

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger:

al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani

Maurice Borrmans

Ragione e fede, filosofia e teologia, cultura e religione: questi titoli abbinati non hanno finito di esprimere la sfida di ognuna di queste realtà nel corso della storia delle nostre aree culturali, quella greco-europea e quella arabo-musulmana. Ma si tratta davvero di una sfida contestatrice o piuttosto di un richiamo alla collaborazione? Di recente, Papa Francesco, nella sua intervista concessa al quotidiano francese *La Croix*¹, si è permesso di citare quattro filosofi francesi da lui particolarmente apprezzati: Maurice Blondel², Jacques Maritain³, Jean Guitton⁴ et Emmanuel Levinas⁵, essendo quest'ultimo di fede ebraica. E prima di lui, Benedetto XVI aveva fatto

¹ Mardi 17 mai 2016, pp. 2-5.

² Maurice Blondel (1861-1949). Dottore in filosofia e docente di ruolo per quasi tutta la sua vita all'Università di Aix-en-Provence, è più specialmente conosciuto come l'autore di *L'action* (1893), rimaneggiato nel 1936-1937, in cui condanna il «diniego di trascendenza», vale a dire l'autonomia eccessiva della ragione che pretende l'autosufficienza: egli vi elabora una filosofia dell'immanenza.

³ Jacques Maritain (1882-1973). Convertitosi al cristianesimo nel 1906, è l'autore del ben noto *Humanisme intégral* (1936). Araldo del neotomismo, ha pubblicato molti libri di filosofia, tra gli altri *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932) e *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944). Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede dopo la guerra, diventò a Roma un amico del futuro Paolo VI.

⁴ Jean Guitton (1901-1999). Filosofo e scrittore, è l'autore di molti libri che trattano del pensiero cristiano, ad es. *Le catholicisme hier, aujourd'hui et demain* (1972). Fu amico personale di Paolo VI e il primo laico a partecipare al concilio Vaticano II. Il suo ultimo libro è intitolato *Mon testament philosophique* (1997). Tutte le sue opere sono state pubblicate con questi titoli: *Portraits* (1966), *Critique religieuse* (1968) e *Sagesse* (1972).

⁵ Emmanuel Levinas (1906-1995). Nato in Lituania, questo filosofo ebreo, naturalizzato francese, ha introdotto in Francia il pensiero di Husserl e quello di Heidegger, elaborando così una filosofia dell'esistenza centrata sul riflettere in relazione all'altro, donde i suoi libri *Le Temps et l'Autre* (1948) e *Totalité et Infini* (1961). I suoi ultimi scritti trattano dell'etica.

ricorso alla filosofia nella sua famosa conferenza all'Università di Ratisbona⁶. In effetti tutti gli scienziati riconoscono che non si può studiare una scuola teologica dell'islam, dell'ebraismo o del cristianesimo senza tener conto della corrente filosofica da essa prescelta e sviluppata. Cosa ne possiamo dire quando si tratta delle società musulmane, quelle di ieri e quelle di oggi? Tocca a me parlare di queste ultime: tra filosofia, esegesi e teologia, da una parte, e per le fonti del diritto e delle leggi, dall'altra, cosa dicono i musulmani contemporanei nei confronti di quelli del Medio Evo.

Potremmo forse ricorrere alla parabola del racconto di *Ḥayy b. Yaqzān* di Ibn Ṭufayl, il filosofo dell'Andalus, per capire qual è la problematica nostra nel suo insieme, a differenza dell'uso che ne aveva fatto Ibn Sīnā (Avicenna) nella sua *Qiṣṣa* metafisica dell'emanazione dell'essere, Ḥayy essendo allora l'Intelletto attivo (l'ultima delle Intelligenze separate) e cioè «il Vivente, figlio della guardia notturna», Ibn Ṭufayl lo presenta come il *Philosophus autodidactus*, «incarnazione nell'uomo di questo Intelletto», il quale così ragionando ritrova da solo le scienze e la filosofia, fino al giorno in cui dall'isola vicina viene un maestro di religione, Aṣāl, che scopre stupefatto che il sistema filosofico di Ḥayy è proprio quello che ha raggiunto lui al vertice della sua religione. Donde l'armonia perfetta che ci dovrebbe essere tra ragione e fede, avendo tutte e due la stessa saggezza finale da raggiungere, e poi vivere e realizzare. Sembra che la parabola possa valere per tutte le ricerche musulmane del Medio Evo come dei nostri tempi. Suppongo conosciute tutte le forme del ragionare della filosofia arabo-islamica classica, o arabo-ellenistica, che viene centrata sul nostro problema perché la lunga e sofferta ricerca di essa fu proprio uno sforzo continuo per conciliare ragione e fede, l'Essere primordiale e il Dio-Allāh del Corano. Ci basta ricordare i nomi e le opere principali di questi grandi araldi di quell'epoca per capire in seguito come i nostri contemporanei si inseriscono in una comune tradizione di pensiero che risale ai primi secoli dell'Islam. Ci furono successivamente, nel Medio Oriente arabizzato, il *Kitāb al-falsafa l-ūlā* (*Il libro della filosofia prima*) d'al-Kindī (801-866), quello dei *Mabādi' Ahl al-madīna l-fāḍila* (*Principi della gente della città perfetta/virtuosa*) d'al-Fārābī (870-950?), quello enciclopedico d'Ibn Sīnā (Avicenna) (980-1037) intitolato *Kitāb al-Ṣifā'* (*Libro della guarigione*) e l'opera magna d'al-Ġazālī (1058-1111), *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*il Ravvivamento delle scienze della religione*), preceduta dal *Tahāfut al-falāsifa* (*L'incoerenza*

⁶ Si veda il *Dossier Regensburg*, in «Islamochristiana», 32 (2006), pp. 273-297.

dei filosofi), e poi, nell'Occidente maghrebino, la *Risālat ittiṣāl al-‘aql bi-l-insān* (Il trattato dell'unione dell'intelletto con l'uomo) d'Ibn Bāḡḡa (Avenpace) (m. 1139), "Il Vivente, figlio dello svegliato" (il *Ḥayy b. Yaḡzān* di cui si è parlato), d'Ibn Ṭufayl (m. 1185) e soprattutto le opere d'Ibn Rušd (Averroè) (1126-1198) intitolate *Faṣl al-maqāl wa-taqrīb mā bayn al-šar‘a wa-l-ḥikma min ittiṣāl* (Trattato decisivo e presentazione della convergenza che esiste tra la Legge religiosa e la filosofia), *Kitāb al-kašf ‘an manāhiḡ al-adilla fi ‘aqā'id al-milla wa-ta'rīf mā waqa'a fi-hā bi-ḥasb al-ta'wīl min al-šubah l-muzayyifa wa-l-bida' al-muḏilla* (Presentazione dei metodi di dimostrazione in relazione con i dogmi della religione e informazione su quanto succede dall'interpretazione: equivoci che promuovono la falsità e confusioni che portano all'errore) e *Tahāfut al-tahāfut* (L'incoerenza dell'incoerenza). Infine, con Averroè ancora, viene riconosciuto che vi sono due vie principali per raggiungere la verità, quella delle prove apodittiche (quella dei soli filosofi) e quella dei discorsi retorici (parabole, antropomorfismi), la quale vale per la maggioranza dei credenti.

Ma cosa viene detto in proposito nei nostri tempi moderni? Possiamo interrogare quanto dice un manuale tunisino di filosofia per l'ultimo anno delle superiori⁷. Precisano subito i suoi autori che bisogna dire «filosofia islamica», secondo l'espressione di Avicenna stesso, evitando così sia quella di «filosofia araba» (troppo circoscritta e "nazionalista", e perciò preferita dagli Arabi) sia quella di «pensiero islamico» (troppo riduttiva, e perciò preferita dagli orientalisti europei). Dicono ancora che la filosofia islamica viene caratterizzata dalla convergenza del Corano (il quale ne è la fonte primaria con i suoi concetti fondamentali di Dio, di creazione, di natura e identità di Dio, di unità e molteplicità, di libertà umana, ecc.) e della filosofia greca (trasmessa mediante le traduzioni dal greco al siriano, e poi dal siriano all'arabo, fatte dai monaci cristiani delle Chiese orientali). Secondo questa visione specifica la filosofia islamica abbraccia la teologia (*ilm al-kalām*, e cioè l'arte del ben parlare di Dio) e le scienze esatte, e talvolta l'approccio ascetico-mistico della verità ultima (il *sūfismo* o *taṣawwuf*), perché strettamente legato ai problemi della conoscenza. Dopo aver descritto le correnti storiche della filosofia islamica, il suddetto manuale ne segue le vicende nel corso dei secoli (anchilosi o scomparsa), per poi valutarne le manifestazioni nuove nel riformismo (*iṣlāḥ*) musulmano

⁷ *Kitāb al-falsafa* (Il libro di filosofia), redatto da un gruppo di professori, Tunisi, Centro pedagogico nazionale, 1977, 2 voll.; si vedano le pp. 11-54 del vol. 1.

contemporaneo, anche sotto la spinta critica degli orientalisti⁸. Ma chi sono i pensatori dell'Islam che oggi possono davvero inserirsi nella storia di questa filosofia islamica? Prima di scoprirne le varie tendenze o scuole occorre ricordare un insieme di vocaboli-chiave che costituiscono la matrice dei loro commenti e delle loro sintesi. Nell'islam, la fede (*īmān*) è l'atto del credente (*mu'min*) che cerca la sua sicurezza (*amn*) in Dio, il quale lo mette al sicuro (sicché Dio è anche *mu'min*): così facendo, il musulmano (*muslim*) si sottomette (*islām* significa sottomissione) a Dio di cui riconosce l'esistenza: perciò ne fa professione davanti a tutti con la sua grande o prima *šahāda* («Non vi è dio all'infuori di Dio») L'insieme dei sei articoli ai quali aderisce costituiscono il credo (*'aqīda*) ed ogni teologo rilascia ai suoi discepoli una *'aqīda* filosoficamente commentata. Il Corano (*qur'ān* o recitazione) è la parola di Dio (*kalām Allāh*) rivelata ai musulmani tramite il ministero di Maometto, profeta (*nabī*) e messaggero (*rasūl*), alla Mecca (610-622) e poi a Madīna (622-632): non si tratta di un libro ispirato (come lo sarebbe la Bibbia), ma di un libro dettato da Allāh e dunque rivelato *ad litteram*. Ora, il concetto di rivelazione viene espresso da due parole arabe: il *wahy* (il divino istinto che guida le creature tutte, e soprattutto l'uomo) e il *tanzīl* (la discesa del testo dal cielo agli uomini, soprattutto nella notte del 27 *ramaḍān*). L'intelletto umano (*'aql*) riceve il messaggio divino, profeticamente trasmesso, e si sforza di capirne il contenuto per avere accesso alla scienza (*'ilm*) tramite un ragionamento (*naẓar*) che assume tutti i metodi della logica, passando dalla congettura (*ẓann*) alla certezza (*yaqīn*) per raggiungere la verità (*ḥaḳīqa*) e il vero/Vero (*ḥaqq; Haqq*, un bel nome di Dio): tante volte il Corano ripete (24 volte) «Forse voi ragionerete!» Al Corano, però, come fondamento (*asīl*) della fede e della morale, si aggiunge a pari valore la Sunna o Tradizione, cioè l'insieme dei detti (*ḥadīṭ-s*) e degli atti di Maometto: Corano e Sunna vengono così considerati come «fonti/prove di tradizione» che provengono da Dio (*manqūlāt* o *sam'īyyāt*) e si op-

