

Luca Grecchi

L'umanesimo della antica filosofia islamica



editrice petite plaisance



il giogo

31

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.



In prima di copertina:
Miniatura del pittore Behzad,
il «Raffaello d'Oriente», 1494. British Museum, Londra.

In quarta di copertina:
A sinistra: Frammento di mattonella smaltata
proveniente da Kobadabad (lago di Beyshehir, Turchia):
prima metà del XIII secolo. Museo della madrasa di Karatay a Konya.
A destra: Pittura su una colonnina ornamentale
all'interno del palazzo di Lashkari Bazar: inizio dell'XI secolo.

LUCA GRECCHI,
L'umanesimo della antica filosofia islamica

ISBN 88-7588-027-1

Copyright
© 2009



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Luca Grecchi

**L'UMANESIMO
DELLA ANTICA FILOSOFIA ISLAMICA**



petite plaisance

L'UMANESIMO DELLA ANTICA FILOSOFIA ISLAMICA

L'età dell'oro In un nostro libro di prossima pubblicazione, intitolato *Il "comunismo" nelle culture antiche*, mostreremo come pressoché tutte le principali culture antiche (e parliamo di culture anteriori anche di oltre dieci secoli alla civiltà islamica) siano state, nella loro essenza, umanistiche ed anticrematistiche; come, cioè, queste culture abbiano sempre posto, nei confronti dell'uomo, una cura rispettosa delle esigenze della sua natura, e come esse si siano sempre poste in modo critico nei confronti della accumulazione delle ricchezze monetarie fine a se stessa. Questa nostra analisi non deve essere ritenuta come una sorta di concessione all'antico mito della "età dell'oro", ovvero ad una epoca originaria cui fare idealmente riferimento per porre – intoccabile – un modello di società perfetta; essa, semplicemente, vuole mostrare come effettivamente, in base ai testi rinvenuti ed alla nostra conoscenza di quelle esperienze storiche, queste culture abbiano posto come necessità, per una buona vita, una convivenza sociale comunitaria.

Questo paragrafo sull'umanesimo ed il prossimo sulla anticrematistica della cultura islamica, mostrano ciò, a nostro avviso, in maniera molto chiara, in quanto la antica filosofia islamica, essendo relativamente recente, non risente se non in minima parte degli antichi "miti di fondazione", ed esprime pertanto i propri sentimenti umanistici ed anticrematistici in maniera spontanea. La cultura islamica, cioè, fu autonomamente (sin dai primi anni della predicazione di Muhammad) consapevole che lo sviluppo crematistico della proprietà privata e del mercato avrebbe distorto la natura razionale e morale degli uomini, ovvero la loro caratteristica spirituale più propria, impedendo una compiuta realizzazione della loro essenza.

L'umano e il divino In precedenza abbiamo rimarcato la forte rilevanza dei contenuti religiosi della filosofia islamica⁹¹; tale rilevanza ha caratterizzato la civiltà islamica per

⁹¹ Questo tratto è stato rimarcato, fra gli altri, anche da E. Gilson, per il quale «tutta la civiltà medievale è caratterizzata dalla straordinaria importanza che vi prende l'elemento

secoli, tanto che la stessa divisione fra sunniti (la maggioranza degli islamici, aderente ad una lettura essoterica dei testi rivelati) e sciiti (una minoranza, aderente ad una lettura esoterica dei testi rivelati) è tuttora molto importante. Tuttavia, la rilevanza dell'elemento religioso non deve nemmeno essere esagerata; come ha rimarcato infatti M. Campanini, anche «l'origine di questa scissione [fra sunniti e sciiti; L. G.] è squisitamente politica, ed ha solo poi assunto caratteri religiosi»⁹².

È vero che, per la filosofia islamica tutta, è dalla interpretazione della verità delle rivelazioni divine che dipende la verità della esistenza umana; tuttavia, vi è in essa una attenzione alla persona talmente forte, che non può essere pensata solo come il frutto di una mera ricerca teologica. Come ha rilevato infatti H. Corbin, la giustizia, tema centrale del pensiero islamico, «non consiste soltanto nell'evitare singolarmente il male e l'ingiustizia; essa è un'azione di tutta quanta la comunità al fine di creare una atmosfera di eguaglianza e di armonia sociale, grazie alla quale ogni individuo possa realizzare le sue possibilità. Analogamente, libertà e responsabilità umane non si limitano soltanto all'esercizio delle varie facoltà dell'individuo; esse si estendono, o devono estendersi, all'insieme della comunità. Anche questo è un principio enunciato di frequente nel Libro Santo dell'Islam»⁹³.

