

Quando Dio creò l'intelletto gli chiese: "Chi sono io?". L'intelletto rimase zitto. Dio allora gli mise sulle palpebre il collirio luminoso della Sua Unità (tawhid). E gli occhi dell'intelletto s'aprirono. E disse: "Tu sei Dio, non c'è altro dio all'infuori di Te!" (hadith)

È Dio che guida al vero! E chi è più degno di essere seguito, colui che guida al vero o colui che non può guidare se non è guidato? ... Ma i più di loro non seguono che una congettura (zann), ma a nulla serve la congettura di fronte alla verità (haqq) (Corano X, 35-36)

Carlo Saccone

Alcune riflessioni su *Logos* e Umanesimo nella storia intellettuale del mondo musulmano, dal Medio Evo alla Modernità

Oggi giorno sotto il martellante semplicatorio discorso dei media, che ci propina ostinatamente l'equazione Islam = estremismo / fondamentalismo, riflettere sul *logos* nella storia intellettuale e culturale del mondo musulmano potrebbe apparire a qualcuno addirittura una idea bizzarra. Eppure, al progresso delle scienze e della filosofia, alla genesi stessa della Modernità, il mondo musulmano non fu affatto estraneo, tutt'altro. Ben prima che qualcuno riscoprisse le "radici ebraiche" dell'Occidente, il grande iranista e islamologo Alessandro Bausani parlava di un "Islam as essential part of the western culture" (Bausani 1974); e Roger Arnaldez descriveva "une communauté de pensée au Moyen Age" tra cristiani, ebrei e musulmani che ha avuto i suoi luoghi d'incontro privilegiati a Baghdad e a Cordova (Arnaldez 1993). Chi scrive ha sottolineato più volte che, da un certo punto di vista, l'Islam è un "secondo Occidente", un *altro* modo di leggere la comune eredità greca e biblica (Saccone 2011a, Saccone 2003). L'Islam è Occidente soprattutto grazie alla sopravvivenza attraverso i secoli di un Umanesimo musulmano che ha avuto i suoi pilastri da un lato in una solida tradizione filosofico-scientifica, che si nutrì ampiamente del lascito greco; e, d'altro, in una più antica, preislamica tradizione di pensiero sapienziale che fruttifica in varie direzioni. Un lascito - per l'aspetto filosofico - che fu originalmente reinterpretato nella Baghdad del VIII-XI sec. e più tardi, a partire dai secoli XII-XIII, "riconsegnato" con sostanziosi interessi alla Scolastica (Capezzone 1998, Montgomery Watt 1991) attraverso i ben noti commenti ai filosofi greci di Avicenna e Averroè - i due grandi maestri "pagani" che Dante cita a piene mani nel *Convivio* e colloca poi non nell'*inferno* ma nel *limbo*. Un lascito che - sul lato più scientifico - ebbe dagli arabi un arricchimento decisivo in scienze come la medicina (il *Canone* di Avicenna era ancora studiato nell'ateneo patavino agli inizi del '700), astronomia, farmacia, matematica, ottica, alchimia, qualcosa che - a parere pressoché unanime degli storici del pensiero - fecondò

ampiamente il nascente Umanesimo europeo, a partire dai grandi centri di traduzione dall'arabo in latino tra Spagna e Sicilia (Rodinson 1988, Daniel 1981, Menocal 2009, Capezzone 2016).

Potremmo dire che la questione del ruolo e dei limiti del *logos* si pose prestissimo nelle scienze religiose e soprattutto nel *fiqh* o giurisprudenza islamica, come ci viene fatto comprendere da un *hadīth* in cui si racconta che un tale, che era stato nominato da Maometto governatore di una zona dell'Arabia appena conquistata dai musulmani, alla vigilia della partenza per la sua missione chiedeva ansioso al Profeta: “Come dovrò regolarmi nella gestione delle faccende connesse al mio incarico?”. E il profeta gli rispondeva: “Regolati secondo la parola di Dio!”, ossia secondo le norme desumibili dal Corano. Ma il neoincaricato insisteva: “E se non trovassi nel Corano la norma che cerco?”. “Ebbene - gli rispondeva il profeta - “regolati secondo l'esempio della mia *sunna* (=la mia condotta)”. “E se anche qui non trovassi lumi sufficienti?”. A quel punto il Profeta sbotta: “Ma testone che non sei, regolati dunque secondo la ragione!”. Racconto illuminante perché stabilisce implicitamente la gerarchia delle fonti del diritto islamico (Corano, *sunna*, *ra'y* ossia il ragionamento o valutazione del giurista); e perché, sia pure in posizione chiaramente subordinata, riconosce un ruolo preciso al *logos*. Ma implicitamente il Profeta sembra ammettere – e qui ci sembra essere il punto più interessante - che non tutte le risposte possano venire dalle sacre scritture. Più tardi i giuristi musulmani, a seconda del ruolo assegnato al ragionamento, ovvero alla opinione dotta (*ra'y*), si divideranno in due tendenze fondamentali: gli *ahl al-ra'y* (seguaci del *ra'y*) e gli *ahl al-hadīth* ovvero coloro che privilegiavano la parola del profeta (*hadīth*) e del Corano, nella convinzione che in esse tutto era stato già detto, bisognava soltanto studiarle e compulsarle senza tregua, e solo in ultimissima istanza si poteva magari ammettere il ricorso al *ra'y* (Schacht 1995). A una antica scuola, quella malikita fondata da al-Mālik (m. 795) appartiene l'introduzione di un interessante principio o criterio giurisprudenziale, quello della “utilità pubblica” o “bene comune” (*maslaha*), per cui ad esempio si stabiliva che una determinata norma coranica poteva venire in via eccezionale disapplicata nel caso che, diversamente, ciò avesse comportato un grave pregiudizio alla comunità nel suo insieme. L'esempio di scuola portato nei manuali era il seguente. Come fare di fronte al nemico che avanza contro il territorio musulmano facendosi scudo di prigionieri musulmani? Il Corano vieta di uccidere un fratello nella fede, ma nella specifica circostanza il “bene comune” poteva al limite esigerlo, ergo... L'aspetto interessante per noi è che alcuni intellettuali musulmani contemporanei, da Muhammad Iqbal (m. 1938) a Tariq Ramadan, strenuamente impegnati nel tentativo di promuovere una riforma del pensiero religioso e del diritto islamico, hanno riesumato questa antica categoria della *maslaha*. Attraverso di essa le esigenze della comunità odierna - si pensi soprattutto alla diaspora musulmana nei paesi europei o americani - possono essere storicamente collocate e razionalmente valutate, anche in chiave anti-fondamentalista, ovvero in opposizione alla linea di coloro che pretendono sempre e comunque la rigida applicazione della *sharī'a*, astraendo dal contesto storico e sociale (Ramadan 2002, Iqbal 2000). Questo atteggiamento razionalista, che programmaticamente intende soppesare i dettami della *sharī'a* con la “bilancia della ragione”, aveva avuto un cospicuo precedente nel riformismo musulmano a cavallo tra '800 e '900 che, in Egitto e nell'ultimo periodo ottomano, aveva introdotto notevoli innovazioni in senso progressista (abolizione dell'obbligo del velo, accesso all'istruzione delle donne) nella teoria e nella prassi dell'interpretazione giuridica.

1. L'epoca d'oro dell' Umanesimo musulmano (Lombard 1991) che, partendo dal periodo (VIII-IX sec.) delle traduzioni dal greco in arabo del lascito scientifico e filosofico classico - opera iniziata nella *Bayt al-Hikma* (Casa della Sapienza), ovvero la biblioteca del califfo di Baghdad - si protrae almeno sino al XIV sec. (Gutas 2002), non è fatta soltanto di una ricca tradizione filosofica e scientifica cui s'è fatto cenno – che peraltro, anche da quelle parti, dovette talora misurarsi con accuse di eresia o blasfemia (sappiamo per esempio che Avicenna e Averroè patirono l'esilio). Questo Umanesimo è fatto anche di una straordinaria tradizione letteraria - araba e persiana soprattutto - che, in barba alla condanna coranica della poesia (“*I poeti... sono i traviati che li*

seguono... non vedi come vanno di valle in valle dicendo quel che non fanno?”, II, 224-26), affermerà nei secoli valori tipicamente umani (il “carpe diem”, il vino, l’amore), “secolari”, spesso in palese contrasto con il codice religioso in quanto ispirati a una prospettiva tutta intramondana e non di rado ostentatamente trasgressiva (Saccone 2005, Bürgel 2006). Il primo a farsi alfiere di questo ideale edonista era stato nel mondo arabo il più insospettabile tra i poeti: il califfo omayyade al-Walīd II (regnava 743-744), molto “chiacchierato” per i suoi costumi libertini e dai posteri di tradizione avversa qualificato come il califfo *fāsiq* (corrotto, empio), in pubblico tutore istituzionale della Legge ma privatamente un poeta (Gabrieli 1934), che con spirito “goliardico” cantava le sue debolezze:

*Chiamo a testimonio Allah e gli angeli pii e i devoti virtuosi
che mie passioni sono: la musica, il vuotare il nappo, il mordere le guance leggiadre
e il nobile commensale, e lo svelto valletto che accorre a porgermi le coppe!*

Si potrebbero citare anche altri autori, per esempio l’arabo Abū Nuwās (m. 815), intimo e poeta di corte di più di un califfo (Abū Nuwās 1992, Abū Nuwās 2007), che canta, seguendo la lezione di al-Walīd:

*Tre cose sole fan la vita gaia:
vin vecchio, cantatrice e buon compagno
Del vin lo spirito dà respiro all’anima!*

*Gridalo il nome di chi ti sta a cuore, e basta
pseudonimi: gusto non c’è nei piaceri velati
Né gusto c’è a far bella vita se non ci si sfrena
né gusto a sfrenarsi se poi l’empietà non s’attinge!*

E a chi tra i religiosi della corte califfale gli faceva osservare che questo “programma di vita” confliggeva palealmente con l’etica islamica, rispondeva beffardo con uno slogan divenuto celebre e ripetuto nei canzonieri arabi e persiani: *Lā ubālī*, che tradotto in italiano corrente suona: non me ne importa niente!