⁸ Il suddetto capitolo si conclude con una piccola antologia di nove testi i cui titoli possono avere valore emblematico nel quadro della presente ricerca, perché corrispondono agli indirizzi preferiti degli autori in tale materia: 1) *I mu'taziliti e la libertà di scelta (libero arbitrio)*, di Šahraṣṭānī (pp. 75-77); 2) *La tendenza degli Anziani (Salafīyya)*, di Mālik Ibn Nabī (Bennabī, pp. 78-80); 3) *L'assicurazione (ta'mīn)*, di Aḥmad Šalabī (pp. 81-83); 4) *Permanenza della filosofia islamica*, di Ibrāhīm Maḡkūr (pp. 84-85); 5) *Conoscenza della natura della persona*, di Muḥammad Iqbāl (pp. 87-88); 6) *Errore dell'imitazione servile*, di Abū Ḥāmid al-Gazālī (pp. 89-91); 7) *La tendenza evolutiva dell'Islām*, di Ḥabīb Būrghība (p. 92); 8) *L'Islām e l'armonia tra materialismo e spiritualismo*, di Muḥammad Muṣṭafā 'Aṭā (pp. 93-94); 9) *Ravvivamento del mu'tazilismo*, di Zuhdī Ġār Allāh (pp. 95-96).

pongono alle «fonti/prove di ragione» (*ma'qūlāt*), le quali sono proposte dalla ricerca filosofica. Nell'insieme, la fede (*īmān*) e la ragione (*'aql*) si presentano come due atti distinti: ma sono paralleli, convergenti o divergenti? Qual è l'oggetto della fede e quello della ragione? E quali sono i metodi di entrambe? Infatti, le varie forme della relazione tra fede e ragione, nell'Islām, non si possono capire né analizzare se non si sa niente, in precedenza, del contenuto del Corano stesso: il libro sacro dei musulmani intende proporre una rivelazione dell'esistenza e della volontà di Dio oppure una autorivelazione di Dio stesso, il quale svela la sua identità? È proprio in tale prospettiva che conviene raccogliere da alcuni pensatori musulmani contemporanei la loro opinione in materia: alcuni pensano che ragione e fede siano quasi simili e potrebbero essere chiamati i "razionalizzanti", altri si presentano come "fideisti" perché danno poco valore alla ragione in materia di verità religiose; un terzo gruppo tenta volentieri una sintesi ricorrendo alla "via mediana", che attribuisce alla ragione un valore importante ma limitato. Sarà anche doveroso porre le stesse domande per quanto riguarda la Legge divina e le leggi positive moderne.

1. Alcuni pensatori "razionalizzanti"

1.1. Sir Sayyid Ahmad Khan e la sua reinterpretazione della teologia musulmana⁹

Fondatore del famoso collegio musulmano anglo-orientale di Aligarh, nel 1878, nell'India britannica e primo riformista della sua comunità, Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) si proponeva di modernizzare la teologia classica dell'Islām. Il suo principio essenziale veniva riassunto in un motto semplice: «L'opera di Dio (la Natura e le sue leggi stabili) è identica alla parola di Dio (il Corano)». Accusato di "naturalismo", egli tentò di riconciliare ragione e fede in modo moderno. Per lui, le verità rivelate pervengono al credente tramite le *sam'īyyāt*, benché siano accessibili alla sola ragione, tanto più che la ragione è l'unico strumento che permette all'uomo di acquisire la scienza o la fede. Infatti, secondo lui (e il Corano)

⁹ Si tratta di un riassunto di quanto viene detto nel libro di Ch.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Dhawan Printing Works, New Delhi 1978: «Reason and Faith: Theological Epistemology» (pp. 213-222). Dello stesso autore, cfr. *Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5, 17-20*, in «Islamochristiana», 3 (1977), pp. 99-105, e *Islamic Thought in Modern India*, in «Islamochristiana», 13 (1987), pp. 79-98.

l'uomo non può essere vincolato da verità che superano le sue capacità: le cose che stanno al di là della comprensione umana si rivelano dunque come «anti-naturali». La natura, analizzata dalla ragione, dà accesso a tutte le verità che si deve conoscere e credere, tramite i metodi comuni dell'apprendimento conoscitivo, mentre il *corpus* religioso (Corano e Sunna) fa lo stesso, tramite le sue varie allegorie e parabole. La verità offerta dalla natura e quella trasmessa dalla parola divina costituiscono così un solo e unico *corpus* di scienza. Vale a dire che le *ma'qūlāt* e le *manqūlāt* conducono alla stessa conoscenza. Per questo, Sir Sayyid soleva ripetere che «questo mondo (l'Opera di Dio) non può mai contraddire le “parole dei libri celesti” (la Parola di Dio)». Scienza e rivelazione sono dunque convergenti e si aiutano a vicenda per raggiungere lo stesso oggetto, un «*corpus* di verità naturali». Secondo Sir Sayyid, il libro sacro dei musulmani insiste soprattutto sull'aspetto «volontarista» della relazione tra Dio e l'uomo. Infine si potrebbe dire, sempre secondo lui, che l'uomo è stato creato non soltanto per conoscere l'esistenza di Dio tramite l'uso della sua ragione ma, al di sopra di tutto, per adorarlo (Corano, 51, 56). Sir Sayyid sembra confondere troppo facilmente la risposta ragionata (che porta a credere in Dio) con lo sforzo razionale che tende a dare le prove della sua esistenza partendo dalla natura stessa.

1.2. *Cheikh Bouamrane e il valore delle tesi mu'tazilite*¹⁰

Professore di filosofia islamica all'Università di Algeri e specialista delle dottrine mu'tazilite, Cheikh Bouamrane, recentemente scomparso, ne ha sottolineato il valore per quanto riguarda le relazioni tra rivelazione e ragione al *II Incontro islamo-cristiano* di Tunisi-Cartagine del 1979, il cui tema era «i vari significati e livelli d'applicazione della “rivelazione” nelle due tradizioni religiose»¹¹. Si sa che il mu'tazilismo apparve a Baṣra e a Baġdād, nella storia dell'Islam, come la prima scuola di teologia musulmana¹². Le loro tesi

¹⁰ Si veda la sua relazione, *Révélation et raison en Islam d'après les Docteurs mu'tazilites et quelques savants postérieurs*, negli *Atti* dell'Incontro (pp. 183-194): v. nota 5.

¹¹ Gli *Atti* sono stati pubblicati, sotto il titolo *II^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne: Sens et niveaux de la révélation*, dall'Università di Tunisi, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES), série Études Islamiques, n° 6, s.d., p. 354 (francese) e p. 361 (arabo).

¹² I suoi araldi, al-Nazzām (m. nel 846), al-'Allāf (m. nel 849), Abū Dā'ūd (m. nel 854), al-Ġaḥīz (m. nel 869), Nāṣir al-Akbar (m. nel 906) e al-Ġubbā'ī (m. nel 916), furono i primi a tentare una sintesi tra fede musulmana e filosofia greca. Il loro pensiero teologico si sviluppò nel contesto del «secolo d'oro» del califfato 'abbāsīde di Hārūn al-Raṣīd (786-809), di al-Ma'mūn (813-833) e

vengono riassunte in cinque principi fondamentali¹³: Dio è unico (nessuna molteplicità in lui: i suoi attributi sono dunque identici alla sua essenza); Dio è giusto (la sua giustizia suppone dunque che l'uomo, responsabile dei suoi atti, ne sia l'autore e, di conseguenza, sia dotato di libertà: l'uomo è «creatore dei suoi atti»); le promesse e le minacce di Dio si realizzano (l'uomo dunque sarà ricompensato o castigato a seconda delle sue opere); il musulmano peccatore si trova in una posizione mediana tra quella del credente (*mu'min*) e quella del miscredente (*kāfir*), per cui nessuno lo può condannare; tutti debbono «ordinare il bene ed impedire il male» (Corano 3, 104: dunque solidarietà attiva della comunità ed intervento del potere politico). Tale credo teologico includeva, a causa dei suoi primi articoli, una visione restrittiva del valore del Corano. Se la visione mu'tazilite dei rapporti tra ragione e rivelazione è stata ripresa dallo studioso algerino è proprio perché molti intellettuali musulmani contemporanei, incoraggiati dai grandi riformisti al-Afgānī (1838-1897) e Muḥammad 'Abduh (1849-1905), fanno loro le tesi mu'tazilite e tentano di svilupparne tutte le conseguenze a favore di un umanesimo teologico rinnovato ed aggiornato, adottando così le posizioni del grande qāḍī 'Abd al-Ġabbār (m. nel 1025). Per Bouamrane, come per i mu'taziliti, la ragione umana è capace di distinguere il bene dal male, il vero dal falso e così via, senza aver bisogno di una qualsiasi rivelazione: il valore morale degli atti umani non dipende da un'arbitraria decisione divina (rivelata dalla Legge positiva espressa da Allāh nel Corano), ma dalla finalità ontologica dell'atto stesso (e dunque potenzialmente conoscibile dalla ragione umana), dato che «l'etica razionale e la rivelazione (coranica) hanno la stessa origine e dunque non possono contraddirsi tra di loro»¹⁴, anche nelle cose sulle quali la loro ragione

dei loro discendenti; il potere politico-religioso tentò di appoggiare le loro tesi e di imporle a tutti, donde una prima inquisizione a loro favore che, poi, si ritorse contro di loro quando la reazione del califfo al-Mutawakkil (847-861) fece trionfare le tesi dei loro avversari, i tradizionalisti, e ordinò l'autodafé delle loro opere, perché i loro autori venivano accusati di "razionalismo".

¹³ Si veda, in proposito, R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, tome 1: *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, PISAI, Roma 1987, pp. 145-172; A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila, premiers penseurs de l'Islâm*, Dar al-Machriq, Beyrouth 1956; F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Clarendon Press, Oxford 1971; Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Vrin, Paris 1978.

¹⁴ Il profeta è superiore al filosofo perché riceve il messaggio da Dio, mentre l'altro lo elabora partendo dalla natura con la sua sola ragione e non senza fatica. Però, in caso di conflitto apparente tra un testo rivelato e le esigenze della ragione, occorre commentare il Corano sottomettendolo ai criteri d'interpretazione della ragione, donde la rilettura simboleggiante degli antropomorfismi del testo trasmesso da Muḥammad ai musulmani.

e i loro desideri si trovano in discordia. Rivelazione e ragione avrebbero forse lo stesso oggetto da raggiungere, tramite strumenti e metodi diversi? Un altro pensatore, Abdallah Laroui, precisa, in proposito, la visione dei riformisti neo-mu'taziliti contemporanei.