***Antropocentrismo
ed umanesimo***

Come è accaduto per pressoché tutti i pensieri religiosi monoteistici, il pensiero islamico si è presentato insieme come antropocentrismo e come umanesimo. L'antropocentrismo consiste in sostanza nella strumentalità del mondo all'uomo, che lo rende in un certo senso "vicario" di Dio in terra e padrone di disporre di tutto ciò che è presente sul globo terracqueo⁹⁴; l'umanesimo consiste invece, come già rilevato, in una cura della buona vita sociale rispettosa del cosmo naturale.

religioso [...] il giudaismo, l'islamismo e il cristianesimo hanno allora prodotto complessi di dottrine in cui la filosofia si combinava, più o meno felicemente, col dialogo religioso» (E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1983, pag. 12).

⁹² M. Campanini, *Introduzione...*, op. cit., pag. 63.

⁹³ H. Corbin, *Storia...*, op.cit., pag.122.

⁹⁴ Come ha scritto in merito M. Campanini, «come in ogni libro fondativo di una religione monoteistica, le tematiche fondamentali del *Corano* sono quella teologica e quella antropologica. Dio ha creato l'uomo e per lui ha rivelato i Libri; l'uomo è simile a Dio e, in un certo senso, ne riceve l'eredità» (*Il Corano...*, op. cit., pag. 37).

Non ci soffermeremo sul contenuto antropocentrico del pensiero islamico, che lasciamo alle trattazioni di tipo religioso; ci soffermeremo invece sul contenuto umanistico di tale pensiero, che alcuni studiosi tendono addirittura ad anteporre alla nascita dell'Islam, ponendolo alle radici di questo contesto culturale⁹⁵. L'umanesimo della cultura islamica è testimoniabile, in particolare, da una pluralità di passi coranici, e da una pluralità di citazioni dei principali autori ed interpreti dell'Islam, antichi e moderni. In questo paragrafo ci avvarremo di ambedue questi supporti, cominciando dal testo coranico.

L'umanesimo nel Corano Innanzitutto, l'umanesimo dell'antico pensiero islamico si rivela in una serie di precetti coranici che sanciscono la necessità della cura della propria comunità sociale, in tutte le sue componenti⁹⁶. Il *Corano* si sofferma infatti più volte a sollecitare la tutela degli orfani (4, 2; 6, 152; 93, 9; 107, 1-2; ecc.), dei bambini (6, 140; 17, 31; 64, 15; ecc.) e delle donne (2, 222; 4, 19; 4, 128; 24, 23; ecc.); queste ultime, contrariamente a quanto ritiene la superficiale ideologia occidentale, vanno infatti per l'Islam trattate con rispetto e cura⁹⁷. La relazione di coppia, anche nell'Islam, è del resto fondata sul reciproco amore (*mawadda*) e sulla misericordia (*rahma*) che Dio ispira agli sposi (30, 21); nel *Corano* inoltre – sfatiamo così un altro luogo comune – esiste un unico versetto (4, 3) che parla della poligamia, peraltro in modo controverso⁹⁸.

L'ignoranza dell'islamofobo pensiero occidentale, in merito al trattamento riservato alle donne, è davvero enorme, tanto che tale pensiero non conosce nemmeno che, nell'Islam classico, «la condizione della donna rappresentava un progresso rispetto a quella che le era riservata nelle

⁹⁵ L. Gardet, ad esempio, ha sostenuto che anche prima della nascita dell'Islam «la plebe quasi analfabeta, nell'esperienza delle condizioni della vita, seppe più di una volta raggiungere un vero umanesimo grazie ai narratori, ai racconti ed alle parabole, grazie alla saggezza antica dei proverbi» (*Gli uomini...*, op. cit., pag. 21).

⁹⁶ Questo, peraltro, non è affatto in contraddizione con l'universalismo insito nel pensiero islamico. Come ha sottolineato infatti L. Gardet, «l'Islam si presenta come un universalismo che si rivolge ad ogni uomo» (L. Gardet, *Conoscere l'Islam*, Ed. Paoline, Catania, 1958, pag. 6).

⁹⁷ Come ha giustamente rimarcato G. Vercellin, «si cercherebbe invano, in tutto il *Corano*, la minima traccia di misoginia» (*Istituzioni...*, op. cit., pag. 137).

⁹⁸ Scrive correttamente, in merito, G. Vercellin, che nell'Islam classico la poligamia «sembra essere stata storicamente limitata a piccoli segmenti della società» (*Istituzioni...*, op. cit., pag. 151).

società arabe pre-islamiche»⁹⁹; L. Tescaroli ha affermato addirittura che «l'Islam accorda alla donna un ruolo preponderante, e le riserva nella comunità una posizione privilegiata»¹⁰⁰. In merito, inoltre, alla poc'anzi citata poligamia (assai più praticata in altre società antiche che non in quella islamica), se è vero che il *Corano* consente agli uomini di prendere fino a quattro mogli, è anche vero che esso consiglia di prendere una moglie soltanto, poiché la poligamia – come l'adulterio, reato per cui è condannato anche l'uomo – favorisce comportamenti ingiusti ed iniqui (4, 3; 4, 129). Ancora sul tema della donna occorre rimarcare, con G. Vercellin, che «forse hanno ragione coloro che sostengono che la posizione della donna nella vita sociale ed economica del mondo musulmano era migliore rispetto a quella della donna cristiana occidentale del medioevo e del rinascimento»¹⁰¹; è infatti certo che la donna islamica ha, anche nell'antichità, avuto diritti che non le furono concessi nel mondo europeo cristiano almeno fino alla prima metà del Novecento¹⁰².