Ma questo Umanesimo sul versante letterario non si esaurisce nella celebrazione dell’edonismo più sfacciato, bensì affermerà pure una Stimmung speculativa di tono irriverente, ai limiti della iconoclastia, che configura una vasta tradizione di “libero pensiero” di schietta marca anticlericale o talora persino ateistica (due nomi per tutti: il persiano ‘Omar Khayyām, m. 1126 ca., e l’arabo al-Ma‘arrī, m. 1058 ca.) e che si rifarebbe, in ultima analisi, ad antiche correnti di “pensiero razionale anti-creazionista” (D’Erme 2013, D’Erme 2011). Di al-Ma‘arrī, poeta cieco siriano in fama di ateo impenitente e a suo tempo indicato come una delle presunte fonti musulmane della *Divina Commedia* (Al-Ma‘arrī 2011, Saccone 1991), ricorderemo la celebre “Epistola del Perdono” (*Risālat al-Ghufrān*), opera satirica in cui egli s’immagina di percorrere l’aldilà dialogando con i poeti del passato e del presente (e molto dilleggiandoli), e soprattutto non perdendo occasione di schernire le rappresentazioni popolari dell’inferno e del paradiso. Ma al-Ma‘arrī se la prende anche elegantemente quanto corrosivamente con i teologi e i dottori della Legge più bacchettoni, mostrando come nel paradiso islamico dimorino anche figure di poeti cristiani e pagani e suggerendo implicitamente - di qui il titolo dell’opera - che il perdono di Allah è molto più grande di quello che le suddette categorie di religiosi sarebbero disposte ad ammettere.

Ancora più interessante per noi è il caso ben noto del persiano ‘Omar Khayyām, matematico astronomo e poeta (Bausani 1956), in cui si percepisce un atteggiamento razionalista improntato a un programmatico uso critico della ragione come strumento di demolizione del dogma e persino di contestazione della “sensatezza” dell’agire divino. Sono celebri alcune sue quartine (Khayyām 1956) in cui, per esempio, egli chiede provocatoriamente mettendo in questione l’opera stessa della creazione:

*Il Creatore, allorché plasmò forme adorne e nature
per qual ragione mai le gettò sotto l'imperio di Morte?
Se ben riuscita era l'opera, perché mandarla in frantumi?
E se mal riuscita era, di chi dunque la colpa? (n.31)*

Qui sembra parlare Omar Khayyām lo scienziato, più che il poeta, abituato a chiedersi la ragione di tutto ciò che vede e studia e, qui sta la “blasfemia” che i dottori dell’islam gli rimproveravano (Saccone 2005), egli non esita a mettere sul banco degli imputati lo stesso Allah accusato senza mezzi termini di agire “irrazionalmente”. Non contento, Omar Khayyām mette in questione anche i pilastri dell’escatologia islamica, il giudizio finale e le retribuzioni, a partire dalla considerazione che, secondo lui, la Legge religiosa proibirebbe sulla terra quello che nel paradiso coranico invece sembra ammesso come addirittura come “premio”, ossia bevande inebrianti e dolci bellissime urì dai grandi occhi neri e le forme prosperose, le compagne promesse ai beati:

*Dicono [i teologi]: ci saranno, dopo, il paradiso e le urì
dicono: ci saranno, laggiù, e vino e latte e miele
Che male v'è allora se, qui, ci scegliamo vino e amanti
quando, alla fine di tutto, così sarà ancora? (n. 87)*

In maniera “logicamente” del tutto coerente, riferendosi questa volta al giorno della Resurrezione finale, Omar Khayyām giunge ironicamente a suggerire con un malizioso sillogismo:

*Dicono: coloro che pii furono e casti nel mondo
risorgeranno in tal forma quale già avevano morendo
Per questo noi sempre con vino ed amanti passiamo la vita
che forse ci facciano rinascere così nel Giorno Supremo! (n. 89)*

La corrosiva critica razionalista del nostro poeta-scienziato si esercita con esiti non meno pungenti e efficaci sulla classe dei dottori della legge, gli ulèma, sin dal medioevo spesso accusata dai poeti di avidità, ipocrisia e soperchierie a danno del popolino:

*O prete! Noi siamo di te più abili e accorti
con tutta l'ebrezza nostra di te noi siamo più sobri
Noi beviamo “sangue” di vigna e tu sangue di uomini bevi
sii giusto un istante: chi dunque è il più sanguinario? (n. 200)*

E ce n’è persino per l’ambiente dei sufi, i mistici musulmani, accusati da Omar Khayyām senza mezzi termini di atteggiamento ipocrita:

*Bere vino e corteggiare le belle
è meglio che fare esercizi di ipocrita asceti... (n. 147)*

Infine, come ultimo esempio della sua satira in versi del mondo religioso, citiamo alcuni versi in cui Omar Khayyām rapporta il destino dei peccatori e dei santi al supremo e insindacabile Decreto di Dio (il “fato”) che, secondo le concezioni prevalenti tra i dottori e i teologi musulmani (Caspar 1987, Gardet-Anawati 1981), “predestinerebbe” alla salvezza o alla dannazione:

*Noi stiamo tra vino e amiche, tu nel monastero e nel tempio
noi siamo gente d'inferno, voi gente di paradiso
Ma in questo qual colpa noi abbiamo dai giorni prima del tempo?*

Solo qualche osservazione. La corrosiva critica dei dogmi religiosi in Khayyām parte sempre da una sorta di implicito “sillogismo” brillantemente espresso nei suoi versi, come ben si vede anche nell’ultimo esempio, in cui la “premessa minore”, la “premessa maggiore”, e la logica conclusione sono facilmente riconoscibili. Il *logos* non va proprio d’accordo con l’agire divino, sembra essere il suo arditto messaggio, né tantomeno con atteggiamenti e pratiche di tanti religiosi che si ergono a giudici dell’umano agire. Ma, nelle insistenti dichiarazioni di tono edonistico, nell’invito martellante al “carpe diem” tra le belle e le coppe di vino, c’è qualcosa di più: l’affermazione, non meno provocatoria, di un ideale di vita tutto orientato alle gioie più terrene, tutto mondano, visto in fondo come più “razionale” di quello di chi privilegia l’attesa delle gioie e beatitudini dell’aldilà. E qui Omar Khayyām ci sorprende con una anticipazione della pascaliana “scommessa esistenziale”, che naturalmente egli risolve a modo suo nel senso prevedibile:

*Dicono: ci saranno allora e Kawthar (=fonte del paradiso coranico) e urì e paradiso
ruscelli di miele e di vino e di zucchero e latte
Riempi però, qui, la coppa di vino e dammela in mano
più bella è moneta sonante che mille cambiali! (n. 88)*

Un cenno almeno dobbiamo farlo, in questo contesto, al grande lirico Hāfez di Shiraz (XIV sec.), il “Petarca dei persiani” letto in traduzione e amato dall’ultimo Goethe (quello del *West-Oestlicher Diwan*). È uno straordinario “teologo in versi” che ci parla di Dio mentre apparentemente si dedica solo alla lauda della figura amata, un misterioso e innominato giovinetto che, come la dantesca Beatrice, par venuto “da cielo in terra a miracol mostrare”, e in cui è dato in trasparenza vedere le sembianze del divino Amato (Hāfez 2003, Hāfez 2011a, Hāfez 2011b). Un poeta il cui nom de plume significa “colui che ha memorizzato [il Corano]”, ma che non rinuncia, sulla scia di Omar Khayyām, a una critica corrosiva delle istituzioni religiose, ulēma e sufi compresi, ai quali oltre alle solite accuse di ipocrisia avidità e sfruttamento del popolino in un verso famoso rimprovera molto di più:

*Scuole religiose, discussioni fra dotti sotto archi e porticati:
a che pro, se il cuore non è sapiente, l’occhio non è veggente?*

2. La lunga stagione dell’ Umanesimo musulmano, in forme ancora diverse, ha modo di svilupparsi anche nella ricerca teologica a partire dall’epoca del movimento della c.d. Mu‘tazila, sorto nella Baghdad califfale della prima metà del IX secolo. La Mu‘tazila conobbe il suo momento d’oro all’epoca del califfo “teologo” al-Ma‘mun (815-833) che finì per adottare ufficialmente le sue dottrine le quali pubblicamente venivano dibattute a corte in sedute cui spesso erano invitati anche rabbini e vescovi cristiani (Van Ess 1991-97). Essa in sostanza sviluppò una teologia razionale su basi solidamente filosofiche, promuovendo altresì una vasta letteratura apologetica che prese di mira il dualismo di stampo manicheo presente in certe sette islamiche eretiche, le dottrine degli “antopomorfisti” (ossia coloro, tra i teologi, che assimilavano la figura di Allah a quella di un sovrano celeste dai tratti antropomorfici) stigmatizzai a partire dal passo coranico che afferma “Non v’ha simile a Lui cosa alcuna” (XLII, 11), ma anche le “deviazioni trinitarie” dei cristiani. Ma la importanza storica della Mu‘tazila si situa soprattutto nella cosciente valorizzazione della ragione umana come mezzo di dimostrazione razionale della fede e come criterio ultimo e decisivo nell’ermeneutica del Corano. La ragione umana è intesa dalla Mu‘tazila, che aveva largamente assorbito il lascito greco e il metodo dialettico, come “fonte di vera conoscenza... in particolare essa può e deve conoscere l’esistenza di Dio e la sua unicità. Essa può anche conoscere la legge morale, distinguendo il bene e il male” (Caspar). Vi fu persino tra i mu‘taziliti chi, come un al-

Nazzām (m. 846), arrivò arditamente ad affermare: “Non è possibile alcuna certezza (*yaqīn*) finché il dubbio (*shakk*) non sia stato esercitato” e questa metodologia del “dubbio metodico” ante litteram fruttificherà ampiamente. La Mu‘tazila, in sintesi, promuove il ruolo insopprimibile della “ragione” (*‘aql*) nel soppesare la parola di Dio, qualcosa che ritornerà più tardi nella prassi esegetica del vasto fenomeno del c.d. Modernismo / Riformismo musulmano a cavallo tra ‘800 e ‘900 (Branca 1991).