1.3. *Abdallah Laroui e la strana convergenza dell'Islām riformista e dell'Illuminismo filosofico*¹⁵

Lo storico e sociologo marocchino Abdallah Laroui vede una strana convergenza tra le tesi del Riformismo del XIX secolo e quelle dell'Illuminismo filosofico. Egli constata, innanzitutto, che la filosofia dell'Illuminismo del XVIII secolo francese, pur essendo stata molto critica nei confronti dell'Islam, tende a ricostruire la religione su basi razionali e naturali, liberandola dal credo irrazionale del Cristianesimo: la natura è buona (senza peccato) e l'uomo, «viaggiatore solitario», scopre Dio come il grande architetto e lo prega nel suo cuore. In un secondo tempo, Abdallah Laroui segue l'analisi che al-Afgānī fa della storia europea: secondo l'illustre riformista, l'Europa con la Riforma si è liberata dalla Chiesa e con l'Illuminismo dal Cristianesimo, per scoprire infine «la religione naturale» del monoteismo assoluto, con un culto spogliato dai misteri. Orbene, questa religione ritrovata non è altro che l'Islam stesso; paradossalmente, quest'ultimo deve d'altronde fare lo stesso a casa sua, liberandosi dal Sūfismo e dalle sue confraternite per diventare, di nuovo, la religione razionale da Allāh voluta per tutti nel Corano. Il Laroui si pone la domanda: influenza o convergenza? Il dibattito è complesso. Il ritorno all'Islam delle origini (*Salafī*) e l'Illuminismo filosofico vanno d'accordo: rifiuto ontologico dell'immanenza (Dio è Dio e la natura è la natura) e negazione di ogni forma di mediazione (la Trinità e la dialettica vengono escluse). «La natura è un libro aperto dove si legge tutto. La scienza-conoscenza nasce dall'esperienza. Dio si svela nella sua parola e nelle sue opere. L'uomo è tutto nella sua razionalità. La storia è senza misteri e la felicità si trova a portata di tutti. Il male è soltanto un errore o una dimenticanza, sí che né la libertà né il male sono capaci di suscitare problemi. Niente angoscia, niente drammaticità». Secondo il Laroui, l'Islam appare così come «religione della natura» e non è casuale che il Salafismo abbia sviluppato tanti

¹⁵ Si veda soprattutto il capitolo VI, «Islām et philosophie des Lumières» del suo libro *Islām et Modernité*, Ed. de la Découverte, Paris 1987, pp. 127-151.

aspetti pragmatici e «moralizzanti». I suoi *leaders* ripetono in continuazione che l'Islam è la religione della ragione, dove non si trovano né misteri irrazionali né incarnazione mediatrice né solidarietà redentrice. Gli uomini sono invitati a vivere la loro umanità senza complessi né drammi sotto lo sguardo di un Dio potente, giusto e buono, la cui identità non interessa.

2. Due pensatori "fideisti"

2.1. Muḥammad al-Ġazālī e il suo «Credo del musulmano»¹⁶

Cresciuto nell'ambiente della prestigiosa Università islamica d'al-Azhar (Cairo) e poi conosciuto come uno dei pensatori dei Fratelli Musulmani¹⁷, lo shaykh al-Ġazālī si è ritrovato in Algeria uno dei *leaders* del pensiero arabo-islamico fino ad essere promosso rettore dell'Università islamica di Constantina e consigliere personale del Presidente Chadli. Infine tornato in Egitto, vi ha continuato ad essere «predicatore dell'Islam». Nel suo libro *Il credo del musulmano* si può trovare un breve capitolo che tratta dei rapporti tra fede e ragione e dove sono esposte le sue idee sulla differenza tra «profezia» e «filosofia». Dice, tra l'altro: «Le conoscenze hanno fonti precise al di là delle quali non si trova appoggio. Se la fonte è umana, bisogna che esse nascano dai segreti della logica sperimentale o matematica, come succede oggi per le scienze del cosmo e della vita, e per quelle relative alla materia e agli uomini. Ma se queste conoscenze sono legate alla metafisica, e cioè a qualcosa che la logica sperimentale o matematica non può raggiungere, soltanto la rivelazione autentica ne costituisce l'unica via, e nessun'altra sarebbe gradita. Di conseguenza, per parlare (*kalām*) di Dio, dei suoi Attributi e dei suoi Diritti, ci si può appoggiare soltanto su quanto vengono a dirci i profeti (e nessun altro). Quando ci sono le prove a favore del carattere veritiero di un profeta, allora il suo messaggio ha valore di certezza (*yaqīn*) e non se ne discute il valore». In tale prospettiva, può aggiungere: «Decine di filosofi e scienziati hanno parlato della fisica e della metafisica da tanti tempi [...] ed il tesoro che ci hanno lasciato è stra-

¹⁶ Cfr. *ʿAqīdat al-muslim (Il credo del musulmano)*, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, Cairo 1965. Alcuni capitoli di altre opere dello stesso autore sono reperibili in *Études Arabes – Dossiers* (PISAI, Roma), n° 73 (1987-2): *Al-da'wa l-islāmiyya (L'appel à l'Islam)*.

¹⁷ Cfr. in proposito *Études Arabes - Dossiers*, nn° 61-62 (1981-2/1982-1): *Les Frères Musulmans* (pp. 115 e 130) e O. Carré-G. Michaud, *Les Frères Musulmans* (1928-1982), Gallimard/Julliard, Paris 1983 e la relativa bibliografia.

pieno di cose vere e false [...] e se ne discute ancora per farne la scelta giusta. Per quanto riguarda la metafisica, i discorsi degli antichi e dei moderni mancano di armonia, perché sono ben lontani dai metodi della rivelazione, donde le mancanze e le leggende! I “Fratelli della Purezza”¹⁸ l’hanno detto: “I profeti tutti, nonostante i lunghi periodi di tempo che li separano (differenza delle lingue, delle leggi e dei costumi) sono in armonia per quanto riguarda l’insegnamento loro nel richiamare le nazioni a Dio. Ma i filosofi non hanno la stessa e unica legge o religione: le loro opinioni sono diverse e le loro affermazioni contraddittorie [...] donde la perplessità dei loro seguaci! E troppi, tra loro, hanno ignorato, rifiutato o confutato i libri dei profeti [...] per quanto riguarda le conoscenze spirituali». Ricordando queste incertezze e ipotesi di tutte le filosofie, al-Ġazālī cita due versetti del Corano (17,36, e 53, 28-30). Così facendo, al-Ġazālī esalta il ruolo della rivelazione (*wahy*) e la missione dei profeti. Questi ultimi godono della *‘isma* (infallibilità-impeccabilità) e ricevono da Dio il dono di compiere la *mu‘ǧiza* (miracolo apoditticamente convincente) a favore della loro missione. Quindi il mondo ha bisogno dei messaggeri di Dio e il loro invio è una necessità per tutti.

2.2. Sayyid Quṭb e il suo «All’ombra del Corano»¹⁹

Portavoce dell’ala attivista dei Fratelli Musulmani e contestatore radicale dell’ideologia nazionalista e socialista di Nasser, il grande *leader* dell’Egitto contemporaneo, Sayyid Quṭb è l’autore di una lettura rivoluzionaria del Corano: egli vuole, «all’ombra del Corano» (*Fī ṣilāl al-Qur’ān*), armonizzare mistica e politica per ri-islamizzare la società egiziana, la quale – secondo lui e i Fratelli – sarebbe tornata ai tempi del paganesimo preislamico (la *ǧāhiliyya*, il tempo dell’ignoranza). Senza entrare nei particolari della sua dottrina, si può però riprendere le conclusioni di Olivier Carré tali quali vengono proposte alla fine della sua acutissima analisi. Lettore del Corano, che viene meditato a lungo, Sayyid Quṭb non ama né i filosofi né i

¹⁸ I “Fratelli della Purezza” (*Iḥwān al-Ṣafā’*) sono un gruppo di filosofi musulmani (ismā‘īlī-tī?) del X secolo, la cui identità rimane ancora incerta: hanno lasciato un’opera collettiva molto importante, le loro *Rasā’il* (*Epistole*). Si veda in proposito, il contributo di Carmela Baffioni e la voce *Iḥwān al-Ṣafā’* nell’*Encyclopedia of Islām*, Leiden, II ed., III, pp. 1098-1103.

¹⁹ Si veda in proposito O. Carré, *Mystique et politique (Lecture révolutionnaire du Coran)*, Cerf, Paris 1984, dove viene analizzata l’opera di Sayyid Quṭb, il suo commento del Corano *Fī ṣilāl al-Qur’ān (All’ombra del Corano)*, Beyrouth/Le Caire, Dār al-šurūq, 30 fascicoli (rilegati in 6 volumi), redatto in prigione (1965-1966).

teologi: egli promuove una fede autonoma, la quale, secondo lui, può convivere con conoscenze scientifiche approfondite, perché si tratta di due «vie» diverse della conoscenza. La ragione del credente ha la certezza che il messaggio viene da Dio: il suo compito, in tal caso, è di capirne tutti i significati testuali e di accettarne il «significato» anche quando non si può raggiungere il «perché». Lungi dal riprendere i tentativi dei concordismi riformisti, Sayyid Qutb preferisce una fede-fiducia, che non cerca di capire le motivazioni divine delle prescrizioni della Legge coranica. Si inserisce così nella tradizione della teologia islamica classica del *bi-lā kayf* (non cercare il «come?»). I miracoli vengono rispettati nel loro ordine specifico, perché essi costituiscono una via religiosa della conoscenza: come il messaggio coranico nel suo tempo, essi sono ricchi di energie esistenziali che danno ai profeti il coraggio di compiere la loro missione. Sayyid Qutb intende così ripetere l'esperienza creatrice della *novitas* coranica, pur accettando tutti i testi del Corano, anche quando si tratta di leggende o parabole. Secondo lui, la fede non deve sottomettersi alla ragione, ma è la ragione che deve servire la fede in quanto permette di capire il testo «fondatore». L'universale Signoria di Dio (*hākimiyya*) richiede, da parte dell'uomo, un consenso umile del suo intelletto e soprattutto l'ubbidienza quasi cieca verso i comandamenti di Dio. Il Corano sta al di sopra della ragione: perciò è possibile avere una tecnicità scientifica sviluppata, da una parte, e un'adesione di fede totale a quanto Dio ha dettato nel suo Libro, perché ragione e fede stanno su due vie parallele. Tocca al credente essere coerente con la sua fede.

3. I Rappresentanti della “via mediana”

3.1. Ragione e fede nel «Commento del Manār»²⁰

Il *Commento*, ormai classico, del *Manār*, tale quale fu elaborato da Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) e Rašīd Riḍā (1865-1935), rappresenta la dottrina ortodossa del Riformismo musulmano (*islāh*) contemporaneo. Il primo dei due autori si è espresso nella sua opera teologica, *Il Trattato dell'Unicità divina (Risālat al-tawḥīd)*, dove sintetizza il suddetto *Commento*. Secondo lui, nei riguardi del rapporto fede e ragione, occorre riconoscere tre situazioni:

²⁰ Si consulti in materia il libro di J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manār*, G.P. Maisonneuve, Paris 1954.

