



Domenico Bilotti

(professore associato di Diritto e Religione, nell'Università Magna Graecia di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

**Profili interpretativi nel diritto islamico: alcune controversie
tra modernismo ed ermeneutica liberale ***

*Interpretative Profiles in Islamic Law: Some Controversies
between Modernism and Liberal Hermeneutics **

ABSTRACT: Lo scopo di questo saggio è fornire un primo inquadramento delle dottrine giuridiche islamiche che sembrano più orientate su tematiche quali il supporto dei movimenti per i diritti civili e la riforma delle gerarchie religiose e delle scuole esegetiche. Le principali prospettive di ricerca saranno i mutamenti intervenuti nelle pratiche sociali (diritto di famiglia, politica, costumi quotidiani) e gli approcci basati sulle trasformazioni giuridiche determinate dal sistema economico-civile. Verrà perciò ripercorso un durevole contributo critico, proveniente dagli studiosi di orientamento riformista (dall'enfasi sulla statualità illuminista fino all'influenza marxista sulla giurisprudenza). Vi sarà, infine, una sezione conclusiva in cui valutare se la differente provenienza geografica abbia un ruolo nel disegnare l'evoluzione della teologia islamica nel corrente dibattito intellettuale tra giuristi orientali e occidentali.

ABSTRACT: The aim of this essay is to provide a first overview of the Islamic legal doctrines that seem more oriented in themes such as the support of civil rights movements and the reformation of religious hierarchies and exegetical schools. The main perspectives will be the changes occurring in social practices (politics, family law, everyday life customs) and the approaches based on legal transformations of the civil economic system. Hence, by retracing a longstanding contribution alongside the liberal hermeneutic scholars dating from the emphasis on the Enlightenment statehood to the Marxist influence on the legal sciences, there will be a concluding part of the analysis considering if the different geographical collocation has a role in shaping the evolution of Islamic theologies in the current cultural debate between Eastern and Western jurists.

* Contributo sottoposto a valutazione dei pari - Peer-reviewed paper.

© The Author(s)

Submitted: 24.10.2025 – Approved: 16.02.2026 – Published: 09.03.2026

DOI: <https://doi.org/10.54103/1971-8543/30898>



PAROLE-CHIAVE: Islamic law, Secularism, Modernism, Arab and Persian constitutionalism, Family law. Diritto islamico, Secolarismo, Modernismo, Costituzionalismo arabo e persiano, Diritto di famiglia.

SOMMARIO: 1. Considerazioni preliminari (e dubitative): può l'ermeneutica confessionale definirsi *liberale*? - 2. *Liberal* e *progressive Islamism* alla prova: definizioni convenzionali e contenuti non convenzionali - 3. Una particolare ermeneutica della continuità: tra modernismo e rivoluzione islamica - 4. Evoluzioni: la critica antiteocratica e quella anticapitalista - 5. Tra Est e Ovest: geografie della dottrina islamica nella crisi del multiculturalismo - 6. Possibili conclusioni e nuovi approdi: originalità e obiettivi della dottrina giuridica analizzata.

1 - Considerazioni preliminari (e dubitative): può l'ermeneutica confessionale definirsi *liberale*?

Poche tradizioni, nella storia politica e nella dottrina dello Stato, manifestano la sopravvenuta *polisemia* che contraddistingue il liberalismo e l'aggettivo liberale. Se un certo consenso, in effetti, era stato possibile tracciare e riscontrare circa gli Autori che rappresentano il *canone* del liberalismo classico e della sua teoria del diritto e dello Stato¹, gli sviluppi recenti vanno in una pluralità di direzioni differenti.

Da un lato, si ritiene che il costituzionalismo liberale incarni l'ambiente istituzionale comune alla più parte dell'umanità, almeno nei

AVVERTENZA: l'impossibilità di garantire l'esautiva traslitterazione dei grafemi e dei fonemi arabi e persiani ha indotto ad adattarsi alla convenzione diffusa di riprodurre i segni vocalici secondo quelli dell'alfabeto latino. Essa, per ragioni primariamente riconducibili al numero e al tipo di caratteri, non rappresenta perciò necessariamente quella più fedele agli idiomi originari.

¹ Sui principali posizionamenti osservabili, la bibliografia risulta amplissima. Si ricordino, almeno per fornire primi orientamenti, R. CUBEDDU, *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 178-179; P. de HAAN, *Great Economists and the Evolution of Economic Liberalism. How Philosophy Has Helped Shape Economics*, Springer Nature, Cham, 2025, pp. 53-55; A. MINGARDI, *Classical Liberalism and the Industrial Working Class. The Economic Thought of Thomas Hodgskin*, Routledge, Abingdon-New York, 2020; R. SALLY, *Classical Liberalism and International Economic Order. Studies in Theory and Intellectual History*, Routledge, London-New York, 2002, pp. 51-54; S. SCALET, D. SCHIMDTZ, *State, Civil Society, and Classical Liberalism*, in N.L. ROSENBLUM, R.C. POST, eds., *Civil Society and Government*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2002, pp. 26-29.



sistemi occidentali², e, perciò, che ogni istituzione giuridica o sociale in essi presente finisca necessariamente per appartenervi e per esprimerne l'immaginario.

D'altra parte, sul fronte della politica ecclesiastica, l'aggettivazione "liberale" aveva sempre motivato una connotazione specifica, consistente nel dar per opportuna e necessaria la separazione tra Stati e Chiese³. Se si discorreva di riforme liberali o di legislazioni liberali, in questo campo, si intendevano tradizionalmente provvedimenti legislativi o governativi che assecondavano e incentivavano il processo di secolarizzazione. Ed esso, almeno approssimativamente, si declinava in quanto neutralità confessionale dei pubblici poteri⁴, nonché principio di non ingerenza dello Stato nell'esercizio delle libertà politiche e civili dei propri cittadini⁵. Non mette qui conto misurare lo scarto tra questa impostazione programmatica e i suoi risultati applicativi, come in fondo dovrebbe rimarcarsi, seguendo in ciò le indicazioni della dottrina, quanto anche l'accezione giuridica della laicità abbia delle radici culturalmente

² Appaiono numerose le conferme in letteratura circa tale giudizio. Cfr. **A. D'ATENA**, *Lezioni di diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 6-8; **C. FOLITI**, *Sulle vie della democrazia. Le teorie della democraticizzazione nell'era globale*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2016, pp. 200-201; **C. MARTINELLI**, *Sovranità e legalità nelle forme dello Stato moderno e contemporaneo*, in A. MAFFI, a cura di, *Princeps legibus solutus*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 77-78; **J. SAWICKI**, *L'erosione democratica del costituzionalismo liberale. Esperienze contrastanti dell'Europa Centro-Orientale*, FrancoAngeli, Milano, 2020, pp. 67-68.

³ Questa ricostruzione è fatta propria da Autori di diverso orientamento e, ancora più, di differente contesto generazionale. Ci si limiti, in proposito, a **V. DEL GIUDICE**, *Corso di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1941, pp. 21-26; **F. RUFFINI**, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, Fratelli Bocca, Torino, 1913, p. 17; **G. SALVEMINI**, *Stato e Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano, 1969, pp. 90-92; **M.L. SALVADORI**, *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 40-41.

⁴ **C. CARDIA**, *Manuale di diritto ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 128-129; **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 75-76; **D. DURISOTTO**, *La libertà religiosa individuale. Contenuti e problematiche*, in R. BENIGNI, a cura di, *Diritto e religione in Italia. Principi e temi*, Roma Tre-Press, Roma, 2021, pp. 66-67; **V. PACILLO**, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 Febbraio 2006, n. 85. Problemi e prospettive di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 89-90.

⁵ **G. D'ANGELO**, *Libertà religiosa e diritto giurisprudenziale. L'esperienza statunitense*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 112-113; **L. FORNI**, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Giuffrè, Milano, 2010, pp. 107-109; **L. MUSSELLI**, **C.B. CEFFA**, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 39-40.



connotate - e, tra esse, il bigiurisdizionalismo interiorizzato dalla teologia politica cristiana. La qualificazione liberale di una norma, o di una politica governativa o dell'interpretazione di un istituto, relativamente al fattore religioso, convenzionalmente pur sempre coimplicava la distinzione degli ordini e la separazione dei poteri.

Si è semmai compreso come tale curvatura potesse essere interpretata secondo modalità differenti. Si possono riconoscere i diritti civili, indipendentemente dal credo religioso, ma intendendo salvaguardare prevalentemente la tradizione storico-culturale di un ordinamento dato, rispetto a essa assumendo, perciò, un intento di conservazione e preservazione⁶. E si può, all'opposto, declinare il liberalismo anche su posizioni di assoluta indifferenza rispetto ai convincimenti interiori della persona, sostenendo il relativismo morale nella sua versione più ad ampio spettro - riconoscendo, cioè, in principio quali fungibili e parimenti legittime tutte le impostazioni etico-morali⁷.

