

Benedetta Baracchi

In difesa dello studio critico: l'eredità intellettuale di Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010)

La relazione educativa è stata da sempre al centro dell'esperienza intellettuale di Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), scomparso purtroppo il 5 luglio 2010. Il noto pensatore egiziano, infatti, parlava spesso di quanto imparasse ogni giorno dai suoi studenti attraverso le loro osservazioni e discussioni, definendosi *un difensore della ragione e dello studio critico*¹. La sua produttiva e instancabile ricerca universitaria aveva la capacità di inserirsi in un incessante *divenire*, un continuo scambio con i lettori e gli studenti con cui il professore si dimostrava entusiasta di divulgare il più possibile e con efficacia le proprie idee, di trasmetterle agli altri per vederle migliorare. Era il suo scopo principale, come *insegnante*². Di straordinaria importanza anche il suo ambito di ricerca: l'intellettuale egiziano ha contribuito infatti a dare grande slancio alla critica del testo applicata al Corano. Un campo tutt'altro che inesplorato, ma che ha acquisito oggi quei connotati di centralità e inevitabilità che gli spettano come elemento chiave della riforma del pensiero islamico contemporaneo³. Esso rappresenta, infatti, l'approccio fondamentale del movimento di liberazione dai monopoli ideologici e interpretativi che ha già coinvolto il testo sacro della religione cristiana anche grazie alla riforma protestante⁴ e che nei paesi islamici suscita attualmente reazioni assai contrastanti: dal significativo entusiasmo negli innovatori al rifiuto violento delle fazioni radicali e conservatrici, restie a rinegoziare il significato delle fonti religiose per paura di vederne compromessa la sacralità e autorevolezza⁵.

Alla luce di queste ultime considerazioni, è triste dover constatare come i media italiani – e occidentali in generale – abbiano dedicato molto spazio alla vicenda giudiziaria di cui Abu Zayd è stato

protagonista⁶ proprio a causa del suo interesse per un terreno di studio così delicato, mentre si sono interessati molto meno a divulgare i contenuti delle sue ricerche e proporre le sue idee al dibattito pubblico, anche in modo critico, come lui stesso avrebbe voluto. Immerso in questa spirale di attenzione mediatica, Abu Zayd, dal canto suo, non mancava mai di sottolineare come la realtà egiziana non fosse solo quella – radicale, estremista, dominata dai cosiddetti *fondamentalisti islamici*⁷ – raccontata dai media di massa, che troppo spesso richiamavano l'attenzione unicamente sui fatti che potevano creare scandali: un dovuto omaggio al fermento culturale del suo paese (e del mondo arabo-islamico in generale), frequentemente appiattito dall'informazione *flash* per esigenze di spettacolarizzazione e propaganda⁸.

Abu Zayd era nato nel piccolo villaggio rurale di Quḥāfa (Ṭāntā) nel 1943. Tratti emblematici della sua biografia sono la profonda educazione religiosa (la frequentazione del *kuttāb*, l'attribuzione, a soli otto anni, del titolo di *ḥāmil kalām Allāh*⁹, l'adesione a uno dei gruppi di studio e lavoro dell'organizzazione dei *Fratelli Musulmani*) e la passione per la lettura e il sapere, che lo portano nel 1968 a frequentare le prime lezioni universitarie nonostante il costante impegno lavorativo necessario a mantenere la famiglia dopo la morte del padre. Dopo i riconoscimenti accademici nel 1972, nel 1977 e nel 1981 in Studi Arabi e Islamici, inizia la sua carriera all'interno dell'Università statale del Cairo in qualità di professore assistente, ma il clima politico all'interno dell'istituzione accademica – avvelenato dalla propaganda islamista che in quegli anni si sta diffondendo rapidamente – lo porta presto a recarsi all'Università di Khartoum, in Sudan, per cercare di ricreare con i propri studenti quel rapporto di scambio e condivisione che era solito caratterizzare il suo metodo d'insegnamento. Tornato in Egitto nel 1989 dopo un periodo di studio in Giappone, nel 1987 viene nominato professore associato e cinque anni più tardi inoltra la richiesta per diventare professore ordinario, respinta però dal Senato accademico l'anno successivo sulla base dell'unico parere negativo di uno dei tre membri della commissione di verifica, che definisce i suoi studi offensivi nei confronti della fede islamica¹⁰. Dopo la prima condanna per apostasia nel 1995, Abu Zayd