- In tutti i settori della conoscenza accessibile alla ragione, la certezza (*yaqīn*) viene dalla ragione (*‘aql*): questa facoltà, secondo lui, è quasi un intuito che procura l’evidenza. Ogni intelligenza sana è capace di raggiungere gli intelligibili: i filosofi ne sono i testimoni.
- Nei settori non raggiungibili dalla ragione, una rivelazione divina è necessaria e dà la certezza assoluta. Ma di quali conoscenze si tratta allora? Secondo ‘Abduh, l’uomo è capace, con le sue forze naturali, di conoscere e dimostrare l’esistenza dell’Essere supremo, l’immortalità dell’anima, la felicità oppure i tormenti dopo la morte a seconda di una vita dove sono prevalsi atti di virtù o misfatti volontariamente commessi (giudizio finale). Le verità rivelate irraggiungibili dalla ragione sono, secondo lui, le precisazioni per quanto riguarda la felicità e le sofferenze dell’aldilà, e poi la risurrezione dei corpi ed alcune prescrizioni della Legge divina.
- Non si può avere alcuna contraddizione tra rivelazione e ragione. La ragione non è tenuta ad ammettere formulazioni in cui vi sia un’impossibilità logica. Ma nel messaggio dei profeti le contraddizioni apparenti debbono essere risolte dal superamento del senso esplicito (*zāhir*): la ragione deve ricercare il vero significato tenendo conto dell’insegnamento globale di Dio e del suo profeta (*ta’wīl*). La ragione ha dunque un ruolo importante, anche se rimane la serva della verità superiore. ‘Abduh lo dice ancora: «Bisogna seguire la soluzione che suggerisce la ragione; due vie si presentano allora per interpretare la tradizione: si accetta la tradizione senza capirne la validità, affidandosi a Dio solo, oppure si dà un’interpretazione compatibile con le leggi del linguaggio per trovare un significato che concordi con la ragione». Per l’autore del *Commento del Manār*, bisogna provare razionalmente la legittimità dell’autorità dei profeti prima di seguirli, tanto più che le verità della religione non contengono misteri irrazionali. Per lui, il messaggio coranico corrisponde esattamente alle ricerche della ragione umana: egli chiama tutti a riflettere, fa l’elogio dei sapienti ed esalta la natura umana nelle sue energie conoscitive. L’Islām appare così come una religione mediana tra quelle rivelate e quelle naturali; ed è vero che il Corano contiene un’apologetica a base razionale e prepara il credente a ragionare. Rifiutando qualsiasi «autorivelazione» di Dio, il teismo dell’Islām non è dunque senza legame apparente con il deismo del XVIII secolo (teodicea).

3.2. *Lo shaykh Maḥmūd Šaltūt e il suo “Tra gli orientamenti dell’Islam»*²¹

Teologo musulmano di fama mondiale, lo shaykh Maḥmūd Šaltūt è stato a lungo rettore dell’Università d’al-Azhar (Cairo) ed anche direttore della sua rivista. In un suo libro, il cui titolo è *L’Islam, credo (‘aqīda) e legge (šarī‘a)*, egli sottolinea che l’Islam non è soltanto un credo, ma soprattutto un insieme di prescrizioni in materia di morale personale, familiare e sociale. *Tra gli orientamenti dell’Islām (Min tawḡihāt al-islām)* è il titolo di un suo altro libro: vi si trovano due capitoli che chiariscono alcuni aspetti del rapporto fede-ragione presso i musulmani. Nel primo capitolo, l’autore sostiene che «l’uomo ha bisogno della religione». Infatti, davanti alle sue scelte tra bene e male, verità ed errore, l’uomo ha come appoggio la sua *potestas intellectiva (fikra ‘aqliyya)*, la quale dispone dei suoi criteri ma non riesce sempre a raggiungere quanto ricerca con tanta fatica. L’esperienza ci dice che questa *fikra ‘aqliyya* è debole e limitata, sottomessa alle passioni o alle ideologie: «Tante leggi umane – dice Šaltūt – sono state elaborate da questa *fikra* per il bene comune, ma senza successo». Ci vuole dunque un altro appoggio, quello della sottomissione alla rivelazione di Dio, perché Egli è tutto scienza, potenza e controllo. L’uomo – ed i profeti ne sono stati l’espressione perfetta – ha chiesto da Dio una parola (*kalima*) e una guida (*hidāya*), e così da sempre Allāh ha mandato i suoi messaggeri (*rusul*) e trasmesso i suoi libri (*kutub*), pur sapendo che l’uomo dispone di questa *fikra ‘aqliyya* naturale. Secondo il nostro teologo, il merito dell’Islam è di procurare all’uomo una religione le cui decisioni e prescrizioni (*taqdīr*) provengono da Dio e non dall’uomo. Infatti la religione è stata fatta dal Creatore, da cui dipendono il mondo creato e la *fikra ‘aqliyya*: il Corano l’incoraggia ad esercitare la sua ragione per acquisire scienza e sapienza. Le verità rivelate e le prescrizioni da loro dettate corrispondono alle attese della struttura ragionevole della natura umana (*fiṭra*), tale quale è voluta da Dio stesso. La vera religione ha come scopo far sentire all’uomo la grandezza di Dio e dunque la serenità che deriva dalla sua sottomissione a lui: la fede è certezza senza dubbio ed il culto aiuta il credente a corrispondere così alla volontà di Dio. Infine la religione permette alla *fikra ‘aqliyya* di raggiungere la sua perfezione, e l’Islām lo fa senza ricorrere a credenze complicate che spesso hanno alterato o falsificato le loro scritture (così il Cristianesimo). Nell’altro suo capitolo, l’autore esalta «l’Islām,

²¹ Cfr. *Min tawḡihāt al-Islām (Tra gli orientamenti dell’Islām)*. Dār al-qalam, Cairo 1964; per i due capitoli analizzati, si vedano pp. 12-28 e 142-150.

religione della ragione e della scienza». Il Corano incoraggia l'uomo a riflettere sul creato: l'intelletto (*'aql*) ne è lo strumento, e la scienza (*'ilm*) ne è il risultato. Per Šaltūt, Dio non dà a Maometto dei miracoli ma una prova razionale, e cioè il Corano, il quale è prova apodittica per i credenti. Come si vede, la fede dovrebbe portare allo sviluppo della civiltà, dove regnerebbe la ragione illuminata dalla religione.

3.3. *Abū Riḍā e la sua analisi del rapporto «rivelazione e ragione»²²*

Professore di filosofia all'Università del Kuwayt e autore di molti libri in materia, Abū Riḍā ha precisato, nel Colloquio islamo-cristiano svoltosi a Tunisi, le opinioni musulmane per quanto riguarda il rapporto «rivelazione e ragione». Secondo lui, l'ispirazione-rivelazione (*wahy*) viene proposta da Dio agli angeli, agli animali, alla terra, agli uomini, secondo il testo del Corano. E il versetto 42, 51 recita che questo *wahy* si realizza, per l'uomo, tramite una visione notturna (*ru'ya*), oppure un'ispirazione affidata al cuore, oppure una parola ricevuta tramite un angelo, donde i tanti sinonimi del messaggio: libro, saggezza, scienza, prova, dimostrazione, guida, luce, misericordia, ecc. Si tratta sempre di utilizzare la ragione per conoscere Dio, il cosmo, l'uomo e i valori, ma la certezza (*yaqīn*) non è mai garantita (basta vedere le divergenze dei filosofi!). Alcuni conoscibili sembrano stare al di là delle possibilità della ragione. In questo campo, nell'Alto Medio Evo, mu'taziliti e aš'ariti si sono opposti, ma infine, se la ragione si vede riconoscere il potere di raggiungere i principi razionali fondamentali (le *wāğibāt 'aqliyya*), deve anche convalidare quanto è proposto dalla rivelazione. Il professore passa in rassegna i filosofi musulmani (al-Kindī, Avicenna e Averroè) e si fa discepolo del grande Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111), il quale nel suo *Miškāt al-anwār (La nicchia delle luci)*, stabilisce che «la ragione è il criterio di Dio in terra sua» e che se i mistici perdono coscienza della distinzione tra creatore e creatura, questo succede perché si perde «il potere della ragione». Il *'aql*, da solo, è lo strumento della conoscenza, ma bisogna superare gli inganni dei sensi, dell'immaginazione e dunque dell'illusione: la certezza si raggiunge tramite il dubbio metodico e la dimostrazione (*burhān*), benché rimanga la divergenza delle opinioni. Queste certezze sono «personali». Nel suo *al-Iqtisād fī l-i'tiqād (Il giusto*

²² Si veda, negli *Atti della II^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne* (v. sopra, nota 5), “*Mafhūm al-wahy wa-kayfiyyatu-hu wa-ārā' fī l-'alāqa bayna l-wahy wa-l-'aql 'inda ba'd mufakkirī l-Islām*, pp. 101-118 (testo arabo).

medio nel credere), al-Ġazālī riconosce che le fonti della conoscenza sono parecchie: la rivelazione divina, la ragione umana e l'illuminazione della guida (*hidāya*), che permette di capire l'armonia tra le esigenze della Legge rivelata e gli obblighi della ragione. Ma è proprio nel suo *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*Il ravvivamento delle scienze della religione*) che al-Ġazālī precisa tutto: il filosofo guarda le cose dalla porta che dà sul mondo del visibile (e ha bisogno di una scienza che dimostri), il santo le guarda da quella che dà sul mondo del Regno celeste (*Malakūt*) e ha bisogno della ragione per accertarsi del carattere veritiero della missione dei profeti. Ognuno conosce la tentazione di un eccesso e viene «ridimensionato» da quanto gli propone l'altro: infatti bisogna armonizzare rivelazione e ragione nella loro complementarità. E Abū Rīḍa dice in proposito: «La ragione non conosce la retta guida se non con la Legge divina, e questa non si manifesta chiaramente se non con la ragione [...]. La ragione è come la vista e la Legge divina come il raggio di luce [...]. La Legge divina è ragione che viene dal di fuori, e la ragione è Legge divina che procede dal di dentro». Di conseguenza, il miscredente non ragiona e la ragione viene chiamata, dal Corano, religione e luce. Rivelazione e ragione si appoggiano a vicenda, raggiungendo quasi le stesse verità (tranne quelle specifiche della Legge divina: risurrezione dei corpi, ricompensa e castigo nell'altra vita)²³. Infine bisogna riconoscere l'esistenza di un legame particolare tra ragione e rivelazione nell'Islām; un legame talmente profondo che sembra sia causato dal fatto che entrambe sono chiamate a raggiungere le stesse verità. Al-Ġazālī utilizza la ragione per giustificare le verità della rivelazione e vanificare quanto la contraddice, si appoggia sulla ragione teoretica per spiegare le verità di essa e, finalmente, tende alla purificazione della ragione stessa

²³ A titolo di commento, tornando a *al-Iqtisād fī l-i'tiqād* di al-Ġazālī, il professore ne analizza il contenuto (che è anche il suo). L'obbligo di assentire alle cose che il *šar'* (rivelazione) propone dipende da quanto la ragione considera possibile, al di là delle sue prime evidenze. Ci sono verità conosciute con prova di ragione senza la Legge divina (inizio del mondo nel tempo, necessità di un Autore e dei suoi attributi). Ci sono verità conosciute tramite la rivelazione senza la ragione, ma che appartengono al «possibile» secondo la ragione: è la tradizione religiosa che viene a dire che tali possibili si realizzano (risurrezione, raduno, ricompensa, castigo). Ci sono verità che sono raggiungibili sia dalla ragione sia dalla rivelazione (unicità di Dio nel creare, visione di Dio nell'aldilà). In conclusione, occorre rifiutare l'impossibile assoluto e poi, quando il «rivelato» sembra apparentemente contraddittorio con il «ragionevole», interpretare (*ta'wīl*) metaforicamente i testi rivelati (perché sono ambigui). Ma tocca alla ragione far passare una verità congetturale (secondo la rivelazione) allo statuto di verità «sicura» tramite la prova apodittica. La ragione dunque rifiuta l'impossibile ed il contraddittorio, ma gradisce le altre «conoscenze» e ne cerca le prove.

per assaporare i significati del testo rivelato ed intuire la ricchezza delle sue verità. Così facendo, egli non combatte la ragione ma ne fissa i limiti nei confronti della rivelazione. La ragione è criterio e serve nello stesso tempo; la rivelazione la trascende nella sua origine e nel suo metodo, ma si sottomette ad essa nel suo oggetto.