Se è difficile dare un contenuto univoco all'aggettivazione "liberale", quando si tratta di questioni giuridiche, religiose e politiche, appare almeno *prima facie* più semplice riconoscere che il liberalismo rappresenti, alla sua origine, una dottrina situata dal punto di vista ideologico e geografico: il contesto delle rivoluzioni borghesi in America e in Europa.

⁶ Persino lo Stato separatista, cioè, non rappresenta un'istituzione *asettica*, ma al contrario tende a proteggere le proprie radici storico-culturali. In questa direzione, elementi di interesse in **A. FERRARI**, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in S. FERRARI, a cura di, *I simboli religiosi nei diritti del Vecchio Continente*, Carocci, Roma, 2006, pp. 193-132. Lo stesso **A.** lueggiava in termini più ampi detto argomento in **A. FERRARI**, *Laicità e religione civile tra Stato e società: "modello americano" e "modello europeo" a confronto*, in G. PAGANINI, E. TORTAROLO, a cura di, *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 253-274. La continuità istituzionale, anche nel sistema pluralista, ha di certo bisogno della conoscenza e condivisione dei propri presupposti, come si osserva, per tutti, in **M. VENTURA**, *La lotta per l'alfabeto della religione contemporanea*, in B. SALVARANI, a cura di, *L'analfabetismo biblico e religioso: una questione sociale*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2022, pp. 59-81.

⁷ Le premesse storiche di tale approccio sono sinteticamente riferite in **A. ACERBI**, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 3-6. La contestazione all'indifferentismo di matrice liberale - *rectius*: di una sua particolare concretizzazione sostanziale - non ebbe seguito soltanto nella letteratura ecclesiastica, ma anche tra i teorici del liberalismo sociale (cfr. **C. CALABRÓ**, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 59-60).



Per tali ragioni, è sembrato spesso inavveduto applicare il medesimo aggettivo in riferimento alle religioni nel loro complesso e, in particolar modo, a quelle non riconducibili alla tradizione giudaico-cristiana. E, persino all'interno di tale tradizione, l'affermazione dell'approccio liberale è stata notoriamente difficoltosa, superando fasi anche forti di ostracismo e conflitto, nelle quali erano alcuni degli assi fondanti degli ordini liberali a esser messi profondamente in questione (elettività, parlamentarismo, supremazia della legge nel sistema delle fonti).

A fortiori, parlare di approcci *liberal* al di fuori, e anche all'interno, delle culture giuridiche di ascendenza cristiana rimane operazione arbitraria, che rischia di assumere un significato per l'osservatore esterno, ma nessuna realistica rispondenza per i fedeli appartenenti a quella data confessione religiosa. Alcuni esempi suffragano oltre ogni dubbio l'utilità di queste avvertenze preliminari. Quando oggi si parla di *liberal theology*, soprattutto in America Latina⁸, non si fa riferimento a orientamenti teologici di impronta laico-libertaria, ma a un insieme invero assai composito di approcci ecclesiologici che, in ambito pubblicistico, guardano più al comunitarismo che al liberalismo.

Anche quando si definiscono alcuni seminari rabbinici come espressivi del *liberal Judaism* si rischia di adoperare una dicitura equivoca⁹. L'Ebraismo che si definisce conservatore ha in realtà posizioni politiche compatibili alle liberaldemocrazie (nell'economia, nella legislazione in materia di famiglia, riguardo l'ordinamento dello Stato e così via)¹⁰. E nel *liberal Judaism* confluiscono tendenze ermeneutiche tanto

⁸ Per tali ragioni risultano preferibili le voci che continuano, per quegli orientamenti, a parlare di *liberation theology* - che non sta in rapporti di sinonimia con le diverse *liberal theologies*. Cfr. **G. DORRIEN**, *The Making of American Liberal Theology. Imagining Progressive Religion 1805-1900*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2001, pp. 139-140; **D. McCANN**, *Christian Realism & Liberation Theology. Practical Theologies in Creative Conflict*, Wipf & Stock, Eugene, 2001, pp. 134-138; **D. TOMBS**, *Latin American Liberation Theology*, Brill, Boston-Leiden, 2002, pp. 92-94.

⁹ Si veda in proposito il classico studio di **I.I. MATTUCK**, *The Essentials of Liberal Judaism* (1947), Routledge, Abingdon-New York, 2022, che già, nel contesto successivo all'Olocausto ebraico e alla fine della Seconda Guerra Mondiale, voleva dissipare i dubbi circa l'eccessiva elasticizzazione terminologica intervenuta, nel definire tale movimento religioso rabbinico.

¹⁰ Mettendo in evidenza tale fattore quale possibile fonte di strumentalità e ipocrisia, **D. PORAT**, *A New Era? Christian-Jewish Relations in Post-Cold War Europe*, in O. GLOCKNER, M. ZOUFALÀ, eds., *United in Diversity. Contemporary European Jewry in an*



convintamente religiose, e sostenitrici di una riforma interna dell'istruzione rabbinica, quanto movimenti d'opinione convinti della natura *post-confessionale* dell'Ebraismo: ineliminabile ascendenza culturale, ma non più ricevibile *in toto* sistema di obblighi e credenze¹¹.

La stessa operazione, compiuta nei confronti della dottrina giuridica islamica, denota rischi di imprecisione ancora maggiori. *In primis*, poiché voci anche autorevoli hanno rilevato addirittura le possibili incompatibilità strutturali tra l'Islam e il liberalismo¹². E, se tale contrapposizione dovesse una volta per tutte dimostrarsi invece insussistente, ciò non renderebbe meno opinabile qualificare certe scuole come *liberal Islamism*.

A complicare la rilettura del tema, si è aggiunto l'uso, non del tutto corretto nemmeno sul piano degli ordinamenti secolari, di ritenere *liberal* e *progressive Islamism* come sinonimi¹³. Progressista, *liberal* e liberale non sono termini sempre sinonimici nella scienza politica europea, ove sono sorti, non si vede come possano rivelarsi tali in riferimento al pensiero religioso non europeo.

C'è il rischio che dietro questa (incorretta) similitudine vi sia un pregiudizio: quello per cui l'attitudine progressista di una fede e delle

Interdisciplinary Perspective, De Gruyter, Berlin-Boston, 2025, pp. 85-86. Una visione tendenzialmente incentivante invece in E.N. DORFF, *Modern Conservative Judaism. Evolving Thought and Practice*, The Jewish Publication Society-University of Nebraska Press, Philadelphia-Lincoln, 2018.

¹¹ J. BERLINERBLAU, *Jewish Atheism*, in S. BULLIVANT, M. RUSE, eds., *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 331-332; B.L. SCHWARTZ, *Open Judaism. A Guide for Believers, Atheists, and Agnostics*, the Jewish Publication Society-University of Nebraska Press, Philadelphia-Lincoln, 2023.

¹² Indirettamente tale ipotesi si fa riferire a S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996. Alcune voci critiche, che pur sottolineano la difficoltà di comprendere tali rapporti: N. BARRY, *Società civile, religione e Islam*, in A. YAYLA, a cura di, *Islam ed economia di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 3-4; A. GRESH, T. RAMADAN, *Intervista sull'Islam*, F. GERMAIN ROBIN, a cura di, Dedalo, Bari, 2002, pp. 113-114; in termini diffusamente allarmistici, ma che non sembrano giustificare adeguatamente gli scontati esiti problematici cui alludono, di recente, in Italia, G. MEOTTI, *Il suicidio della cultura occidentale. Così l'Islam radicale sta vincendo*, Lindau, Torino, 2018.

¹³ Anche letture più accurate finivano per ricorrere ai due termini in condizioni pressoché di sinonimia. Cfr. K. DALACOURA, *Islam, Liberalism and Human Rights. Implications for International Relations*, Tauris, London-New York, 2007, pp. 201-202; T. MURRAY, *Identity, Islam and the Twilight of Liberal Values*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2018, pp. 42-43.



differenti articolazioni che la esprimono debba consistere solo e soltanto nella loro propensione ad accettare la distinzione degli ordini, a favore dell'ordinamento statale-secolare. In tal caso, una politica religiosa di impianto liberale diventa indicativa di un "progresso", pur quando di quel progresso non è data ulteriore specificazione.

Anche ai fini della presente trattazione è emersa l'evidente diffusione di quella impropria sinonimia e con essa, inevitabilmente, si è costretti a confrontarsi: il che non vuol dire minimamente accoglierla, né ritenerla scientificamente esatta.

