predicazione è il carattere essenziale dell'ideologia militante del movimento, perché volto ad una

riscoperta dei valori islamici legata indissolubilmente ad un cambiamento di società. La presenza straniera (siamo nel periodo coloniale n.d.a) era un problema di primaria importanza, ma non nei termini generalmente indicati dai partiti dell'opposizione ovvero per le implicazioni di carattere politico-economico. Al Banna riscrive la grammatica della dominazione occidentale sull'Egitto inserendovi quella "spirituale" (ruhi). Quindi l'approccio di al Banna era bottom-up, sebbene la sensazione di essere avanguardia (tali'a) percorra un po' tutto il pensiero dei Fratelli, in una forma che potremmo definire carsica. Soprattutto tra le linee guida in campo politico e giudiziario ritroviamo le tematiche che poi caratterizzeranno tutto l'islam politico: la richiesta di implementazione della shari'ah, la centralità del jihad contro i nemici dell'islam, il ritorno del Califfato. I Fratelli musulmani diventarono un vero e proprio contropotere, creando oltre duemila scuole per bambini, poveri, adulti e aiutando le famiglie indigenti in ogni villaggio e città con anche l'istituzione di piccoli ambulatori medici a prezzi simbolici. Queste caratteristiche saranno tipiche della Fratellanza fino ai giorni nostri. Al Banna insisteva su tre punti fondamentali: la necessità di liberare le terre musulmane dall'occupazione straniera, richiamando i suoi connazionali al boicottaggio dei prodotti esteri e in particolar modo inglesi; il ritorno agli insegnamenti dell'Islam a livello sociale, legislativo e politico, ovvero in termini pratici, lottare contro la povertà, la disoccupazione, l'analfabetismo, la corruzione, l'arricchimento illecito. Si trattava di rivedere la legislazione, stabilire un programma, suddiviso in fasi, il cui scopo finale fosse l'applicazione degli insegnamenti islamici sul piano sociale e politico; infine la consapevolezza dell'appartenenza islamica.

A partire dal golpe militare del luglio 2013 che ha estromesso il presidente Mursi, i Fratelli musulmani si sono trovati di fronte a un bivio della loro storia, come già accaduto in passato, ma questa volta se non supereranno l'impasse, rischieranno l'annullamento politico o quantomeno una radicale trasformazione della Confraternita. Non sarebbe stata certo la prima volta che la Fratellanza deve re-inventarsi. Infatti, una prima rifondazione avvenne dopo la morte del carismatico fondatore, Hassan al Banna, nel 1947, quando rimasero senza Guida generale fino al 1951 e all'elezione di Hassan al Hudeybi. Iniziò una nuova fase che culminò nell'impiccagione di Sayyid Qutb nel 1966, a seguito della repressione nasseriana e con la nascita dei primi gruppi jihadisti. La Fratellanza sembrò quasi sul punto di scomparire un'altra volta, travolta dalla radicalità del pensiero di Qutb, quando rinacque con l'apertura di Sadat e la sapiente organizzazione della nota Guida, sheykh Omar al Tilmisani, che fece leva sulle nuove generazioni emergenti dalle università. E infine dopo l'uccisione di Sadat, quando calò una nuova ondata repressiva. La Confraternita riuscì a ritrovare un certo equilibrio solo con Mubarak a metà degli anni Ottanta, sull'impegno di non occuparsi di politica e di dedicarsi al sociale, cosa che faceva comodo anche al Ra'is che con le sue politiche economiche neoliberali stava smantellando il welfare. Successivamente la cosiddetta Primavera araba aveva portato per un anno il gruppo al governo, con una classe dirigente conservatrice che aveva appena espulso la componente riformista: Mursi era divenuto presidente, ma l'esperienza si era rivelata disastrosa, la Fratellanza si alienò le simpatie della maggioranza degli egiziani, facendo tornare l'Egitto saldamente in mano militare. Ora al Sissi governa con il pugno di ferro e i Fratelli versano in condizioni di estrema difficoltà.

