

Maher Charif

I nodi irrisolti del pensiero arabo: Palestina, Riformismo, Jihad.

a cura di Anna Di Sapio

agosto 2024

Il 24 marzo 2023 la Fondazione Gramsci Emilia-Romagna organizzò presso la Sala Anziani di Palazzo D'Accursio a Bologna, un evento a partire dal libro "I nodi irrisolti del pensiero arabo. Palestina, Riformismo, Jihad" di Maher Charif, a cura di I. De Francesco (2022, Edizioni Punto Rosso).

Interventi

Maher Charif | Autore del libro, intellettuale e storico palestinese

Ignazio De Francesco | Monaco e islamologo

Massimiliano Trentin | Comitato scientifico Fondazione Gramsci Emilia-Romagna, Università di Bologna

Originario di Jaffa, nato e cresciuto a Damasco, Maher Charif è uno dei maggiori intellettuali palestinesi e arabi viventi, conosciuto per le sue ricerche di storia del pensiero politico palestinese moderno e contemporaneo. I tre saggi riuniti in questo libro toccano i tre poli principali del suo lavoro di ricercatore: la questione palestinese, il riformismo politico e religioso nel mondo arabo, l'evoluzione dell'ideologia jihadista e del concetto stesso di jihād. Il volume è arricchito da contributi di specialisti italiani che riprendono e sviluppano i temi toccati dall'autore, questioni tanto centrali quanto aperte per l'attualità del mondo arabo.

La conferenza può essere vista al link: https://www.youtube.com/watch?v=rwV_CfNnay4

Di seguito il testo in italiano della conferenza che Maher Charif ha tenuto in arabo.



*Manifesto dell'evento con Maher Charif
Fonte: Fondazione Gramsci Emilia-Romagna*

Sono lieto e onorato di essere tra voi stasera, in questo luogo magnifico, sede storica del Comune di Bologna e casa comune della società civile, grazie all’invito di un’illustre istituzione che porta il nome del combattente e pensatore marxista, che dalla metà del Novecento occupa i primi posti tra gli scrittori italiani che hanno goduto di maggior circolazione internazionale.

Sebbene nel mondo arabo abbiamo iniziato a conoscere tardi le idee di Antonio Gramsci, solo a partire dai primi anni Settanta del secolo scorso, i suoi concetti di egemonia, società civile, blocco storico, intellettuale organico, religione popolare e religione istituzionale sono diventati essenziali per analizzare la realtà delle nostre società arabe.

I tre contributi che compongono il mio libro, di recente pubblicato in italiano con il titolo di “I nodi irrisolti del pensiero arabo: Palestina, riformismo, jihad”, costituiscono i miei principali interessi di ricerca, sviluppati a partire dall’inizio degli anni ‘80.

Nel primo contributo mi sono soffermato sui fattori che hanno impedito alla lotta nazionale palestinese contro il progetto di colonizzazione sionista di realizzare i propri obiettivi, nonostante la lotta perduri da oltre cent’anni.

Mi sono domandato: questo insuccesso è da ricondurre all’equilibrio di forze che in questo conflitto è sempre stato decisamente sbilanciato a sfavore del popolo palestinese? Oppure è dovuto alle carenze nella struttura del movimento nazionale palestinese e della sua leadership? Per rispondere a queste domande, ho ripercorso le fasi principali che la lotta nazionale palestinese ha attraversato, partendo dagli anni ‘20 del secolo scorso fino ad oggi. La conclusione a cui sono giunto è che la lunga lotta nazionale che il popolo palestinese ha affrontato si trova oggi a un crocevia, risultato di fattori esterni e fattori interni.

In altre parole, la situazione attuale è dovuta, da un lato, al fatto che l’equilibrio di forze è sempre stato sproporzionatamente a svantaggio del popolo palestinese; ma è dovuta anche, dall’altro lato, ai difetti strutturali della leadership dello stesso movimento nazionale palestinese. Questi due fenomeni sono ancor’oggi sotto i nostri occhi. Anzi, possiamo ben dire che nell’ultimo periodo lo squilibrio di forze si è aggravato.

Le cause sono le seguenti:

1. Primo: la consacrazione in Israele, fin dall’inizio del terzo millennio, di un “nuovo sionismo” di natura nazionalista e religiosa, che ha come obiettivo costringere il popolo palestinese alla resa, e che diffonde l’idea che il conflitto con i palestinesi sia un conflitto esistenziale e irrisolvibile.
2. Secondo: l’amministrazione del presidente Joe Biden continua a portare avanti un approccio di “gestione della crisi”, nonostante le promesse fatte ai palestinesi in campagna elettorale e la ripresa dei contatti tra la sua amministrazione e l’Autorità palestinese.
3. Terzo: il mondo arabo è paralizzato e non è più disposto a impegnarsi per la questione palestinese. Tra gli arabi non c’è consenso sul fatto che Israele rappresenti la più grande minaccia alla sicurezza della nazione araba. Anzi, è emersa la disponibilità da parte di alcuni regimi arabi, in particolare nella regione del Golfo e nel Marocco, a collaborare con Israele per far fronte all’influenza dell’Iran e a intraprendere un percorso di normalizzazione delle relazioni.