Nel corso dell'analisi, allora, quando si tratterà di ermeneutica liberale, nel contesto della odierna dottrina giuridica islamica e di alcuni suoi qualificati esponenti, si intenderanno soprattutto gli Autori che si pongono criticamente nei confronti del fondamentalismo religioso e delle impostazioni rigidamente letteralistiche. Gli effetti pratici di questi posizionamenti critici, in fondo, hanno determinato una maggiore consapevolezza nei confronti del conservatorismo religioso, evidenziandone una discrezionalità e arbitrarietà non inferiori a quelle rimproverate, per parte propria, dai teorici fondamentalisti alle impostazioni differenti. Lo sforzo dialettico delle nuove generazioni di studiosi, all'interno del mondo islamico, contiene indicazioni radicali e significative anche in rapporto agli ordinamenti statali, provando per tale via a delineare alternative di sistema tanto alle sperequazioni dell'economia consumistica quanto al proselitismo delle scuole islamiche più restrittive¹⁴. Queste ultime sono non occasionalmente percepite in senso limitante e vessatorio. *Nulla quaestio* circa l'autenticità di posizionamenti simili, è inevitabilmente rischioso quando essi si concretizzano nella soppressione dei diritti altrui e nell'utilizzo della coazione violenta contro le sensibilità differenti.

¹⁴ Sulle tensioni insite in questa contrapposizione non può non leggersi **M. CAMPANINI**, *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, Morcelliana, Brescia, 2023. Appare più datato nell'analisi, anche perché in parte concepito in risposta a fatti dell'attualità internazionale, inevitabilmente differente dall'ermeneutica giuridica, **T. RAMADAN**, *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta, Roma, 2004. Forse di maggiore interesse, a rappresentare anche la natura generazionale nel conflitto di tesi tra gli Autori musulmani, **M. ALI**, *Young Muslim America. Faith, Community, and Belonging*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2018, pp. 296-298.



2 - *Liberal e progressive Islamism* alla prova: definizioni convenzionali e contenuti non convenzionali

Non è d'altra parte possibile, né consigliabile, considerare tutte le istanze evolutive che si sono sviluppate nel diritto islamico all'interno della medesima categoria. Il loro unico tratto comune, così facendo, consisterebbe nella generica contrapposizione rispetto al conservatorismo giurisprudenziale. L'ulteriore rischio sarebbe quello di dare di tali orientamenti, diffusi e articolati, una lettura esclusivamente minoritaria e negativistica. Il riformismo islamico verrebbe alla luce, in tal modo, sempre e soltanto quale forma di opposizione politica, priva di ricadute giuridiche, delegittimata nel consenso popolare. La realtà è differente: i riformatori, all'interno dell'Islam, non sono sempre mossi dalle stesse istanze, né afferiscono ogni volta ai medesimi orientamenti dottrinari. E non è storicamente vero siano sempre stati e siano una minoranza irrilevante, destinata alla sola testimonianza ideologico-culturale.

Tali giuristi, nella più parte dei casi, non si concepiscono in quanto fautori di una separazione tra lo Stato e le chiese in esso presenti; né ritengono che a esser separati debbano essere il diritto e le religioni. Non solo: spesso si astengono da ogni velleità esplicita di riforma religiosa universale, che debba andar bene a tutti i fedeli musulmani. Sono, invece, non di rado convinti di star sostenendo argomentazioni totalmente coerenti ai precetti coranici, porgendone interpretazioni che, dal loro punto di vista, risultano le più fedeli possibile ai dettami scritturali, anche quando sembrano contravvenire al tradizionalismo religioso.

Molti dei giuristi da qui a breve in commento si sono considerati musulmani osservanti e le loro proposte ermeneutiche, lungi dal rappresentarsi acriticamente sostenitrici della nozione occidentale di secolarizzazione, vanno nella direzione di ricondurre gli obblighi dei fedeli al più profondo significato delle fonti religiose.

Sono all'opposto più rari gli studiosi e le studiose che si professano atei e che, sebbene provenienti dalla cultura arabo-islamica, si intrattengono sulla confutazione razionale della narrazione coranica¹⁵.

¹⁵ Tra le voci che riflettono sulle possibilità di sviluppo di tale orientamento minoritario, H. DJAÏT, *Islamic Culture in Crisis. A Reflection on Civilizations in History*, Routledge, Abingdon-New York, 2017; A.A. RIZVI, *The Atheist Muslim. A Journey from Religion to Reason*, St. Martin's Press, New York, 2016, pp. 28-29; J.D. ELLER, N. KHAZAAL, eds., *Nonbelievers, Apostates, and Atheists in the Muslim World*, Routledge, Abingdon-



Per quanto possa apparire scontato da rimarcare, conviene concluderne che (normalmente) i riformatori musulmani non intendono le riforme giuridiche che supportano come momenti di rottura della tradizione o di negazione della fede. Mirano, piuttosto, a dimostrare quanto quelle riforme potrebbero essere di giovamento alla corretta attuazione dei precetti islamici e alla tutela dei fedeli. Sono particolarmente significative, ma inevitabilmente minoritarie, queste sì, le figure di giuristi, studiosi e pensatori che al contrario ritengono prioritarie, per le opinioni pubbliche arabe, la cessazione costituzionale delle teocrazie e la nascita di movimenti educativi antireligiosi¹⁶.

Il mondo del riformismo islamico è composito anche quanto alle appartenenze politico-ideologiche e, una volta di più, è difficile credere di poterlo censire esaustivamente ricorrendo al binomio di matrice occidentale che distingue partiti, elettori e militanti, tra la destra e la sinistra. Si rilevi, per altro verso, come quella distinzione sia percepita progressivamente inadeguata e particolaristica anche nelle culture e negli ordinamenti costituzionali in cui è nata. La si proclama superata e tuttavia mantiene una capacità descrittiva perspicua: i suoi confini, semmai, non sono scritti una volta per tutte, ma si sono più volte *spostati* negli ultimi decenni. A essere in crisi appaiono, cioè, più le definizioni, che non le differenze, tra le proposte politiche esistenti. Definizioni diverse possono descrivere contenitori omogenei e denominazioni consolidate vengono utilizzate per indicare progetti politici ormai declinati in modo variegato, se non quando contraddittorio: il liberalismo è senz'altro tra esse¹⁷.

I giuristi islamici che hanno perorato legislazioni riformiste nei loro ordinamenti di provenienza, o interpretazioni evolutive delle prescrizioni desunte dalle fonti religiose, non sono in ogni caso univocamente ascrivibili al pensiero della sinistra europea. Quando hanno sostenuto provvedimenti statali di natura perequativa le loro

New York, 2025.

¹⁶ Appare comunque fondato nelle argomentazioni, oltre che non privo di una coerente esposizione casistica, **A. al-AZMEH**, *Secularism in the Arab World. Contexts, Ideas, Consequences*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019. Più di recente, ma essenzialmente di impianto teorico, **K. van NIEUWKERK**, *Introduction: Religious Transformations in the Middle East. Spirituality, Religious Doubt, and non-Religion in the Middle East*, in *Religions*, n. 12/2021, pp. 1-7.

¹⁷ In questi termini, la autorevole critica di **M. WALZER**, *Che cosa significa essere liberale*, Raffaello Cortina, Milano, 2023.



argomentazioni potevano (e possono) apparire simili alla tradizione del pensiero socialista o socialdemocratico¹⁸, ma molto raramente ciò è avvenuto interiorizzando le sole categorie d'analisi della dottrina marxista¹⁹. L'egualitarismo religioso ha svolto per loro una funzione di abbrivio e rivendicazione più forte della comparazione col movimento operaio²⁰. E, alla stessa stregua, quelli che si sono impegnati in direzione dei diritti della persona non hanno preventivamente dimostrato, nella generalità dei casi, alcuna specifica simpatia nei confronti del costituzionalismo liberaldemocratico, dal quale hanno anzi sovente cercato programmaticamente di distaccarsi. Il che rappresenta una specifica ricaduta degli assetti geopolitici più visibili nell'area medio-orientale: considerata l'avversione a strategie internazionali perlopiù basate sull'unilateralismo statunitense, la traslazione del paradigma costituzionale americano in altri territori non avrebbe verosimilmente goduto di particolari simpatie²¹.

Quei giuristi hanno, d'altra parte, concentrato la massima prova della loro attenzione su questioni interne più specifiche, arrivando

¹⁸ Si veda il pur succinto elenco di movimenti politici di tal genere fornito da **S. KHAMIS, E.H. GOMAA**, *Cyberactivism and the (Re)framing of Identities and Revolutionary Narratives: a Tale of Two Egyptian Political Actors*, in A. DOUAI, E. MOHAMED, eds., *New Media Discourses, Culture and Politics after the Arab Spring. Case Studies from Egypt and Beyond*, Tauris, London-New York-Dublin, 2023 pp. 56-57; ancora una volta, a partire dal modello egiziano, **M.C. BASSIOUNI**, *Chronicles of the Egyptian Revolution and Its Aftermath: 2011-2016*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2017, pp. 397-453.