I Fratelli musulmani crearono sezioni in molti Paesi islamici iniziando con il Sudan, la Palestina, la Siria, il Libano, i Paesi del Maghreb, il Pakistan e tanti altri. Progressivamente le “sezioni” dei Fratelli Musulmani nei diversi paesi presero sempre maggiore autonomia fino a diventare indipendenti e con linee politico-religiose sempre più caratterizzate da aspetti locali e da differenti evoluzioni ideologiche. Ad esempio, se un off-shot dei Fratelli è la Hamas palestinese, in Marocco e recentemente anche in Tunisia i partiti che fanno riferimento alla Fratellanza, hanno compiuto una svolta ideologica, separando l'organizzazione religiosa dal partito politico.

Quali sono i presupposti teorici del radicalismo jihadista?

Fondamentale nella storia dell'islam politico e del jihadismo fu l'ex-membro dei Fratelli Musulmani impiccato nel 1966, Sayyid Qutb, condannato a morte da Nasser dopo l'uscita del suo *Ma'alim fil tariq* (Segnali sulla strada). In esso – a seguito della durissima repressione subita dal regime nasseriano – l'ideologo della Fratellanza emetteva un takfir, un anatema di scomunica, contro la società tutta, considerata alla stregua della società pre-islamica, definita appunto jahili, ossia della jahiliyya, l'ignoranza pre-islamica, ispirando tutti i successivi ideologi del jihadismo. Qutb esprimeva questa nuova interpretazione radicale con il suo *Ma'alim fil tariq* (a volte tradotto anche con “Pietre miliari”), e nel suo commentario coranico *Fi Zilal al Qur'an* (All'ombra del Corano). In carcere creò un gruppo a lui fedelissimo. Durante l'intervallo di tempo tra il 1962 e il 1963, si formarono in prigione quelle che saranno le nuove cellule di una nuova organizzazione segreta e ristretta, che rompeva con la tradizionale organizzazione di massa, andando a prefigurare il modello di formazione combattente che si diffonderà per tutti gli anni Settanta e Ottanta fino alla contemporaneità, avanguardia e contro società al tempo stesso. L'eredità ideologica di Sayyid Qutb viene rivendicata sia da parte dei Fratelli, che sostengono che il teorico intendesse solo i governanti, e sia dai gruppi jihadisti che invece ritengono che il takfir riguardasse la società intera. Un'altra tendenza dei Fratelli, espressa dal Murshid dei tempi, al Hudeybi, condanna il libro e vi oppone una narrazione opposta. Le idee di Qutb saranno però destinate a germinare dentro e soprattutto fuori dai Fratelli musulmani. Da qui possiamo dire che inizia la storia del jihadismo. In definitiva, possiamo osservare come con Qutb avvenga una prima cesura nel concetto di jihad, anche rispetto ad Hassan al Banna, assai più vicino alle tradizionali definizioni dell'ortodossia della giurisprudenza islamica. Tra i primi e più fedeli seguaci di Qutb troviamo prima il gruppo *Shabab Muhammad* (i Giovani di Muhammad) soprannominato al *Jama'a al fanniyya al 'askariyya*, Accademia tecnico-militare (chiamato così a causa della provenienza dall'Accademia tecnico-militare della maggioranza dei congiurati) che nacque nel 1967 e tentò un fallito colpo di Stato “islamico” nell'aprile del 1974. Riguardo a questa formazione il noto studioso egiziano Saad Eddin Ibrahim scrive: “Secondo le testimonianze dei suoi membri, il gruppo *Jama'a al fanniyya al 'askariyya* fu influenzato in primo luogo dalla letteratura dei Fratelli Musulmani, specialmente dagli scritti di Hassan al Banna e Sayyid Qutb”[1]. Poco dopo, un altro seguace di Qutb, Shukri Mustafa fondò *Jamaa al Muslimiin* (L'Associazione dei musulmani), poi ribattezzata dai giornali e nota come *Al Takfir wal hijra* (Anatema ed Emigrazione) – il primo gruppo a richiamare all'abbandono delle proprie case e dei propri cari in favore di un hijra, una migrazione sulle orme del Profeta Muhammad, verso i