Del resto non aveva detto Allah nel Corano (LXII, 2) che agli uomini era stato donato, tramite il Profeta, il Libro (*Kitāb*, ossia il Corano stesso) e la Sapienza (*hikma*)? Il secondo termine verrà interpretato da certi dottori, a partire dal grande giurista al-Shāfi‘ī (IX sec.), come la parola del Profeta, ovvero il complesso dei suoi detti tramandati (*hadīth*). La parola *hikma* deriva da una radice *h-k-m* che rimanda all’idea di “giudicare” al lume della ragione individuale o di una sapienza collettiva, qualcosa che ben poteva essere riassunto nella “più perfetta delle creature” ovvero il profeta dell’Islam che, da questo punto di vista, è considerato l’ *hakīm* (il sapiente, ma il termine più tardi significherà anche “filosofo”) per eccellenza (Schimmel 1989), e in certe tarde speculazioni verrà persino identificato con un preesistente e sopravvivate *‘aql kull* (Intelletto Universale).

Ora è fuori dubbio che già a partire dal IX sec. la Mu‘tazila trovi in versetti come questo, e altri cui faremo cenno, una legittimazione piena all’indagine razionale in materia teologica, nella convinzione che, provenendo sia il Libro sia la Sapienza da Dio, la ragione non poteva giungere a conclusioni configgenti con la rivelazione. Le posizioni sostenute dalla Mu‘tazila, su una serie di *quaestiones* (giustizia di Dio, unità divina, statuto e remunerazione del peccatore, questione del Corano creato o meno) suscitarono discussioni e controversie infinite, le sue innovazioni destarono scandali e prese di posizione (Van Ess 2008; Van Ess 1991-97); ma la scuola impose quantomeno la sua agenda di discussione e i suoi metodi dialettici, che in seguito nessun’altra corrente teologica rivale potrà ignorare.

Significativo in questo contesto, perché ci offre un esempio del concreto operare della ragione teologica nell’Islam del tempo, è il concetto di *bid‘a*, ossia “innovazione” potenzialmente eretica e dunque tendenzialmente carica di un significato negativo o pericoloso: è un concetto che comunemente definisce nell’Islam medievale ogni nuova idea in campo religioso. Occorre qui ricordare che non un “papa”, né un concilio, decidevano in materia di ortodossia islamica, bensì la lenta talora secolare formazione di un “consenso” (*ijmā‘*) qualificato, ossia di un consenso dei dottori (*‘ulamā‘*, nella forma italianizzata: gli ulèma), intorno a tesi che all’origine erano immancabilmente qualificate appunto come pericolose *bid‘a*. Questo aspetto ossia la discussione, spesso raffinatissima e condotta con ampio ricorso agli strumenti della dialettica più sofisticata, di tesi controverse fra scuole e indirizzi teologici (o giuridico-teologici) a colpi di pamphlet, di trattati e confutazioni - che provocavano ovviamente repliche e controrepliche all’infinito - portava in tempi più o meno lunghi alla definitiva emarginazione come eresia, oppure, al contrario, all’inglobamento nel “credo” (*‘aqīda*), della tesi innovativa che aveva scatenato la controversia, insomma portava alla formazione di un nuovo “consenso” e di una nuova ortodossia. Il medioevo islamico non ha mai conosciuto una stagione paragonabile a quella dei liberi comuni italiani, ma nondimeno ha conosciuto spazi di libero dibattito teologico forse non sempre scontati nella Europa coeva.

Per fornire un esempio di questo genere di dibattiti accenneremo brevemente alla questione che diede origine a una scissione all’interno della scuola mu‘tazilita. Si tratta propriamente dell’idea – fortemente sostenuta nel “credo” mu‘tazilita - che Dio, nella sua infinita sapienza, non può che operare secondo giustizia e dunque è tenuto a premiare il giusto e a punire il malvagio. Sembrerebbe una conclusione ovvia ma, in un sistema in cui la assoluta “libertà di Dio” più che la libertà umana è al centro del sistema, sorse la questione se Dio nella sua infinita libertà e onnipotenza potesse - era certamente solo una ipotesi di scuola - agire anche al contrario, ossia punire il giusto e premiare il malvagio. I Mu‘taziliti negavano fermamente questa possibilità, ma al-Ash‘arī (m. 936), al tempo in cui era ancora un mu‘tazilita, al suo maestro al-Jubbā‘ī pose la questione in questi termini:

“Tre fratelli muoiono: uno nell’obbedienza a Dio, il secondo nella disobbedienza, il terzo prima di avere raggiunto l’età della ragione. Che diventano?”

Al-Jubbā’ī rispose: “Il primo è ricompensato col paradiso, il secondo è punito con l’inferno, il terzo non è né ricompensato né punito”.

Ma, dice al-Ash‘arī: “Se il terzo obiettasse: ‘Perché, o Signore, mi hai fatto morire bambino e non mi hai lasciato vivere affinché ti obbedissi e entrassi il paradiso?’, che cosa direbbe il Signore?”

“Dirà – replicò al-Jubbā’ī – so che se tu fossi cresciuto, avresti disobbedito e saresti andato all’inferno; così è stato meglio per te morire bambino!”.

Ma a quel punto insorgerebbe il secondo gridando con tutto il fiato che ha nei polmoni: “Signore, perché non mi hai fatto morire bambino? Così, non sarei finito all’inferno!”

Dopodiché, domanda al-Ash‘arī al suo maestro ormai messo alle corde: “Che dovrebbe dire il Signore?”

Come si vede un brillante esercizio di arte dialettica, che tuttavia porta il giovane al-Ash‘arī a concludere che non si possono applicare le categorie e i meccanismi del *logos* umano all’agire divino perché, come emerge dal brano, si rischierebbe di mettere non solo il povero al-Jubbā’ī ma lo stesso Allah nelle condizioni di non sapere più che rispondere... Al-Ash‘arī dopo questo colloquio, si sarebbe allontanato dal razionalismo muta‘zilita per andare a fondare una sua scuola, quella ash‘arita appunto che da lui prende il nome, la quale diverrà la più importante dell’Islam medievale e continua si può dire sino ai nostri giorni. L’ash‘arismo, che come si vede non disdegna affatto le armi dialettiche, giunge in realtà a costruire un sistema che al *logos* pone precisi limiti: in ultima analisi solo la parola di Dio (il Corano), non la ragione, costituisce il criterio inappellabile di distinzione tra il vero e il falso, tra il bene e il male, e non a caso il Corano è detto essere *al-Furqān* ossia “il Discriminatore [tra il bene e il male]”. Dio in altre parole, nella sua infinita libertà e onnipotenza, non può essere soggetto a nessun altro che se stesso, non può essere soggetto neppure al concetto (umano) di giustizia e tanto meno alla umana logica... perché in fondo a Dio - come si legge nel *Libro di Giobbe*, personaggio più volte citato anche nel Corano - “non si può chiedere conto di nulla”.

Del resto la stessa ragione ci viene da Dio, in un celebre *hadīth* profetico si legge: “La prima cosa che Dio volle creare fu l’intelletto”. Ma un altro *hadīth* precisa:

Quando Dio creò l’intelletto gli chiese: “Chi sono Io?”. L’intelletto rimase zitto. Dio allora gli mise sulle palpebre il collirio luminoso della Sua Unità (tawhīd). E gli occhi dell’intelletto s’aprirono. E disse: Tu sei Dio, non c’è altro dio all’infuori di Te!”.

Se vi aggiungiamo un altro testo, coranico (II, 31-33), in cui Allah dichiara di avere insegnato ad Adamo “i nomi di tutte le cose”, possiamo farci un’idea della concezione che ha il *mainstream* dei teologi e dottori dell’Islam della reale autonomia della ragione umana.

Ma a questo punto conviene vedere da vicino il ruolo del *logos* nel Corano, nella stessa “parola di Dio” rivelata a Maometto. Nel testo, che storicamente risale alla prima metà del VII sec., si trovano numerosi inviti a esercitare la ragione, ma sempre con alcune limitazioni. In particolare l’uomo è invitato a “ragionare” sui Segni di Dio (*āyāt Allāh*), di cui il testo fornisce svariati esempi (Schimmel 1994), dall’alternarsi del giorno e della notte a quello delle umane fortune, di popoli e individui; dal figliare degli animali al lavoro delle api negli alveari, dalla pioggia che feconda la terra sino al “mistero” delle navi che galleggiano sul mare:

In verità nei cieli e sulla terra sonvi Segni pei credenti, e nella vostra creazione e negli animali che Iddio ha sparso sulla terra, Segni, per gente fermamente certa. E ancora nell’alternarsi del giorno e della notte e nella provvidenza che Dio fa scendere dal cielo vivificandone la terra già morta, e nel volgersi mutevole dei venti, Segni vi sono per gente che sano ragiona... È Dio che v’ha soggiogato il

mare perché vi corran le navi al Suo comando e voi vi affacciate a cercar la Sua Grazia e per avventura Gli siate grati. E ha soggiogato a voi quel che v'è nei cieli e quel che c'è sulla terra, ché tutto proviene da Lui; e certo in questo v'han Segni per gente che sa meditare (Corano XLV, 3-13, nella trad. it. di Bausani 1988).

