

*Dossier*

*Modernizzazione e riformismi nell'Islam  
(1870-1949)*

a cura di  
Giancarlo Anello



## *Note introduttive*

Gli individui religiosi guardano di là dal mondo secolare, ma non vivono isolati dal mondo. Le istituzioni religiose si trasformano, adattandosi alle forme mutevoli della cultura e della morale delle società in cui si trovano. Questi contesti, a loro volta, sono fortemente caratterizzati dalla diffusione di altre religioni o dalla consistenza di una dimensione culturale o scientifica “terza”, laica o secolare. Nel cattolicesimo, a cavallo tra la fine del diciannovesimo secolo e gli inizi del ventesimo secolo, il confronto con questa dimensione della cultura e della scienza ha ispirato il movimento del *modernismo*, inteso come tentativo di studiare il fenomeno religioso attraverso le lenti moderne della ricerca scientifica, del metodo storico, della critica razionalistica, perfino dell’agnosticismo.

Per molto tempo, un settore corposo degli studi sull’Islam ha dubitato che il mondo musulmano avesse condiviso simili dinamiche. In particolare, si contestava che l’Islam potesse conoscere un processo analogo a quello della “secolarizzazione” europea, premessa stessa del modernismo, intesa come progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall’influenza della religione. Un simile processo ha rappresentato uno dei tratti distintivi della modernità in Europa. La secolarizzazione è stata anche intesa come la premessa di un atteggiamento cognitivo di base sul quale costruire rapporti politici e sociali funzionali alla razionalità e all’autodeterminazione degli individui. In tal modo, secolarizzazione e modernità sono stati spesso associate o considerate interdipendenti, con l’esito, tuttavia, di ingenerare vaghezze e confusioni tra concetti in realtà diversi, uno prossimo alla laicizzazione delle istituzioni e delle forme di governo, l’altro alla diffusione dei sistemi di sapere di tipo tecnico-scientifico nella cultura di massa. Nel fuoco di questo confronto tra Europa e mondo musulmano, spesso sbilanciato da rapporti di egemonia o di dominio coloniale, il nesso tra secola-

rizzazione e modernità ha assunto una serie di connotazioni di valore che, da un lato, l'hanno celebrato come presupposto positivo dell'emancipazione dall'ignoranza e dalla superstizione, dall'altro l'hanno stigmatizzato come premessa della degenerazione, della desacralizzazione della società e della diffusione incontrollata del nichilismo. Questo quadro di preconcetti – e la sua fragilità – è preso in esame, criticato e ridiscusso nei saggi di questo volume monografico dedicato alla modernizzazione e ai riformismi nell'Islam, a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo, che si concentrano prevalentemente sulla parte arabofona e turca del mondo musulmano.

I contributi vertono sul medesimo lasso di tempo che ha visto consolidarsi nel Vecchio continente le idee moderniste non solo sulla religione, ma anche in altri ambiti della cultura e del sapere. Gli autori hanno tutti concordato sulla difficoltà di applicare etichette storiografiche nate per descrivere il rapporto tra religione e cultura storica in Europa alla variegata e complessa realtà del mondo islamico. Questa impostazione di fondo ha indotto chi scrive a servirsi di concetti analoghi ma non equivalenti a quelli che hanno caratterizzato il modernismo in ambito europeo, traendoli, ove possibile, non solo dalla tradizione orientalistica occidentale, ma anche da quei pensatori musulmani che hanno riflettuto su queste categorie. Per questo si è scelto, con un lieve slittamento semantico, di intitolare il volume *Modernizzazione e riformismi nell'Islam (1870-1949)*.

Da un lato, con il termine di “modernizzazione” si è inteso intendere un processo originato in quegli anni ma ancora in corso nell'Islam contemporaneo, spesso foriero di instabilità istituzionale, consistente nel raffronto tra idee religiose tradizionali e ordine sociopolitico. Dall'altro, con il termine “riformismi” si è inteso dar conto dei diversi modi con cui la cultura musulmana ha voluto modellare le proprie idee sulla secolarizzazione della religione e sulla rilevanza del sapere scientifico e tecnologico nella società. Tali modalità hanno, a volte, tratto spunto dalla modernità (europea) prendendo l'Occidente a modello di riforme culturali e istituzionali. Altre volte sono state subite passivamente, come nel caso dell'influenza dei governi coloniali e dell'egemonia intellettuale dell'Occidente, dando al contrario origine a fenomeni di reazione identitaria, conservazione o radicalizzazione. Altre volte, infine,

sono state formate in dialogo – proficuo – con l'Occidente, nel solco del secolare incontro tra tradizione filosofica-politica e giuridica musulmana e cultura europea.