¹⁹ Ciò è evidenziato, anche in riferimento all'attivismo musulmano in Paesi non islamici, in **S.H. JONES**, *Islam and the Liberal State. National Identity and the Future of Muslim Britain*, Tauris, London-New York-Dublin, 2022, pp. 141-142; in prospettiva più sistematica, **K. HAFEZ**, *Islam in "Liberal" Europe. Freedom, Equality, and Intolerance*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2014, pp. 118-120.

²⁰ Su uno specifico caso concreto, che esemplifica questa previa teoresi, **A. PELLITTERI**, 'Abd Allah Hanna, storico marxista del movimento operaio siriano-libanese, in *Oriente Moderno*, nn. 1-3/1978, pp. 69-87. Sulla reciprocità, tuttavia, di questa attenzione tra movimento operaio e radicalismo islamico, **C. BRILLANTI**, *Le sinistre italiane e il conflitto arabo-israelo-palestinese*, Sapienza Università Editrice, Roma, 2018, pp. 132-133; **M. GALEAZZI**, *Il PCI e il movimento dei Paesi non allineati. 1955-1975*, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 238-239.

²¹ Diversamente dalla tradizione dottrinale statunitense, che sul tema del trasferimento di paradigmi normativi e costituzionali ha sovente esercitato la propria egemonia. Su questo aspetto, **P. ANNICCHINO**, *Esportare la libertà religiosa. Il Modello Americano nell'arena globale*, il Mulino, Bologna, 2017.



soltanto in un secondo momento alla critica e alla contestazione dell'ordine politico globale. Anche questo risulta coerente alla loro formazione culturale: prima di tutto, bisogna proteggere il buon andamento della comunità dei fedeli; le realtà con le quali essa si confronta rappresentano un elemento estraneo, esterno e successivo.

Il loro ruolo, all'interno delle opinioni pubbliche, non è poi per forza quello della minorità e della marginalizzazione: al contrario, la sorprendente efficacia trasformativa che, in combinato disposto con altri fattori, la dottrina riesce a esercitare dipende in buona misura dall'aver saputo creare coinvolgimento, approfondendo tematiche reali e di comune apprezzamento.

Se, all'interno della sua vocazione aggregativa, olistica e unitaria, l'Islam non esiste in quanto blocco indistinto, privo di differenziazioni interne nelle pratiche e nelle sensibilità, alla stessa stregua non esiste un solo Islam progressivo (e a patto che possa esservi univocità di pareri, e assoluta fondatezza scientifica, circa la definizione di tale *indole* progressista²²). Più che nella presunta natura antagonista e rivoluzionaria, allora, il più profondo elemento dirompente, all'interno del pensiero giuridico islamico che appare accettare categorie del ragionamento secolare e del discorso sui diritti umani, consiste semmai nel rivendicare il pluralismo originario e originale dell'appartenenza religiosa²³. La ricchezza di interpretazioni e possibilità ermeneutiche non è, in sostanza, una valutazione contingente, modellata intorno alla possibilità di conseguire, presso il legislatore positivo umano, delle riforme di contenuto politico o giuridico, bensì una caratteristica intrinseca nella cultura islamica. La vera opposizione che gli studiosi di orientamento progressista pongono in essere non riguarda i poteri costituiti o i governi in carica, ma ben più significativamente il tentativo

²² Gli stessi Autori che utilizzano tale aggettivazione ne forniscono significati e, soprattutto, attuazioni concrete non sempre sovrapponibili. Cfr. **T. RAHMAN**, *Interpretation of Jihad in South Asia. An Intellectual History*, De Gruyter, Boston-Berlin, 2018; **A. SAEED**, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century. A Contextualist Approach*, Routledge, Abingdon-New York, 2014, pp. 83-90; **R.A. TOHIS**, *Progressive Islam. A Study on Tan Malaka's Islamic Thought*, Ethics International Press, Cambridge, 2024, pp. 65-69.

²³ Accetta la natura primigenia di tale pluralità, anche in riferimento alle differenti scuole giuridiche, la recente analisi di **M.H. FADEL**, *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, Modernity*, Lockwood, Columbus, 2023, pp. 238-239.



di rimozione e negazione fino all'oblio di tale distintiva pluralità di pareri, giudizi e valutazioni.

Gli Autori che seguono e la declinazione che essi suggeriscono dei diversi istituti si misurano soprattutto su due aspetti, meno immediati di quanto suggerirebbe la comune percezione dell'associazionismo islamico e del suo dibattito interno. Se si volessero, infatti, individuare due elementi idonei a costituire una sorte di *fil rouge* - di comune territorio di confronto - questi sarebbero, in primo luogo, costituiti dalla riflessione critica circa la natura obbligatoria e verticistica dei rapporti economici²⁴, da un lato, e dall'andamento dei costumi sociali diffusi²⁵, dall'altro.

Più che la riflessione teologica o l'esegesi scritturale, normalmente distanti dalla materialità dei rapporti intersoggettivi, più che l'esistenza (o meno) di una politica panaraba²⁶, prevalgono questioni di immediata ricaduta pratica, sulle quali si misura la capacità della fede di orientare i comportamenti umani sin dalle fondamenta.

Sia consentita, infine, un'ulteriore cautela metodologica. Si è fatto e si farà riferimento alla cultura e alla letteratura arabo-islamiche. La maggior parte dei casi di studio analizzati rimandano al dibattito interno

²⁴ Detti rapporti hanno, viepiù, una peculiare incidenza sull'esercizio delle libertà civili e sulle questioni di *status*. Per alcuni spunti, sui legami tra sistema economico e relazioni privatistiche nel diritto islamico, possono risultare di interesse **R. BETTINI**, *Chi diffama l'Islam?*, Armando, Roma, 2019, pp. 148-150; **A. FUSARO**, *Tendenze del diritto privato in prospettiva comparatistica*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 34-35; **M. ORLANDI**, *La kafala di diritto islamico, tra diritto internazionale privato e diritto europeo*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 1-11.

²⁵ Colpisce, in effetti, la natura globale di questo pensiero riformatore, di là dall'ordinamento specifico di afferenza. Alcuni esempi possono considerarsi: **J.V. JESUDASON**, *The Syncretic State and the Structuring of Oppositional Politics in Malaysia*, in G. RODAN, ed., *Political Opposition in Industrialising Asia*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 140-142; **M.A. HASSAN**, *Authoritarian Regimes and Their Islamist Rivals. A Comparative Study of Turkey, the Middle East and North Africa*, Routledge, Abingdon-New York, 2024; **B. KOCH**, *Patterns Legitimizing Political Violence in Transcultural Perspectives*, De Gruyter, Boston-Berlin, 2015, pp. 197-199; **F. KHOSROKHAVAR**, *Revolt Against Theocracy*, Wiley, New York, 2024.

²⁶ Sicché la più parte delle voci critiche tende da tempo a rigettare tanto una declinazione *pan-araba* dei conflitti di liberazione quanto la deriva nazionalistica cui conducono le transizioni non riuscite. Cfr. **B. MADDY-WEITZMAN**, *A Century of Arab Politics. From the Arab Revolt to the Arab Spring*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2016; T.E. FARAH, ed., *Pan-Arabism and Arab Nationalism. The Continuing Debate* (1987), Routledge, Abingdon-New York, 2019; **M. MUFTI**, *Sovereign Creations. Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1996.



alla scienza giuridica sunnita. Cionondimeno, nella consapevolezza che i due sistemi non possano essere fraintesi né tantomeno sbrigativamente accomunati, non mancheranno d'altra parte rimandi a istanze riformatrici, per certi versi comparabili, sorte nella dottrina sciita²⁷. Tale comparazione, sostanzialmente legittimata dalla comune appartenenza islamica degli Autori che saranno menzionati nell'analisi, non intende in ogni caso rimuovere che si tratta di afferenze ideologico-culturali (e di ordinamenti religiosi) non pienamente sovrapponibili, né invero sempre connotate dai medesimi istituti positivi o dalle stesse scelte etico-comportamentali perseguite.

3 - Una particolare ermeneutica della continuità: tra modernismo e rivoluzione islamica

Si è precedentemente osservato che l'utilizzo delle terminologie secolari non è sempre adeguato e convincente accostando i fenomeni religiosi; ciononostante, tali usi hanno avuto una qualche corrispondenza nei rapporti tra cultura islamica e culture non islamiche. Le istanze di riforma, all'interno di quel mondo, hanno, del resto, frequentemente guardato ai modelli esteri, dimostrando un interesse non transitorio e una certa profondità analitica. Le metodologie d'analisi delle scienze secolari occidentali, così, sono state applicate, in modo non occasionale, anche all'esegesi religiosa e ciò si è rivelato un fenomeno trasversale alle diverse epoche storiche. In tal senso, esiste una certa continuità nello scambio giuridico e culturale tra dottrina islamica e costituzionalismo occidentale. Ecco perché, quando tale fenomeno ha specificamente riguardato la letteratura coranica e l'evoluzione interpretativa delle sue regole, non è stato inesatto sottolineare la natura risalente e strutturale della pluralità d'opinioni tra i giuristi musulmani. Questo processo non si esaurisce, in sostanza, all'inizio dell'islamizzazione²⁸, quando il nuovo

²⁷ A suffragio della possibilità di tale comparazione, paiono idonei i riferimenti contenuti in **W. ENDE, R. BRUNNER**, *Preface*, in **AA. VV.**, *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Brill, Leiden-Boston, 2001, XIII; **M. FAZLHASHEMI**, *Shi'ite Salafism?*, Springer Nature, Cham, 2022, pp. 9-10.