Questi sono tutti esempi di “segni” di Dio, che secondo il Corano e l’esegesi corrente il Creatore ha sparso nel creato a beneficio dell’ “uomo che sano ragiona”. Da tali segni la ragione umana è invitata in sostanza a trarre le conclusioni relative all’esistenza di un creatore e della sua signoria sul creato. Ma questo invito a ragionare su una varietà di fenomeni naturali, storici e tecnici (la nave che corre sul mare) comporterà anche una conseguenza di portata inestimabile, diventando nell’Islam medievale una piena legittimazione delle scienze e della ricerca scientifica, tanto più che in un noto *hadīth* lo stesso Profeta dell’Islam affermava: “Cerca la scienza, dovessi recarti sino in Cina!”.

Ma, ci si chiederà, che ne è della ragione che volesse indagare non solo sui “segni” ma anche su Dio e sulle “cose divine”? Qui il discorso cambia completamente. Un celebre passo coranico stabilisce con un linguaggio straordinariamente “moderno” che la ragione può porre ipotesi (*zann*), non verità (*haqq*):

È Dio che guida al vero! E chi è più degno di essere seguito, colui che guida al vero o colui che non può guidare se non è guidato? ... Ma i più di loro non seguono che una congettura (zann) ma a nulla serve la congettura di fronte alla verità (haqq) (X, 35-36)

Ma avete voi cognizioni precise? ... voi non seguite altro che delle congetture e non fate che mentire! Di [o Maometto]: ma è Dio che possiede l’argomento efficace e, se avesse voluto, vi avrebbe tutti guidati al vero! (VI, 148-149)

Passi estremamente chiari nel sottolineare la debolezza della ragione in materia teologica, persino, in trasparenza, nel delegittimarne l’uso *in quest’ambito*. Al *logos* di conseguenza, per la gran parte dei teologi, non può essere attribuito alcun valore fondativo rispetto alle verità teologiche. La ragione in teologia avrà un mero ruolo apologetico (fatta eccezione per la scuola mu‘tazilita che, l’abbiamo visto, tendeva a assegnarle un ruolo decisamente più “forte”). Del resto, in un celebre *hadīth qudsī*, Allah in persona si preoccupava di ammonire:

Vi ho taciuto certe verità su di Me per misericordia, non per dimenticanza: non cercate dunque di indagarle!”.

Sarà forse per questo che la teologia razionale, di cui i mu‘taziliti diventeranno gli alfieri, nel mondo islamico nasce, a ben vedere, con un problema di legittimazione; e comunque essa, nel *mainstream* del pensiero teologico musulmano, non aspirerà che a un ruolo “ancillare” rispetto alla parola rivelata, che si esplicherà soprattutto nella funzione apologetica e illustrativa delle verità date una volta per tutte nel Corano. Anche l’equivalente arabo del nostro “teologia”, ossia *kalām*, sembra rivelare questo problema di legittimazione. Infatti *kalām* è etimologicamente “discorso/logos” e basta, non “discorso su Dio” come rivela l’etimo di *teo-logia*. Quasi che, si direbbe, i teologi musulmani dichiarassero già nel termine che designa la loro disciplina un estremo pudore, una sorta di “reticenza” a discorrere su Dio.

3. Le cose vanno molto diversamente se ci avviciniamo ai grandi nomi del peripatetismo arabo (Corbin 1991, Baffioni 1991, D’Ancona 2005), ovvero agli esponenti arabi (meglio sarebbe dire arabografi, molti essendo in realtà di origine iranica, turca o andalusa) della *falsafa*, termine dall’etimo trasparentissimo. E proprio tra i filosofi arabi ellenizzanti si fa strada già a partire da al-Fārābī (m. 950 ca., arabografo, ma di origini turche) l’idea che la Ragione umana non pone soltanto congetture (*zann*) come afferma il Corano, ma può autonomamente arrivare alla verità. Al-Fārābī in

effetti teorizza per primo l'idea che i filosofi possano arrivare attraverso il *logos* a quelle stesse verità cui i profeti sono arrivati per rivelazione. L'idea era destinata a suscitare il massimo allarme tra i dottori dell'Islam che argomentavano: se la ragione può da sola arrivare alla verità, la rivelazione diverrebbe superflua... Avicenna (forma latinizzata di Ibn Sinā, m. 1037, arabografo ma di origini iraniche), sviluppando il discorso farabiano, cerca di arrivare a una sorta di compromesso che tuttavia se possibile irriterà ulteriormente la corporazione dei religiosi e dei dottori: l'unica verità, egli sostiene, è raccontata in parabole e parole semplici nel Corano, perché il Profeta doveva pur farsi capire da tutti e certamente predicava in un ambiente di illetterati e di uomini semplici; ma quest'unica verità viene trovata e dimostrata alla luce della ragione dai filosofi, che si possono permettere se del caso di leggere "razionalmente" le parabole coraniche, per esempio non interpretando alla lettera il dogma della finale resurrezione dei corpi (Avicenna, 1970, Lucchetta 1970). Ma più avanti di tutti su questa strada si spingerà Averroè (m. 1198, nome latinizzato dell'arabo-andaluso Ibn Rushd) che in proposito, nel celebre "Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia" (Averroè 1994), formula una tassonomia in cui l'approccio all'unica verità presuppone tre cammini distinti: la via della fede nelle parabole del Corano per i semplici, la via dell'argomentazione per i teologi e la via della dimostrazione per i filosofi. Si può ben capire l'estrema irritazione suscitata da questo discorso proprio tra i teologi e i dottori, la cui via specifica implicitamente veniva da Averroè classificata come estranea al *logos* e piuttosto attinente alla sfera della retorica (Campanini 1994).

4. Detto questo, occorre rimarcare che nel medioevo musulmano la ragione, se ha un ruolo debole e solo ancillare in teologia, ha invece come sopra accennato un ruolo forte in filosofia e in particolare nelle scienze naturali e linguistiche. Su questo si trovano d'accordo tutti, i filosofi e gli scienziati naturalmente (il filosofo e lo scienziato, si tenga presente, erano di solito riuniti nella stessa persona, come mostra esemplarmente un Avicenna, filosofo e medico, o un Averroè, filosofo e giurista); ma si trovavano d'accordo pure, e qui la cosa potrebbe un po' sorprendere, gli stessi teologi e persino i mistici. Ansārī di Herat, un mistico sufi di stampo conservatore e tradizionalista del XI sec., nel suo manuale ad uso dei discepoli "Le cento pianure" (*Sad meydān*) ovvero stazioni del cammino spirituale (Ansārī di Herat, 2012), ha a questo proposito un discorso estremamente interessante e per noi illuminante. Ansārī manifesta in generale un certo anti-intellettualismo, che si esprime in una netta pregiudiziale antiteologica (Saccone 2012). A tale proposito riportiamo di seguito un brano eloquente, tratto dal cap. XXIX:

La Pianura Ventinovesima è quella della Meditazione (tafakkur). "Tali esempi abbiamo posto agli uomini affinché essi, chissà, possano meditarli" (Corano. 59, 21). La Meditazione per il cuore significa Unità; per l'anima, Isolamento.

La Meditazione è di tre specie: una è proibita, una è raccomandata, una è prescritta.

Quella meditazione che è proibita riguarda tre cose, primo: gli attributi di Dio, il Glorioso, poiché in quel tipo di meditazione è il seme dello smarrimento; secondo: la meditazione sulla Sua attività retributiva, poiché in ciò è il seme del sospetto; terzo: la meditazione sui segreti della creatura, poiché in ciò è il seme dell'inimicizia [con Dio].

L'originale per "meditazione" (*tafakkur*), un termine arabo che ha la stessa radice di *fīkr* ossia "pensiero", va qui inteso nel senso più ampio di attività intellettuale volta a pensare sviscerare ovvero ragionare su un qualche oggetto di investigazione. Ora, per Ansārī e la sua scuola, l'idea stessa di "meditare" razionalmente sulla personalità di Dio, sull'attività divina o meglio le sue recondite motivazioni, risulta irricepibile, quasi un atto di umana inammissibile arroganza. Ma, come si evince dal testo, questo tipo di meditazione si identifica proprio con l'attività del teologo: gli "attributi" (*sifāt*) divini, la "retribuzione" (*jazā'*) ultraterrena, i "segreti" (*asrār*) della creazione formano altrettanti fondamentali capitoli di ogni manuale di teologia islamica medievale. La risposta di Ansārī (e con lui di tutta la corrente hanbalita, conservatrice in diritto e teologia, cui apparteneva) a questi grandi quesiti è che bisogna accontentarsi di quanto Iddio dice espressamente

di sé nel Corano: l'umana ragione non deve azzardarsi ad andare oltre (v. sopra l'*hadīth*, in cui lo stesso Allah ammonisce a fermarsi di fronte al suo mistero). Conseguente a questa impostazione è la drastica conclusione di Ansārī: la “meditazione” di questo tipo è *proibita*, è in sostanza un atto illecito, posizione che delegittimava *in toto* la teologia, quantomeno ogni teologia costruita a partire dalla pretesa di ricercare su basi razionali i fondamenti della verità, insomma a partire dall'impiego del '*aql*' (ragione, intelletto) piuttosto che dal mero riepilogo dei dati scritturali (nel *Corano* Allah parla di sé, minaccia e blandisce, si descrive attraverso numerosi nomi e vari attributi) senza ulteriori speculazioni. Da queste premesse Ansārī partì per la sua personale crociata contro i teologi ash'ariti della vicina scuola di Nishapur (Iran orientale), che pure avevano superato il “razionalismo” di marca mu'tazilita di cui s'è detto, ma che a lui parevano ancora troppo schiavi della dialettica, scrivendo un libello dal titolo eloquente: “Contro la teologia (*kalām*) e i suoi accoliti”.