territori della nuova comunità pia e credente – le stesse parole d’ordine e concetti usati poi dall’ISIS, unico gruppo dopo Al Takfir wal hijra egiziano, a rendere obbligo religioso l’hijra, l’emigrazione dalle terre del kufr (miscredenza) verso le terre del Califfato. La strategia di Takfir wal Hijra era di costituire un nucleo di fedeli, una comunità di puri, di “Corani viventi” – secondo l’espressione qutbista – che avrebbe dovuto mettere in pratica tutti i precetti della vita islamica. Gli appartenenti dovevano rompere letteralmente con la società circostante, considerata pervasa dalla jahiliyya, andando a vivere in piccole comunità nel deserto o alla periferia del Cairo. Spesso veniva chiesto ai militanti di abbandonare ogni legame precedente per potersi dedicare a tempo pieno al jihad, inteso come militanza nell’organizzazione. Stabilire queste comunità modello era il primo passo nella strategia di Takfir wal Hijra. Proprio come la prima comunità profetica, il gruppo si sarebbe dovuto espandere e distruggere un ordine sociale già scricchiolante, esattamente come il Profeta aveva fatto quando era tornato alla Mecca vincitore. Il passaggio successivo nel panorama qutbista-jihadista che cominciava a delinearci, fu l’avvento prima dei gruppi islamici universitari, al jama’at al islamiyya, e poi dell’organizzazione vera e propria che prese lo stesso nome. Infatti, soprattutto dopo lo shock della sconfitta contro Israele del 1967, sorsero negli anni Settanta le prime al jama’at al islamiyya, nome informale che avevano preso i militanti islamisti nelle università, incoraggiati dal “presidente pio” Anwar Sadat, deciso ad appoggiare l’islam politico contro le tendenze socialiste e comuniste che erano egemoni negli ambienti giovanili. Poi venne Abdel Salaam Faraj, ingegnere di professione, autore di un libello fondamentale nella storia jihadista, Al Farida Al Gha’iba (il Dovere occultato), con riferimento al jihad armato, quale sesto pilastro dell’islam, da aggiungere ai noti cinque, un concetto centrale nella retorica e propaganda jihadista, usato ossessivamente dall’ISIS. Abdel Salaam Faraj fu l’ideologo che concepì l’assassinio del presidente egiziano Anwar Sadat, dopo la firma degli accordi di Camp David. Fu anche la guida spirituale dell’organizzazione Al Jihad – in cui militava l’attuale ideologo di Al Qa’eda, Ayman al Zawahiri – influenzando profondamente anche il pensiero di al Jama’a al Islamiyya, che si fuse con Al Jihad nel periodo dell’omicidio di Sadat e del colpo di stato che doveva accompagnarlo, per tornare a separarsi dopo il suo fallimento. Faraj, nel suo testo, andava a chiarire alcuni punti lasciati in sospeso da Sayyid Qutb: la società era certamente sprofondata nella jahiliyya, la barbarie pre-islamica a cui alludeva Qutb, ma il nemico vicino aveva la precedenza su quello lontano, la priorità diventava l’edificazione del Califfato islamico per l’applicazione dell’unica legge ammessa da Allah, la shari’ah letta e codificata secondo criteri formalisti e letterari, fino all’installazione della hakimiyya di Allah sulla Terra tutta, intesa come l’esclusiva sovranità di Allah. Faraj riteneva che il jihad in nome di Dio consentisse l’uso di vari mezzi, da stabilirsi secondo il giudizio e le necessità dei credenti, così da confondere il nemico e sconfiggerlo con il minore numero di perdite. La violenza, tuttavia, non doveva scatenarsi alla cieca, ma essere mirata e soggetta a restrizioni morali. Palesemente Faraj non vedeva alcun dilemma riguardo alla violenza contro gli infedeli, da lui individuati soprattutto nei “nemici vicini”, ovvero nei governanti musulmani che si allontanavano dalla via giusta dell’islam. Le assonanze con la narrazione dell’ISIS sono tantissime e ritornano gli stessi concetti fondamentali: califfato, stato islamico, jihad. L’Assoluta centralità del jihad inteso come sforzo armato, la necessità di ripristinarlo contro il sovrano ingiusto, al taghut, colui che governa con leggi altre che quelle di Allah, è uno dei fili rossi che collegano i primi movimenti jihadisti in Egitto,