Più in generale, l'umanesimo coranico è molto esplicito nel sancire la uguaglianza di tutti gli uomini fra loro. Nel versetto 49,13 il *Corano* afferma infatti che tutti gli esseri umani derivano da un'unica matrice, e che dunque tutte le differenze fra uomini sono di natura derivata, non

⁹⁹ L. Gardet, *Gli uomini...*, op. cit., pag. 86. In ogni caso, come ha rimarcato ancora G. Vercellin, «già all'epoca del Profeta le donne sembrano aver avuto ruoli sociali tutt'altro che trascurabili» (*Istituzioni...*, op. cit., pag. 134).

¹⁰⁰ L. Tescaroli, *Islam...*, op. cit., pagg. 180-181. Occorre inoltre rimarcare come, contrariamente a quanto si è soliti credere in Occidente, il *Corano* non prescrive in nessun luogo la segregazione delle donne, il velo, il burqa, od altre cose simili; anche il celebre *hijab* non indica mai, nel *Corano*, un capo femminile, ma lo «spesso velo» che separa i mortali da Dio, o i credenti dai non credenti (7, 46; 41, 15). Il *Corano* si limita a suggerire il pudore per le donne, ovvero le invita a «non mostrare troppo le loro parti belle» (24, 31), se non ai mariti.

¹⁰¹ G. Vercellin, *Istituzioni...*, op. cit., pag. 182.

¹⁰² Gli occidentali tendono solitamente a ritenere il Cristianesimo molto meno discriminatorio nei confronti delle donne, basando su questa considerazione il proprio specioso senso di superiorità sull'Islam. Può allora essere utile ricordare la *Prima Lettera* di San Paolo ai Corinzi (14, 34-35), in cui si afferma: «Come in tutte le comunità di fedeli, le donne nella assemblea tacciono, perché non è loro permesso parlare; stiano sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti». Peraltro, nel capitolo 11 della stessa *Lettera*, che tratta interamente dell'abbigliamento delle donne ribadendo la superiorità dell'uomo (11, 7-8), vi sono precise ammonizioni sull'uso del velo, ben più dettagliate e rigide rispetto a quelle coraniche sul *hijab*. Da ricordare infine, sempre di Paolo, la *Lettera agli Efesini* (5, 22): «Le mogli siano sottomesse in tutto ai loro mariti, come al Signore; il marito infatti è il capo della moglie».

originaria¹⁰³. Nel versetto 10,19 il *Corano* ribadisce, inoltre, che l'umanità costituiva in origine una unica comunità (il termine *umma*, ossia *comunità*, è del resto il termine con cui il *Corano* designa il popolo dell'Islam, e che si riferisce, nella sua etimologia, al termine *umm*, ossia *madre*), e che solo in seguito, per l'eccessiva ricerca di potere e ricchezza di alcuni gruppi, sono sorti i dissidi che l'hanno lacerata e disunita, facendo sì che gli uomini sentissero così profondamente le differenze fra loro.

L'umanesimo coranico possiede inoltre un forte carattere politico. Per il testo sacro dell'Islam occorre infatti non solo praticare individualmente il bene e proibire il male, ma anche realizzare comunitariamente la giustizia in ogni situazione (3, 104; 3, 110; 4, 58; 5, 8; ecc.). A tal fine, occorre sempre agire con misura (2, 143; 5, 42), realizzando quel significato di giustizia (*adl*) descritto da Al-Ghazali come il più essenziale, ovvero – evidente qui la reminiscenza della *Repubblica* platonica – quello di porre tutte le cose, naturali e sociali, al loro giusto posto. Questo è un significato, se ben ci si pensa, davvero molto forte: il Dio dell'Islam infatti, così come il Dio cristiano, sta sempre dalla parte dei deboli e degli oppressi; il Dio islamico tuttavia, assai più del Dio cristiano, richiede un intervento concreto sulla terra per il ripristino della giustizia sociale, poiché solo il ripristino della medesima può attribuire alla comunità quell'armonico equilibrio tale per cui ogni ente può vivere secondo la propria essenza. Tale intervento, se necessario, può inizialmente essere imposto anche in modo violento nei confronti dei soprafattori (o delle modalità sociali di sopraffazione, in quanto tali intrinsecamente violente), poiché, pur prediligendo sempre la pace (9, 24; 22, 78; 25, 51; 60, 1)¹⁰⁴, il *Corano* afferma chiaramente che «è dato permesso di combattere a coloro che combattono perché hanno subito ingiustizia» (22, 39): il riequilibrio della giustizia sociale è infatti, come detto, imprescindibile per il riequilibrio della armonia complessiva.