Nel prosieguo del capitolo però - e qui viene la parte per noi più interessante - Ansārī si preoccupa di dirci anche che cosa è *lecito* “meditare” razionalmente:

Quella meditazione che è raccomandata riguarda: le arti di Dio, poiché in ciò è il seme della sapienza; le loro ripartizioni, poiché in ciò è il seme di veggenza; i loro benefici, poiché in ciò è il seme dell'amore per Dio.

Quella meditazione che è prescritta riguarda: i propri atti, ovvero la ricerca attenta di difetti nell'obbedienza a Dio, e qui è il seme della vergogna; la presentazione del Libro dei propri misfatti [nel giorno del giudizio], e qui è il seme del timore; [i modi per] alimentare il bisogno [di Dio], la cui compensa sarà la visione [di Dio].

Qui emerge come la condanna della ragione *teologica* non si estenda affatto all'impiego della ragione in quello che oggi chiameremmo in generale “attività scientifica”: non solo è lecito, ma perfino è atto *raccomandabile* indagare razionalmente sulle “arti” (*sanāyi'*) di Dio, qui rappresentato come il Sommo Artigiano che dispiega la sua infinita sapiente perizia nella bellezza e utilità delle cose create; e ancora, sulle “ripartizioni” (*aqsām*) tra le creature della sua provvidenza e sui “benefici” (*ālā'*) loro concessi. Infine, addirittura *prescritta* dalla Legge è la meditazione del credente sui propri difetti e carenze, sui peccati commessi ecc. Insomma l'attività razionale non è condannata in quanto tale, e tantomeno lo sono le scienze della natura che studiano le “arti” di Dio: è condannata soltanto la ragione che si proponga di indagare in campi proibiti, quelli del Mistero divino e delle ragioni imperscrutabili del suo instancabile operare e del suo remunerare. Si osservi, en passant, il lessico tipicamente giuridico usato dall'Autore: *harām* (proibito), *mustahabb* (raccomandabile), *wājib* (prescritto, obbligatorio) sono termini tratti di peso dal gergo dei dottori della Legge, di cui Ansārī era sicuramente un esperto riconosciuto. Ma diremmo anche di più: come un tipico dottore dell'Islam medievale, Ansārī non concepisce la vita umana al di fuori dei dettami della Legge (*sharī'a*) - in ciò l'Islam è certo erede fedelissimo del lascito di Mosè; ma persino la vita intellettuale e l'uso della ragione come si vede risultano strettamente “regolamentati” e incasellati in una precisa tassonomia giuridica.

5. Un atteggiamento in fondo non molto diverso è quello del grande teologo e giurista musulmano Abū Hāmid al-Ghazālī (m. 1111, l' Algazel delle traduzioni latine, arabografo ma anche lui di origini iraniche), che, in un libello intitolato “Le perle del Corano” (al-Ghazālī 2008), si produce in una per noi interessantissima tassonomia delle scienze che, tra l'altre cose, precisa ruolo e limiti del *logos*. Al-Ghazālī parte da un celebre *hadīth* o detto profetico: “Riflettete sugli atti (=la creazione) di Dio non sulla Sua Essenza!”, che intende ribadire limiti e operatività dell'umana ragione, perfettamente in linea con la definizione di Ansārī di cui s'è detto più sopra. Egli esordisce dicendo:

Il Corano è un mare profondo e contiene ogni genere di perle e di pietre preziose [...] è come un immenso oceano da cui proviene tutto il sapere degli antichi e dei moderni [...] Ti guiderò allora a cagione della fratellanza sincera che ci lega... a bagnarti e tuffarti [in esso]

Questo il proposito della breve ma densa opera che brevemente esaminiamo (Saccone 2011b). La via maestra della salvezza passa sempre per il grande dottore attraverso la parola di Dio (il Corano appunto), attraverso la scrupolosa osservanza dei precetti e dei divieti posti dalla Legge divina. Pur se questa non si riduce mai a vieto formalismo, ad arido o ipocrita iper-legalismo (le tipiche accuse che certi sufi facevano agli *ulēma*), ma si coniuga sempre in al-Ghazālī – teologo di grande sensibilità mistica e, nella seconda parte della sua vita, avvicinosi al sufismo - con la profonda e intima gioia di colui che nell’osservare scrupolosamente la Legge sa e sente di conformarsi alla volontà di Dio, ai desideri dell’Amato. Riprendendo le metafore marine della citazione, secondo al-Ghazālī, a un livello esteriore del dettato divino (la conchiglia), corrisponde sempre necessariamente un livello interno o interiore (le perle). Il fondamentalista, volendo un po’ attualizzare il suo discorso, si ferma alla “conchiglia”, pretendendo come valida solo l’interpretazione letterale della parola coranica, e deducendone l’applicazione inflessibile delle sue talora severissime norme; l’uomo di fede sincera, risponderebbe al-Ghazālī, si sforza di vedere la perla nascosta nella conchiglia... e interpreta la *sharī‘a* non tanto come un complesso di norme cogenti che ingabbiano la vita del devoto, quanto piuttosto come la “via” (questo il senso etimologico del termine) nel senso più ampio, e dunque anche spirituale, che il credente ricerca liberamente per avvicinarsi a Dio - che è anche una delle linee di riforma dell’Islam proposte oggi per esempio da innovatori come Tariq Ramadan (Ramadan 2002). Più in generale questa ermeneutica, che si basa su una dialettica dei significati esteriori/interiori (*zāhir/bātin*), si allarga in al-Ghazālī – in questo erede della tipica sensibilità dell’islam gnostico ovvero del c.d. *‘irfān* - all’intero “libro del Mondo”, perché, egli sostiene, esiste “una relazione segreta tra il mondo sensibile e il mondo celeste”, che si esprime attraverso simboli e metafore.

Si sarà compreso che il *logos* ghazaliano è fortemente informato a un pensiero di tipo analogico - strutturalmente diverso da quello strettamente “deduttivo-dimostrativo” dei filosofi ellenizzanti di cui s’è detto, e di cui lo stesso Ghazālī non è affatto digiuno - un pensiero, insomma, che ricerca intime corrispondenze tra mondo terreno e mondo celeste, tra microcosmo e macrocosmo, conforme per certi aspetti al lascito platonico, che del resto informa tanta parte del pensiero musulmano (e cristiano) medievale. Sottostante è l’idea che occorra per l’uomo di fede saper decifrare correttamente i menzionati “segni di Dio” (*āyāt Allāh*) sparsi ovunque - come insiste a più riprese il Corano (XLV, 3-8 e passim) volgendosi all’uomo “che sano ragiona” - nel creato e nella storia.

Ma il vero argomento di questo breve trattato è una vasta riflessione sullo statuto delle *‘ulūm al-dīn*, ovvero il complesso delle “scienze religiose” cui al-Ghazālī darà la definitiva organica sistemazione nell’opus magnum *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (Il ravvivamento delle scienze religiose).

Seguiamo ora il ragionamento ghazaliano, che ci permette di comprendere fra l’altro la struttura epistemologica del sapere impartito nelle università religiose del mondo islamico medievale (al-Ghazālī insegnò alla Nizāmiyya di Baghdad, che i musulmani rivendicano essere la prima istituzione universitaria sorta nel medioevo, per iniziativa del visir selgiucchide Nizām al-Mulk, m. 1092). La citazione iniziale, che invitiamo a rileggere, sembra porre il Corano alle origini non solo di ogni scienza religiosa ma, si direbbe, di ogni scienza tout-court. Con scrupolo tassonomico nel cap. IV dell’opera “Le perle del Corano”, al-Ghazālī pone una prima fondamentale suddivisione tra le “scienze della conchiglia” (o anche della “scorza”, o della “buccia”) e le “scienze del nocciolo”. Le prime vengono così elencate: la scienza della lingua araba (la lingua del Corano, ovvero della parola stessa di Allah) che comprende la grammatica, l’etimologia e la lessicografia; la scienza della recitazione/salmodiazione (che avviene secondo regole e tecniche talmente complesse che richiedono la frequentazione di un corso paragonabile a una nostrana scuola di canto presso un conservatorio); la scienza dell’interpretazione (*tafsīr*) del Corano ovvero del commentario alle scritture sacre; la scienza dei trasmettitori di tradizioni profetiche (*hadīth*), che costituiscono il fondamento dello stesso *tafsīr* in quanto nel *hadīth* è la parola del profeta stesso che si fa primo autorevole commento alla parola di Allah contenuta nel Corano; la scienza della biografia, che

indaga “storicamente” sulla vita e le qualità morali dei trasmettitori di *hadīth* per stabilirne il grado di serietà e attendibilità.