passando per le “evoluzioni” successive come Al Qa’eda, fino all’attuale ISIS. Per arrivare al jihadismo dei giorni nostri, il gruppo padre dell’ISIS (soggetto poi come nei classici a parricidio) è la Al Qa’eda di Bin Laden e al Zawahiri, che si stabilisce in Afghanistan ben oltre la cacciata del nemico russo e da lì iniziano a pensare attacchi, poi realizzati, da apportare al “nemico lontano”, “gli Usa, causa delle dittature che opprimono i paesi islamici” nella versione jihadista. Al Zawahiri è tra coloro che puntano alla mobilitazione del movimento jihadista, all’internazionalizzazione del jihad, sin dal suo famoso “Cavalieri sotto la bandiera del Profeta”. Con al Zawahiri si afferma quindi il passaggio dal jihad “classico”, legato ai primi gruppi jihadisti, a quello “globale” che caratterizza l’epoca odierna in cui il reclutamento avviene in base alle capacità pratiche e alla disponibilità a sacrificarsi, aldilà e a discapito della preparazione religiosa cui miravano i primi gruppi come la al jamaa’a al islamiyya; un jihad post-moderno dove l’individualismo prende il posto dell’organizzazione e avviene proprio con l’apporto del siriano ed ex-Fratello Musulmano, Abu Musab al Suri, che tra il 1988 e il 1991 entrò a far parte della cerchia dei consiglieri più vicini a Bin Laden, per poi diventarne uno degli ideologi di riferimento. Infatti secondo la sua stessa ricostruzione diventa l’ombra di Abdallah ‘Azzam, (che con Al Zawahiri e Bin Laden era stato tra i primissimi fondatori del nucleo che poi darà vita ad Al Q’eda) e “uno dei più stretti confidenti di Osama Bin Laden, un membro del circolo interno dello sceicco”. Studia, legge, approfondisce, in particolare gli scritti di Sayyd Qutb e dello stesso Abdallah Azzam. Si convince che non si possa cominciare né tantomeno portare a compimento alcuna campagna militare “senza aver digerito i principi, le idee, i fondamentali del jihad”. Nella sua testa si impongono alcune domande, a cui cerca di dar risposta leggendo e scrivendo: “Chi siamo? Cosa vogliamo? Chi sono i nostri nemici Cosa vogliono? Qual è la natura di questa battaglia?” Non è l’unico a porsi interrogativi simili. Tra la fine degli anni ottanta e i primi novanta, anche dopo che i russi si ritirano dall’Afganistan nel 1989, Peshawar è il crocevia dei mujaheddin e il terreno di confronto ideologico tra le varie correnti islamiste. nella seconda metà degli anni Novanta il dibattito ideologico si era saturato e si aprì la stagione dei cosiddetti strateghi e iniziò lo studio assiduo delle tattiche migliori per superare le numerose difficoltà incontrate sul campo. Personaggi come Abu Bakr Najji promossero la necessità di ricavare santuari all’interno dei quali avviare esperienze proto-statali. Oppure Abu Mus’ab al Suri che si specializzò nello studio delle tattiche degli avversari suggerendo sempre nuovi correttivi per guidare lo sviluppo dell’orizzonte jihadista. Abu Bakr Najji e Abu Mus’ab al Suri proposero nuove modalità di azione: Se non saremo violenti nella nostra jihad, se ci lasceremo prendere dalla dolcezza, ciò sarà un importante fattore di indebolimento, scriveva Abu Bakr Najji, definito da Joby Worrick come un “teorico di Al Qa’eda”, nel suo testo Idrat al Tawahhush (La Gestione della ferocia). E ancora: Trascinare le masse nella lotta esige più azioni che infiammino l’opposizione e costringano le persone a scendere in campo, volenti o nolenti. Dobbiamo rendere questa battaglia molto violenta, sì che la morte sia a un passo di distanza.” Abu Mus’ab al Suri sembra anticipare le tattiche dell’ISIS, partendo dal modello di “jihadismo in franchising” inaugurato da Al Qa’eda da anni e poi perfezionato dall’ISIS. Ora Al Qa’eda e ISIS sono rivali e si combattono in Siria mentre cercano di guadagnare l’egemonia, ma gli elementi ideologici che caratterizzano le due formazioni, pur differendo, sono il prodotto della medesima storia. L’ISIS rigetta come inservibili e fallimentari tutte le altre forme di islamismo, dal riformismo della Fratellanza Musulmana al jihadismo locale