²⁸ Una vasta panoramica può rinvenirsi in **J. van STEENBERGEN**, *Storia del mondo islamico. Impero, formazioni dinastiche ed eterogeneità nell'Asia Occidentale islamica pre-moderna (600-1800)*, Morcelliana, Brescia, 2024; sul periodo delle prime conquiste, **L. MEZZETTI**, *Diritto islamico. Storia, fonti, istituzioni, società*, Giappichelli, Torino, 2022,



credo rivelato era necessariamente sovraesposto al contatto con le culture limitrofe di diversamente fedeli. Proprio l'ermeneutica del sacro testo lo conferma: il confronto tra culture differenti, all'interno dell'Islam, non è caratteristica che si ferma a una prima fase aurea e poi, in particolar modo nella modernità che più facilmente pone simbolicamente a contrasto teocrazia e secolarismo, si interrompe brutalmente e ultimativamente.

Si noti, ancora, che nella dottrina canonistica si utilizza l'espressione "ermeneutica della continuità" per indicare il particolare sforzo di interpretare il Concilio Vaticano II non come momento di rottura, ma come compimento responsabile di una tradizione ecclesiastica perfettamente coerente al suo svolgimento²⁹. Più in generale, si ricorre a tale espressione, nelle scienze religiose, per rimarcare l'opportunità di rileggere l'evoluzione dottrinale in modo armonico e compiuto, senza immaginare innaturali fratture concettuali tra una fase e l'altra di quella evoluzione³⁰. Se si accoglie l'utilità, almeno indicativa, di tale dicitura, la continuità nella tradizione islamica è stata offerta proprio dalla divergenza di punti di vista e dalla capacità, sebbene sovente di pochi, di accogliere spunti meritevoli, anche quando provenienti dalle culture non confessionalmente connotate. E di questi spunti si riusciva, poi, a dare una rilettura coerente al discorso religioso, in grado anzi di aggiornarne la pratica e le istituzioni.

Pur essendo difficile, e necessitando probabilmente di più diffusa trattazione, tracciare in modo completo tale passaggio, il movimento

pp. 9-12. In quella fase, ad esempio, l'esistenza di istituti regolativi comuni tra cristiani e musulmani, anche nell'attuazione degli obblighi caritativi percepiti dal fedele, apparve adeguatamente documentata e ulteriore segno di un ordinamento interno tutto fuorché fisso e immutabile. Cfr. G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 46.

²⁹ M. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 65-66; J. HERRANZ, *Giustizia e pastoraltà nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 138-141; L. ZANNOTTI, *La Chiesa e il principio di autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 88-89.

³⁰ Circa la possibilità di intendere tale continuità, comunque sia, in senso solidaristico e progressivo, vedi R. LINTS, *Progressive and Conservative Religious Ideologies. The Tumultuous Decade of the 1960s*, Routledge, Abingdon-New York, 2016, pp. 75-76; in ottica di comparazione tra religioni differenti, K. STEENBRINK, *Arbitrary Readings? Christianity and Islam as Capricious Hermeneutic Communities*, in B. de GAAY FORTMAN, K. MARTENS, M.A.M. SALIH, eds., *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights. Between Text and Context*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York, 2009, pp. 96-97.



modernista è comunemente ritenuto il più rilevante antecedente storico-ideologico del riformismo islamico contemporaneo. Ai fini della nostra analisi, in effetti, il modernismo contempla al proprio interno tutti i fattori sin qui richiamati: l'attenzione alle culture non islamiche³¹, la critica a un'accezione meramente produttivistica e consumistica dello scambio economico³², lo sguardo interessato all'evoluzione dei costumi³³, la pari partecipazione al dibattito religioso e al cambiamento delle istituzioni politiche³⁴.

In tal senso, appare di primaria importanza l'esempio del giurista egiziano Muhammad Abduh. Lo studioso di Shubra Khit riteneva che l'approfondimento e la comprensione anche scientifica dell'attualità fossero, per i fedeli musulmani, precisi obblighi religiosi³⁵. Il Corano rivelato da Allah non avrebbe mai potuto consentire di attestarsi alle polemiche e ai lasciti di teologi e guide spirituali vissuti in una società ormai estintasi da secoli. La tradizione è una fonte della cultura, concludeva l'A., ma è profondamente riprovato dall'Islam che se ne dia una lettura gerarchica e servile, tale che quella stessa tradizione si

³¹ E, in realtà, non solo alle culture islamiche, complessivamente intese, ma anche alle minoranze islamiche nei contesti istituzionali confessionalmente connotati. Pare, del resto, andare in questa direzione lo spunto di **K. ARGON**, *Strategies for Interreligious and Inter-Muslim Dialogue: A Proposed Methodology*, in *Journal of Muslim Minority Affairs*, n. 3/2009, pp. 355-367.

³² La diversità di questo orizzonte di senso, rispetto alle economie puramente predatorie, può, ad esempio, osservarsi in **M. d'ARIENZO**, *L'economia islamica nella globalizzazione dei mercati*, in *Diritto & Religioni*, n. 2/2017, pp. 519-521.

³³ In tal senso, non solo la produzione dei beni, ma anche la disciplina giuridica del loro utilizzo, mantengono un primario rilievo nell'orientare le legislazioni civilistiche. Ancora di interesse, perciò, la ricognizione di **M. PAPA**, *Il contratto e l'autonomia negoziale delle parti: dai principi della shari'a alle codificazioni contemporanee*, in *Roma e America*, n. 1/1999, pp. 277-297; più di recente, sui legami tra codificazioni privatistiche e sistemi costituzionali, nel mondo islamico, **S. SAIT**, **H. LIM**, *Land, Law & Islam. Property & Human Rights in the Muslim World*, Zed Books, London-New York, 2006, pp. 43-46.

³⁴ Accolgono la significatività di queste istanze, per i giuristi islamici di orientamento riformatore, **M. MIRSHAHVALAD**, *Islamic Reform with or without Ulama? A Comparative Study Between al-Kawakibi and Naini*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, n. 4/2025, pp. 975-990; **A. PRAMASTO**, *Reconciling Islam and Human Rights: A Narrative Review of Reform, Resistance, and Realignment*, in *Sinergi - International Journal of Islamic Studies*, n. 2/2024, pp. 149-161.

³⁵ Si vedano, attraverso la voce dell'A., le osservazioni riprodotte e commentate in **A. KATEMAN**, *Muhammad 'Abduh and His Interlocutors. Conceptualizing Religion in a Globalizing World*, Brill, Leiden-Boston, 2019, pp. 11-12.



sovraordini a ogni esigenza umana sopravvenuta³⁶. Questo argomento è ripreso nella dottrina odierna, con ancora maggiore profondità e inevitabile aggiornamento espositivo e filologico, dall'ermeneuta umanistico Nasr Abu Zayd³⁷, per come si vedrà a seguire.

Probabilmente per via del suo profilo biografico cosmopolita, il teorico ottocentesco Abduh aveva passato parte significativa della sua esistenza a studiare con curiosità gli eventi delle rivoluzioni occidentali e, sorprendentemente, ne riteneva i primari principi perfettamente concordi alla fede del buon musulmano: libertà di scelta e ricerca della felicità³⁸. Il modernismo di Abduh non solo non vive il cambiamento dei costumi e dei consumi come un elemento traumatico per l'affermazione della fede, ma addirittura lo incoraggia apertamente³⁹. È comprensibile, perciò, che, proiettando il discorso fino alle estreme conseguenze, dovesse sembrargli necessario eliminare ogni residua componente di autoritarismo nella società dei credenti, attaccando per tale ragione frontalmente due aspetti all'epoca destinati ad apparire non controversi. Abduh rifiutava, infatti, contemporaneamente la poligamia (l'argomento principale era la vetustà in sé della pratica, oltre la posizione di supremazia iniquamente tributata al coniuge maschile⁴⁰) e l'autorità

³⁶ A. KATEMAN, *Muhammad 'Abduh*, cit., pp. 33-44.