Come si vede, dallo studio del Corano si diramano scienze linguistiche, ermeneutiche, storiche e persino musicali ovvero le “scienze esteriori”. Passando poi alle “scienze del nocciolo”, nella tassonomia di al-Ghazālī esse comprendono almeno tre livelli. A un primo livello si situa la “conoscenza dei racconti del Corano e delle storie che riguardano i Profeti, i negatori e i nemici di Dio. Narratori (*qussās*), Predicatori (*wu‘āz*) e Trasmettitori di tradizioni (*muhaddithīn*) se ne sono fatti garanti”. Il livello successivo, sempre delle “scienze del nocciolo”, è quello costituito dal *kalām* (la teologia) che consiste nella “disputa e nella contestazione dei miscredenti” e il cui fine è “la difesa delle opinioni religiose ortodosse dalle insinuazioni degli eretici innovatori”, benché di per sé questa scienza –precisazione importantissima – “non ha alcuna attitudine a svelare le verità più segrete” del Corano. Allo stesso livello si pone la scienza del *fiqh* (giurisprudenza) ovvero lo studio della Legge (*sharī‘a*) che si interessa soprattutto dei “problemi che riguardano la proprietà e le donne, onde servir a preservare l’individuo e la prole, e questa è la scienza di cui si occupano i giurisperiti”; e ancora “la necessità di questa scienza è universale in relazione in primo luogo al bene del mondo terreno e, in secondo luogo, a quello del mondo ultraterreno”. Il terzo e più elevato livello delle “scienze del nocciolo” si suddivide in due piani: “la scienza di Dio e dell’Ultimo Giorno, che è la scienza di ciò che è il fine; al di sotto della quale vi è la scienza della retta via (*sirat mustaqīm*) e del modo di percorrerla (*tarīqat al-sulūk*)”. Si tratta qui di una definizione di portata capitale per comprendere l’orizzonte epistemologico di al-Ghazālī. Questo terzo livello delle “scienze del nocciolo” comprende apparentemente materia da teologi (Dio e l’Ultimo Giorno), che viene ulteriormente specificata in quattro grandi temi: l’ “essenza” (*dhāt*) di Dio, i suoi “attributi” (*sifāt*), i suoi “atti” (*af‘āl*), cui si aggiunge la scienza dell’Ultimo Giorno (resurrezione, giudizio e retribuzioni ultraterrene). Ma come s’è visto poc’anzi i teologi, per al-Ghazālī, si occupano di dispute con gli eretici e di contestazioni dei miscredenti in chiave apologetica, non molto di più, si situano insomma nella piramide delle scienze religiose a un livello inferiore, in compagnia dei giurisperiti...

Qui, attraverso il suo gergo molto tecnico, al-Ghazālī ci rivela che le “scienze del nocciolo” al più alto grado non appartengono affatto ai teologi bensì ai mistici “viandanti” (*sālik*, participio attivo con la stessa radice di *sulūk*), ossia coloro che si sono avviati lungo la via spirituale (*tariqat al-sulūk*). E infatti, passando a spiegare che cosa significhi percorrere la via della conoscenza di Dio, egli spiega:

La conoscenza più alta e più nobile è quella di Dio Altissimo, e tutte le altre scienze sono ricercate per essa e a causa sua, mentre la conoscenza di Dio non è voluta che per se stessa. Il modo di progredire è di elevarsi dagli atti agli attributi, quindi dagli attributi all’essenza [di Dio]. Dunque tre livelli, il più sublime dei quali è l’essenza, un livello di cui poco si può comprendere. Perciò è stato detto agli uomini: “Riflettete sulla creazione di Dio (=gli atti), non sull’essenza di Dio”.

Questi passi ghazaliani ci fanno comprendere una ulteriore decisiva ragione della legittimazione delle scienze in generale, e di quelle naturali in particolare, nel mondo islamico medievale: il loro dichiarato e direi costitutivo “statuto teologico”. Applicare il *logos* allo studio della natura significava studiare la creazione di Dio (ovvero i suoi *atti*), cosparsa dei suoi infiniti “segni” (*āyāt Allāh*, v. sopra), per cui lo scienziato naturale era (si sentiva) in fondo un “teologo”! Le scienze naturali sono, in questa tassonomia, una branca degli studi religiosi e non a caso fanno parte dei *curricula studiorum* delle grandi università islamiche del tempo come la menzionata Nizāmiyya. Esse non si pongono strutturalmente in un rapporto antagonista o concorrenziale con la teologia o la fede, bensì, anche in virtù del precetto coranico di ragionare sui “segni di Dio” sparsi nel creato, sono percepite come opera di somma pietas, di obbedienza a un precetto divino. Diremo di più, le scienze naturali, in quanto studio razionale degli *atti* del Dio Creatore, sembrerebbero situarsi nella piramide delle scienze disegnata da al-Ghazālī al di sopra delle stesse scienze dei teologi e dei dottori della Legge!

Per altro aspetto, che vale la pena qui di sottolineare, il detto profetico sopra ricordato da al-Ghazālī (“Riflettete sulla creazione di Dio, non sull’essenza di Dio”) verrà non a caso ripreso e sbandierato come uno slogan dai riformisti e modernisti musulmani a cavallo tra ‘800 e ‘900, nella loro lotta per promuovere lo studio delle moderne scienze e tecniche importate dall’Occidente “infedele e colonialista”, all’epoca fortemente osteggiato dagli ulèma più conservatori che vi vedevano una minaccia alla cultura e alla stessa identità islamica. Questo e un altro loro slogan famoso (“Il Corano non contraddice la scienza”) diverranno le parole d’ordine di un vasto profondo processo di rinnovamento delle strutture educative e degli orizzonti culturali, dai territori dell’impero ottomano fino a quelli dell’India moghul e poi britannica (Branca 1991, Campanini 2016).

6. Per finire, venendo al periodo moderno e contemporaneo, troppo complesso per essere trattato in questa sede anche solo sommariamente, vorremmo soffermarci su una sola questione, quella cruciale del rapporto tra Islam e forme politiche “moderne”, che ci mostra un campo di osservazione ideale rispetto al tema proposto. Dapprima forniamo qualche necessario ragguaglio storico. Si tende secondo uno stereotipo diffuso a dare per scontato che nel mondo musulmano la politica e la religione sono e siano sempre state la stessa cosa, a partire magari dal dato storico che il califfo (“vicario” di Dio) era a capo di un impero teocratico. Ciò è in sostanza vero per la prima dinastia, la Omayyade (680-750 ca.) che regna da Damasco, e forse per il primo secolo e mezzo di regno della seconda dinastia, quella Abbaside che regnò nella nuova capitale Baghdad dal 750 sino alla sua caduta per mano dei Mongoli di Hulagu nel 1258. Senonché, già a partire dalla fine del IX secolo il califfo di Baghdad non controllava più i territori orientali dell’impero, finiti in mano a dinastie locali di fatto resesi indipendenti; e dal 950 ca., a seguito della conquista di Baghdad da parte di tribù curde, il califfo si trovò di fatto esautorato. Dal 1055 una nuova invasione di tribù turche impone a Baghdad un sultanato, inaugurato dalla dinastia dei Selgiucchidi, e, da quel momento in poi, si può dire che nel mondo musulmano inizia un sistema duale di potere, in cui al califfo spetta poco più che la rappresentanza simbolica dell’unità dell’Islam sunnita, e al sultano turco il potere politico effettivo (*sultān*, in arabo significa primariamente proprio “potere”). Di fatto dall’ XI secolo si impone nel mondo musulmano un sistema di potere che mutatis mutandis, ricorda la diarchia papa-imperatore del medioevo europeo. Allo Stato ideale (il califfato, “stato di Dio”, ben presto decaduto) si sostituisce nel corso della storia nei diversi territori musulmani una varietà di forme di Stato ibride in cui, per usare note categorie di Ibn Khaldūn (XIV sec.), si mescolano in vario grado e misura il *potere naturale*, grezzo, basato sulla coercizione dei sudditi, una *politica razionale* creatrice di ordine e di giustizia e l’ideale del *califfato* “che guida gli uomini secondo la *sharī‘a*, prendendo in considerazione i loro interessi nell’aldilà”, cui in parte anche il tiranno più incallito non potrà mai fare a meno di riferirsi, almeno nel discorso pubblico (Laroui 1992).

Un importante studio dello storico francese Olivier Carré mostrava come la “grande tradizione” islamica, quella di più lunga durata che dal califfato abbaside si prolunga nel califfato ottomano (1517-1924), ha sempre laicamente separato la gestione dello stato da quella degli affari spirituali, e, solo nel XX secolo, una “tradizione corta”, che aveva precedenti storici più limitati - come per esempio i movimenti estremisti kharijiti dei primi secoli o lo stato teocratico sciita dell’Iran safavide (1501-1736) - ha rialzato la testa in modo virulento e contrassegnato da radicalismo e intolleranza (Carré 1997).

Dagli anni ‘20 del ‘900 il califfato non esiste più, spazzato via dalla rivoluzione modernista di Atatürk che liquidò le ultime vestigia dell’impero-califfato ottomano. Da allora si può dire il mondo musulmano che si affaccia sul Mediterraneo entra a vele spiegate nella “Modernità”, la quale trionfa definitivamente con la decolonizzazione e l’instaurazione a partire dagli anni ‘50 di moderni stati indipendenti e costituzionali dal Maghreb al Medio Oriente. Non senza però traumi e conflitti identitari di vastissima portata. In un piccolo ma affascinante studio su “Islam e Democrazia” (Mernissi 2002), la pensatrice e sociologa marocchina Fatima Mernissi vede nella lotta perenne tra un *principio di autorità* (basato sulle scritture sacre), che esige “obbedienza” (*tā‘a*)

incondizionata e piena sottomissione, e un *principio di libertà*, che esige invece l'esercizio della "ragione" (*'aql*) e della "libera opinione" (*ra'y*), uno degli snodi della storia culturale e intellettuale dell'Islam moderno e contemporaneo. I musulmani (le loro élites, per essere più precisi), questa è la tesi forte della Mernissi, hanno spesso temuto che autorizzare un troppo libero esercizio del *ra'y* portasse a conseguenze perniciose per la Umma o comunità religiosa, ovvero allo "scisma" (*shiqāq*), alla "ribellione" (*fitna*), alla perdita della pace comunitaria. Per amore della pace interna alla Umma troppo spesso, lamenta la Mernissi, il dibattito e la libera ricerca sono stati soffocati; troppo spesso i governanti – anche dopo la fine del colonialismo - hanno represso il nuovo che emergeva dalla "società delle masse" urbane (richiesta di libertà, di giustizia sociale, di democrazia) bollandolo come *fitna*, ossia ribellione in senso religioso, come minaccia alla coesione sociale e alla pace interna.