Questo carattere in senso ampio "politico" dell'umanesimo coranico, rivolto alla eliminazione del male¹⁰⁵, non deve condurre – come fa spes-

¹⁰³ Per il *Corano* i credenti, e più in generale gli uomini, «sono tutti fratelli» (49, 10). Un *hadith* afferma inoltre che «gli uomini sono uguali fra loro come i denti del pettine del tessitore; non c'è differenza alcuna tra il bianco e il nero, tra l'arabo ed il non-arabo» (cit. in L. Gardet, *Gli uomini...*, op. cit., pag. 4).

¹⁰⁴ Il *Corano* equipara l'assassinio di un solo uomo all'assassinio della intera umanità (4, 10; 5, 32).

¹⁰⁵ «Il male, nei suoi mille volti, spicca nel libro dell'Islam come la prima condizione umana» (I. Zilio-Grandi, *Il CORANO e il male*, Einaudi, Torino, 2002, pag. VIII).

so l'ideologia occidentale contemporanea – a ritenere che il *Corano* sia un testo volto sostanzialmente a promuovere il *jihad*. Il *Corano*, infatti, menziona il termine *jihad* solo quattro volte, e mai con il significato di “guerra santa” che solitamente viene attribuito ad esso, con impropria traduzione. La “lotta” cui il *Corano* fa riferimento è pressoché sempre di tipo spirituale; la lotta di tipo materiale è infatti da porre in essere solo come forma di difesa, o appunto di ripristino della giustizia violata. È celebre, in merito, la distinzione di Al-Ghazali fra *grande jihad*, coincidente con il perfezionamento di se stessi, e *piccolo jihad*, coincidente con la guerra, di importanza assai minore.

Oltre ai consueti precetti (consueti, si intende, per tutte le principali culture antiche) in cui è raccomandato l'amore per genitori e parenti prossimi (17, 23-24), l'umanesimo islamico si declina anche nell'invito coranico – discordemente, in questo, dalla Bibbia – a liberare gli schiavi (24, 32 ss.; 5, 88 ss.)¹⁰⁶, e – concordemente, in questo, con la Bibbia – ad aiutare tutti i bisognosi (2, 177).

Con esplicito riferimento al tema della schiavitù, va innanzitutto rimarcato che nell'Arabia del tempo esistevano due tipi di schiavitù: quella cosiddetta *domestica* (in cui gli schiavi servivano i padroni nella loro casa), e quella cosiddetta *produttiva* (in cui gli schiavi lavoravano nelle miniere, nelle piantagioni o sulle navi). La prima, assai meno pesante, era molto più diffusa. Occorre inoltre ricordare, con L. Gardet, che «la schiavitù esisteva già nella società araba pre-islamica»¹⁰⁷, ma con l'Islam essa si è notevolmente limitata ed addolcita, grazie appunto a quei molteplici precetti coranici (2, 177; 4, 92; 90, 13; ecc.) che definiscono opera pia l'affrancamento degli schiavi, specie se musulmani; notevoli, in tal senso, sono anche gli *hadith* che affermano che tutti gli uomini sono fratelli, anche gli schiavi.

Nell'Islam classico, come nella Grecia classica ed a differenza che nel Cristianesimo¹⁰⁸, vi fu una forte tensione verso il superamento della

¹⁰⁶ Il *Corano* invitava anche a trattare gli schiavi sempre con rispetto e dignità (ad esempio 4, 36; 16, 71; 24, 33). Come ha rimarcato in merito A. Bausani, «tutti gli scrittori seri di cose islamiche hanno sottolineato la situazione relativamente buona degli schiavi presso i musulmani, in ogni caso estremamente migliore, non solo di diritto ma anche di fatto, rispetto a quella degli schiavi delle piantagioni americane del secolo scorso» (*L'Islam*, op. cit., pag. 64).

¹⁰⁷ L. Gardet, *Gli uomini...*, op. cit., pag. 86.