Lo squilibrio si è aggravato anche a causa di fattori interni. Tra questi i più importanti sono:

1. Primo: il fallimento della scommessa della leadership dell’“Organizzazione per la Liberazione della Palestina” (OLP) di trasformare la fase di autogoverno provvisorio sancita dagli “Accordi di Oslo” in uno Stato palestinese indipendente sui confini del 1967.
2. Secondo: il perdurare della divisione politica tra i movimenti Fatah e Hamas e la separazione geografica tra la Cisgiordania e la Striscia di Gaza.
3. Terzo: il sistema politico palestinese è diventato obsoleto e le fazioni palestinesi si sono infiacchite. Tra i giovani palestinesi cresce il fenomeno dell’alienazione politica perché le componenti del movimento nazionale palestinese sono per lo più incapaci di attrarre le nuove generazioni.

Così ampi settori di queste nuove generazioni nutrono un sentimento di alienazione politica e si allontanano dall’attività politica organizzata, mentre altri settori della gioventù cercano nuove forme di resistenza, a volte individuali, soprattutto armate.

In ogni caso, si ha la conferma che Israele, sia a livello di governo che dell’opinione pubblica, non è oggi pronto a una pace reale con il popolo palestinese. Ciò è dimostrato anche dal programma del nuovo governo israeliano che ha posto al primo punto il lavoro di ampliamento della colonizzazione ebraica in Cisgiordania, a Gerusalemme, in Galilea, nel Neghev e nel Golan – e forse l’annessione completa della Cisgiordania o almeno dell’area C.

Questo nuovo programma governativo vuole concretizzare la legge fondamentale intitolata “Israele è lo Stato nazionale del popolo ebraico”, promulgata dalla Knesset [il Parlamento israeliano] nel luglio 2028, legge che nega al popolo palestinese non solo il diritto all’autodeterminazione, ma anche ogni diritto sulla terra e sulla sua patria storica. Così il programma del governo vuole mettere in pratica il sogno del “grande Israele” che si estende su tutta la Palestina del Mandato britannico.

Questa attitudine israeliana impone di lavorare all’unificazione del popolo palestinese e alla costruzione di una nuova strategia di lotta, libera dai vincoli degli “Accordi di Oslo”, che i governi israeliani hanno abbandonato da tempo. Ciò nonostante, perdura la divisione tra i gruppi palestinesi.

L’Autorità palestinese in Cisgiordania continua ad essere prigioniera degli “Accordi di Oslo” e a scommettere su un’internazionalizzazione della causa, che tuttavia potrà essere effettiva solo se fondata sulla forza attiva dei palestinesi stessi. Intanto, l’autorità del movimento Hamas nella Striscia di Gaza è diventata prigioniera della politica di tregua in cambio di vantaggi economici. Per superare l’impasse che il movimento nazionale palestinese affronta oggi, molti intellettuali palestinesi, e io tra loro, concordano nel dire che i fatti politici contingenti impongono al movimento nazionale palestinese di sviluppare una nuova strategia di lotta, che in questa fase assuma una natura difensiva e proceda dalla consapevolezza di non avere né oggi né nel futuro una controparte con cui sia possibile fare la pace.

Questa strategia deve essere incentrata su un progetto nazionale a cui potremmo dar nome di “patriottismo pratico”, che si distingue dal progetto di liberazione e dal progetto di indipendenza. Il movimento nazionale palestinese non è riuscito, negli ultimi decenni, a liberare la terra, né a garantire l’indipendenza, eppure ha concretizzato tre risultati principali che devono essere preservati e consolidati.

1. Primo: gran parte del popolo palestinese è rimasto nella propria terra, impedendo così al progetto sionista di ottenere la vittoria finale.

2. Secondo: la presa di coscienza da parte di tutti i palestinesi, dentro e fuori la Palestina, di costituire un unico popolo unito da un'unica identità nazionale.
3. Terzo: la presenza di un'entità politica riconosciuta che rappresenta questo popolo, ovvero l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina.

Dunque, oggi bisogna partire da questi risultati per portare a compimento il lavoro: fornire gli elementi fondamentali perché i palestinesi restino sulla loro terra e supportare la loro resistenza contro le azioni del colonialismo israeliano.

Quest'obiettivo richiede un cambiamento dell'approccio economico liberale adottato dopo l'istituzione dell'Autorità Palestinese e un ritorno all'approccio dell'economia di resistenza, che si fonda su un impegno collettivo per la terra, attraverso la coltivazione e l'attività agricola, e sul sostegno della produzione industriale locale, e presuppone il boicottaggio totale delle merci israeliane.