sarà costretto ad abbandonare l'Egitto: seguiranno periodi di insegnamento in Spagna e in Olanda, dove il professore si trasferisce definitivamente acquisendo la direzione delle cattedre di Studi islamici all'Università di Leida e alla facoltà di Studi umanistici dell'Università di Utrecht.

Per quanto riguarda i contenuti della sua ricerca accademica, è opportuno sottolineare che, inizialmente, lo studioso egiziano si era focalizzato sull'opportunità di riesaminare gli studi islamici classici dedicandosi all'idea di Corano come *testo* apparso in un determinato *con-testo* storico, socio-culturale e linguistico. Emblematica, a questo proposito, è rimasta la trattazione contenuta nel volume *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* (Il concetto di testo: uno studio delle scienze coraniche¹¹), che Abu Zayd ha dedicato agli studenti conosciuti durante il periodo di insegnamento in Sudan e che è ritenuta ancora oggi la sua opera più importante. In questo intervento, il professore analizza il contributo fondamentale alla liberazione del significato del testo offerto dall'approccio letterario al Corano, già teorizzato da diversi pensatori precedenti, tra cui il ricercatore egiziano Muhammad Ahmad Khalafalla¹² (1916-1998). Considerare il Corano un testo letterario, ossia un prodotto culturale e storico, significa cercare di liberare l'islam – e soprattutto il suo testo sacro – dagli approcci ideologici che lo soffocano e rischiano di renderlo malleabile, adatto a sostenere tutto e il contrario di tutto¹³. A tale approccio, poi, Abu Zayd aggiunge il contributo pluralista e plurisemantico offerto dall'ermeneutica, disciplina che ebbe la possibilità di approfondire durante i suoi viaggi¹⁴ attraverso l'incontro con il pensiero di alcuni filosofi europei contemporanei (come Gadamer, Ricoeur, Heidegger) e l'approfondimento delle opere del mistico sufi 'Ibn al-'Arabī¹⁵ (m. 1279), considerato da Abu Zayd l'illuminato precursore di tale indirizzo di indagine. Un percorso intellettuale che dalla filosofia europea contemporanea lo ha quindi condotto alla riscoperta dell'eredità islamica medievale e in particolar modo dei mistici sufi, modelli di un pensiero antidogmatico, molto spesso resistenti al monopolio interpretativo dei giudici islamici (*qāḍī*), rivendicando la libertà e la profondità delle loro letture:

I sufisti sottolineavano il fatto che il significato non giace esclusivamente nel testo, in attesa di essere scoperto, esso deve essere piuttosto scoperto e riscoperto attraverso continui sforzi che impegnano l'individuo nel testo. L'impegno, piuttosto che l'analisi filologica, era il principio fondamentale dell'ermeneutica sufista¹⁶.

La seconda fase della ricerca condotta dal professor Abu Zayd rappresenta una sensibile evoluzione del suo pensiero. L'autore comincia infatti in questo periodo a delineare nei suoi interventi una visione del Corano nettamente diversa da quella precedente. Questo recente sviluppo, che Abu Zayd ha esposto per la prima volta nel 2000 in occasione dell'attribuzione della *Cleveringa Honorary Chair* presso l'Università di Leida¹⁷, distanzia significativamente le sue argomentazioni da quelle dei suoi predecessori, primo fra tutti il già citato Muhammad Arkoun¹⁸. Si tratta, infatti, di un'elaborazione sicuramente innovativa e originale che Abu Zayd ha continuato successivamente a delineare all'interno dei suoi scritti¹⁹. Considerare il Corano come *testo* è diventato ormai un approccio limitante: significherebbe dire che Dio non ha più nulla da dire. Definire il testo sacro dell'islam un *discorso* e, successivamente, un *insieme di discorsi*, permette invece ad Abu Zayd di affermare che il Corano continua a parlare agli uomini, che devono continuare a interrogarsi e ad adattare il suo contenuto alle proprie circostanze di vita per far sì che esso non diventi un testo rigido e dogmatico, incapace di comunicare con i suoi destinatari:

Sono stato uno dei sostenitori della testualità del Corano in linea con l'influenza dell'approccio letterario ... Recentemente, invece, ho cominciato a capire che considerare il Corano solo come un testo riduce il suo status e ignora il fatto che esso funziona ancora oggi come discorso nella vita di tutti i giorni.²⁰

È evidente come, grazie a questo nuovo sviluppo, l'autore abbia sostanzialmente cercato di spostare la propria ricerca in una direzione volta a considerare maggiormente l'aspetto comunicativo del Corano²¹. Tra gli altri vantaggi, questo tipo di approccio, che mira alla

fondazione epistemologica di un'ermeneutica di tipo umanistico, può risultare funzionale anche all'apertura di un dialogo con i popoli di fede diversa da quella islamica. Inoltre, esso permetterebbe di salvare l'aspetto sia contestuale sia cotesuale del Corano, nonché la coerenza stessa del testo sacro, permettendo di uscire dalle ambigue questioni rimaste insolute o approssimate dalle scienze coraniche tradizionali²². Un approccio, quindi, del tutto lontano dal rappresentare una minaccia per la natura divina del testo stesso. Seguirlo significa spostare il problema della ricezione del messaggio coranico dal livello intellettuale, più elevato e parte del discorso religioso istituzionale, a quello dell'opinione pubblica, del popolo, in cui il Corano recitato svolge un ruolo predominante e fondamentale dal punto di vista della fruizione della Rivelazione attraverso l'esperienza estetica e sensibile²³. È quindi chiaro come la novità di quest'approccio nel contesto islamico contenga in sé un potenziale imprescindibile per favorire una lettura maggiormente aperta della religione, che risulta essere altamente auspicabile nel panorama storico, culturale e politico attuale.

Per quanto riguarda invece i dubbi sollevati dall'opera di Abu Zayd e le questioni lasciate irrisolte, i due livelli di criticità solitamente enfatizzati dai commentatori riguardano due aspetti tematicamente diversi. Un primo nodo di problematiche, a cui si è già accennato, punta a sottolineare che il nuovo approccio da lui delineato metterebbe a rischio la sacralità stessa del testo coranico, rivelando così la sua vicinanza alla prospettiva antiutopica di stampo tradizionalista ben conosciuta all'interno del mondo arabo-islamico²⁴. La seconda linea critica, invece, tenderebbe a mettere in discussione la quantità – e il contenuto – degli scritti lasciati da Abu Zayd su questo punto, sottolineando come la seconda fase dell'elaborazione del suo pensiero risulti incompleta in quanto carente di un *corpus* sostanzioso di esempi pratici sull'interpretazione del discorso coranico. Secondo alcuni commentatori, Abu Zayd si sarebbe quindi dedicato solo parzialmente all'esposizione dell'effettiva applicazione delle sue teorie. Tuttavia, è possibile affermare che l'intera produzione del professore risulta sottilmente innervata da questo tipo di considerazioni. Ne è un esempio rilevante l'analisi storica, sociologica

e culturale riportata nel testo *Una vita con l'Islam*²⁵ in merito ai versetti sulla condizione della donna²⁶, la cui ambiguità di interpretazione linguistica viene utilizzata dai detrattori dell'islam – ma anche dai suoi fanatici – per giustificare lo sfruttamento femminile e le disuguaglianze di genere all'interno di alcuni contesti politici e socio-culturali di fede islamica:

L'interprete tende – il che è normale – a proiettare sul testo le caratteristiche del contesto sociale nel quale vive. Gli esegeti comprendono quindi il versetto²⁷ alla luce della loro realtà sociale, attribuendogli il seguente significato: gli uomini sono migliori, o più importanti delle donne, ecc. essi interpretano il versetto nel senso della situazione presente e non in relazione a un cambiamento che vada messo in atto ... Per loro il cambiamento è tutt'al più un movimento all'indietro, un rivolgersi a ciò che c'era prima, e interpretano il Corano di conseguenza, mentre ogni interpretazione deve tentare di comprendere il testo nel suo contesto originario. E questo non è facile ... È necessario un certo lavoro scientifico per liberare il Corano dalle stratificazioni che si sono accumulate nella sua interpretazione; molti però temono questo lavoro. Preferiscono prendere una citazione qui e una frase là esprimendo per mezzo del Corano ciò che avevano già in mente di dire.²⁸

È ormai evidente come quest'atteggiamento profondamente contrario agli oscurantismi e alle manipolazioni ideologiche del potere – di qualsiasi tipo di dominio si tratti – sia stato l'elemento maggiormente caratterizzante del percorso intellettuale del professor Abu Zayd. Ciò fa sì che la sua figura sfugga ancora oggi a qualsiasi tipo di inquadramento tradizionale di tipo univoco. Ne è un esempio efficace la sorprendente varietà di epiteti che gli sono stati assegnati nel corso della sua carriera accademica in Europa: intellettuale laicista, modernista, teologo islamico liberale, islamologo riformista e democratico, neomutazilita, musulmano moderato. Con una commistione di elementi teologici, sociali, educativi e politici, questi tentativi di definizione dimostrano ancora una volta come il modo in cui si parla della religione islamica e dei suoi protagonisti in ambito occidentale debba far emergere sempre più le contraddizioni insite

nelle rappresentazioni stereotipate e monolitiche con cui spesso si cerca di categorizzarli, soprattutto a livello mediatico. Da qui l'impegno intellettuale e accademico a evidenziare sempre e comunque la criticità e la complessità del pensiero arabo-islamico passato e attuale, che il professor Abu Zayd sentiva come prioritario. Alla luce di queste ultime considerazioni, sarebbe stato improprio concludere quest'intervento senza citare il testo dello studioso egiziano che in maniera più efficace e divulgativa riassume questa sua volontà di revisione della propria eredità culturale: si tratta di *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*²⁹. Nonostante sia già stata oggetto di analisi all'interno del panorama accademico italiano³⁰, quest'interessante ricostruzione storica delle varie correnti di evoluzione del pensiero islamico contemporaneo dalla loro origine alle implicazioni attuali purtroppo non risulta ancora tradotta. Si auspica fortemente che ciò succeda in futuro: ciò potrebbe arricchire il contesto editoriale italiano di un contributo fondamentale per la comprensione dell'islam dal punto di vista storico, sociale e religioso, oltre a dare ancora una volta spazio a una delle voci della cultura arabo-islamica contemporanea che hanno lucidamente lottato contro il dogmatismo e la negazione della libertà di espressione.

Note

- 1 Si vedano le riflessioni contenute nel testo di N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam*, Il Mulino, Bologna 2004, in particolare le pp. 134-135. La citazione è tratta, invece, dall'intervista all'autore intitolata *La mia vita contro il fondamentalismo*, ResetDOC, Bilgi University, Santral (Istanbul) 2009, reperibile *online* all'indirizzo: www.resetdoc.org/story/00000021257; si vedano in particolare i minuti 11:43-14:40, traduzione nostra.
- 2 Dal verbo *Insegnare* (lat.): *imprimere segni (nella mente)* (Treccani, *vocabolario online*).
- 3 Cfr. M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2005. Si veda soprattutto la sezione *Islam e storia*, pp. 89-128.