¹⁰⁸ I testi principali del *Nuovo Testamento* che confermano il mantenimento della schiavitù sono la *Prima Lettera di San Paolo ai Corinzi* (7, 20 ss.), la *Lettera agli Efesini* (6, 5 ss.), la *Lettera ai Colossesi* (3, 22 ss.) e la *Prima Lettera a Timoteo* (6, 1 ss.)

schiavitù. Furono infatti frequenti sia l'affrancamento degli schiavi (4, 92; 5, 89; 9, 60; 14, 33; 58, 3), sia la concessione ai medesimi di notevoli diritti e libertà (diritto al matrimonio, diritti patrimoniali, diritto ad alcune garanzie giuridiche, ecc.), che consentirono ad alcuni di loro anche di occupare ruoli importanti nella città islamica, come quello di professore, precettore, funzionario amministrativo; alcuni schiavi liberati giunsero perfino a superare, in potere e ricchezza, il loro precedente proprietario. In questo senso, le somiglianze con la Grecia classica sono davvero notevoli, tanto che è possibile sostenere, con L. Gardet, che «lo schiavo, nello spirito del diritto musulmano, non è affatto la *res* del diritto romano, affidata all'arbitrio assoluto del padrone»¹⁰⁹, e che «non ci fu mai nella mentalità musulmana quel disprezzo assoluto dell'uomo in condizione servile conosciuto invece da civiltà così avanzate come quelle di Roma antica o dell'America moderna [...]. Lo schiavo restava un essere umano, uguale a qualunque altro uomo sul piano dei decreti di Dio»¹¹⁰. Inoltre, così come, da Solone in poi, nell'epoca classica ai Greci fu impedito di prendere come schiavi altri Greci, nell'Islam classico ai musulmani fu impedito di prendere come schiavi altri musulmani; si può pertanto concludere, con G. Vercellin, che «se è vero che la schiavitù è sempre esistita nel mondo musulmano, la società musulmana non è mai stata schiavista nel senso che noi contemporanei diamo a questo termine»¹¹¹, ovvero la schiavitù non ha mai costituito l'elemento economico principale del modo di produzione sociale islamico dell'epoca.

Un altro aspetto dell'umanesimo islamico è costituito dalla cura e dal rispetto per gli animali, testimoniata nel *Corano*, fra l'altro, dalla proibizione (propria pure dell'Ebraismo) di alimentarsi con carne di maiale e di predatori. Il rispetto per la vita degli animali, rappresentata dal sangue, è rispecchiato anche dal particolare tipo di macellazione (*halal*) per dissanguamento praticata nei territori di religione islamica, sostanzialmente simile a quella praticata nei territori di religione ebraica. Chi critica questa modalità di macellazione (ponendola, solitamente, sul conto della sola "barbarie islamica") ignora che la medesima è svolta in modo tale che l'animale soffra il meno possibile; chiunque conosca i metodi occidentali di macellazione (e soprattutto di allevamento) degli animali, dovrebbe invece sapere che tutta questa cura per risparmiare le sofferenze non è affatto presente nella produzione del pur liberale

¹⁰⁹ L. Gardet, *Gli uomini...*, op. cit., pag. 87.

¹¹⁰ *Ibidem*, pag. 89.

¹¹¹ G. Vercellin, *Istituzioni...*, op. cit., pag. 195.

Occidente, che bada più alla massimizzazione dei profitti che al rispetto della natura.

L'umanesimo islamico, così come quello cristiano (sebbene, a dire il vero, in misura minore), emerge anche nei ripetuti riferimenti all'amore. Come la *Bibbia*, anche il *Corano* fa infatti spesso riferimento all'amore di Dio verso gli uomini; a differenza di quanto è scritto nella *Bibbia*, però, l'amore di Allah verso gli uomini non è incondizionato, in quanto richiede sempre una adeguata condotta morale, equa e giusta, per mantenersi tale. Agendo bene, in ogni caso, anche nell'Islam si è certi di essere amati da Dio, che è appunto «colui che perdona e ama» (85,11), «il misericordioso» (11,90).

L'umanesimo islamico è evidente infine anche nel tema antropocentrico secondo cui per il *Corano* l'uomo è il "vicario" di Dio sulla terra (2, 30; 32, 72; 38, 26), il che ne fa un ente di valore non inferiore nemmeno agli angeli. Un ente, peraltro, la cui natura è immutabile, poiché appunto gli islamici concepiscono la natura umana come imm modificabile: è per questo che gli studiosi musulmani asseriscono il carattere definitivo delle leggi coraniche per la condotta umana.

In merito a questa stabilità della natura umana ben si è espresso, ad avviso di chi scrive, M. Campanini, affermando che i pilastri della fede nell'Islam possono essere «riletti in chiave umanistica, inteso l'umanesimo come il valore che pone l'uomo al centro degli interessi e delle preoccupazioni tanto del mondo politico, quanto del mondo religioso e culturale [...]. Questo Umanesimo è il referente privilegiato delle politiche dell'Islam»¹¹², in quanto «il *Corano* riserva all'uomo un posto ed un ruolo di tutto rilievo»¹¹³. Umanissimo era del resto anche il profeta Muhammad, quando affermava di essere «un uomo come tutti, soltanto che mi è stata concessa la Rivelazione» (18,110).