Al tempo stesso, bisogna lavorare per ripristinare l'unità delle componenti del popolo palestinese, indebolita dagli Accordi di Oslo, che hanno marginalizzato la questione dei rifugiati palestinesi ed escluso i cittadini palestinesi nelle aree del 1948 [ovvero i palestinesi con cittadinanza israeliana]. L'unità del popolo palestinese passa attraverso formule che coinvolgano tutti i palestinesi, che condividono la stessa preoccupazione nazionale e combattono per gli stessi obiettivi specifici. Questo, per esempio, era accaduto durante lo sciopero generale contro l'approvazione della Legge sulla nazione ebraica del 30 settembre 2018.

In questa situazione, è possibile pensare a una formula che includa tutti i palestinesi e che si muova parallelamente alle istituzioni dell'OLP, a cui siano chiamati a partecipare anche i rappresentanti dei palestinesi delle aree del 1948 [che hanno cittadinanza israeliana], e anch'essi devono essere integrati nella creazione di questa strategia di lotta alternativa, tenendo conto della loro specifica realtà, al fianco dei loro fratelli rappresentanti delle aree palestinesi occupate nel 1987 [Cisgiordania e Gaza] e ai rappresentanti della diaspora palestinese.

Così bisogna lavorare al superamento della divisione politica nel campo palestinese, esercitando di un'ampia pressione pubblica su ambedue le sue componenti [Fatah e Hamas], con la creazione di comitati popolari che abbiano lo stile dei comitati il cui slogan era “il popolo vuole la fine della divisione”, che furono formati e poi repressi.

In questo modo si spingerebbero le due autorità della Cisgiordania e della Striscia di Gaza a cambiare l'approccio politico di cui abbiamo parlato, che è divenuto un intralcio per lo sviluppo della lotta nazionale contro l'occupante.

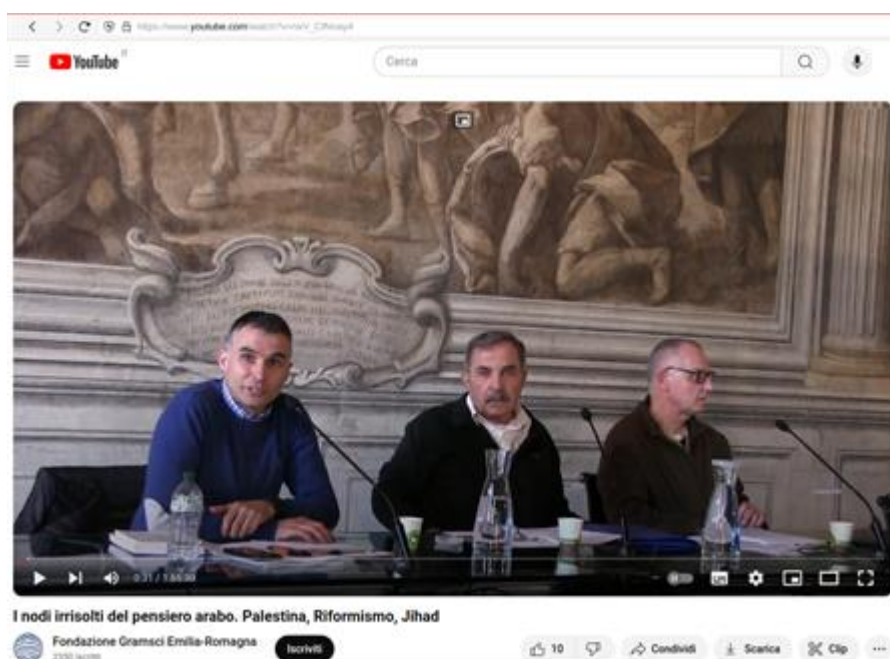
Fornire queste condizioni permetterebbe la rinascita di un ampio movimento di resistenza palestinese, modellato sull'*intifada* scoppiata nel dicembre 1987, per trasformare le operazioni di resistenza individuali e occasionali in una grande sollevazione popolare e per cercare di espandere il movimento di boicottaggio di Israele, diventato una delle principali forme di lotta palestinese e la più importante delle forme di solidarietà globale con il popolo palestinese. Il boicottaggio può condurre Israele e un isolamento internazionale simile a quello che ha contribuito allo smantellamento del regime di apartheid in Sudafrica.

Tutto ciò alla luce del fatto che oramai è divenuto evidente a tutti che il vasto programma di colonizzazione delle terre palestinesi è all'origine della fulminea ascesa del sionismo religioso e che gli sviluppi reazionari a cui oggi assistiamo in Israele prendono le mosse dal quadro dell'occupazione e si nutrono di una cultura che disprezza i palestinesi.

È evidente anche che questa occupazione, mentre distrugge la società palestinese attraverso un lento genocidio, non lascerà incolume la società israeliana. Così è più che mai necessario affermare con chiarezza e con forza che Israele, che colonizza i palestinesi e ruba le loro terre, non può

Maher Charif “I nodi irrisolti del pensiero arabo: Palestina, Riformismo, Jihad” – a cura di Anna Di Sapia

definirsi un Paese democratico e che solo una lotta congiunta con i palestinesi può evitare che questo Stato cada nell’abisso.