Nella lettura dei saggi di questo volume, il rapporto tra modernizzazione e riformismi – quindi tra secolarizzazione, modernità e tradizione religiosa nel mondo islamico – appare in tutta la sua complessità. Il quadro che ne emerge illustra come anche il mondo musulmano, a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, abbia conosciuto un vivace confronto tra idee religiose, innovazione del pensiero scientifico-tecnologico e mutamenti nei rapporti di forza tra i diversi corpi politici dello Stato e della società. Tale confronto diede luogo a riletture originali del dogmatismo religioso, ad autocritiche del sapere tradizionale, a reazioni endogene ai processi di colonizzazione, a movimenti ideologici di radicalizzazione, a operazioni di innovazione tecnico-giuridica, alla trasformazione di abiti e costumi politici e sociali. Questi diversi temi costituiscono, appunto, l'oggetto dei contributi che sono raccolti nel volume che qui si introduce. Dai singoli saggi scaturisce con chiarezza che una larga parte della cultura musulmana, durante il periodo in esame, intese aprirsi alla modernità europea e all'idea di una autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e del sapere dal controllo e/o dall'influenza della religione, pur non rinunciando ad alcune premesse di valore molto forti, quasi assolute, come quelle pertinenti allo statuto sacro del Corano o quelle di una certa avversione nei confronti del razionalismo di tipo agnostico o ateistico.

Nell'introdurre i saggi uno ad uno, ora, occorre ribadire come la modernizzazione e i riformismi nell'Islam non abbiano avuto una loro cristallizzazione definitiva nel periodo storico qui focalizzato, ma debbano davvero intendersi come fenomeni in divenire. In diversi paesi musulmani tali processi possono dirsi attuali, non tanto per un anacronismo particolare dei sistemi giuridici e culturali islamici, quanto per il fervore di un dibattito religioso che non si è mai arrestato sui punti fermi delle origini, ed è ancora alla ricerca di una sintesi armoniosa tra le premesse storiche e gli esiti contemporanei. Occorre inoltre sottolineare come il rapporto tra modernizzazione e riformismi nell'Islam non abbia mai adottato lo schema dualistico del rapporto/scontro Stato e Chiesa, che è più consono all'Europa, né sia riassumibile semplicemente in una

dialettica tra istituzioni politiche e istituzioni religiose. Piuttosto, lo spirito riformista, i temi intellettuali affrontati, gli attori e gli esponenti di questi movimenti di idee non si limitarono alle relazioni tra Califfato e 'ulamā', sultani e imam locali, burocrazia statale e gerarchie religiose, ma guardarono ad altre prospettive, come lo studio della lingua araba quale *medium* letterario e sacro allo stesso tempo, l'effettività della riorganizzazione dei servizi amministrativi dello Stato, il valore e la diffusione dei movimenti spirituali dell'Islam, l'ipotesi di adesione all'ideologia liberale nell'informazione e nell'educazione, l'interpretazione in chiave moderna della legislazione religiosa al cospetto dei costituzionalismi.

Ad esempio, il carattere ancora attuale dei processi di modernizzazione e di riformismo è la chiave di lettura della proposta teorica di Mohamed Haddad, nel suo saggio *Théorie générale de la réforme religieuse*. Qui, l'autore critica in radice la valenza paradigmatica della modernizzazione e della secolarizzazione di tipo europeo. Haddad contesta che le nozioni-guida fin qui interpretate come universali nell'analisi dei processi di riforma religiosa possano realmente dirsi tali; che tali definizioni possano basarsi su ragionamenti ampiamente condivisi, essendo invece il frutto del punto di vista eurocentrico e relativista. La teoria generale della riforma religiosa che egli prospetta cerca di rifare i conti con il passato e con questi peccati originali, riformulando le categorie della stessa scienza delle religioni, come quelle attinenti al culto, al rito, alla credenza, al mito, ecc. In questo tentativo, Haddad si oppone sia alle rappresentazioni unilaterali lasciate in eredità dalle tradizioni religiose, sia alle rappresentazioni positiviste ereditate dai maestri del pensiero ottocentesco. La teoria generale di Haddad è sviluppata criticando il cristianesimo come sola religione modello, e intende includere nella nuova prospettiva scientifica sul riformismo religioso, sia il modello musulmano, sia lo studio comparato dei riformismi religiosi.