³⁷ Sempre più spesso in effetti, nella teoria del diritto islamico, si parla di quella di Zayd come di una *ermeneutica umanistica*. Possono vedersi: M.K. MASUD, "Classical" *Islamic Legal Theory as Ideology*, in L. BUSKENS, A. VAN SANDWIJK, eds., *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Communities*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2016, pp. 185-189; SUKIDI, *Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an*, in *Die Welt des Islams - International Journal for the Study of Modern Islam*, n. 2/2009, pp. 181-211.

³⁸ Una lunga giustificazione di questa conclusione in O. SCHARBRODT, *Muhammad 'Abduh. Modern Islam and the Culture of Ambiguity*, Tauris, New York-London, 2024, pp. 35-60.

³⁹ In ciò, invero, assecondando tutto il percorso della dottrina modernista. Alcuni esempi di tali posizioni possono riscontrarsi in F. FU, J.G. KAHAMBING, *Islamic Modernity and the Question of Secularism: Revisiting the Political Thought of Jamal al-Din al-Afghani*, in *Religions*, n. 16/2025, pp. 1-12; M.M. RINGER, *Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 111-139.

⁴⁰ Proprio l'argomento dell'A. contro la poligamia è definito da M. ABDELRAHEM, *Impact of Theological Attitudes on Legal Thinking: Reason and Maslaha in the Legal Thought of Muhammad Abduh (d. 1323/1905)*, in I. NASSERY, M. TATARI, eds., *Dynamics of Tradition. Islamic Theology and Law in Relation*, Brill, Leiden, 2025, p. 140: "one the most notable examples of his rationalist and reformist approach to legal [...] issues".



religiosa del califfato. Anche la *umma* doveva essere intesa in termini assolutamente morali - comunità nella quale è bandita la discriminazione razziale e dove l'unità rimanda a valori universali, non disponibili all'abuso di potere - e non come istituzione politica in grado di dividere secondo le appartenenze religiose e nazionali⁴¹.

Non sembra nell'A. presente la retorica patriottica che talvolta si affaccia nel nazionalismo arabo di ogni epoca. Al contrario, se un elemento può desumersi in ordine ai rapporti tra la comunità politica e la fede religiosa, esso andrebbe ricercato nella tenace prosecuzione di un rapporto armonico e inclusivo con tutte le componenti della religiosità egiziana. A tal proposito, è noto l'impegno per la comunità cristiana copta e, in modo ancor più difficile da accettare per il tradizionalismo sunnita lì presente, è ragguardevole l'enfasi nei confronti di una futura, maturata e rinnovata, concordia tra sciiti e sunniti⁴².

L'Egitto del XIX secolo costituisce verosimilmente un contesto favorevole al far emergere acquisizioni siffatte, anche perché solo pochi decenni prima di Abduh un ruolo determinante nella ristrutturazione economica dello Stato era stato svolto da un Autore di sensibilità affine, Rifa'a al-Tahtawi⁴³. Quest'ultimo, per il vero, non aveva ancora lasciato

⁴¹ Ch. HIRSCHKIND, *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, Columbia University Press, New York-Chichester, 2006, p. 117; H.R. KUSHA, *The Sacred Law of Islam. A Case Study of Women's Treatment in the Islamic Republic of Iran's Criminal Justice System*, Routledge, Abingdon-New York, 2017, pp. 300-302; A.F. MARCH, *The Question of Democracy in Modern Islamic Thought*, in P.T. LENARD, M. MOORE, eds., *Democracy and Morality. Religious and Secular Views*, Brookings Institution Press, Washington, 2024, pp. 194-195. L'inizio della riflessione occidentale su questa tematica può attendibilmente attribuirsi a B. LEWIS, *Race & Color in Islam*, Harper, New York, 1971.

⁴² Questa volontà dialogica riferita alle due principali componenti islamiche non ha mai originato una vera e propria disciplina formale, ma è normalmente riconosciuta tra i maggiori meriti dell'A.; cfr., ad esempio, T. PUROHIT, *Sunni Chauvinism and the Roots of Muslim Modernism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2023, pp. 61-62; A.S. ROALD, *Introduction*, in EAD., *New Muslims in the European Context*, Brill, Leiden, 2004, pp. 8-9.

⁴³ Pur ancora fornendone una declinazione essenzialmente localistica (e invece l'influenza dell'A. sembra trasversale a tali appartenenze), M. MOADDEL, *Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt*, in *Arab Studies Quarterly*, n. 1/2002, pp. 1-29; sono paradossalmente più ampie le letture non provenienti dal medesimo ordinamento, quali ad esempio quella di J.W. LIVINGSTONE, *Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a al-Tahtawi*, in *International Journal of Middle East Studies*, n. 4/1996, pp. 543-564. Importante, ancora una volta, per i modernisti musulmani il rapporto tra ermeneutica giuridica e filologia critica, come nota M. SAWAIE, *Rifa'a-Rafi*



alle spalle la peculiare accentazione sulla cittadinanza nazionale, che invece in Abduh è già meno visibile. Tale concezione della cittadinanza, però, non presentava una evidente ascendenza repubblicana e rivoluzionaria, visto che non era declinata come superiorità del cittadino egiziano contro il suo oppressore straniero, bensì quale insieme di diritti e doveri che gravano su ciascuno nell'amministrazione dello Stato. Al-Tahtawi aveva in particolare considerazione l'Illuminismo borghese⁴⁴, perché non disprezzava (anzi, cercava di rivendicare al discorso religioso islamico) le virtù secolari del *bene comune* e dell'*interesse pubblico*.

Tali argomentazioni risultano oggi intimamente conflittuali nelle opinioni pubbliche islamiche, e a maggior ragione la loro innovatività deve essere apparsa persino troppo avanzata oltre un secolo addietro. Senza volerne confutare l'intrinseca coerenza e, soprattutto, l'attitudine di pacificazione e concordia, nei detrattori del modernismo un aspetto meritevole di attenzione, soprattutto in prospettiva giuridica, necessita di essere sottolineato. Il nocciolo di quella critica è che tanto al-Tahtawi quanto Abduh avessero in mente, rispettivamente, una visione dell'Illuminismo francese e del liberalismo politico ottocentesco sin troppo irenica, teorica e idealistica⁴⁵: valida come paradigma intellettuale, ma del tutto dimentica del malfunzionamento concreto delle strutture statali occidentali.

Non meno impattante era la critica religiosa al modernismo, accusato di fraintendere i vincoli comunitari operanti nell'unità dei fedeli con un malinteso senso di fraternità universale, sulla carta privo di limiti e nei fatti ricondotto, invece, ai confini troppo stretti degli Stati nazionali.

al-Tahtawi and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic, in *International Journal of Middle East Studies*, n. 3/2000, pp. 395-410.

⁴⁴ Il percorso biografico dell'A. evidenzia un certo interesse per la dottrina giuridica dell'Illuminismo francese, in particolar modo nei confronti della concezione di Stato che, pur non univocamente, emergeva da quel contesto - per altro verso, pochi decenni dopo, caratterizzato dalla *restauration* conservatrice ottocentesca. Ciò si realizza chiaramente in **R.R. al-TAHTAWI**, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, D.L. NEWMAN, ed., Saqi Books, London, 2011.

⁴⁵ Non stupisce, perciò, che tale critica riassuma un significato positivo nelle letture più favorevoli al consenso dei due Autori. In tal senso, **M. WAHBA**, *The Problematics of Enlightenment. Human Reason, North African Philosophy, and the Global South*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2025, pp. 92-94; **R.A. IDRISI**, *Pensare la democrazia all'epoca del rinascimento arabo*, in A. BALDINETTI, A. MANEGGIA, a cura di, *Processi politici nel Mediterraneo: dinamiche e prospettive*, Morlacchi, Perugia, 2009, pp. 90-95.



Per strano che possa apparire, la generazione successiva di Autori riformisti sembra accogliere alcune delle critiche che i tradizionalisti rivolsero al modernismo, sol che stavolta vengono esplicitamente declinate in senso politico-rivoluzionario. Lo Stato liberale non è più un modello da seguire, ma l'espressione formale proditoriamente usurpata da chi aveva oppresso e colonizzato⁴⁶; è solo la liberazione successiva alla rivoluzione a poter garantire la radicale eguaglianza nel genere umano⁴⁷: l'abbattimento dell'ordine costituito, non la sua trasformazione in senso plurale e secolare.

È agevole verificare quanto si tratti di evoluzioni non occasionalmente avutesi pure nella parabola occidentale dello Stato di diritto. La scansione del conflitto politico in Europa, tra l'instaurazione dei regimi ottocenteschi liberali e l'anelito equitativo e rivoluzionario, invero mal riuscito, nei primi due decenni del Ventesimo secolo, si svolge secondo contrapposizioni non troppo dissimili. Si registra dapprima l'affermazione, difficile e non scontata, del modernismo quale superamento dei vincoli di autorità⁴⁸. Le nascenti masse popolari dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione subiscono però la natura ancora censitaria ed elitistica di quelle istituzioni. Un ceto intellettuale radicale avvia, perciò, rivendicazioni solidaristiche ed egualitaristiche in quanto unici possibili strumenti per liberarsi dall'oppressione. Nella critica del dogmatismo religioso e delle sperequazioni economiche, cioè,

⁴⁶ **I.F.A. RAUF**, *Defining Islamic Statehood. Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, pp. 157-159; **S. AKHTAR**, *Islam as Political Religion. The Future of an Imperial Faith*, Routledge, Abingdon-New York, 2011, pp. 150-151.