Maher Charif a Bologna 24 marzo 2023
Fonte: Fondazione Gramsci Emilia-Romagna

Nel secondo contributo che compone il presente libro, ho supposto che, se il progetto di un Rinascimento arabo [ar. *Nahda*] continua ad apparire impossibile è principalmente perché la modernizzazione delle società arabe, che ha avuto luogo nel corso di due secoli, è rimasta una modernizzazione superficiale, cioè non si è estesa alla struttura del pensiero e della cultura in senso ampio, ovvero alla civiltà. Ciò ha impedito che la società interiorizzasse la modernità. Ricorrendo a una scansione storica schematica, potrei dire che il progetto del Rinascimento arabo è passato attraverso tre fasi principali:

1 la prima tappa è stata guidata da un’intelligenza illuminista moderna, che ha iniziato a formarsi dalla prima metà dell’800, in particolare in Egitto, nel Levante e in Tunisia all’ombra delle riforme ottomane conosciute come “tanzimat”, e per effetto del contatto con l’Occidente e con la sua civiltà moderna.

2 La seconda tappa, a partire dai primi anni ‘50 del ‘900, è stata guidata dai rappresentanti della classe media, in particolare dalle istituzioni militari.

3 Infine, all’inizio del secondo decennio del secolo in corso pareva fossimo sulla soglia di una terza tappa nello sviluppo di questo progetto, portato avanti da gruppi sociali popolari che hanno fatto irruzione, per la prima volta in questa forma, sulla scena dell’azione politica.

Dal momento che il progetto del Rinascimento arabo, passato attraverso queste tre fasi, non è riuscito a portare le nostre società a quella che io chiamo una società interiormente moderna, ho cercato di spiegare le cause che hanno impedito tale modernizzazione. Mi soffermerò ora sulle più rilevanti.

Tra la fine dell’800 e gli inizi del 900, i pionieri del Rinascimento arabo, che volevano portare le loro società dal tradizionalismo alla modernità, ritenevano che la porta d’accesso alla modernizzazione sarebbe stato il cambiamento della mentalità e dei modelli di comportamento nella loro società, con la consapevolezza che si trattava di un compito difficile che avrebbe richiesto tempi lunghi e passi graduali. Così si impegnarono senza sosta, appoggiandosi alla stampa, alle associazioni e ad altri canali di comunicazione per raggiungere le masse popolari.

Tuttavia, il progetto che portavano avanti rimase un progetto di superficie, poiché le classi politiche di governo che lo patrocinavano non volevano che assumesse un carattere popolare e una dimensione socioeconomica. Ciò ha portato, pian piano, a una battuta d’arresto, soprattutto alla luce delle conseguenze della Prima guerra mondiale.

Nella fase successiva alla guerra, l’Occidente mostrò il suo volto egemonico e tiranno, a spese di quello umanistico e democratico, e si assistette allo smembramento dell’Impero ottomano, all’abolizione del Califfato islamico e allo scoppio del conflitto tra i sostenitori dell’applicazione della legge islamica e i sostenitori della separazione tra religione e Stato.

Allora i gruppi sociali tradizionalisti e conservatori ripresero in mano le redini, e il pensiero illuminista moderno, razionalista e aperto, finì per essere relegato tra i sistemi ideologici autoreferenziali, formati a partire dagli anni ‘20 del ‘900 e che, con il loro corredo concettuale, affermavano il possesso di una verità assoluta.

Le idee di riforma religiosa, promosse da figure di spicco come Jamal ad-Din al- Afghani, l’imam Muhammad ‘Abduh, lo shaykh ‘Abd ar-Rahman al-Kawakibi e Husayn an-Na’ini, consistevano nel riaprire la porta all’ijtihad [sforzo intellettuale nella ricerca teologica]; nell’interpretare il Corano dando la priorità alla razionalità invece che al senso letterale del testo; nell’affermare la libertà di credo, invitando a evitare le accuse di miscredenza e il fanatismo religioso; nel denunciare la tirannia politica e religiosa; e nell’aprirsi agli aspetti positivi della civiltà moderna occidentale. Ebbene, tutte queste idee razionali, tolleranti e aperte lasciarono il posto a un’ideologia islamica irrazionale, fanatica e autoreferenziale. Quanto alle idee del nazionalismo arabo, che emersero nel Levante alla fine dell’800, e che erano legate a due ideologie moderne – il secolarismo e il costituzionalismo – ed erano aperte al principio di un’interazione culturale positiva con “l’Altro”, esse lasciarono il posto a un sistema ideologico nazionalistico rivolto al passato, chiuso in se stesso e prigioniero della sua lotta con l’esterno.