Coerentemente con la linea di lettura che vuole indagare, dall'interno, il riformismo nell'Islam, Paolo Branca, nel suo saggio *Riformismi islamici alla prova nel Vicino e Medio Oriente (secoli XIX-XX)*, dà conto delle anticipazioni riformiste nel mondo religioso musulmano, per esempio richiamando l'esperienza di Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), esponente di una corrente di pensiero puritana tesa a riportare l'Islam alla sua formulazio-

ne originaria che ebbe successo nella penisola arabica, grazie alla dinastia saudita a partire dal 1745. Tale ideologia però originò fenomeni di devastazione dei luoghi santi degli sciiti nel sud dell'Iraq (1802) ed è alla base di alcuni conflitti di area. Dopo questi riferimenti, Branca illustra le vicende della triade Jamāl al-Dīn al-Afghāni (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905) e Rashīd Ridā (1865-1935), i "padri del riformismo musulmano", le cui figure chiave sono richiamate, seppure sotto diverse angolature, negli altri saggi del volume. In particolare, Branca analizza il contributo di questi autori in uno dei temi centrali del riformismo islamico, quello relativo all'esegesi del Corano. L'autore richiama lo sforzo compiuto dalla rivista *al-Manar* nella prima metà del XX secolo di pubblicare un commentario coranico al passo coi tempi, riprendendo una serie di lezioni tenute da M. 'Abduh dal 1899 al 1905, riviste e completate successivamente dal discepolo R. Ridā. Rifacendosi alle numerose esortazioni del Corano rivolte a "gente dotata d'intelletto", 'Abduh rivalutava il ruolo della ragione quale strumento di adesione alla fede, che andava considerata non come un fatto di mera abitudine, ma vissuta con maggior consapevolezza e responsabilità. Ai commentari degli autori più classici, Branca affianca un secondo filone di commentari – citando autori come Tantāwi al-Gāwhari e Bechir Torki, tra gli altri – che applicavano la cosiddetta esegesi "scientifica", attraverso la quale si proponeva di risolvere una volta per tutte la controversia fede/ragione.

Come accennato, le religioni si modernizzano o si riformano all'interno di contesti storici ben determinati: il saggio di Nicola Melis si rivolge all'analisi più specifica di uno di questi contesti, quello che riguarda lo Stato ottomano tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Con particolare attenzione alle questioni terminologiche, il saggio di Melis si dipana tra i concetti di modernismo, modernità e modernizzazione dando conto del fatto che un mero studio su questi termini appare davvero problematico se riferito al mondo Ottomano, poiché nessun pensatore di quel periodo volle consapevolmente definirsi in tal modo. L'uso di calchi in turco solo successivi alla fine dell'Impero ottomano (*modernizm*), appartenenti più che altro alla fase repubblicana ne è patente attestazione. L'autore poi affronta un problema centrale per lo studio dell'ultimo periodo di sopravvivenza dell'Impero Ottomano, concernente il dubbio se i governanti dello Stato ottomano abbiano