- 4 Non a caso, un eminente pensatore musulmano e intellettuale riformista come l'iraniano 'Abd al-Karīm Surūsh (1945-) è stato spesso definito *il Lutero dell'islam* (R. Benzine, *I nuovi pensatori dell'Islam*, Editrice Pisani, Isola del Liri (FR) 2004, p. 61) per il suo impegno a favore dell'accesso, della rilettura e della reinterpretazione del testo sacro dell'islam.
- 5 Sulle implicazioni del discorso religioso estremista all'interno delle società islamiche – soprattutto nei confronti delle giovani generazioni – e sulle sue assonanze con i metodi di propaganda religiosa spesso definiti *moderati* e attribuiti a una linea ufficiale, si veda il testo di N. H. Abu Zayd, *Islam e storia: Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, in particolare le pp. 125-126.
- 6 Il professore è stato costretto a lasciare l'Egitto nel 1995 in quanto obbligato a divorziare legalmente dalla moglie, Ibtihāl Yunīs, in seguito a una sentenza di condanna per apostasia emessa in appello e confermata dalla Corte di Cassazione egiziana l'anno successivo. Sotto accusa le affermazioni sul Corano contenute nelle sue opere accademiche, tra cui la definizione del testo sacro dell'islam come *prodotto culturale, storico e linguistico* e il sostegno alla necessità di una sua interpretazione razionale e umanistica in opposizione all'applicazione letterale delle sue prescrizioni, sostenuta dalla teologia classica di stampo conservatore.
- 7 L'espressione è posta tra virgolette in quanto il termine *fondamentalismo* nasce originariamente per indicare i fenomeni di fanatismo religioso all'interno della religione cristiana protestante e in particolar modo negli Stati Uniti.
- 8 Cfr. N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam*, Il Mulino, Bologna, 2004, in particolare le pp. 179, 189-190 e 205.
- 9 *Ḥāmil kalām Allāh*: letteralmente, *portatore della Parola di Dio*, titolo solitamente conferito nei paesi islamici a chi impara il Corano a memoria.
- 10 Cfr. N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam ... cit.*, pp. 41, 154-157 e 183.
- 11 N. H. Abu Zayd, *Mafhūm al-Nass: Dirāsa fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo 1990.

- 12 Cfr. N. H. Abu Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'ān*, in "ALIF: Journal of Comparative Poetics" 23 (2003), The American University Cairo, pp. 8-47.
- 13 La denuncia di questa manipolazione ideologico-politica del testo coranico è sicuramente da considerare uno dei nodi fondamentali degli scritti di Abu Zayd e uno dei più evidenti *trait d'union* con il pensiero di altri eminenti autori come l'intellettuale algerino Muhammad Arkoun (1928-).
- 14 Uno dei più importanti nel biennio 1978-79, quando il professore trascorse un periodo di ricerca negli Stati Uniti in seguito all'assegnazione di una borsa di studio per l'approfondimento delle teorie etnografiche e i metodi della ricerca empirica.
- 15 In particolare, Abu Zayd ha sempre dichiarato di essere stato profondamente influenzato dalla lettura analitica del suo trattato in dodici volumi *Al-Futūḥāt al-Makkiya* (Le rivelazioni meccane), da lui stesso definito una vera e propria *enciclopedia del sufismo* (N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam ...* cit., p. 128) nonché il testo più importante della storia del pensiero arabo per i suoi contenuti sull'esegesi coranica. Sul mistico arabo-andaluso il professor Abu Zayd ci ha lasciato la pubblicazione della sua tesi di dottorato *Falsafat al-Ta'wīl: Dirasa fi Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥyī al-Dīn 'Ibn al-'Arabī* (The Philosophy of Hermeneutics: A Study of 'Ibn al-'Arabī's Hermeneutics of the Qur'ān), Beirut e Casablanca 1983, nonché il testo intitolato *Hākadhā Takallama 'Ibn al-'Arabī* (Thus Spoke 'Ibn al-'Arabī), The Egyptian National Book Organization, Il Cairo 2003.
- 16 N. zu Furstenberg, *Poter interpretare il Corano, ecco la chiave*, intervista ad Abu Zayd, "Reset" 89 (2005), p. 34.
- 17 N. H. Abu Zayd, *Il Corano: Dio e Uomo in comunicazione*, in Id., *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 201-231. L'intervento inaugurale in lingua inglese è reperibile anche sul sito internet dell'università olandese all'indirizzo: www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/lecture.pdf.
- 18 Secondo alcuni commentatori, il sostegno mediatico di cui Abu Zayd ha potuto godere in seguito alla vicenda giudiziaria a cui si è accennato precedentemente avrebbe generato una sopravvalutazione delle implicazioni del suo pensiero, in realtà equiparabili ai traguardi