*Jamal-al-Din Afghani
(1839-1897)
Fonte: Wikimedia*

È vero che i gruppi liberali, che hanno guidato la lotta per l’indipendenza, all’indomani della Prima guerra mondiale, sono riusciti ad ottenere alcuni successi nel campo delle riforme politiche e costituzionali. Tuttavia, non sono riusciti a trovare soluzioni all’aggravarsi dei problemi economici e sociali e, in alcuni casi, non sono riusciti neppure a raggiungere la piena indipendenza politica. Ciò ha spianato la strada, all’inizio degli anni ‘50 del ‘900, all’ascesa al potere di nuovi gruppi sociali, specialmente delle classi medie. La classe militare era il gruppo organizzato dominante che riuscì a far prevalere i propri rappresentanti. Numerosi sono i fattori nascosti dietro l’ascesa al potere, attraverso l’esercito, di questi nuovi gruppi sociali:

* Alcuni sono legati alla Nakba in Palestina, con la sconfitta dei regimi arabi nella guerra del 1948, e le sfide emerse dalla creazione dello Stato di Israele e dalla sua tendenza a “militarizzare” la propria società.

* Altri fattori sono legati al fallimento delle vecchie forze politiche, che erano espressione degli interessi della borghesia commerciale e dei grandi proprietari terrieri, i quali continuavano a governare come avevano sempre governato in precedenza.

Le élite di questi regimi, che si poggiavano ideologicamente sul nazionalismo arabo, ritenevano che l'arretratezza del mondo arabo fosse dovuta, fondamentalmente, a fattori esterni. Perciò concentrarono i loro sforzi verso l'esterno, affrontando la modernità, che rappresenta un guadagno dal punto di vista umano, in modo parziale. Legittimarono così l'adozione della tecnologia e delle scienze pure dell'“Altro” esterno, ma non la filosofia e i sistemi di pensiero che le avevano prodotte.

Prigioniere di questa concezione, le élite arabe finirono per trascurare il fatto che il nazionalismo è in primo luogo lo sviluppo di un progresso interno, rappresentativo di un momento di liberazione globale, che ha come obiettivo la realizzazione di un progresso culturale e l'integrazione di tutte le componenti della nazione.

È a causa di questa mancanza che le élite dei Paesi arabi non hanno considerato la natura composita delle società arabe e non hanno cercato soluzioni realistiche al problema delle minoranze etniche e religiose che costituiscono una delle componenti di queste società.

Nel cercare l'unità, non hanno valutato la distanza tra la realtà e l'obiettivo, né l'entità degli ostacoli frapposti al suo raggiungimento e hanno sottovalutato le possibilità di sviluppo dello Stato regionale, che essi consideravano solo un prodotto “artificiale” della frammentazione coloniale, e gli hanno opposto uno “Stato-nazione” che esisteva solo nell'immaginazione.

In pratica, per mantenere il potere, questi regimi di natura militare facevano affidamento sull'autoritarismo, mentre alla legittimità costituzionale, che si fonda sul principio della sovranità popolare e sul contratto sociale tra liberi cittadini, contrapponevano la cosiddetta “legittimità rivoluzionaria”, rifiutando di basarsi sui risultati positivi della fase liberale.

Anche il secolarismo è stato affrontato in modo superficiale: per esempio, Gamal bdel Nasser, che pur in alcuni suoi scritti aveva espresso ammirazione per Muhammad 'Abduh e 'Abd ar-Rahman al-Kawakibi, si mostrava cauto su questa problematica, prevedendo la reazione delle forze tradizionali nella società e all'interno dell'establishment religioso ufficiale, e considerando l'influenza dell'islam politico suo rivale.

Questi regimi hanno raggiunto, in un primo momento, risultati significativi nel campo della modernizzazione economica e sociale, della resistenza alle pressioni esterne e del raggiungimento della piena indipendenza politica. Tutto ciò fu possibile grazie al sostegno di ampi settori popolari, seguaci delle loro leadership carismatiche e disposti ad astenersi dall'azione politica, in cambio di acquisizioni sociali ed economiche.

Tuttavia, l'incapacità di questi regimi di realizzare la modernizzazione intellettuale ha portato alla perdita della maggior parte delle acquisizioni, che non erano fondate su una base culturale solida. Così si preparava il terreno alla sconfitta del giugno 1967 e poi al rovesciamento sociale e politico della destra, all'inizio degli anni '70.

a seguito di questo rovesciamento, a partire da quello in Egitto, l'equilibrio di potere nel mondo arabo si è sbilanciato verso le forze conservatrici. Questo fenomeno fu alimentato, dopo la guerra dell'ottobre 1973, dal boom del petrolio e dal grande aumento delle entrate petrolifere. Ciò ha portato ad un aumento del peso politico ed economico dei Paesi del Golfo, che sono diventati centro delle decisioni politiche nel mondo arabo.

Appoggiandosi sulle enormi possibilità finanziarie a loro disposizione, queste forze conservatrici hanno cercato di dominare l'apparato culturale e mediatico nel mondo arabo e hanno diffuso una cultura inconsistente e consumistica. Ciò ha preparato il terreno per il ritorno di forze che,

vestendo l’abito religioso, si sono legate saldamente alla politica e hanno tagliato la strada a qualsiasi tentativo di realizzare una vera modernizzazione intellettuale.