inteso o meno abbracciare l'ideale della modernità e promuoverne gli obiettivi attraverso una serie di riforme degli assetti istituzionali dell'Impero. Dando rilievo soprattutto al ruolo e all'attività di governo di Abdülhamid II, tra il 1878 e il 1908, Melis prospetta la sussistenza di un modernismo ottomano, dal carattere tuttavia intermittente. Abdülhamid II cercò di attuare alcune riforme amministrative, portando avanti quelle adottate dai suoi predecessori durante le *Tanzimat*; cercò inoltre di predisporre la modernizzazione del sistema giudiziario e amministrativo; fu fautore di una certa centralizzazione dello Stato, grazie allo sviluppo di reti telegrafiche e ferroviarie; cercò di creare un'identità nazionale ottomana che fosse in grado di unificare l'Impero e di superare le divisioni etniche e religiose che lo attanagliavano. Tutto ciò, avvenne anche attraverso la promozione di una lingua ottomana comune, l'adozione di leggi moderne, la creazione di un sistema educativo pubblico, ecc. Tuttavia, lo stesso governante non fu mai in grado di mettere da parte i toni retorici propriamente islamici, continuando ad avvalersi di un registro argomentativo multidimensionale, sintesi di modernità e tradizione, che privilegiava alfine le istanze universalistiche imperiali. Col passare del tempo, i toni del governante benevolo e riformatore lasciarono il campo al sultano dell'Islam sunnita, che fece appello al titolo califfale in difesa della comunità di fedeli (*ummah*), nella sua veste politico-rituale di protettore del pellegrinaggio verso i luoghi santi. In definitiva, gli esiti di molte delle riforme programmate furono vanificati da una certa resistenza dello stesso sultano a tutti quei cambiamenti che ne avrebbero effettivamente limitato il potere. Ciò portò all'emergere del movimento riformista dei 'Giovani Turchi', composto da funzionari e intellettuali ottomani che cercarono altre vie per modernizzare l'Impero e rafforzare il sistema parlamentare dell'epoca, attraverso idee che furono anch'esse "moderniste".

L'articolo di Francesco Alfonso Leccese *Modernismo islamico e anti-modernismo sufi: uno scontro ineluttabile* illustra un'altra pagina, forse poco nota, del processo di verifica delle idee riformiste all'interno dell'Islam e dei contrasti che questi propositi innescarono, questa volta al cospetto delle correnti *sufi* della medesima religione musulmana. Partendo da una definizione del sufismo quale movimento mistico volto ad enfatizzare il ruolo e il valore di una conoscenza interiore nell'Islam, Leccese interpreta il moderni-



simo islamico della triade Afghānī, ‘Abduh e Ridā come una forma particolare di reazione “anti-sufismo”. Nel diciannovesimo secolo l’idea di progresso prospettata dai riformisti risultò sempre più incompatibile con la visione intimista e interiore di trasmissione del sapere religioso propria delle correnti spirituali dell’Islam. Il nucleo di senso di tale scontro culturale è esplicitamente rintracciato nell’accusa mossa dai modernisti musulmani contro gli esponenti del sufismo, considerati quale responsabili della decadenza del mondo musulmano, con la concomitante rimozione del ruolo preponderante delle confraternite nelle attività di resistenza anti-coloniale. Nella prospettiva dei modernisti musulmani, l’intrinseca natura razionale dell’Islam sarebbe stata tradita e ostacolata dai *sufi*, le cui dottrine e pratiche avrebbero piuttosto incoraggiato il fatalismo e promosso un certo grado di indolenza e di accidia nei confronti delle sfide del mondo moderno. Attraverso una specifica indagine sulla letteratura coloniale, Lecce rileva però come la critica al sufismo dei modernisti musulmani non fosse tanto l’esito di un dibattito interno al mondo musulmano, quanto piuttosto il frutto dell’assimilazione della critica orientalistica alle pratiche del misticismo islamico. Dalla combinazione di questi elementi, l’autore trae alcune conclusioni che sottolineano la particolare rilevanza della dimensione *sufi*, solitamente sottostimata, come forma di resistenza alla diffusione delle idee occidentali all’interno della cultura islamica contemporanea. Gli esponenti del sufismo furono i rappresentanti di una forma di resilienza di fronte sia a idee occidentali come il darwinismo e il razionalismo, sia al modernismo islamico la cui esperienza intellettuale ha finito per essere assimilata all’interno della *salafīyya*, un movimento religioso che può essere definito moderno ma non modernista.