dei seguaci di Sayyid Qutb passando per il jihad globale di matrice qaedista. Ma a ben guardare recupera elementi di tutte le fasi precedenti.

In che modo l'estremismo jihadista si serve delle scritture sacre per i propri fini?

L'estremismo jihadista, che in questo mio testo evidenzio essere diventato ormai una ideologia vera e propria con un legame praticamente solo nominale con l'islam, ha sfruttato e sfrutta, saccheggiando a piene mani le scritture sacre e la tradizione islamica. Prendono versetti coranici senza considerare né i motivi della rivelazione, né contestualizzare minimamente i testi sacri. Un esempio tipico di come i jihadisti, nella fattispecie l'ISIS, abbiano dimostrato profonda ignoranza religiosa, oltre che barbarie è con la questione della schiavitù. Tutti i maggiori giuristi musulmani concordano nel ritenere la schiavitù totalmente in contraddizione con l'islam e i Paesi musulmani l'hanno abolita da tempo, inclusa l'arretrata Arabia Saudita. Nel campo del pensiero islamico, e anche nelle più rigide correnti dell'islam politico, la schiavitù è unanimemente condannata e proibita. Ad esempio, uno dei più noti sapienti islamici al mondo del XX secolo, l'indo-pakistano Abu Ala al Mawdudi – accusato tra l'altro di radicalismo religioso-politico e vicino al “padre spirituale” del jihadismo, l'egiziano Sayyid Qutb – così scriveva a proposito della schiavitù: L'Islam ha chiaramente e categoricamente vietato la pratica primitiva di catturare un uomo libero, una tariffa di lui uno schiavo o di vendere lo schiavo. Nel settembre del 2014, un primo gruppo di centoventi Sapienti musulmani, tra i quali il Mufti d'Egitto, il Mufti di Gerusalemme e della Palestina, il Presidente del Cairo – la principale organizzazione islamica in USA – hanno diffuso una lettera aperta di 18 pagine, in cui si trattano approfonditamente e strettamente su basi religiose, gli errori e i crimini dell'ISIS. Tra questi spicca l'argomento della schiavitù: “La reintroduzione della schiavitù è proibita nell'islam. Essa è stata abolita per consenso universale”. Le firme alla lettera aperta stanno continuando ad arrivare da tutte le principali istituzioni e organizzazioni islamiche nazionali e sovranazionali, nonché da tutti i principali Sapienti riconosciuti nella comunità islamica mondiale. Inoltre vi è da segnalare il ricorso frequentissimo a responsi giuridici (fatawa, plurale di fatwa) presi da giuristi medievali vissuti in contesti storici particolarmente conflittuali. Pensiamo al famoso Ibn Tamiyya, vissuto a cavallo del XIII e XIV secolo, citato in tutti i testi jihadisti, le cui fatawa sono spesso strumentalizzate. Non si tiene conto delle circostanze in cui visse Ibn Tamiyya, che era un esperto giurista che risentiva però dell'epoca in cui viveva e che aveva visto la distruzione di Baghdad nel 1258 ad opera dei mongoli, una catastrofe che segnava la fine dell'epoca dell'oro dell'islam e che fu uno shock collettivo. Ad esempio allora i jihadisti, che citano le sue fatwa, de-contestualizzate, in continuazione. Sin da Abdel-Salam Faraj, l'ideologo dell'assassinio di Sadat, vediamo che i pareri giuridici di Ibn Tamiyya, che viene de-storicizzato e astratto in una storia mitologica molto lontana dalla realtà, sono spesso la base di riferimento religiosa e sharaitica per numerosi abomini. Abdel Salaam Faraj, paragona i Mongoli del XIII secolo con i regimi arabi suoi contemporanei, condannandoli come devianti – infatti benché convertiti all'islam continuavano a mantenere una legge pagana, il codice Yasa, per cui meritavano di morire. Inoltre scopriamo che in epoca recentissima, una giustificazione religiosa presentata da gruppi jihadisti che usano gli IED (Improvised Explosive Devices) bombe ed esplosivi contro i civili, e soprattutto contro altri musulmani, è la fatwa di Mardin