All’inizio del secondo decennio del Duemila le condizioni fondamentali per l’esplosione erano mature. Dalla fine del 2010, ampi movimenti popolari sono scoppiati in numerosi Paesi arabi, per poi espandere la loro influenza ad altri Paesi arabi, mentre altri regimi si affrettavano a prendere misure politiche, economiche e sociali volte a frenarli. Questi movimenti erano nati da gruppi di giovani istruiti, collegati al mondo attraverso i moderni mezzi di comunicazione, con un enorme contributo da parte delle donne.

Tuttavia, erano tutt’altro che omogenei quanto alla loro natura e al ruolo delle forze civili e militari e nei confronti alle ingerenze esterne sul loro percorso.

In alcuni Paesi arabi, questi movimenti sono stati rapidamente dominati dalle correnti islamiche dei *takfiriti* [usano l’accusa di miscredenti per screditare altri gruppi]. Questi gruppi hanno esasperato le divisioni confessionali, lacerato il tessuto sociale dei loro popoli e minacciato l’unità delle loro entità statali, portando a un intervento militare regionale e internazionale. In altri Paesi i movimenti popolari hanno finito per riconfermare al potere i vecchi regimi sotto abiti nuovi. Indipendentemente dalle differenze che caratterizzavano questi movimenti popolari, possiamo ricavare dal loro sviluppo alcune conclusioni generali, mi soffermerò sulle più importanti:

1. Primo: questi movimenti popolari hanno evidenziato il bisogno urgente di un cambiamento, ma allo stesso tempo hanno mostrato che la crisi generale dei nostri Paesi arabi non è solo una crisi del sistema politico, ma anche una crisi della società. La nascita di questi movimenti ha fatto riemergere, in alcuni Paesi, le due tradizionali strutture portanti della società – quella religiosa e quella tribale.
Ciò dimostra che il cambiamento ha bisogno della realizzazione di riforme profonde:
 - di estendere e rivedere il sistema educativo e i programmi scolastici, in particolare quelli religiosi;
 - di rivolgere un’attenzione speciale ai problemi dei giovani, che costituiscono la componente maggioritaria delle società arabe e soffrono di alienazione sociale nella loro stessa patria;
 - infine, di sradicare la discriminazione verso le donne e lavorare all’eliminazione di tutte le forme di corruzione e abuso di potere.
2. Secondo: il problema sociale rappresentato dai fenomeni di povertà, emarginazione e disoccupazione, è stato tra i fattori più importanti che hanno spianato la strada allo scoppio di questi movimenti. Migliaia di poveri, emarginati e disoccupati si sono uniti ai giovani istruiti delle classi medie e hanno guidato i movimenti nelle loro fasi iniziali.
Povertà, emarginazione e disoccupazione sono causate da un modello di sviluppo inadeguato, che si fonda sulle politiche di liberalizzazione economica e di privatizzazione dettate dal Fondo Monetario Internazionale.
Queste politiche forniscono terreno fertile al prosperare della corruzione e ai guadagni facili. È quindi necessario lavorare alla creazione e alla diffusione di un progetto di sviluppo alternativo, che tenti di ridurre la povertà e la disoccupazione, risponda alle esigenze delle classi povere e popolari, e garantisca la realizzazione dello slogan che guidò lo scoppio di questi movimenti: “pane, dignità e giustizia sociale”.
3. Terzo: questi movimenti hanno dimostrato che la questione della patria e della nazione continua a occupare un posto importante nel progetto del Rinascimento arabo.
Una delle carenze dei nazionalisti arabi giunti al potere è stata l’incapacità di comprendere

Maher Charif “I nodi irrisolti del pensiero arabo: Palestina, Riformismo, Jihad” – a cura di Anna Di Sapia

la relazione dialettica tra libertà della patria e libertà del cittadino. Essi, infatti, si concentrarono sulla prima a spese della seconda e trascurarono il fatto che il cittadino libero è garanzia della patria libera.

I seguaci di alcuni di questi movimenti popolari soffrono invece della carenza inversa: si concentrano sulla libertà dei cittadini e trascurano la libertà della patria, tanto che, in alcuni casi, hanno scommesso su un intervento straniero e l’hanno persino richiesto.

Il terzo contributo del mio libro fa parte di una lunga ricerca pubblicata nel 2008, intitolata “*Sviluppo del concetto di jihad nel pensiero islamico*”, che rientra nel campo dello studio della storia delle idee e si basa metodologicamente sulla distinzione tra religione, da un lato, e pensiero religioso, dall’altro, cioè la distinzione tra sacro e umano, assoluto e relativo, fisso e mutevole. Questa ricerca si limitava a seguire le posizioni emerse sulla questione del *jihad*, a partire dal secondo secolo dell’egira [ovvero il nono secolo cristiano] fino ad oggi. La ricerca non contemplava invece l’analisi o l’interpretazione del concetto di *jihad* nei testi fondativi dell’islam, cioè nel Corano e negli *hadith* del Profeta Muhammad, dato che ciò supera le mie possibilità e il mio campo di specializzazione.