⁴⁷ Un commento contemporaneo alle fonti del periodo tende a distinguere in tale processo, pur in calce a un caso concreto, tre tappe evolutive di carattere più generale: l'iniziale nazionalismo per promuovere le guerre di liberazione, la formazione di una tendenza arabo-socialista, l'adozione vera e propria del marxismo come teoria politica. Quell'analisi ha dimostrato una portata esplicativa sufficientemente rispondente al reale sviluppo di simpatie socialiste nei sistemi arabo-islamici. Per una prima valutazione, vedi **B. al KUBEISSI**, *Storia del Movimento dei Nazionalisti Arabi*, Jaca Book, Milano, 1977, p. 164.

⁴⁸ Nei confronti delle altre comunità religiose, cfr. **G. SALE**, *Stati islamici e minoranze cristiane*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 100-101; in termini etico-filosofici, **G.G. NASTRI**, *Libertà della fede, necessità della ragione. Costruzione della fede al di là dell'influenza cristiana e protestante*, Armando, Roma, 2009, pp. 212-213; ancora una volta, sulla natura paradigmatica del sistema iraniano per la storia sciita, **A. DURANTI**, *Il rosso e il nero e la rivoluzione della modernità. Breve storia del pensiero iraniano contemporaneo*, Aracne, Roma, 2007, pp. 129-130.



Est e Ovest continuarono a specchiarsi: la continuità di quello sguardo reciproco è attentamente seguita dall'ermeneutica dei riformatori, da entrambe le parti del planisfero.

La più tarda penetrazione di idee socialiste nella cultura islamica, benché forte anche nelle scuole sunnite in funzione soprattutto anticoloniale⁴⁹, ebbe una più evidente ricaduta nel contesto sciita iraniano. La questione è particolarmente dibattuta in dottrina. Le spiegazioni teologiche tendono a rinvenire negli ordinamenti sciiti figure propriamente clericali⁵⁰, di cui all'apparenza non vi è denominazione formale nei diritti sunniti. La rivoluzione come rovesciamento del clero o, all'opposto, come vero compimento della sua funzione possono costituire, in effetti, suggestioni simboliche forti. Al tempo della rivoluzione khomeinista in Iran non mancano personalità del dibattito religioso impegnate contro lo Scià e, d'altra parte, nemmeno spiriti devoti che tuttavia scoraggiano l'involuzione cruenta della presa del potere. Pare però che motivazioni più prosaiche, nella percezione dei movimenti politici iraniani verso l'esterno, abbiano avuto peso non minore. Anche in ragione degli anni del suo compimento, la rivoluzione iraniana finì per sembrare all'extraparlamentarismo europeo una forma di rovesciamento popolare contro le politiche liberali che voleva imporre lo Scià ai sudditi del regno persiano⁵¹. Inevitabilmente, tale (inesatto) rispecchiamento motivò interesse, dibattiti, diffusione di idee.

Reza Pahlavi non può essere considerato un liberale in senso proprio; la sua concreta politica governativa, nella cornice di un

⁴⁹ Interessante la casistica presentata in **S.T. HUNTER**, *Iran Divided. The Historical Roots of Iranian Debates on Identity, Culture, and Governance in the Twenty-First Century*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London, 2014, pp. 71-73; **A.T. RIECK**, *The Shias of Pakistan. An Assertive Beleaguered Minority*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2015, pp. 154-155. Corrispondenze con l'affermazione di tesi socialiste, anche tra i teorici sunniti, in **M. MOADDEL**, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2005, pp. 232-234.

⁵⁰ Il che è confermato da un primo approccio a quell'ordinamento, a patto che non lo si consideri un clero con le medesime attribuzioni formali di quello di derivazione ecclesiale cristiana. Cfr. **C. SBAILÒ**, *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Libreria Universitaria, Padova, 2016, pp. 81-82. Sull'attuale curvatura del riformismo iraniano, vedasi **G. MACRÌ**, *L'Iran di Khamenei tra resistenze teocratiche e speranze riformiste*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastico*, n. 2/2025, pp. 383-400.

⁵¹ Da qui, l'opportuna critica di **J. BEUKES**, *Foucault in Iran, 1978-1979*, Aosis, Cape Town-Durbanville, 2020, pp. 27-28.



ordinamento di Stato monarchico, spingeva, invece, per l'ampliamento di solo alcune libertà civili, l'espansione economica e dell'istruzione, la tuttavia sommaria repressione delle opposizioni⁵². Questo intreccio, che voleva definitivamente condurre l'Iran a diventare indiscussa potenza zonale egemone, finì per scontentare tanto la parte maggioritaria del clero sciita, quanto i giuristi locali di formazione europea che volevano, al contrario, una maggiore attenzione alla promozione di istituti democratico-repubblicani. La modernizzazione dello Scià proponeva l'abbandono della velatura femminile, ma non la agognata riforma sistematica del diritto familiare e matrimoniale⁵³. Da un lato, non abrogava l'istruzione confessionale, ma, dall'altro, incoraggiava università di ispirazione secolare e razionalista⁵⁴. In più, gli investimenti maggioritari riguardarono un corpo essenzialmente statico e già privilegiato della società iraniana, l'esercito, creando di fatto un ulteriore elemento di destabilizzazione.

Se lo Scià e i suoi sostenitori, perciò, anche per gli argomenti sottolineati nella prima parte dell'analisi, non possono essere propriamente definiti liberali (così certo non erano al tempo né la procedura criminale né il diritto militare), gli oppositori difficilmente possono essere tutti chiamati *liberal* o marxisti. E, nelle file di questi, le opposizioni a una secolarizzazione modernista erano molto forti, anche in ragione di una probabile ostilità del popolo a *dismissioni* coattive del sacro dalla sfera pubblica.

I principali esponenti del socialismo sciita sono, quanto gli omologhi sunniti del medesimo periodo, sospettosi circa la

⁵² Tale concezione repressiva del potere inibiva la stessa redistribuzione economica, ad avviso di S. MALONEY, *Iran's Political Economy Since Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2015, pp. 52-53.

⁵³ La patente contraddizione emerge, tra gli altri, in K. BULLOCK, *Rethinking Muslim Women and the Veil. Challenging Historical & Modern Stereotypes*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon-Richmond, 2007, pp. 78-79. La situazione, tuttavia, come si evince nel *report* glossario a cura di A.A. AN-NA'IM, *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, Zed Books, London-New York, 2002, pp. 90-91, non migliorò dopo l'instaurazione della repubblica.

⁵⁴ Esistono, invero, corrispondenze con la parabola riformatrice di ordinamenti distinti, dove le spinte liberali talvolta apparvero eterodirette e non sempre debitamente espressive di tendenze popolari diffuse. Considerando, ad esempio, l'influente caso egiziano, sebbene caratterizzato dalla preponderanza di scuole sunnitiche, G. ANELLO, M. 'ARAFÀ, *Modernismo e diritto islamico. Legislazione religiosa, Stato e codificazione giuridica in Egitto (1875-1948)*, in *Modernism*, n. 6/2023, pp. 137-173.



liberaldemocrazia, che considerano la forma di Stato dell'usurpatore occidentale.

A ben vedere, tra i sostenitori della procedura democratica, il più rispettato interprete fu l'influente *mufassir* Mahmoud Taleghani⁵⁵, i cui commentari rappresentano a tutt'oggi uno strutturato tentativo di dare una rilettura razionale del dettato coranico. E anche per questo, sebbene non del tutto appropriatamente, lo si ritiene ai giorni nostri promotore di una forma sciita di giusnaturalismo. Rispetto alla socialdemocrazia, tuttavia, non sostenne mai l'internazionalismo operaista⁵⁶; al contrario, elaborò una teoria costituzionale nella quale il nazionalismo iraniano si configurava a propria volta come reazione alla colonizzazione.

I possibili punti di contatto tra modernismo e posizionamento politico rivoluzionario sono più visibili nel sostanzialmente contemporaneo Ali Shariati⁵⁷. Taleghani può essere considerato ancora un commentatore religioso, benché avveduto circa la metodologia razionalista dei circoli modernisti. Shariati come Autore è essenzialmente un pubblicista e teorico politico - le sue opere sono vietate in ragione della loro rapida diffusione, non solo per via

⁵⁵ Sulla spinta progressiva dell'A., anche in termini di usi collettivi della religiosità, il giudizio appare unanime. Possono vedersi: **A.Y. AYATOLLAHI**, *Political Conservatism and Religious Reformation in Iran (1905-1979). Reconsidering the Monarchic Legacy*, Springer Nature, Cham, 2022, pp. 238-239; **M. KAZEMZADEH**, *The Iran National Front and the Struggle for Democracy*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2022, p. 87; **E. SCIOLINO**, *Persian Mirrors. The Elusive Face of Iran*, The Free Press, New York-London-Toronto-Sydney-Singapore, 2000, pp. 110-111.