Abbiamo visto come modelli di democrazia *in nuce* non mancassero invero nella storia dell'Islam. Proprio la forma eminentemente comunitaria di formazione di un "consenso" (*ijmā'*) teologico, di una ortodossia - caratterizzata da un fitto dibattito, spesso animatissimo ma sostanzialmente libero, tra scuole e indirizzi opposti - a ben vedere contiene in germe un nucleo importante di quella "democrazia" in salsa autoctona che il mondo musulmano non ha saputo poi adeguatamente sviluppare. Il libero dibattito, così come il dissenso di marca razionalista-mondano e di forma anticlericale e letteraria (v. sopra primo paragrafo), rimasero un fenomeno essenzialmente elitario. Le forme di democrazia importate più tardi dall'Occidente, nel periodo della de-colonizzazione, hanno spaventato le élites per la loro potenziale delegittimazione della tradizionale acquiescenza delle masse al potere politico-religioso. Neppure i grandi padri della patria, lamenta la Mernissi, che portarono molti paesi arabi all'indipendenza nel secondo dopoguerra, ebbero il coraggio di permettere lo sviluppo completo di una democrazia all'europea.

Oggi, paradossalmente, sono i fondamentalisti islamici – ben consapevoli della sfida portata dall'Occidente - che hanno sviluppato una critica "razionale" dell'idea di democrazia occidentale, denunciandone le mistificazioni e i peccati originali, ma - e qui sta l'aspetto per noi interessante - non rinunciando a proporre una versione autoctona della "democrazia" (Campanini 2016). In altre parole, persino là dove meno ce lo aspetteremmo, ossia nel fondamentalismo islamico - dai Fratelli Musulmani sorti in Egitto negli anni '20 sino agli odierni movimenti jihadisti - la "democrazia" è un concetto vitale e anima discussioni nient'affatto banali, sia pure spesso perniciose negli esiti. Si contesta la acritica accettazione del modello europeo di democrazia, insomma di un'*idea euro-centrica* di democrazia, *non* la necessità che una qualche sua forma si sviluppi nel mondo musulmano visto, in questi ambienti, succube e angariato da dittature militari filo-occidentali e sostanzialmente atee (Kepel 2001; Kepel 2004). Ma quale forma? E qui inevitabilmente l'accento cade sulla necessaria "riappropriazione" di un concetto di cui si vanno a rintracciare gli elementi costitutivi non più nella Magna Charta inglese o nella Costituzione americana o nella Rivoluzione francese, bensì "a casa propria": nei testi sacri dell'Islam, ossia nel Corano e nella Sunna (=condotta) del profeta; in questo senso, ricordando la definizione ghazaliana del Corano come "fonte di tutte le scienze", esso diviene per i fondamentalisti anche la fonte privilegiata della "scienza politica" in versione islamica. Si riscopre in questi ambienti non solo la legittimazione coranica dell'idea di califfato, attraverso il dato scritturale di Adamo che, dice il Corano (II, 30-31), fu costituito *khalīfat Allāh* ("califfo" ossia vicario di Dio) sulla terra, e dunque si giustifica lo "Stato di Dio" come forma *originaria* dello stato; ma si riscopre anche molto altro. Per esempio si rispolvera l'antico detto di Maometto: "La divergenza di opinioni tra di voi è una benedizione (lett.: misericordia) di Dio", che legittima la libertà di opinione e espressione (ben inteso, all'interno dello "stato islamico"); si riscopre il concetto coranico di *shurā*, termine che designa propriamente la "consultazione" dei propri compagni e fedeli da parte del profeta Maometto alla vigilia delle decisioni importanti. Visione che evidentemente non recepisce molto della democrazia "all'europea", essendo la decisione politica lasciata *non* nelle mani dei rappresentanti eletti della sovranità popolare, bensì nelle mani della "guida" religiosa - sia pure tenuta a consultarsi - ossia l'interprete privilegiato dell'unica vera sovranità riconosciuta in questi ambienti, quella di Allah, il

re celeste. I fondamentalisti, in altre parole, secondo un paradigma condensabile nell'idea di "islamizzare la Modernità" (piuttosto che modernizzare l'Islam), propongono una versione appunto *islamica* della democrazia.

E qui siamo al cuore del problema, che è *politico* nella forma ma *teologico* nella sostanza: la "sovranità" (*hakimiyya*) dal punto di vista dei religiosi tradizionalisti e fondamentalisti, formatisi soltanto sul Corano e sul Hadīth, appartiene solo a Dio. Il "califfo" (=vicario) la esercita in terra sulla comunità solo come *vicario* di Dio; gli stessi principi musulmani del medioevo, a partire da questa impostazione che de-legittimava in partenza ogni potere terreno, si proponevano come "spada della fede" o "supporto della fede" o "pilastro della religione", quasi a voler giustificare la propria posizione di detentori di un potere *de facto* che però, *de jure*, appartenerrebbe solo a Dio. L'idea poi di una sovranità del popolo che - secondo moderne formulazioni - la esercita nelle forme legali della rappresentanza, è sostanzialmente estranea alla cultura religiosa tradizionale, non è contemplata dal *logos* politico dei religiosi musulmani tradizionalisti e degli agitatori fondamentalisti che vi vedono, coerentemente con il loro angolo prospettico e dottrinale, un vero intollerabile attentato alla sovranità di Dio.

Tuttavia, detto questo, occorre precisare che questa idea europea di democrazia rappresentativa tutto l'Islam modernista/riformista – che guardava ammirato al progresso e alla scienza europea - l'ha fatta propria e, a partire dai moti costituzionali nella tarda Turchia ottomana e nella Persia dei Qajar tra fine '800 e inizi '900, ha tentato, spesso eroicamente, di realizzarla.

L'ultimo capitolo, di questo tentativo è riassunto in quello straordinario esperimento che è la Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran (Petrillo 2008). Vi si vede molto bene all'opera due principi costituzionali potenzialmente contraddittori: da un lato, quello della *sovranità di Dio*, esercitata "vicarialmente" dalla Guida (*Rahbar*), l'attuale ayatollah Khamene'i ossia il successore del più celebre Khomeyni che guidò a suo tempo la rivoluzione islamica del 1979; dall'altra, quello moderno (europeo) della *sovranità popolare* che si esercita "nelle forme e nei limiti previsti dalla costituzione" attraverso le elezioni e un parlamento. Sappiamo quanto questa struttura si sia dimostrata problematica e al limite della tenuta: il conflitto tra Khamene'i, la Guida espressione della sovranità di Dio, da una parte e, dall'altra, il presidente progressista Khatami, eletto dal popolo e in carica dal 1997 al 2005, dimostrò la fragilità di questo pur innovativo edificio e costituzionale. Il risultato finale di tante tensioni si è visto nella elezione di un presidente (Ahmadinejad, in carica dal 2005 al 2013) pienamente allineato alla potestà espressa dalla Guida, con un implicito riconoscimento della totale subordinazione della "sovranità popolare" alla "sovranità di Dio" e l'entrata in crisi dell'esperimento.

Conclusioni

L'esempio iraniano, con tutti i suoi limiti e le evidentissime contraddizioni (Khatami 1999, Negri 2009), ci mostra però al di là di ogni dubbio che il pensiero politico sviluppatosi in questi ultimi cinquant'anni nel mondo musulmano non ha affatto paura della Modernità; esso sta piuttosto cercando di esplorare e capire -attraverso un processo doloroso di prove ed errori - se esista una *sua propria* via alla Modernità, oppure se dovrà rassegnarsi ad accettare l'impostazione etnocentrica tradizionale che vuole la Modernità come prodotto "europeo" e basta, la democrazia come un prodotto del *logos* europeo, da prendere o lasciare *tel quel* (che è la scelta fatta in sostanza a suo tempo da paesi come la Turchia, prima della svolta autoritaria di Erdogan, o dall'Indonesia).