Nella preparazione di questa ricerca mi sono rifatto a fonti primarie composte da giuristi, studiosi e pensatori islamici che hanno affrontato, nelle diverse epoche storiche, la questione del *jihad* e hanno dato forma a quelli che possiamo chiamare modelli di analisi.

La problematica della ricerca ruota attorno al rapporto tra i testi fondamentali e la loro esegesi o interpretazione, e implica la seguente questione: in che modo il concetto di *jihad*, che pur trova il suo fondamento nel Corano e negli *hadith* profetici, è stato affrontato dagli interpreti del pensiero islamico, e in particolare dai pionieri del riformismo religioso e dai fautori dell’islam politico?

Parto dalla convinzione che il pensiero, qualsiasi pensiero, sia il risultato della realtà concreta, con le sue dimensioni politiche, sociali ed economiche, e si sviluppi con lo sviluppo di queste realtà. Se dunque non c’è pensiero al di fuori della realtà, ipotizzo che il concetto di *jihad* si sia sviluppato in base a come la realtà circostante si sviluppava, e che i pensatori musulmani, sin dalla sua formazione, vi abbiano attribuito significati strettamente legati alle diverse circostanze storiche in cui si trovavano.

Differenziandomi dai ricercatori arabi e stranieri, che considerano compatibili il riformismo religioso e l’islam “movimentista” o islam politico, e da quelli che addirittura vedono nell’islam politico un’estensione del riformismo religioso, nei miei studi sul pensiero islamico ho cercato invece di sostenere l’ipotesi secondo la quale l’islam politico – che è apparso con la fondazione del primo nucleo dei Fratelli Musulmani nel 1928, e dai movimenti derivati da esso – abbia prodotto una rottura con la corrente del riformismo religioso.

La rottura era stata preparata dall’inversione di rotta nel pensiero dello shaykh Muhammad Rashid Rida (1865-1935) nella seconda fase della sua vita, quando rinnegò le idee dei suoi maestri, [i riformatori] Jamal ad- Din a-Afghani e Muhammad ‘Abduh.

Nonostante gli esponenti di queste due correnti avessero in comune la volontà di ravvivare l’islam, e nonostante in molti casi ricorressero alle stesse categorie, il riformismo religioso e l’islam politico erano assai diversi a livello delle autorità intellettuali, del progetto sociale e delle posizioni nei confronti dell’“Altro” diverso. Questo può essere messo in evidenza nelle loro posizioni sulla questione del *jihad*.

È importante sottolineare che i riformatori musulmani, alla fine dell’800 e agli inizi del ‘900, non ci abbiano lasciato una produzione intellettuale specifica sul *jihad*. Hanno affrontato invece questo

argomento nel contesto dell’interpretazione dei versetti del Corano, o nel discutere alcune questioni politiche o sociali che i musulmani stavano affrontando, compresa quella dell’atteggiamento nei confronti dell’Occidente e degli affiliati alle altre religioni rivelate [ebraismo e cristianesimo].

Quei riformatori credevano nell’unità del genere umano, con sue divergenze e le sue complementarità, e facevano appello all’armonia tra gli appartenenti alle tre religioni rivelate, rifiutavano l’intolleranza e l’estremismo religioso, invitavano ad astenersi dall’accusare gli altri di eresia e sottolineavano che l’islam si distingue soprattutto per la sua tolleranza, derivata dalla convinzione che la religione di Dio sia una e che differisca solo nelle sue manifestazioni. Di conseguenza, intendevano il *jihad* in un senso ampio, che includeva il così detto “*jihad* maggiore”, ovvero il *jihad* spirituale, ben più virtuoso del *jihad* contro i nemici in guerra. Questi riformatori confutavano chi sosteneva che l’islam si fosse diffuso con la spada e assicuravano che il combattimento era “dovere di pochi e in occasioni particolari” (*fard kifaya*). Essi affermavano che il *jihad* non era mai stato finalizzato alla coercizione religiosa, ma solo alla protezione dei musulmani e alla difesa della loro fede.

Proprio questo era ciò che si era impegnato a fare lo stesso Profeta Muhammad, la cui leadership si realizzava solo per mezzo della sua missione, e tale missione si era conclusa con la sua morte: il Profeta, infatti, si rifiutava di usare la forza per costringere le persone a credere nell’islam. Secondo i riformatori l’incomprensione del significato del *jihad* derivava, fundamentalmente, dall’ignoranza o da un’interpretazione sbagliata di alcuni versetti del Corano, che si basava sulla visione delle generazioni passate legata al loro livello intellettuale e al grado di conoscenza del loro tempo.