4. *Diritto, fede e ragione nell'Islam moderno*

Il problema dei rapporti tra ragione e fede rimane così al centro della meditazione filosofica e teologica nell'Islam di ieri e di oggi, e bisogna dire anche giuridica. Alcuni pensatori di tendenza mu'tazilita sarebbero a favore di una visione razionalizzante che sottomette sempre la fede alla ragione, e questa sarebbe la tentazione della *falsafa* islamica, tutto sommato. Altri musulmani, privilegiando il ruolo della fede a nome di una teologia della trascendenza che umilia la ragione, si vedono spinti ad essere fideisti. Tra queste due posizioni eccessive si profila la grande varietà dei teologi e pensatori che vogliono assicurare ad ognuna delle due vie della conoscenza il proprio metodo per raggiungere la certezza. Sembra che molti siano esitanti nel precisare esattamente la specificità ermeneutica di entrambe, e cioè il campo delle verità che ogni «via» può esplorare, scoprire e definire. Nel preambolo di una recente *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islām*²⁴ i suoi autori non dicono forse «la certezza che l'intelletto umano è incapace di delineare la via migliore per la vita umana, se si prescinde dall'intervento di Dio, il quale viene in aiuto con la Sua guida e la Sua rivelazione»? Ciò significa che tutta la morale e tutto il diritto dipendono da una Legge positiva divina? Mancano le spiegazioni filosofiche e le precisazioni giuridiche in materia. Bisogna forse essere fideisti fino in fondo? D'altronde, nello stesso tempo, Ridha Malek, pensatore algerino e uomo politico, dichiara nel suo ultimo libro, *Tradition et révolution*²⁵, che «il musulmano moderno sarà razionalista o [...] non sarà». In tal caso, sembra che si tratti di una professione di fede nel potere della sola

²⁴ La suddetta *Dichiarazione* è stata presentata e analizzata in «Islamochristiana», 9 (1983): testo arabo (pp. 1-19), traduzioni francese (pp. 121-140) e inglese (pp. 103-120) e vari articoli in proposito. La traduzione italiana, annotata, è reperibile in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Sapienza, Roma 1984, pp. 95-117.

²⁵ Si veda il suo libro *Tradition et révolution*, Bouchène, Alger 1991, specialmente le sue 38 conclusioni (pp. 103-112).

ragione contro tutti gli integralismi islamici di oggi²⁶! Ci si accorge così che nell'Islam Allāh non propone nel Corano una autorivelazione di se stesso (che sfuggirebbe alla ragione)²⁷ ma una rivelazione della sua volontà sull'uomo, e cioè come l'uomo lo debba nominare ed adorare e come l'uomo debba trattare se stesso e gli altri uomini per realizzare perfettamente la volontà di Dio. Questa rivelazione corrisponderebbe, tutto sommato, all'insieme delle verità che il filosofo raggiunge con la sua ragione e con grande fatica, e che il profeta riceve e trasmette tramite la rivelazione e senza fatica. Il «rivelato» rimane estrinseco al «rivelatore», e questo spiega forse perché fede e ragione sembrano spesso gemellate²⁸ e si ritrovano a dire quasi le stesse cose quando si tratta dell'ortoprassi dell'uomo, espressa nella Legge positiva divina (*šarī'a*).

Nei paesi musulmani, quando si tratta di precisare quali sono le fonti del diritto, occorre sempre riaprire il dibattito dall'inizio. Se è vero che il diritto (*fiqh*) dovrebbe essere «comprensione», estensiva e intensiva, della Legge, accade però che quest'ultima viene espressa attraverso due vocaboli apparentemente opposti: da un lato c'è la *šarī'a*, che i giurisconsulti (*fuqahā'*) presentano come «legge positiva divina», immutabile e perfetta, dall'altro c'è il *qānūn*, che i giuristi definiscono come «legge positiva uma-

²⁶ Nondimeno, colui che lascia da parte questi testimoni del pensiero musulmano odierno per tornare al Corano ed interrogarlo di nuovo non può esser colpito dai versetti che raccontano la vita e la missione di Abramo. Infatti, l'Abramo coranico non è tanto l'araldo della pura fede quanto il modello del buon filosofo: egli ragiona davanti al creato e deduce, dal «tramontare» di tutte le cose create, che ci deve essere qualcuno che non tramonta. Modello dei musulmani, Abramo li spingerebbe ad essere filosofi che credono e credenti che «filosofano», vale a dire che interrogano le stesse realtà con la fede e la ragione assieme.

²⁷ Come confessa, nella sua autobiografia, Mons. Mulla Zadé (1881-1959), convertitosi a Gesù Cristo dall'Islam turco: «Dal monoteismo unipersonale dell'Islam, dal suo Dio storico ma solitario, si scende facilmente ed inevitabilmente a un "deismo" multiforme, razionalista o idealista o monista o agnostico, con un Dio lontano e indifferente, oppure immanente e diffuso [...]. L'evoluzione della teologia, della filosofia e della mistica musulmana è la prova di questa legge di degradazione continua e di entropia crescente». A lui parve che il Dio dell'Islam fosse un Dio che, dopo aver rivelato la Sua unicità trascendente (ma ci vuole davvero una rivelazione per questo?), sembra non avere una vita intima da comunicare. Sarebbe dunque opportuno, in un dibattito approfondito sulle religioni «rivelate», sviluppare studi comparatistici per quanto riguarda la «rivelazione» stessa: le sue motivazioni, e poi il suo modello, e infine le forme della ri-creazione nella storia, in attesa del compimento finale della tras-creazione escatologica. Sono prospettive che costringono alla meditazione filosofica e teologica, qual è quella della cristiana *fides quarens intellectum*.

²⁸ Si veda la mia relazione alla *II^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne* (v. *supra*, nota 5), *La révélation et ses problèmes aux yeux de l'intelligence chrétienne* (pp. 219-236, testo francese, e pp. 325-350, testo arabo).

na», elaborata dall'assemblea legislativa e applicata dal potere esecutivo, dunque mutevole, secondo le più svariate circostanze di luogo e di tempo. Qual è allora il ruolo esatto che riveste l'interpretazione della *šarī'a* o l'elaborazione del *qānūn*? Più in generale, quale rapporto intercorre tra diritto, religione e filosofia? Non c'è paese di tradizione islamica che non conosca una qualche crisi – ideologica, politica o teologica – proprio perché i teologi e i pensatori non osano dare una risposta chiara alle domande sopra esposte. Da qui le dispute e i drammi senza fine attorno alla questione dell'«applicazione della legge islamica» e la difficile, se non impossibile, posizione, delle molteplici Leghe a difesa dei diritti dell'uomo in quei paesi in cui il potere e la religione stringono sottili alleanze secondo gli interessi del momento.

Che cosa dicono dunque i testi ufficiali delle costituzioni e dei codici civili nei paesi di tradizione islamica in cui viene espresso oggi il desiderio di una maggiore razionalità nell'interpretare i fondamenti della morale e del diritto? Quali sono le fonti alle quali preferiscono riferirsi i rappresentanti dell'Islām ufficiale o i redattori delle Dichiarazioni (musulmane) dei diritti dell'uomo? Quali sono i rapporti tra la Legge religiosa islamica (*šarī'a*), la legge positiva degli uomini (*qānūn*) e la ragione autonoma e interpretativa (*amal*)? Qual è il grado di relativismo giuridico ed etico che lo studio attento della storia della *šarī'a* nelle sue applicazioni svela, in ultima analisi, al ricercatore imparziale e al credente sincero? Quali sarebbero i generi di ricerca che teologi, giuristi e filosofi dovrebbero sviluppare per conferire al diritto la propria autonomia nel rispetto delle esigenze della ragione e delle richieste della fede? Sono queste le domande a cui bisogna rispondere per garantire una migliore intelligenza dei diritti dell'uomo e della fede dei credenti.

4.1. *Alle fonti delle costituzioni e dei codici civili*

Quando vengono considerate le costituzioni dei Paesi Arabi, anche se alcune sono introdotte dalla formula *b-ism al-ša'b* (in nome del popolo), si scopre subito che i paesi della Lega degli Stati Arabi, a eccezione del Libano, della Siria e della Palestina, definiscono l'Islam come religione dello Stato. Vi si precisa che la *šarī'a* costituisce *una* fonte o *la* fonte *principale*, o *la* fonte *unica* di tutte le leggi²⁹, mentre i testi restano ambigui circa

²⁹ Cfr. *Islām dīn al-dawla (L'Islam religion de l'Etat)*, in «Etudes Arabes-Dossiers», 72 (1987/1), p. 130.