emessa – appunto – da Ibn Taymiyya. La fatwa di Mardin si riferisce ad una fortezza turca nella Turchia sudorientale del XIII secolo che aveva una popolazione mista di musulmani e non musulmani e fu assediata dagli invasori degli eserciti mongoli. Il verdetto viene emesso in risposta a una domanda se Mardin facesse parte del dar al-Islam (lett. Casa/Regno dell'islam, secondo la classificazione del mondo elaborata dagli ulema e dagli antichi giuristi musulmani) opposti alla Dar al Harb , Casa/Regno della guerra, in cui i musulmani sono sotto minaccia). Questa fatwa venne ritenuta cruciale, in quanto Mardin era abitata sia da musulmani che da non musulmani ma era governata dai mongoli, convertiti all'islam. La risposta di Ibn Taymiyya era che Mardin non era né una cosa né l'altra. Piuttosto, rappresentava un terzo tipo di dominio, in cui i musulmani dovevano essere trattati come meritavano. Se avevano deviato dalla via dell'islam, avrebbero dovuto essere trattati come miscredenti, proprio come Ibn Taymiyya considerava gli invasori Mongoli. Per estensione, Ibn Taymiyya rese 'permesso' impegnarsi in un conflitto armato anche contro altri popoli e governanti musulmani, anche se questi si dichiaravano musulmani. Ammise il takfir quindi condannando i governanti e i loro seguaci come apostati. Questa fatwa è stata ripetutamente utilizzata dai gruppi jihadisti per giustificare il loro scopo di rovesciare regimi regionali anche uccidendo civili, anche se sono musulmani, ed è strettamente legata al concetto di scomunica (takfir) di cui sopra. Un'altra fatwa sempre di Ibn Taymiyya ripresa spesso dai jihadisti, per giustificare la ribellione al governante, è la seguente: "Una nazione fondata sulla giustizia, anche se è una nazione miscredente, resterà e prospererà. E una nazione oppressiva, anche se è fondata sull'Islām, sarà distrutta" (Majmū' al-Fatāwā, 28/63, Al-Hisbah). Insomma, i jihadisti saccheggiano letteralmente i testi, i pareri giuridici, la storia dell'islam, non colgono il messaggio complessivo di misericordia e fratellanza dell'islam e soprattutto manipolano la tradizione, dove sono ancora più efficaci, perché il Corano è conosciuto dai musulmani e le manipolazioni possono balzare all'occhio facilmente, ma l'immenso mare della tradizione, gli hadith, la vita del Profeta, le fatawa e i pareri giuridici che danno vita a quella grande "architettura" che costituisce la dottrina islamica, tutto ciò può facilmente essere manipolato e strumentalizzato. Infine, un capitolo a parte lo meriterebbe il wahabismo, la dottrina ufficiale diffusa sino ai giorni nostri nei Paesi del Golfo, un islam puritano e rigidissimo che ha avuto un ruolo di retroterra ideologico per la diffusione, grazie anche ai soldi del Golfo, di un islam conservatore, fondamentalista, che spesso svolge un ruolo importante nel processo di radicalizzazione.