*L'umanesimo
nei principali interpreti
contemporanei dell'Islam*

Fra i principali interpreti contemporanei del pensiero islamico, la tesi dell'umanesimo dello stesso è stata sostenuta da M. Cruz Hernandez, secondo cui per l'Islam l'uomo rappresenta «il culmine della creazione divina, poiché in lui si riunisce tutto quanto esiste nel mondo [...]. In questo modo, la natura umana è in grado di conoscere tutto ciò che esiste

¹¹² M. Campanini, *Introduzione...*, op. cit., pagg. 53-54.

¹¹³ M. Campanini, *Il CORANO...*, op. cit., pag. 46.

nel cosmo, per mezzo della percezione sensibile dei sensi e soprattutto di quella intellegibile dell'intelletto»¹¹⁴.

La centralità dell'uomo nel pensiero e nella civiltà islamica è sottolineata anche da M. Qutub, per il quale l'Islam «mira a stabilire un equilibrio fra il singolo e il tutto, fra la persona e la comunità»¹¹⁵; l'uomo si pone come legame fra la natura ed il divino, come fondamento di significato del tutto. È però il contenuto sociale dell'umanesimo islamico quanto sta maggiormente a cuore a Qutub: «Dio favorisce l'uomo finché questi impiega la conoscenza al servizio dell'umanità; il Dio – nell'Islam – non si adira con le sue creature se queste aspirano alla conoscenza, né teme che possano sfidare la sua autorità o rivaleggiare con lui; Egli si adira solo se l'uomo abusa della conoscenza, e ne fa uno strumento per tormentare gli altri o compiere aggressioni contro i suoi simili. Così l'Islam non solo stabilisce la pace, ma libera anche l'umanità dalla tirannide e dalla oppressione»¹¹⁶. L'Islam, infatti, «si fonda sulla natura umana e sulla realtà ultima»; esso è «un codice pratico di vita che abbraccia tutte le attività del mondo [...]. Esso tiene conto di tutti i diversi tipi di relazione che legano gli uomini fra loro, si tratti di relazioni economiche, politiche e sociali»¹¹⁷.

Qutub eccede forse nei toni della propria interpretazione, ma anche uno studioso equilibrato come il già citato Campanini ha sottolineato che «la giustizia è il fondamento della dottrina etica e politica dell'Islam»¹¹⁸, e che «pressoché tutti i filosofi islamici che si sono occupati di politica hanno sostenuto, sulle orme di Platone ed Aristotele, che l'uomo è animale politico e che la comunità sociale è l'ambiente naturale»¹¹⁹; per questo un modo di produzione sociale quale quello capitalistico, che tende a disgregare la comunità sociale, risulta essere incompatibile con i fondamenti della cultura islamica. Sottolineando la continuità fra la filosofia greca classica e la filosofia islamica classica, Campanini ha affermato anche che «l'indagine [...] sull'intelletto umano ha rappresentato una delle preoccupazioni più costanti della filosofia islamica», da Al-Kindi ad Al-Farabi, e che questo tema rappresenta il punto centrale nella disamina

¹¹⁴ M. Cruz Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Paideia, Brescia, 1999, pag. 504.

¹¹⁵ M. Qutub, *Equivoci...*, op. cit., pag. 30.

¹¹⁶ *Ibidem*, pag. 37.

¹¹⁷ *Ibidem*, pag. 50.

¹¹⁸ M. Campanini, *Introduzione...*, op. cit., pag. 139. Così anche M. Ruthven, per il quale «mentre il Cristianesimo è innanzitutto la religione dell'amore, l'Islam è soprattutto la religione della giustizia» (M. Ruthven, *Islam in the world*, London, 1991, pag. 227).

¹¹⁹ M. Campanini, *Introduzione...*, op. cit., 135.

islamica della natura umana. Nell'Islam, secondo l'autore, «Dio ha fatto dell'intelletto lo strumento stesso dell'ordinamento cosmico. L'intelletto inoltre fa dell'uomo l'autentico interprete della parola divina, per cui la conoscenza è la più nobile attività che egli possa svolgere»¹²⁰.

L'umanesimo islamico è stato sostenuto anche da Bruno Etienne, per il quale, nell'Islam, è «attraverso un ritorno completo a se stesso che l'uomo accede all'universale: il fondamento di questa ricostruzione è la persona, che deve alla comunità il proprio completo sviluppo, e nello stesso tempo ne garantisce la perfetta realizzazione»¹²¹. Con riferimento alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1981, e soprattutto ai suoi primi articoli, Etienne rimarca che «questi diritti mirano a conferire amore e dignità all'umanità, e ad eliminare l'oppressione, lo sfruttamento e l'ingiustizia»¹²². Si tratta del resto di diritti molto importanti: diritto alla vita, alla libertà, alla uguaglianza, alla giustizia, alla sicurezza sociale, alla dignità dei lavoratori, ed altri ancora. L'Islam ha infatti come riferimento la comunità (*ummah*) naturale degli uomini, in quanto si tratta di una religione collettiva: basti pensare al fatto che la preghiera più importante, quella del venerdì in moschea, è sempre comunitaria. L'Islam è un movimento religioso sopranazionale proprio in quanto il valore umano della sua cultura è universale. In questo senso, come già rimarcato, è davvero significativa la figura dell'Imam Atteso, che è l'Uomo Perfetto, l'Uomo Integrale; questo concetto, come ha affermato anche H. Corbin, «è coerente con tutta la filosofia dell'uomo [dell'Islam; L. G.]. Poiché la Forma umana è l'immagine della Forma divina [...] essa assume una funzione di salvezza cosmica; il passaggio all'oltremondo [...] è infatti il passaggio a uno stato di esistenza in cui tutto prende forma di realtà umana, perché l'essere umano possiede il linguaggio, il *logos*. Le cose ritrovano dunque la via della loro Origine tramite l'uomo»¹²³.