L'impiego del termine *umma* (comunità islamica transnazionale, o nazione araba, o patria specifica)³⁰. Legge islamica e legge civile sono così chiamate ad essere complementari, ma sotto quale forma esattamente? Gli articoli introduttivi di alcuni codici civili danno, a questo proposito, risposte piuttosto strane se non diverse. Il codice civile egiziano del 1948 (che sembra essere all'origine di molti altri) precisa all'art. 1 che la presente legge (*naṣṣ tašrīṭ*) costituisce il fondamento di tutte le materie alle quali si riferisce la lettera o lo spirito di ognuna delle sue formulazioni. In assenza di disposizione legale, il giudice (*qāḍī*) si pronuncia secondo la consuetudine (*ʿurf*) e, in mancanza di questa, secondo i principi (*mabādiʿ*) della *šarīʿa* islamica. E quando il caso sembra senza soluzione, egli può ricorrere ai principi del diritto naturale (*qānūn ṭabīʿī*) e alle regole (*qawāʿid*) dell'equità (*ʿadāla*). Il codice civile algerino del 1975 afferma la stessa cosa, ponendo la consuetudine dopo i principi della *šarīʿa*. Il codice civile dello Yemen del Nord del 1979 segue le stesse orme e precisa che le regole dell'equità devono corrispondere ai fondamenti (*uṣūl*) della *šarīʿa* islamica. Il codice del Kuwayt del 1981 sembra dimenticare la *šarīʿa*, poiché non parla che del testo della legge e poi della consuetudine ma, facendo seguire questa dall'opinione del giudice (*raʿy*), ricorda che esso deve ispirarsi alle disposizioni del diritto musulmano (*fiqh*), che corrispondono al meglio alla realtà e agli interessi del paese. Come si vede è molto difficile precisare il significato esatto delle diverse fonti così proposte al giudice in caso di silenzio della legge. Sulla scia di ʿAbd al-Razzāq al-Šanhūrī³¹, a cui si deve la redazione del codice civile dell'Egitto e poi dell'Iraq (1951), Šafīq Šihāṭa commentava: «Il diritto musulmano è [così] promosso al rango di un “primo” diritto naturale... Si tratta dei principi del diritto islamico. Non si tratta di ricorrere alle opere dei giuristi musulmani alla ricerca di una soluzione precisa. L'art. 1 rinvia piuttosto il giudice ai principi primi che reggono questo diritto e allo spirito che lo ispira. È lo spirito generale del diritto musulmano che viene proposto al giudice come ultimo rifugio, prima di ricorrere al diritto naturale»³².

³⁰ Cfr. A. Amor, *La notion d'umma dans les Constitutions des Etats Arabes*, in «Arabica», tome 30, fasc. 3, 1983, pp. 267-289.

³¹ Cfr. F. Castro, *ʿAbd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī (1895-1971): primi appunti per una biografia*, in R. Traini (a cura di), *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Università La Sapienza, Roma 1984, vol. 1, pp. 173-210.

³² *Ivi*, p. 195. Ma chi non vede come un altro commentatore potrebbe pensare che la *šarīʿa* abbia già detto tutto con i suoi principi e che dunque non vi sia più posto per un diritto naturale la cui stessa espressione araba è piena di ambiguità? Il termine *qānūn* presuppone, infatti, che si ab-

4.2. *La šarī'a sarebbe l'unica fonte del diritto per l'Islām ufficiale?*

Se le legislazioni riformiste contemporanee dei paesi islamici ragionando benissimo hanno preso a prestito, applicandoli con maggiore o minore pragmaticità, testi precisi e principi generali del diritto dalle costruzioni giuridiche dei paesi europei occidentali, a partire dalle *tanẓīmāt* ottomane (metà del XIX secolo) fino ai codici e alle leggi degli Stati indipendenti, è tuttavia vero che si è manifestato uno sforzo costante per rendere questa legislazione conforme alla *šarī'a*, così come appaiono numerosi i tentativi di codificare (*taqīn*) la dottrina classica delle scuole (*madāhib*) nella loro interpretazione della *šarī'a* in forma *hanafita*, *mālikita*, *šāfi'ita* o *hanbalita*, oppure nell'interpretazione *ğā'farita* degli sciiti³³.

Il 19 settembre 1981, nella sede parigina dell'UNESCO, il Consiglio islamico dell'Europa, che aveva sede a Londra dov'era stato fondato nel 1965, ha proposto una Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo (DIUDU) a proposito della quale non sono mancati studi e pubblicazioni³⁴. Si tratta di una dichiarazione confessionale che prende in considerazione solo i diritti del musulmano e in seconda istanza quelli del non musulmano nel quadro di una società islamica. D'altra parte, i progetti successivi delle Dichiarazioni dei diritti e dei doveri dell'uomo nell'Islam che si è sforzata di pubblicizzare l'Organizzazione della conferenza islamica, organismo intergovernativo che rappresenta più di cinquanta Stati³⁵, si

bia a che fare con una legge positiva umana nonostante venga chiamata «naturale»! Confusione di vocabolario o ambiguità voluta consapevolmente affinché la porta resti aperta per evoluzioni future, ancora più liberali ed estensive? Altri interpreti potrebbero, al contrario, pensare che rientri nel loro diritto restringere le formulazioni conformemente alle decisioni tradizionali o classiche del *fiqh*!

³³ Alla fine ci si trova di fronte a questo paradosso: le autorità ufficiali dell'Egitto contemporaneo affermano che la legislazione del paese è quasi interamente conforme alla *šarī'a*, mentre l'opposizione attivista in seno ai Fratelli Musulmani sostiene il contrario. Approcci differenti quando non contraddittori nell'interpretare la *šarī'a* nei suoi principi e nelle sue applicazioni! Fatto sta che l'Islam ufficiale egiziano, quello dell'Università di al-Azhar e dei suoi rettori, non ha avuto remore nel proporre alla società egiziana un codice penale coranico (fortunatamente rifiutato dall'Assemblea nazionale dopo molte peripezie) e una costituzione islamica modello per i paesi musulmani (che rimane a tutt'oggi un bell'ideale) in cui tutti gli articoli rinviano costantemente alla *šarī'a*.

³⁴ Cfr. il numero speciale di «Islamochristiana», 9 (1983), pp. 306 + 19, con il testo arabo (pp. 1-19) della suddetta Déclaration e le sue traduzioni inglese (pp. 103-120) e francese (pp. 123-140), poiché i testi in lingua inglese e francese dati alla stampa a Parigi non contenevano alcuna citazione del Corano e della Summa, si ha la prova evidente che in essi si parlava un linguaggio diverso da quello del testo arabo. Cfr. anche gli *Actes de la III^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne de Tunis: Droits de l'homme*, edizioni CERES, in «Etudes Islamiques», 9 (1985), arabo pp. 334, francese pp. 296.

³⁵ Cfr. *Les Organisations Islamiques Internationales*, in «Etudes Arabes-Dossiers», 66 (1984-1), p. 121.

collocano su un piano inferiore a quello dei testi di questa Dichiarazione di Parigi e insistono ancor di più sul quadro di riferimento che è la *šarī'a*, cui ci si richiama alla fine di ogni articolo. Il dibattito resta dunque aperto e le ideologie contraddittorie che travagliano le società musulmane si ritrovano espresse in una giurisprudenza le cui espressioni non sono purtroppo pubblicate, cosa che rende ancora più difficile l'approccio scientifico alla stessa³⁶. I musulmani radicali, in nome della fede, auspicano un'applicazione integrale della *šarī'a*, soprattutto nei suoi «punti caldi» che sono lo statuto personale e il codice penale, mentre gli uomini di governo, in nome della ragione e delle evoluzioni successive della *šarī'a* nel corso della storia, sono propensi a continuarne il processo di adattamento alle circostanze di luogo e di tempo.

4.3. Regole e possibilità dello sforzo interpretativo (*iğtihād*)

Tutti concordano, in ultima analisi, nel dire che il problema centrale è quello dell'*iğtihād*, cioè dello sforzo interpretativo personale³⁷: quali sono, infatti, le regole alle quali bisogna sottomettere le nuove elaborazioni giuridiche e qual è il margine di libertà o d'iniziativa di cui dispone l'interprete della legge/Legge? Tutti i manuali antichi e moderni ripetono all'infinito che occorre eccellere nella lingua araba, conoscere bene il Corano e la Sunna, sapere in che cosa consiste la «scienza dell'abrogante e dell'abrogato», essere informati del consenso (*iğmā'*) della scuola o della comunità, comprendere quali siano gli obiettivi della *šarī'a*, essere dotati di una fervida intelligenza e avere un senso acuto delle realtà del proprio tempo. Tutte queste condizioni hanno fatto sì che l'*iğtihād* abbia potuto essere esercitato, di fatto, soltanto da una categoria di esperti nelle scienze religiose (gli *'ulamā'*) o giuridiche (i *fuqahā'*), benché ogni musulmano moderno, a nome della sua ragione, pretenda di poter intervenire liberamente dal momento che chiunque può avere accesso a questa cultura specializzata³⁸. È anche vero che l'esercizio di questo *iğtihād*, nel corso dei secoli, ha generato

³⁶ Cfr. l'ultimo capitolo di *Perspectives 1991: L'Algérie en devenir*, in appendice alla nuova edizione del libro di J.-P. Charnay, *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence*, PUF, Paris 1991, pp. 377-412. «Depuis l'indépendance [...] l'Algérie demeure une société sous-analysable» (*ivi*, p. 383).

³⁷ Cfr. *L'iğtihād: l'effort de rénovation continue en Islam*, in «Etudes Arabes-Dossiers», 75-76 (1988/2 e 1989/1), pp. 127 e 131.

³⁸ Cfr. Sa'd Ghrāb, *L'iğtihād ou l'effort de rénovation continue en Islam*, in «Islamochristiana», 11 (1985), pp. 135-154.

numerose espressioni provinciali delle interpretazioni scolastiche e non meno numerose pratiche giudiziarie (*amal*) scese a compromesso con le consuetudini locali secolari! Ciò facendo la *šarī'a* conosce dunque un vasto pluralismo nel suo adattamento alle circostanze di tempo e di luogo, poiché le condizioni sopra enumerate e l'esistenza di versetti coranici ambigui (*mutašābihāt*) nonché di *ḥadīṭ* profetici controversi hanno talvolta condotto gli esperti in direzioni opposte.

Quali sarebbero allora le regole per un buon uso dell'*ig̃tihād* oggi? La questione è di sapere chi, nello stato moderno, sia abilitato a esercitare questo *ig̃tihād*: gli uomini di religione, il cui statuto è più o meno ufficializzato dal governo, o gli alti funzionari del ministero della Giustizia o la magistratura stessa ai suoi diversi livelli? La tradizione ha voluto che per molto tempo il califfo o il principe avesse il diritto di restringere o di allargare il campo d'intervento degli esperti nella scienza dell'*ig̃tihād*: che cosa ne è oggi, a partire dalla scomparsa del califfato nel 1924? Chi è a tutt'oggi responsabile dell'*ig̃tihād*? Molti non esitano ad affermare che è lo Stato moderno, attraverso i suoi molteplici organi, compresa la cosiddetta assemblea legislativa, che definisce le libertà effettive dell'*ig̃tihād*. Ma allora chi è in definitiva il legislatore (*mušarri'*)? Dio che è l'autore della *šarī'a* o lo Stato-nazione che è l'autore del *qānūn*? Chi non vede qui quanto si dimostri complesso ogni sforzo per armonizzare totalmente le Legge divina (*Šarī'a*) con le leggi umane (*qānūn*)? Qual è la parte riservata alla rivelazione e quale quella attribuita alla ragione? L'esercizio dell'*ig̃tihād* ci rinvia così ai fondamenti del diritto e della morale e prima ancora alla difficile relazione della fede e della ragione³⁹.