intellettuali già raggiunti da altri riformisti, come Muhammad Arkoun (1928-). Per un confronto con il pensatore algerino, si veda la trattazione critica sviluppata nel testo di N. H. Abu Zayd, *Islām e storia. Critica del discorso religioso ...* cit., in particolare le pp. 186-187, 192 e 198. Rilevante anche l'analisi di R. Benzine, *I nuovi pensatori dell'Islam ...* cit., soprattutto le pp. 100-102 e 108-111. Si rimanda inoltre a alcune delle opere fondamentali della vasta produzione intellettuale del riformista algerino, tra cui *Lectures du Coran*, G. P. Maissonneuve et Larose, Parigi 1982; *Pour une critique de la raison islamique*, G. P. Maissonneuve et Larose, Parigi 1984 e *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, al-Saqi Books in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra 2002.

- 19 N. H. Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, in "Islamochristiana" 30 (2004), pp. 25-45.
- 20 Cfr. ivi, pp. 27-28. Traduzione nostra. Il termine virgolettato è dell'autore.
- 21 Emblematica, in questo senso, è l'interpretazione della pratica giornaliera della *ṣalāt* (i.e. la preghiera islamica) e della recitazione della Sura Fātiḥa (i.e. letteralmente, *La Sura aprente*, la prima del Corano) come un mezzo per ristabilire ogni volta un dialogo e un incontro tra Dio e l'uomo. Cfr. N. H. Abu Zayd, *Islam e storia ...* cit., pp. 216-218.
- 22 Gli ambiti d'indagine di tali discipline risultano peraltro sempre gli stessi e sono di solito identificati con i nomi *Le circostanze della Rivelazione (asbāb al-nuzūl)*, la classificazione dei versetti in meccani e medinesi o abroganti e abrogati, ecc. I loro contenuti e metodi analitici finiscono per ripetere le nozioni già accumulate nel tempo dall'operato dei vari commentatori e risultano quindi, agli occhi dei pensatori musulmani innovatori, sostanzialmente sterili nel panorama attuale, mentre per gli 'ulema conservatori rappresentano riferimenti imprescindibili. Per una reinterpretazione riformista di alcuni degli assunti principali delle scienze coraniche classiche, si veda N. H. Abu Zayd, *Il Corano: Dio e Uomo in comunicazione ...* cit., pp. 202-216.
- 23 Cfr. N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam ...* cit., pp. 32-41.
- 24 Essa è parte integrante della linea teologica hanbalita, di stampo ultraconservatore e da tempo dominante, che ritiene il testo coranico Parola eterna di Dio e, in quanto tale, immutabile. Ciò determina il fatto che

la maggior parte dei suoi sostenitori vedano nell'approccio ermeneutico al Corano una minaccia in grado di mettere in discussione la natura divina del testo sacro. Cfr. W. M. Watt, *Breve storia dell'islam*, Il Mulino, Bologna 2001, soprattutto il capitolo quarto.

- 25 Cfr. N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam ... cit.*, pp. 96-101.
- 26 Si tratta di Sura 39 o *delle schiere*, versetto 6 e Sura 4 o *delle donne*, versetto 34. Le citazioni dal Corano contenute nel testo di Abu Zayd sono state tratte da A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 1995.
- 27 Corano 4, 34.
- 28 N. H. Abu Zayd, *Una vita con l'islam ... cit.*, pp. 100-101.
- 29 N. H. Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.
- 30 M. Campanini, *Qur'ānic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation in Islamic Thought*, in "The Muslim World" 99/2 (2009), pp. 124-133.