Un'altra sostenitrice dell'umanesimo politico-sociale del pensiero islamico è sicuramente B. Scarcia Amoretti. La studiosa ha in merito sottolineato che nell'Islam «la problematica etica, che si riferisce sempre a una concezione etica della natura umana [...] viene affrontata prioritariamente»¹²⁴; nell'Islam, del resto, l'uomo persegue «la felicità ed il bene terreno come ubbidienza alla volontà di Dio, che per questo ha espresso

¹²⁰ *Ibidem*, pag. 104.

¹²¹ *Ibidem*, pag. 73.

¹²² B. Etienne, *L'Islamismo...*, op. cit., pag. 308.

¹²³ H. Corbin, *Storia...*, op. cit., pag. 108.

¹²⁴ B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Sansoni, Firenze, 1974, pag. 18.

la sua legge, nella sua qualità di *giusto per eccellenza*. La definizione di ciò che è umano è quindi positiva, perché non è data in contrapposizione ad altro che non sia umano, ed il superamento dell'umano, anche nei casi di misticismo estremo, viene sempre visto in funzione, diremmo noi, di piena realizzazione dell'uomo, funzione che porta all'Uomo perfetto, e mai alla negazione della sua natura»¹²⁵. La studiosa ha inoltre affermato che «nella religione musulmana l'aspetto sociale ha un ruolo dominante»¹²⁶, e che «l'uomo occupa una posizione centrale»¹²⁷.

Vi sono, indubbiamente, anche interpreti che hanno negato l'esistenza di un umanesimo islamico, sebbene gli argomenti su cui essi si sono basati paiano essere piuttosto inconsistenti. Pur anche infatti considerando una concezione più "estetico-letteraria" dell'*umanesimo*, essa pure fu presente nell'Islam classico. Occorre infatti non dimenticare che fu proprio con la nascita della cultura islamica che si passò, in Arabia, dal nomadismo alla urbanizzazione; quello fu il primo passo per la diffusione nelle città, nei secoli successivi, di vere e proprie corti di letterati, filosofi, scienziati, in larga parte analoghe a quelle del medioevo e del rinascimento occidentale. Come ha rimarcato in merito L. Gardet, nell'Islam classico «la vita di corte fu una delle componenti di un umanesimo di letterati che producevano opere brillanti, molto rispettose della perfezione formale»¹²⁸, e sempre precedute da intense discussioni, dibattiti e lavori in comune.

Pur dunque sottolineando la complessità della concezione umanistica islamica, vanno ricordate anche le posizioni – a dire il vero, come detto, piuttosto rare – di chi, come ad esempio C. Chiurco, ha rilevato l'assenza nel pensiero islamico anche della cosiddetta "regola d'oro" (*fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te*; oppure, nella sua versione negativa, *non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*)¹²⁹, considerata come condizione minimale per testimoniare umanesimo. Eppure, alla luce anche

¹²⁵ *Ibidem*, pag. 17.

¹²⁶ *Ibidem*, pag. 158.

¹²⁷ *Ibidem*, pag. 159.

¹²⁸ L. Gardet, *Gli uomini...*, op. cit., pag. 104.

¹²⁹ «L'Islam non solo non conosce una formulazione ben definita, o tanto meno univoca, della regola [...] esso sembrerebbe non conoscerne alcuna» (in C. Vigna-S. Zanardo, a cura di, *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, pag. 37). Tale affermazione è criticabile alla luce di un *hadith*, riferito da molte autorità morali affidabili, riportato nei cosiddetti Quaranta *hadith* di Nawawi, uno stimato teologo vissuto fra il 1233 ed il 1277, il quale avrebbe affermato che «un musulmano non può dirsi realmente tale finché non desidera per suo fratello ciò che desidera per se stesso»: qualcosa di molto simile, dunque, alla regola d'oro.

del fatto che il *Corano* riprende diversi precetti evangelici¹³⁰, lo stesso Chiurco non può non rilevare che l'elemento che caratterizza l'Islam «è la nozione di *umma*, la comunità»¹³¹, e che anche l'Islam possiede «il comandamento dell'amore»¹³². Una prova ulteriore di quanto sia difficile confutare la tesi dell'umanesimo islamico.