4.4. *I fondamenti dell'etica nell'Islam*

In ogni tempo le scuole di diritto e di teologia hanno avuto punti di vista divergenti a riguardo dell'etica a causa del suo approccio con i criteri della fede o della ragione. Molti hanno voluto ricondurre le successive sedimentazioni giuridico-etiche della storia al mistero insondabile della volontà di Dio, rischiando di imprigionare quest'ultima in decisioni arbitrarie indegne della saggezza divina. Se il Corano e la Sunna si sono rivelati portatori di principi fondamentali simili a quelli della Bibbia, e li hanno espressi sotto la forma di «casi da risolvere», sempre prigionieri del loro contesto storico

³⁹ Cfr. il mio studio *Fondements de l'éthique dans l'Islam*, in J.-L. Leuba (ed.), *Fondements de l'éthique chrétienne*, Artel, Namur 1995, pp. 177-197.

e geografico, bisogna convenire ancora con i migliori storici del *fiqh* che lo sviluppo delle scuole canoniche e la diversità delle loro soluzioni sono stati molto spesso segnati dalle scelte decisive che hanno operato i teologi stessi, in particolare, gli Aš‘ariti soppiantando i mu‘taziliti a Baġdād nei secoli III-IX, e ponendo la volontà divina a fondamento del diritto e della morale. Così facendo la Legge positiva divina, enunciata dalla volontà di Allāh nel Corano e nella Sunna e interpretata «ad litteram», ha goduto di maggior prestigio della legge naturale, pur iscritta quest’ultima dalla saggezza divina nell’essere stesso delle persone e delle cose.

Il dibattito fondamentale al centro dell’elaborazione delle dottrine riguarda cioè il riconoscimento della natura buona o cattiva di un atto: procede dalla ragione o dalla fede⁴⁰? Mu‘taziliti e Aš‘ariti si contrapposero radicalmente e i musulmani di oggi si contrappongono fondamentalmente sullo stesso argomento: i primi, che sono stati seguiti generalmente dagli Ḥanafiti, pensano che la ragione umana possa interrogarsi sulla natura delle cose e sulle ragioni dei comandamenti divini; gli altri, che furono per la maggior parte seguiti dagli Ḥanbaliti (ai quali si richiamano oggi volentieri i Wahhābīti dell’Arabia Saudita), affermano che solo il testo (*nass*) rivelato permette di conoscere le decisioni del Legislatore divino, senza che se ne possano sondare le motivazioni. Il fatto è, viene affermato, che «noi constatiamo come la Legge di Dio abbia valutato in modo differente atti simili ed abbia trattato alla stessa maniera atti differenti. Ora, se gli ordini di Dio fossero dipendenti dalla ragione sarebbero stati trattati alla stessa maniera gli atti simili e in maniera diversa quelli dissimili»⁴¹.

⁴⁰ Come riconosce Aḥmad Amīn nel suo *Duḥā l-islām (Il mattino dell’Islām)*: «[Il dibattito] è stato sollevato dai Mu‘taziliti e s’incentra su questa questione: “Ci sono negli atti umani qualificazioni che hanno condotto il Legislatore a ordinarli o a proibirli? E cioè, se non ci fosse qualificativo alcuno di bontà nella virtù della sincerità, Egli non l’avrebbe ordinata, e se non ci fosse alcun qualificativo negativo nel comportamento menzognero, Egli non l’avrebbe proibito, oppure è il Legislatore stesso che, ordinando di dire il vero, ha fatto sì che la sincerità fosse buona e proibendo di mentire ha fatto sì che la menzogna fosse cattiva? Ma allora, se Egli l’avesse voluto, le cose sarebbero potute andare diversamente!”. Questo problema sorse contemporaneamente a quello dell’uso del ragionamento analogico (*qiyās*) e dell’opinione personale (*ra’y*)». Cfr. Aḥmad Amīn, *Duḥā l-islām (Il mattino dell’Islam)*, Il Cairo 1938², vol. 2, cap. 5, “L’opera legislativa all’inizio degli ‘Abbāsidi”, pp. 151 sgg.

⁴¹ I sostenitori di questa opinione maggioritaria, ieri come oggi, giustificano la propria posizione nella maniera seguente: «È così che il Legislatore divino ha dichiarato che la donna che ha il suo ciclo è tenuta a compiere il digiuno, ma non la preghiera, mentre questa sarebbe da osservare più del digiuno! Egli ha dichiarato illecito ogni sguardo sulla donna anziana e brutta, se è di condizione libera, mentre ha dichiarato lecito lo sguardo sulla nudità della giovane dalla

4.5. *La šar‘a nella storia ha conosciuto un’evoluzione*

È possibile intravedere un nuovo sviluppo dell’*iğtihād* dopo che i riformisti moderni, uomini di religione come Muḥammad ‘Abduh o capi di Stato come Bourguiba, hanno invitato a riaprire, a nome della ragione, «la porta dell’*iğtihād*», tanto più che la presente rivoluzione tecnologica rovescia i termini tradizionali di molti problemi⁴²? Non pochi storici musulmani dell’Islām ritengono che questo abbia conosciuto un’evoluzione continua che ne ha rinnovato costantemente il diritto e le pratiche religiose, così come l’organizzazione sociopolitica e l’attività economica. Lo storico egiziano Ḥusayn Aḥmad Amīn, al termine della sua lunga ricerca, afferma: «Se oggi teniamo conto del fatto che la maggior parte delle disposizioni giuridiche della Legge dell’Islām prende a prestito il proprio potere e il proprio carattere obbligatorio dal consenso dei dotti (*iğmā‘*) e che ci sono alcuni campi molto importanti della Legge islamica (come la teoria del califfato) che si fondano soltanto su prove basate su questo consenso, come

bellezza esuberante, se questa è una schiava. Egli si è accontentato di due testimoni per ogni delitto che comporta la pena di morte, salvo quando si tratta della fornicazione. Ha reso interdetta al suo ex marito la donna che questi ha ripudiato tre volte, poi gliel’ha resa lecita dopo che si è risposata con un terzo, benché la situazione di questa donna nei due casi sia la stessa. Egli ha permesso all’uomo di sposare fino a quattro mogli contemporaneamente, mentre ha permesso alla donna di avere solo un marito per volta, anche nel caso in cui la forza probante delle motivazioni sia la stessa da ambo le parti. Egli ha permesso che si tagli la mano del ladro, in quanto è stata lo strumento del peccato, di modo che venga soppresso il membro che ha attentato al diritto delle persone, mentre non si taglia né la lingua che ha proferito accuse menzognere contro le donne oneste, né il membro che serve alla fornicazione! Egli ha reso obbligatoria l’elemosina legale su ogni mandria costituita da cinque cammelli, mentre l’ha dichiarata inesistente quando si tratta di migliaia di cavalli, ecc. Se gli ordini di Allāh fossero dipendenti dalla ragione, lo “statuto giuridico” (*hukm*) di queste realtà sarebbe stato differente. Come dunque lasciare all’opinione personale la cura di fissare questo “statuto”? Come pretendere ancora che la natura buona o cattiva di atto dipenda da una costante razionale?» (*ibid.*).

⁴² Sa’d Ghrāb lo segnala non senza *humour* nel suo articolo in «Islamochristiana»: «Nella nostra epoca, attaccarsi alla lettera del testo può condurre a un non senso o addirittura a un’aberrazione evidente. Ecco alcuni esempi: 1. Secondo i testi, bisogna rivolgersi durante la preghiera verso la Ka’ba (direzione della Mecca). Verso dove bisogna rivolgersi quando ci si trova su un altro pianeta? E allora anche rivolgersi verso il pianeta Terra non ha più significato, dal momento che ci si potrebbe trovare talvolta sopra e talvolta sotto di essa! 2. Come fissare dunque i differenti momenti della preghiera dal momento che il giorno non sarebbe più lo stesso? 3. Come applicare le leggi del diritto successorio quando ci sono i “figli della provetta”, frutto di combinazioni inimmaginabili? 4. Come fissare l’inizio dei mesi (soprattutto del Ramaḍān per il digiuno) e come osservare il crescente quando si è sulla luna? 5. L’*iğtihād* deve dunque necessariamente superare il senso letterale del testo per coglierne, come taluni hanno proposto, il senso profondo, e cioè la finalità o lo spirito del testo». (*L’ijtihād ou l’effort de rénovation continue en Islam*, cit., pp. 151-152).

possiamo affermare il carattere obbligatorio delle disposizioni giuridiche – mutevoli a seconda delle epoche – che derivano dall’iniziativa di persone in tutto simili a noi (e con le quali abbiamo in comune la stessa capacità di ragionamento e di riflessione!) che sono considerate come *sunna* da una generazione e poi denunciate come innovazione (*bid'a*) dalla generazione seguente, per essere nuovamente restituiti al loro statuto di *sunna* dalla terza generazione... Come possiamo dire che tali disposizioni giuridiche siano stabili e valide in ogni tempo e in ogni luogo, e che è dunque dovere dei governanti rispettarle e applicarle, poiché, in caso contrario, occorrerebbe denunciarli come miscredenti (*takfir*) e impegnarsi per rovesciarli?»⁴³. Si deve sapere che alcuni specialisti non esitano ad auspicare uno sforzo di rinnovamento che potrebbe ricorrere a un'estensione della «teoria dell'abrogazione» (*nash*)⁴⁴.

⁴³ Cfr. Husayn Ahmad Amin, *Observations au sujet de la prétention à vouloir appliquer la Loi islamique*, testo arabo e traduzione francese in *Débats autour de l'application de la shari'a*, in «Etudes Arabes-Dossiers», 70-71 (1986), pp. 137-180). Egli aggiunge, a conclusione: «Una delle debolezze che il pensiero islamico si trascina è quella di disprezzare la coscienza storica e il concetto di evoluzione... Lo sguardo con cui i musulmani guardano, per esempio, al Profeta sembra supporre che la sua personalità e le sue idee siano rimaste, dalla sua giovinezza alla sua morte, costantemente le stesse, estranee a ogni evoluzione... Allo stesso modo, la maggior parte immagina che le disposizioni giuridiche della Legge islamica, così come si presentano nei libri di diritto che sono nelle loro mani, siano le stesse che il Corano e la Sunna hanno fissato, mentre qualunque ricercatore imparziale riconosce che la Legge religiosa è un edificio maestoso, in cui quasi tutti i piani sono stati aggiunti, uno dopo l'altro, nel corso di molti secoli, da mani umane simili alle nostre... Tuttavia, questa grande maggioranza di musulmani non legge la storia dell'Islam. Ora è giunto il momento – ed è questa la mia opinione – in cui, se i musulmani vogliono veramente affrontare le sfide del loro tempo, devono rinunciare a questo concetto rigido e semplicistico e comprendere quali furono le tappe della formazione della Legge religiosa».