La Mernissi, nel volume su ricordato, ci parla già nel sottotitolo di un Islam che avrebbe semplicemente "paura della modernità". Ci sembra un giudizio poco convincente e ingeneroso, e vedremo subito perché; anzi, parlare di paura della modernità nell'Islam può rivelarsi persino fuorviante (per quanto rivelatorio di uno stato d'animo diffuso), non solo se si guarda agli

esperimenti costituzionali dell'Iran attuale o ai pur maldestri tentativi dei fondamentalisti di trovare nel Corano le basi di una "democrazia islamica". Riduttivo e fuorviante è il giudizio della Mernissi pure se si guarda a quello che è avvenuto in terre islamiche molto prima, da metà '800 sino agli anni '70 del secolo scorso, nella lunga fase "modernista" e riformista. A ben vedere l'Islam non ha fatto altro, in questo periodo, che *rincorrere* l'Occidente sotto ogni aspetto. Nel periodo delle *Tanzimat* ("riforme" degli anni 1820-40) l'Impero Ottomano importava tecnici, scienze e modelli occidentali per modernizzare le sue strutture amministrative, finanziarie e militari; nella seconda metà dell''800 esplodevano in Medio Oriente movimenti costituzionalisti che porteranno tra fine '800 e inizi del '900 a rivoluzioni liberal-costituzionali, all'avvento dei parlamenti, alla promulgazione di costituzioni e nuovi codici civili e penali di stampo europeo; nella prima parte del '900 è l'era dei partiti nazionalisti arabi che prima lottano per l'indipendenza dalle potenze europee (e dall'impero ottomano) e poi impongono forme di stato centralizzato, in precario equilibrio tra ideali liberali e politiche autoritario-paternalistiche; tra le due guerre poi si aggiungerà il modello "social-nazionalista", che guarda all'Italia fascista e persino alla Germania nazista come ad esempi insuperati della Modernità, e che avrà nella Turchia di Atatürk e nell'Iran di Reza Pahlavi stuoli di ammiratori; nel secondo dopoguerra esplode infine il "socialismo arabo" di Nasser che si afferma in Egitto negli anni '50, e a ruota contagia l'Irak, la Siria, l'Algeria, la Libia; dagli anni '70 in poi è il turno dei "partiti di Dio" (*hezbollah*) che si propongono, con un vocabolario mutuato dal marx-leninismo, come "avanguardie rivoluzionarie" nella lotta per liberare il popolo "alienato" e "sfruttato" da governanti ritenuti "traditori dell'islam" e guidarlo alla realizzazione di un futuro e luminoso Stato Islamico.

Insomma, si può davvero affermare che l'Islam ha avuto "paura della modernità", se invero non ha fatto altro tra XIX e XX secolo che riproporre, in versioni autoctone e magari pasticciate, tutti (ma proprio tutti!) i paradigmi politici - spesso i più fallimentari - dell'Europa coeva? Si può continuare ad affermare che il pensiero politico islamico è anti-moderno, quando gli stessi movimenti fondamentalisti usano il gergo e la prassi politica creati da Marx e Lenin, o si ispirano nelle tecniche sovversive all'IRA irlandese o alle nostrane Brigate Rosse rivelando in filigrana le proprie "radici occidentali" (Roy 2003)?

Si può continuare a semplificare in modo aberrante la questione, dicendo che l'Islam è "contro la ragione" – ultima gratuita accusa in una storia ormai millenaria di incomprensioni (Hagemann 2001, Cardini 1999, Daniel 1981) - ovvero che esso è incompatibile con la democrazia, solo perché sta cercando in un lungo processo per prove ed errori le *sue vie* alla costruzione di una moderna democrazia? Il pensiero politico d'Occidente, che si crede l'erede unico del Logos greco e della tradizione razionalista, non ha fatto la stessa cosa attraverso il percorso lungo e accidentato (e pieno di quanti errori!) tra le "democrazie rivoluzionarie" modello Comune di Parigi, le "democrazie mercantilizistiche" modello Inghilterra, le "democrazie del censo" modello Italia umbertina, le "democrazie popolari" modello URSS o Cuba, le "democrazie populiste" modello Argentina di Peron o Venezuela di Chavez e, oggi, le incipienti sofisticate forme di "mediocrazia" governate dal potere occulto dei media e da una rete di occhi elettronici di orwelliana memoria?

Bibliografia citata

Abu Nuwās 1992: *La vergine nella coppa*, a cura di M. Vallaro, Roma, Istituto per l'Oriente

Abu Nuwās 2007: *Così rossa è la rosa. Scenari d'amore pre-cortese a Baghdad*, introduzione, traduzione e note di L. Capezzone, Roma, Carocci

Al-Ma'arri 2011: *L'Epistola del Perdono*, a cura di M. Diez, Torino, Einaudi

Ansāri di Herat 2012: *Le cento pianure dello Spirito*, a cura di C. Saccone, Padova, Ed. Messaggero Padova (EMP)

- R. Arnaldez 1993: *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris, Ed. Albin Michel
- Averroè 1994: *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli
- Avicenna 1970: *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore
- C. Baffioni 1991: *Storia della filosofia islamica*, introduzione di S. Noja, Milano, Mondadori
- A. Bausani 1956: *Introduzione a Omar Khayyām, Quartine (Robā' iyyāt)*, Torino, Einaudi
- A. Bausani 1974: *Islam as essential part of western culture*, in *Studies on Islam*, Amsterdam-London
- A. Bausani 1988: (a cura), *Il Corano*, Milano, Rizzoli-BUR
- P. Branca 1991: *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano tra rinnovamento e tradizione*, Genova, Marietti
- J.C. Bürgel 2006: *"Il discorso è nave, il significato un mare". Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2005
- M. Campanini 1994: *Introduzione a Averroè, Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Milano, Rizzoli
- M. Campanini 2016³: *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino
- L. Capezzone 1998: *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Napoli, Jouvence
- L. Capezzone 2016: *Medioevo arabo. Una storia dell'Islam medievale (VII-XV secolo)*, Milano, Mondadori
- F. Cardini 1999: *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari, Laterza
- O. Carré 1997: *L'islam laico. La grande tradizione islamica è oscurata dal radicalismo contemporaneo. Ma può risorgere*, Bologna, Il Mulino
- H. Corbin 1991: *Storia della filosofia islamica dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Adelphi
- R. Caspar 1987: *Traité de théologie musulmane. Tome I: Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Roma, PISAI
- C. D'Ancona 2005: (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino, Einaudi
- N. Daniel 1981: *Gli Arabi e l'Europa nel medioevo*, Bologna, Il Mulino
- G.M. D'Erme 2011: *East/West: A cultural unity that is perceived no longer*, in "Between. Rivista dell'associazione di teoria e storia comparata della letteratura", I (2011) n. 2
- G.M. D'Erme 2013: *Su Hāfēz e la tradizione sapienziale iranica*, in "Archivi di Studi Indo-Mediterranei" III (2013), sez.: Islamica, carte inedite: <http://www.archivindomed.altervista.org/pagina-43177.html>
- F. Gabrieli 1934: *Al-Walīd ibn Yazīd. Il califfo e il poeta*, in: "Rivista degli Studi Orientali", XV (1934), pp. 1–64 (rist. a Beirut nel 1967)
- L. Gardet-G.C. Anawati 1981³: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin
- A.H. al-Ghazālī 2008: *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli
- D. Gutas 2002: *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Torino, Einaudi
- Hāfēz 2003²: *Il libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci
- Hāfēz 2011a: *Vino efebici e apostasia. Poesia d'infamia e perdizione nella Persia medievale*, Roma, Carocci
- Hāfēz 2011b: *Canzoni d'amore e di taverna. Nel Trecento alla corte di Shiraz*, Roma, Carocci
- L. Hagemann 2001: *Cristianesimo contro Islam. Una storia di rapporti falliti*, Roma, Salerno Ed.
- M. Iqbal 2000: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, Kitab Bhavan
- O. Khayyām 1956: *Quartine (Robā' iyyāt)*, a cura di A. Bausani, Torino, Einaudi

- G. Kepel 2001: *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci
- G. Kepel 2004: *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Bari, Laterza
- M. Khatami 1999: *Religione, libertà, democrazia*, con prefazione di L. Violante, Roma-Bari, Laterza
- A. Laroui 1992: *Islam e modernità*, Genova, Marietti
- M. Lombard 1991: *Splendore e apogeo dell'Islam. VIII-XI secolo*, Milano, Rizzoli
- F. Lucchetta 1970: *Introduzione a Avicenna, Epistola sulla vita futura*, Padova, Antenore Ed.
- F. Mernissi 2002: *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Firenze, Giunti
- M.R. Menocal 2009: *Principi poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani ebrei e cristiani*, Milano, Saggiatore
- W. Montgomery Watt 1991: *L'Islam e l'Europa medievale*, Milano, Mondadori
- A. Negri 2009: *Il turbante e la corona. Iran trent'anni dopo*, Milano, Tropea Ed.
- P.L. Petrillo 2008: *Iran*, Bologna, Il Mulino
- T. Ramadan 2002: *Essere musulmano europeo*, Troina (EN), Ed. Città Aperta
- M. Rodinson 1988: *Il fascino dell'Islam*, Bari, Dedalo Ed.
- O. Roy 2003: *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli
- C. Saccone 1991: *Il mi'raj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, saggio inserito in *Il Libro della scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa, postfazione e note di C. Saccone, SE, Milano, pp.155-191 (versione inglese *Muhammad's Mi'raj: a legend between East and West*, a cura di E. Emery, leggibile online in "Archivi di Studi Indo-Mediterranei", e-archive, sez.: Medioevo letterario e simbolico > Dante e il mondo mediterraneo)
- C. Saccone 2003: *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, Padova, Ed. Messaggero Padova (EMP)
- C. Saccone 2005: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II, Roma, Carocci
- C. Saccone 2011a: *Il "secondo Occidente". Breve storia della ricezione cristiana del fenomeno Islam, dalle origini ai nostri giorni*, in "Rivista di Studi Indo-Mediterranei" I (2011), online: <http://kharabat.altervista.org/rsim-i-2011-.html>
- C. Saccone 2011b: *recensione a Al-Ghazālī, Le perle del Corano*, Rizzoli, Milano 2008, uscita in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", LVIII (2011)
- C. Saccone 2012: *La via spiritualis di un sufi del XI sec.*, introduzione a Ansāri di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, Padova, Ed. Messaggero Padova (EMP)
- J. Schacht 1995: *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli
- A. Schimmel 1989²: *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München, Diederichs
- A. Schimmel 1994: *Deciphering the signs of God*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- J. Van Ess 2008: *L'alba della teologia musulmana*, a cura di I. Zilio-Grandi, Torino, Einaudi
- J. Van Ess 1991-97: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 voll, Berlino, De Gruyter