¹³⁰ Fra di essi, a titolo di esempio, è possibile citare: «Rendere il bene per il male ricevuto» (28, 54; 41, 34), che avvicina molto l'Islam all'*agape* cristiana; il dono disinteressato è in effetti centrale anche nella antica società islamica (2, 262), tanto che il *Corano* invita più volte l'uomo a superare la propria riluttanza a donare (2,245; 57,11-18; 64,17; 73,20). La stessa concezione coranica della giustizia, del resto, sostiene che essa consiste non solo nel non recare agli altri alcun danno, ma anzi nel recare loro dei benefici: altra implicita concordanza con la regola d'oro.

¹³¹ C. Vigna-S. Zanardo, a cura di, *La regola d'oro...*, op. cit., pag. 44.

¹³² *Ibidem*, pag. 51.

Sommario

<i>Avvertenza</i>	6
<i>Per iniziare</i>	7
FILOSOFIA ISLAMICA O ARABA?	9
IL PENSIERO ISLAMICO PUÒ ESSERE DEFINITO FILOSOFICO?	11
La filosofia nel pensiero islamico	11
Ricchezza umanistica del pensiero islamico	12
ALLE ORIGINI DELLA FILOSOFIA ISLAMICA.....	15
L'Arabia prima dell'Islam	15
Le difficoltà di una ricostruzione degli inizi della filosofia islamica....	17
L'influenza della cultura greca nell'Islam.....	19
LE RADICI CORANICHE DELLA FILOSOFIA ISLAMICA	21
L'apertura della riflessione islamica.....	21
Il Corano fra religione e filosofia	22
La rilevanza della ragione.....	23
La rilevanza della armonia	23
Rilevanza del messaggio etico di Muhammad	25
IL PENSIERO ISLAMICO FU TEOCENTRICO?.....	27
Dio o uomo al centro del pensiero islamico?	27
Argomentazioni favorevoli alla tesi del teocentrismo islamico	28
Argomentazioni sfavorevoli alla tesi del teocentrismo islamico	30
Conclusioni provvisorie	31

LE RADICI GRECHE DELLA FILOSOFIA ISLAMICA	33
L'impossibilità di identificare la filosofia islamica con le sue radici greche.....	33
I primi contatti dell'Islam con la Grecità	34
Tesi volte a sminuire l'importanza dell'influenza greca sull'Islam	35
Tesi volte ad accrescere l'importanza dell'influenza greca sull'Islam..	35
I FILOSOFI "ELLENIZZATI"	39
La ripresa della filosofia greca classica	39
a) Al-Kindi	40
b) Al-Razi	41
c) I Fratelli della Purità.....	42
d) Al-Farabi.....	43
e) Avicenna.....	45
f) Al-Ghazali	46
g) Averroé.....	48
L'UMANESIMO DELLA ANTICA FILOSOFIA ISLAMICA	51
L'età dell'oro	51
L'umano e il divino	51
Antropocentrismo ed umanesimo	52
L'umanesimo nel <i>Corano</i>	53
L'umanesimo nei principali interpreti contemporanei dell'Islam	58
L'ANTICREMATISTICA DELLA FILOSOFIA ISLAMICA.....	63
L'anticrematistica nel <i>Corano</i>	64
L'anticrematistica nei principali interpreti del <i>Corano</i>	67
CAUSE STORICO-CULTURALI	
DEI PREGIUDIZI OCCIDENTALI VERSO L'ISLAM	73

LA MAGGIORE APERTURA DEL PENSIERO ISLAMICO	
RISPETTO AL PENSIERO EBRAICO E CRISTIANO.....	75
Le radici ebraiche e cristiane dell' Islam.....	75
La maggiore apertura dell' Islam.....	75
La continuità fra pensiero cristiano e pensiero islamico	77
La maggiore tolleranza dell' Islam	77
LA DISTANZA FRA PENSIERO ISLAMICO E PENSIERO OCCIDENTALE.....	81
Una distanza reale.....	81
Una distanza irreali.....	81
I "falsi miti"	83
Per eliminare i "falsi miti"	84
Un problema "culturale"	84
La vicinanza culturale per combattere lo "scontro di civiltà"	87
L' IDEOLOGIA OCCIDENTALE SUL PENSIERO ISLAMICO	89
Oriana Fallaci.....	89
Malek Chebel	91
Magdi Allam	93
Un problema "culturale"	84
Le principali risposte della ideologia occidentale anti-islamica	96

Appendice

IL "CONFLITTO" ISRAELIANO-PALESTINESE	99
<i>Bibliografia</i>	111
<i>Indice dei nomi</i>	115