⁴⁴ Il tunisino Sa'd Ghrāb lo spiega nella maniera seguente: «Nella teoria classica degli *Uṣūl al-Fiqh*, il “fondamento” è che il più forte abroga il più debole e non il contrario, benché ci siano dei problemi più complessi quando si tratta dei rapporti tra Corano e Sunna. In questo sforzo di riabilitazione della ragione, non si potrebbe dare all'abrogazione un ruolo più importante, che consentirebbe, in casi estremi, di sospendere o almeno di ridurre l'applicazione di alcuni testi...? I grandi temi coranici si presentano per coppie, sebbene il credente possa a seconda della propria convenienza o piuttosto seguendo gli imperativi delle situazioni storiche, scegliere l'una o l'altra parte [del dittico]: versetto della guerra santa / versetto del dialogo e dell'intesa; versetto della predominanza dell'uomo / versetto dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna. Precisiamo qui che la nozione d'abrogazione non ha niente di eretico: i versetti abrogati non sono da meno degli altri versetti coranici. Accade lo stesso per “l'abrogazione” tra religioni nel corso della storia (ebraismo, cristianesimo, islām): le religioni “abrogate” non sono per questo meno portatrici di verità o non riconosciute come religioni divine». Cfr. Sa'd Ghrāb, *L'ijtihād ou l'effort de rénovation continue en Islam*, cit., p. 154.

4.6. *Saggezza della scienza di Dio o arbitrarietà della Sua volontà?*

Appare così evidente che l'etica e il diritto hanno uno stretto legame con la filosofia e la teologia: tutto dipende allora dalla visione che si fa l'uomo del rapporto tra ragione e fede. Orbene i sostenitori di un'applicazione rigorosa della *šarī'a* sono i primi ad affermare che l'Islam è la religione della natura, che risponde a tutti i bisogni dell'essere umano in quanto tale e che risponde esplicitamente alle leggi iscritte da Allāh nella creazione: infatti sostengono che tutto si troverebbe iscritto dall'inizio nella *fiṭra*, questa condizione di natura serena e perfetta, già potenzialmente musulmana, nella quale ogni essere umano è creato da Allāh, ancor prima che il Corano gli sia stato presentato come rivelazione della Legge. Non sarebbe forse possibile allora ridefinire quali siano le componenti etiche di questa «natura umana così creata conformemente ai comandamenti divini»? Inoltre, tutti i *fuqahā'* ripetono volentieri che la finalità della *šarī'a* consiste nella preservazione e nella realizzazione perfetta dei cinque beni fondamentali (*maṣāliḥ mursala*) che sono iscritti in questa stessa *fiṭra*: la religione (*dīn*), la persona (*nafs*), la discendenza (*nasab*), l'intelligenza (*'aql*) e i beni (*māl*). Chi non vede in queste finalità le componenti fondamentali del “diritto naturale”? Non c'è forse possibilità di andare avanti nella ricerca dei rapporti esatti tra ragione e fede, tra natura e rivelazione, tra religione naturale e religione rivelata? Il problema è tanto più importante, dato che molti teologi musulmani sembrano restringere il contenuto stesso della rivelazione a un insieme di verità su Dio, sull'uomo e sul cosmo, che corrispondono alle migliori acquisizioni della ricerca filosofica. Queste verità vengono scoperte ed affermate dal filosofo grazie all'uso superiore della sua ragione e ricevute e trasmesse dal profeta grazie al suo carisma spirituale e al suo legame di fede con Dio. Questa convergenza tra teologia (*kalām*) e filosofia (*falsafa*) dovrebbe indurre gli uni e gli altri, pur rispettando la trascendenza divina, a privilegiare la saggezza di Dio nel loro approccio al mistero divino senza insistere sul carattere arbitrario della sua volontà, la quale non può non essere ragionevole. Molto spesso, in effetti, *'ulamā'* e *fuqahā'* ripetono che «La Legge è ragione che procede dal di fuori, mentre la ragione è la Legge che procede dal di dentro» (*al-šar' 'aql min ḥāriḡ wa-l-'aql šar' min dāḥil*): una tale affermazione dovrebbe giocare in favore della razionalità delle leggi e, di conseguenza, di un *iğ-tihād* rinnovato, poiché l'autore della *fiṭra* e del Corano è lo stesso, così come è l'autore della Torah e del Vangelo, sempre secondo la fede dei musulmani. Ragione e fede si fronteggiano così nella loro comune fonte pri-

mordiale o nella loro stessa finalità. In effetti, quali sono i rapporti del testo (*naṣṣ*) rivelato (Corano) o ispirato (Sunna) con la ragione umana, dal momento che testo e ragione sono entrambi doni di Dio? «Si potrà arrivare a sostenere che la ragione abroga il testo?» si domanda Sa'd Ghrāb. Risponde: «Ritengo che ciò sia possibile fino a un certo punto, poiché la ragione è in effetti ciò che l'uomo ha di divino in se stesso. Ma non si rischia di cadere allora nell'eccesso opposto e di assoggettare il testo alla ragione? Occorre riuscire a mettere a punto una dialettica molto sottile, di cui è opportuno dichiarare i limiti e i pericoli. Ciò consentirebbe di venire incontro a coloro che sono reticenti in proposito. Credo, tuttavia, che il ricorso alla ragione sia qui necessario, altrimenti non vedo come si potranno risolvere determinati problemi. In che modo infatti si potrebbe comprendere l'affermazione che l'uomo è "l'immagine di Dio" o il "Vicario di Dio" e che egli abbia potuto accettare il "compito" (*al-amāna*) che l'universo stesso ha rifiutato, e in che modo si potrebbe comprendere che "i saggi" secondo una celebre tradizione "sono gli eredi dei profeti (*al-'ulamā' waraṭatu l-anbiyā'*)" se l'essere umano non si impegna in questo sforzo di interpretazione continua che fa della Rivelazione una rivelazione continua e sempre attuale?»⁴⁵.

Conclusioni

Quindi appare chiaro che ragione e fede non sono né in competizione né in contrasto: al contrario, esse sono chiamate ad aiutarsi reciprocamente in tutti i campi. Non concordano forse gli *'ulamā'* nel dichiarare che i criteri da seguire per attestare la veridicità del Profeta e l'autenticità del Corano devono essere fondati sulla ragione, prima di qualunque altra cosa? Come si può allora da un lato conferire tanta importanza alla ragione critica per quel che concerne l'edificazione dei fondamenti della fede e dall'altro riconoscere tanta autorità alla sola obbedienza della fede acritica nel campo del diritto o della filosofia? Si configurerebbe qui una contraddizione tra le più drammatiche.

Tuttavia questa contraddizione, che rischia di essere accentuata dai razionalisti (Sir Sayyid Ahmad Khan, Cheikh Bouamrane e Abdallah Laroui) e dai fideisti (Muḥammad al-Ġazālī e Sayyid Quṭb), si vede ridotta a un

⁴⁵ *Ibid.*

rapporto dialettico presso i rappresentanti della «via mediana» (Muḥammad ‘Abduh e Rašīd Riḍā, Maḥmūd Šaltūt e Abū Riḍa), i quali volentieri ne studiano e sviluppano le conseguenze sulla scia dei grandi filosofi e teologi dell’Islam classico. Per essi, la ragione e la fede sono chiamate ad aiutarsi e a controllarsi reciprocamente, dal momento che si tratta di interpretare il Corano nei suoi significati espliciti (*ẓāhir*) e impliciti (*bāṭin*) o di elaborare le tesi essenziali del *kalām*, a proposito degli articoli del credo musulmano. E lo stesso deve essere detto quando si studiano le fonti del diritto classico e quelle delle legislazioni moderne: il costante ricorso ai principi della *šarī‘a* e alle sue finalità etiche, che sembra essere l’espressione della fede, da una parte, e alle elaborazioni successive realizzate dall’*iğtihād* della ragione dei giuriconsulti (i *fuqahā’*) o dei giudici (i *quḍāt*), dall’altra, viene a conferma di quanto è stato detto dei rappresentanti del pensiero islamico.

Esiste dunque nell’Islam di oggi come in quello di ieri una volontà costante di armonizzare il duplice esercizio di questi doni da Dio all’uomo affidati, la fede e la ragione, sia che si tratti dell’esegesi del testo coranico o dell’elaborazione delle tesi teologiche, sia che si guardi alla comprensione del diritto e al rinnovamento delle sue espressioni. In quest’ultimo campo, si è potuto constatare che, in molti paesi islamici, costituzioni e codici civili ricorrono sia alla fede sia alla ragione, mentre l’Islam ufficiale tende a privilegiare la sola *šarī‘a* senza mai precisarne il contenuto. L’*iğtihād* dovrebbe permettere al diritto musulmano di modernizzarsi senza perdere niente dei valori e dei principi che gli appartengono, contestualizzando le soluzioni *ad actum* della casistica coranica nella materia in cui si interviene. Alle fonti dell’etica musulmana non ci sono forse, in fin dei conti, gli stessi valori fondamentali che la ragione scopre e che la fede riceve?

Complementari nei metodi e nelle ricerche, fede e ragione dovrebbero concorrere ugualmente all’appuntamento del dialogo islamo-cristiano a proposito dei diritti e dei doveri dell’uomo contemporaneo⁴⁶. In effetti, malgrado la specificità dei loro vocabolari teologici e giuridici e malgrado

⁴⁶ Cfr. M. Borrmans, *Droits de l’homme et dialogue islamo-chrétien*, in *Droits de Dieu et droits de l’homme. Actes du XI^e colloque national des Juristes catholiques*, Paris 11-22 nov. 1988, Tequi, Paris 1989, pp. 105-142; *Les Droits de l’homme en milieu musulman*, in *Studia Missionalia*, Gregoriana, vol. 39, Roma 1990, pp. 253-302; *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo del 1984 e le recenti Dichiarazioni dei Diritti dell’Uomo nell’Islām*, in «Rivista Internazionale dei Diritti dell’Uomo», gennaio-aprile 1999, anno XII, pp. 44-60; *Ipotesi di convergenze sui diritti dell’Uomo nel Mediterraneo*, in *Per una convergenza mediterranea sui Diritti dell’Uomo*, vol. III, *Orientamenti critici e ricostruttivi*, LUISS, Roma 2000, pp. 85-99.

la loro visione diversificata del rapporto tra fede e ragione, e dunque tra natura e rivelazione, cristiani e musulmani sono forse, in questo campo, più vicini gli uni agli altri di quanto non credano di essere. Se i primi ritengono che alla base dell'etica esista «una legge iscritta da Dio nella natura dell'uomo» (che si esprime, si precisa e si perfeziona al ritmo stesso del progresso delle culture) e se i secondi sostengono che la morale dipende da una «legge positiva dettata da Dio per mezzo di una rivelazione fatta ai profeti» (che si lascia interpretare secondo le circostanze di luogo e di tempo, le quali variano con l'evoluzione delle civiltà), tutti dovrebbero saper ritrovare i valori essenziali che fanno dell'essere umano una persona dotata di una dignità eccezionale e che gode di diritti inalienabili che la ragione e la fede in misura uguale gli riconoscono.

English title: Faith and reason. 20th-century Muslim thinkers in debate.

Abstract

How does the contemporary Islam deal with the relationship between reason and the credal issues? Rooted in the theological doctrines of Sunni Islam of the classical age, this article explores the challenge Islam is faced with nowadays, in particular on the issue of human rights.

Keywords: Muslim theology; šarī'a; contemporary challenges; Neo-Mu'tazilism; Neo-Aš'arism; foundations of ethics.

Maurice Borrmans

Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica

maurice.borrmans@wanadoo.fr

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2017