È' possibile a Suo avviso un'era riformista che concili il meglio della tradizione islamica con l'umanesimo occidentale?

Sin dagli inizi dell'islam, i musulmani si divisero in due grandi correnti di pensiero, una composta da fautori di una libera interpretazione del Corano e una legata strettamente alla lettera dei Testi e caratterizzata da un approccio fondamentalista. Nel corso dei secoli, alterne vicende portarono i "razionalisti"(in particolare la scuola mu'talizilita) per un certo periodo a diventare la dottrina ufficiale dell'islam (e quel periodo coincise con l'epoca dell'oro dell'islam, quando sorse il movimento delle traduzioni, quando l'arabo era la lingua della scienza e pensatori musulmani facevano nascere la chimica, l'astronomia, la medicina ecc.) ma successivamente gli equilibri interni al mondo islamico cambiarono e

l'approccio letteralista divenne l'ortodossia, dichiarando l'approccio mu'talizita come eresia. Nel corso della Nahda parte di quell'approccio razionalista e basato sul ragionamento ritornò a ispirare il mondo islamico, in particolare con Muhammad 'Abdu. Qualsiasi possibilità di riforma islamica passa per un recupero almeno parziale di quella tradizione razionalista, la ragione – a cui Il Corano richiama continuamente, deve tornare ad illuminare le menti degli intellettuali islamici come anche quelle degli ulema. Una riforma che concili il meglio della tradizione islamica con l'umanesimo occidentale dovrà quindi rivedere gli usul al fiqh, le basi della giurisprudenza, e puntare sempre di più sull'ijtihad, lo sforzo interpretativo e lo strumento giuridico classico che più si sposa con l'esigenza di interpretazione razionale e informata del testo alla luce del contesto, completamente diverso da quello delle epoche precedenti e quindi da affrontare in modo differente. Proprio nel campo degli usul al-fiqh si è sviluppata la teoria dei maqasid al shari'ah, degli scopi ultimi della legislazione divina, degli obiettivi più alti del messaggio coranico. Sviluppata nel corso dei secoli e completamente interna alla tradizione classica sunnita, questa materia, ha permesso ad alcuni intellettuali ed alcuni degli ulema più acuti, di coniugare le nozioni di giustizia sociale, diritti umani, solidarietà tra i popoli, pace mondiale. Infatti i maqasid, gli scopi più alti per cui Dio avrebbe inviato il Suo messaggio, sono lo strumento giurisprudenziale che maggiormente permette di esercitare l'ijtihad, lo sforzo interpretativo di lettura dei testi alla luce di mutati contesti e quindi di riformare l'intera dottrina religiosa dell'islam.

Come abbiamo visto, la prima risposta alla modernità espressa da Muhammad 'Abdu, il suo razionalismo islamico basato sulla ragione, sulla razionalità, sull'ijtihad, avrebbe potuto – se avesse avuto un seguito coerente – conciliare i musulmani con la modernità occidentale, con i valori umanistici della migliore tradizione europea e creare una corrente di pensiero globale. Purtroppo non andò così, ma questo impulso riformista non aveva certo esaurito le sue potenzialità, e nel corso del secolo Ventesimo e Ventunesimo alcuni uomini hanno tentato e stanno tentando di riformare il pensiero islamico. Oggi ci sono degli studiosi, dei pensatori, degli ulema, degli imam e tanti musulmani che si interrogano sulla necessità di una riforma alla luce dei ragionamenti di cui sopra. Diverse sono le estrazioni, differenti sono i toni e la radicalità della proposta, dall'egiziano Nasr Abu Zeyd, deceduto nel 2010, caratterizzato da spirito razionalista neo-mu'tazilita e strettamente legato alle idee e all'esempio di Muhammad 'Abdu, all'eclettico ed erudito fratello di Hasan al Banna, Gamal al Banna (deceduto nel 2013) propugnatore di un islam progressista focalizzato sull'interpretazione del Corano e portatore di una forte critica all'impostazione tradizionalista, in particolare al corpus degli hadith (detti del Profeta).