Modernizzazione e riformismi hanno avuto importanti ricadute anche sulla dimensione pratica del vivere sociale nel mondo musulmano, con particolare riguardo alla dimensione giuridica e politica, temi che sono analizzati dagli ultimi due saggi del volume. In particolare, Giancarlo Anello e Mohamed ‘Arafa, nel loro contributo *Modernismo e diritto islamico. Legislazione religiosa, Stato e codificazione giuridica in Egitto (1875-1948)* spiegano come il complicato tema della compatibilità della legislazione statale, dai contenuti rinnovatori e modernizzanti (*tashrī‘a*), abbia dovuto fare i conti con i conservatorismi del sapere giuridico tradiziona-

le, connesso alla sacralità e alla immutabilità della legge religiosa (*shari'ah*). Questa dialettica ha rielaborato – in diversi passaggi che sono riassunti nell'articolo – le idee moderniste, sia quelle endogene, sia quelle provenienti dall'Occidente, traducendole nella trasformazione concreta del sistema giuridico coloniale e post-coloniale. Uno di questi momenti di trasformazione fu senz'altro quello legato all'adozione delle forme di diritto codificato nei paesi del Medioriente, di cui fu capofila l'Egitto. Per questo, il saggio dà rilievo alla biografia di un giurista che ha particolarmente contribuito a quest'impresa, 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī (1895-1971), il più illustre giurista egiziano del ventesimo secolo. Al-Sanhūrī è tutt'oggi ricordato per il suo tentativo di dar vita a un moderno sistema giuridico arabo contemporaneo che riecheggiasse i principi fondamentali della *shari'ah*, rivestendoli tuttavia delle forme e dei metodi della scienza giuridica moderna. Il Codice civile egiziano, di cui al-Sanhūrī fu il principale studioso e redattore, è stato la maggiore espressione del suo lavoro. Numerosi altri Paesi medio-orientali adottarono in seguito una versione del Codice al-Sanhūrī, col fine di riorganizzare e modernizzare i propri ordinamenti giuridici, col risultato che al-Sanhūrī può essere ragionevolmente descritto come il fondatore del moderno sistema di diritto civile nel mondo arabo medio-orientale.

Infine, Dominique Avon, nel suo saggio *Un vent libéral dans la pensée arabe: ruptures et controverses (1870-1930)* illustra un peculiare dibattito costituitosi in seno alla dialettica del riformismo musulmano, relativo alle origini e alla fortuna delle idee liberali, nel contesto dei paesi musulmani del Mediterraneo, con risultati che ebbero in effetti maggiore o minore fortuna. Se a metà del diciannovesimo secolo, il concetto di libertà caratterizzava il patrimonio unitario della cultura europea e della sua secolarizzazione, questo concetto risultava misconosciuto nel mondo arabo e musulmano. Nei trattati giuridici classici il silenzio su questa nozione fu il motivo per cui i religiosi musulmani tradussero, innanzitutto, la "libertà" con equivalenti traduttivi diversi dal letterale *hurriyah*, preferendo piuttosto parole come *'adl* ("giustizia") o *amān* ("protezione"). Nondimeno, per gli intellettuali arabi poliglotti di ambiti diversi, i centri della promozione di valori e pratiche liberali, considerate essenziali dagli intellettuali europei, furono soprattutto le scuole moderne e i nuovi circoli di sociabilità. La stampa, nono-

stante la censura, fu un altro importante veicolo per la diffusione di queste idee. L'articolo di Avon illustra le dinamiche minute di questi processi di contaminazione ideologica e culturale, avendo cura di inquadrare la questione della promozione della libertà all'interno dei rapporti di forza e di egemonia propri della colonizzazione dell'epoca. Nella sua ricostruzione, simili questioni entrano nel vivo attorno al 1900 con la fase di maggiore contestazione dei regimi dispotici e degli imperi coloniali. Tuttavia, la "libertà" nell'Islam rimane confinata in due blocchi non pienamente compatibili con la modernizzazione di stampo europeo: da un lato, vi è l'impossibilità di teorizzare la libertà religiosa, prototipo dei diritti di libertà, stante la impossibilità giuridico-religiosa di abbandonare l'Islam; dall'altro lato, vi è la difficoltà pratica di categorizzare, tramite i nuovi strumenti concettuali della libertà, i testi della tradizione e del diritto islamico che ne sconoscevano in tutto o in parte il peculiare linguaggio.