Quanto agli esponenti dell’islam politico o “movimentista”, nei loro scritti la questione del *jihad* occupa un ruolo di primo piano. Essi partono dal presupposto che Dio abbia scelto la Umma [cioè la comunità] musulmana per custodire e guidare le persone, e che l’islam come religione, spicchi tra le altre religioni, in quanto “sistema completo e globale”; un sistema che non si limita ai rituali e alle liturgie, ma che ha invece l’obiettivo di diffondere la chiamata islamica tra tutti gli uomini, di salvarli dalla miscredenza e dalle disgrazie dell’epoca preislamica, e di distruggere tutti i sistemi di governo non fondati sull’islam, per stabilire la struttura sociale su nuove basi civili, nel quadro di uno Stato islamico che si fonda solo sulla “sovranità di Dio”, governato dal Corano e dalla Sunna del Profeta.

Così, sulla base delle opere di giuristi quali ash-Shafi’i e Ibn Taymiyya, intendevano il *jihad* come lotta continua per realizzare questo obiettivo. Essi respingevano l’idea che ci fosse una distinzione tra *jihad* difensivo e *jihad* offensivo, e consideravano il *jihad* “obbligo individuale” di ogni musulmano, al pari della preghiera e del digiuno, accusando di eresia chi lo vietava.

Mettevano anche in dubbio l’autenticità dell’*hadith* attribuito al Profeta riguardo al “*jihad* maggiore” e al “*jihad* minore” e al fatto che il “*jihad* spirituale” sia preferibile rispetto alla lotta contro i nemici dell’islam. Ritenevano che tutti i versetti sul perdono, sulla riconciliazione e sulla pace che si trovano nel Corano fossero stati “abrogati” dalle disposizioni sul combattimento contenute nei versi della sura at-Tawba (sura 9), ovvero quella che è considerata la sura del Corano rivelata per ultima.

Credevano che la vittoria del *jihad* contro tutti i nemici dell’islam, sia all’interno che all’esterno, richiedesse la presenza di un “gruppo trainante” o di un’“avanguardia di credenti”, che compisse il *jihad* “sulla via di Dio” e che legasse strettamente islam e politica, per fondare lo Stato islamico governato dalla legge islamica.

Le divergenze nell’esegesi e nell’interpretazione del Corano non spiegano da sole le divergenze nello sviluppo di *jihad*, specialmente se prendiamo in considerazione la mia premessa riguardo la stretta relazione dialettica tra pensiero e realtà.

Su questo punto, noto che la posizione tollerante adottata dai pionieri del riformismo religioso nella relazione con l’“Altro diverso” e l’accento da loro posto sulla natura difensiva del *jihad*, ha visto una regressione nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale, quando si assistette alla crescita dell’attacco coloniale occidentale ai Paesi islamici, allo smembramento dell’Impero ottomano, all’abolizione del Califfato islamico, alla crescita dell’influenza delle istituzioni educative secolari e all’intensificazione del conflitto tra i sostenitori dell’applicazione della legge islamica e i sostenitori della separazione tra religione e Stato.

Tutti questi fattori hanno contribuito a cambiare il clima intellettuale nei Paesi islamici, hanno favorito un’inclinazione all’intolleranza, all’auto-isolamento, al rifiuto di interagire con l’Altro, e hanno portato alla nascita dei gruppi dell’islam politico o “movimentista”, alcuni dei quali hanno fatto ricorso, soprattutto negli ultimi decenni, alla pratica della violenza armata sia contro elementi esterni che contro elementi interni, in nome del *jihad* islamico.

È vero che il pensiero islamico negli ultimi decenni ha assistito al fenomeno dei nuovi riformatori sostenitori della non violenza, secondo i quali la violenza armata è un mezzo politico fallimentare, illegittimo sia contro i regimi al potere nei Paesi islamici, sia contro gli stranieri che vi risiedono, e sia contro gli stranieri nei loro Paesi. A loro avviso, ricorrere alla violenza armata è accettabile in un solo caso: per affrontare l’aggressione militare straniera.

Di fronte all’appello dei gruppi dell’islam politico alla fondazione dello Stato islamico, questi nuovi riformatori affermano che la storia dell’islam non ha conosciuto lo Stato religioso se non all’epoca del Profeta, perché il suo governo era “sostenuto dalla Rivelazione divina”, mentre tutti i governi che sono venuti in seguito, dopo la “fine della Rivelazione” sono stati governi umani che hanno assistito a grandi divergenze nell’interpretazione dei testi sacri. Eppure, mi pare che l’appello di questi nuovi riformatori per la riuscita del riformismo religioso abbia ad oggi ben poca fortuna. Infatti i suoi fautori non raggiungono gli apparati educativi e mediatici dei Paesi arabi, non si appoggiano su una base sociale ampia tra le masse dei credenti, anzi il loro appello è ancora un grido di intellettuali e personalità religiose isolate, in circostanze in cui manca la libertà, in particolare la libertà di espressione, di pensiero e di ricerca, in cui la crisi sociale ed economica è sempre più grave, e il processo per una pace giusta e completa nella regione è traballante, a causa delle politiche sostenute dalle politiche di egemonia americana.

Questo è ciò che alimenta nelle nostre società la chiusura e l’autoisolamento, promuove l’ostilità verso l’Occidente e giustifica il tentativo di identificare la modernità con il volto egemonico e tirannico di questo Occidente.