Abbiamo poi, in un campo più ortodosso, l'intellettuale svizzero Tariq Ramadan, autore di un testo dedicato interamente alla necessità di una riforma radicale e intitolato proprio "La riforma radicale". Ramadan usa proprio il tema dei maqasid (con un approccio basato sull'ijtihad) per proporre che la giustizia, la difesa dell'ambiente, della libertà, dei diritti umani ecc. diventino gli scopi più alti di ispirazione dell'etica islamica. Oltre a Ramadan troviamo molti altri ulema e sapienti più progrediti e aperti cresciuti nell'area religiosa-culturale dei Fratelli Musulmani, come sheykh Al Raysuni e altri che usano altrettanto il tema dell'ijtihad e dei maqasid per riformare in senso moderno l'eredità religiosa islamica.

Infine abbiamo una nuova generazione di imam il cui capostipite è 'Adnan Ibrahim, idolo dei giovani in particolare. 'Adnan Ibrahim, nato in un campo profughi di Gaza in Palestina, si trasferì a Sarajevo per studiare medicina e infine andò a vivere a Vienna, dove è attualmente residente. In Austria, nel 2002, è diventato Imam della moschea "Shura" a Leopoldstadt – ruolo che mantiene sino a oggi – e ha approfondito ulteriormente i suoi studi islamici. 'Adnan Ibrahim ha un sito in più lingue dove pubblica i suoi sermoni e articoli, ma possiamo affermare che il suo messaggio viene diffuso principalmente tramite numerosissimi video postati sul suo canale YouTube, rivolgendosi a una ampia audience soprattutto giovanile (video che poi girano nel web con traduzioni e sottotitoli in svariate altre lingue, opera dei suoi seguaci che ne diffondono la visione). 'Adnan Ibrahim parla fluentemente arabo, inglese, tedesco e serbo-croato e la sua retorica ha conquistato decine di milioni di musulmani giovani e meno giovani, spesso europei, che vedono in lui la sintesi perfetta tra razionalismo, tradizione e rinnovamento. Adnan Ibrahim attrae molti giovani anche perché ha proposte radicali, contesta l'eredità tradizionale islamica in particolare nelle sue raccolte di hadith, i detti del Profeta Muhammad raccolti nei secoli successivi alla sua morte e spesso frutto di manipolazioni, benché secondo elemento della shari'ah dopo il Corano. Un suo famoso video si intitola Mushkelti ma'a al Bukhari (Il mio problema con al Bukhari), e contesta con veemenza quello che è ritenuto come il più affidabile raccoglitore di hadith, che vengono considerati da molti, specialmente i più formalisti, alla stregua del Corano. 'Adnan Ibrahim ricorre, nelle sue lunghe prediche o lezioni, alla filosofia, alle scienze sociali, alla storia, invitando alla razionalità e a un approccio scientifico. 'Adnan Ibrahim viene descritto da un celebre studioso egiziano, Ahmed Sa'ad Zayd, come "orientato verso la scuola della islamiyyaa 'aqlaniyya, l'islamismo razionalista, che è stata sostenuta nel XX secolo da Muhammad 'Abdu, primo Mufti egiziano"

[1] S. Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's militant islamic groups", in International Journal of the Middle East studies, n. 12, 1980.

(<https://www.lettura.org/islam-in-movimento-tra-riformismo-e-jihadismo-paolo-gonzaga/>)