⁵⁶ A rimarcare la distanza col marxismo-leninismo, oltre alla complessiva rivalutazione dello Stato nazione, anche il rifiuto dell'abolizione della proprietà privata sui mezzi di produzione. In tal senso, **M.A. HANEEF**, *Contemporary Islamic Economic Thought. A Selected Comparative Analysis*, Abdul Majeed & Co., Kuala Lumpur, 1995, pp. 100-101. Sull'anticlericalismo dell'A., invece, ancorché su basi propriamente religiose, più che pedissequamente marxiste, **M. KAZEMZADEH**, *The Iran National Front*, cit., pp. 86-88.

⁵⁷ Sull'attitudine dell'A. a spiccare rispetto al suo stesso, già culturalmente ricco, contesto di riferimento **S. AKHAVI**, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in *Middle Eastern Studies*, n. 4/1988, pp. 404-431; una brevissima panoramica, sostanzialmente contemporanea, in **E. ABRAHAMIAN**, 'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution, in *Islam & Politics*, n. 102/1982, pp. 24-28. Ai fini della trattazione, che vuole evidenziare il carattere riformatore degli studiosi censiti, particolare interesse riveste, in modo altrettanto sintetico e incisivo, **S.A. ARJOMAND**, *The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran*, in *International Journal of Middle East Studies*, n. 4/2002, pp. 719-731.



dell'antidogmatismo religioso, molto limitato, per altro verso, pur trattandosi di un intellettuale marxista⁵⁸.

È ben presente, invece, in Shariati un elemento sempre determinante nelle dottrine islamiche di sostegno alle riforme sociali e religiose: il *tradimento* della fede. Le ingiustizie subite dalla comunità sciita sono la prova, desunta dalla scrittura religiosa, che non si combatte l'oppressione con lo zelo paziente suggerito dalla contemplazione clericale, bensì con l'azione rivoluzionaria, ivi compresa quella antidemocratica. Da questo punto di vista, Shariati sembra più simile al sunnita Qutb⁵⁹ che a Taleghani. Considerata la convulsa stagione storico-istituzionale in cui visse, nemmeno nella sua opera è realmente compiuto lo sviluppo di una critica tanto alla *lex mercatoria* occidentale secolare quanto al potere del clero, quale elemento di oppressione morale contro i bisogni delle masse. Ed è a propria volta questa stessa irrisolta tensione a costituire un elemento di continuità con la dottrina ermeneutica immediatamente precedente.

4 - Evoluzioni: la critica antiteocratica e quella anticapitalista

Alla fine degli anni Settanta, l'interprete del diritto islamico percepisce perciò una complessiva situazione di insoddisfazione, in primo luogo misurandosi sulle necessità concrete degli ordinamenti cui si riferisce. La dottrina avverte, in special modo, l'obbligo di utilizzare l'ermeneutica religiosa per affermare in pratica gli ideali di giustizia che animano l'adesione di fede. Contrariamente alle attese, né l'accentramento dei poteri, negli Stati interessati a riforme istituzionali, né le tesi

⁵⁸ A notare la vocazione non antireligiosa del pensatore rivoluzionario possono ricordarsi S. FADAEI, *Marxism, Islam and the Iranian Revolution*, in ID., G. KIRKPATRICK, P. MCMYLOR, eds., *Marxism, Religion, and Emancipatory Politics*, Springer Nature, Cham, 2022, pp. 103-120; H.N. RAFIABADI, *World Religions and Islam. A Critical Study*, Sarup & Sons, New Delhi, 2003, p. 71.

⁵⁹ Il fondamentalismo di Qutb e il marxismo di Ali Shariati si trovano, cioè, uniti in una difesa radicale del principio di eguaglianza e in una critica demolitoria del convenzionalismo religioso. Tra le fonti che notano tale indubitabile risonanza, anche in chiave antiliberista, C. TUGAL, *The Fall of the Turkish Model. How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, Verso, London-Brooklyn, 2016, p. 90; E. ZEINY, *Spokesmen of Intellectual Decolonization: Shariati in dialogue with Alatas*, in D.J. BYRD, S.J. MIRI, eds., *Ali Shariati and the Future of Social Theory. Religion, Revolution, and the Role of the Intellectual*, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 64-84.



nazionalistiche che seguono e precedono le lotte anticoloniali riescono *ex se* ad apportare cambiamenti socioeconomici orientati in senso di giustizia sostanziale. D'altra parte, l'*élite* religiosa, quali che siano la sua scuola giuridica di afferenza e la veste organizzativa formale assunta nei diversi sistemi, rischia nella prassi di strutturarsi come corpo sociale altolocato, distante dalla materialità dei bisogni eppure in grado di orientarne le istanze e le necessità.

Come si è potuto riscontrare, erano ciclicamente emerse tendenze riformatrici che tornavano ai presupposti dei movimenti modernisti, esprimendo con ciò un anelito piuttosto percepibile alla riconduzione non tanto del discorso religioso nella sfera privata (com'era avvenuto in Occidente⁶⁰), quanto delle gerarchie al di fuori dei poteri decisionali dello Stato. Se in un primo tempo il modernismo sembrava voler traslare i principi illuministici e del liberalismo borghese, si fecero nei decenni strada le diverse interpretazioni politico-economiche già segnalate: quelle che ritenevano inscindibili l'allentamento del controllo morale sugli individui e la diffusione di politiche redistributive.

Ogni classificazione delle strategie ermeneutiche adottate dal giurista per superare lo stallo pecca di limitatezza e arbitrarietà: nel primo senso, perché rischia di non dar voce piena a fenomeni molto più larghi e articolati; nel secondo, poiché la selezione della bibliografia e dei posizionamenti più importanti è pur sempre conseguente all'esercizio di una certa discrezionalità. *Caveat* siffatti non sono mera prudenza stilistica, ma opportune necessità per avviare processi di approfondimento e ripensamento verso chiavi di lettura ancora parzialmente inesplorate.

Sembra, però, di non far torto né all'Islamismo politico, né alla crescente platea dei giuristi di orientamento riformista a volere individuare perlomeno tre casi di studio (e altrettante tecniche

⁶⁰ Tale progressiva limitazione è stata diffusamente osservata in dottrina. Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2015; G. D'ANGELO, *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, I, *Il diritto ecclesiastico nel sistema CEDU*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 34-35; A. FUCCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 46-48; A. LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 11-12; L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 400-401; L. RUGGIU, *Le religioni nella democrazia del XXI secolo*, in M. RUGGENINI, R. DREON, S. GALANTI GROLLO, a cura di, *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 101-102.



dell'interpretazione islamica) che, per altro verso, possono considerarsi sufficientemente espressivi di dinamiche più generali.

Appaiono almeno tre, perciò, le tendenze ermeneutiche che cercano, nel nuovo contesto sociale, di seguire l'evoluzione della critica alle teocrazie e della contestazione alle strutture economico-multinazionali di derivazione occidentale.

In primo luogo, si afferma una linea rigorosamente esegetica, che proprio dal cambiamento dello sguardo alle fonti sacre assume di riuscire a ricavare indicazioni importanti per entrambi i fronti del conflitto. Tale rinnovamento tecnico esprime una sincera adesione umanistica nei confronti della libertà di culto e dell'eguaglianza e ritiene programmaticamente non prescindibili l'analisi storica e quella filologica. Il teologo egiziano Nasr Hamid Abu Zayd ne è tra i più alti esponenti⁶¹.

Sostanzialmente nello stesso periodo, dopo la crisi degli anni Sessanta e Settanta (che si trova a recepire gli effetti solo parziali di riforme ambiziose e mai davvero integralmente compiute), non perde di interesse una seconda ondata del pensiero modernista, essenzialmente favorevole al liberalismo politico. Tali favori ovviamente non cedono alla acritica accettazione dei modelli economici liberisti, che anzi si vorrebbero correggere nei diritti interni, non solo attraverso i movimenti d'opinione favorevoli alle riforme codicistiche. Si tratta, perciò, di una soluzione intermedia che non accetta il paradigma rivoluzionario delle repubbliche islamiche⁶² e nemmeno quello che massimizza la ragione economica del libero scambio⁶³. Se si volesse mantenere la similitudine

⁶¹ Per alcuni interventi sul profilo dell'A., **N. KERMANI**, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an*, in S. TAJI-FAROUKI, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004, pp. 169-171; **N. OWEIDAT**, *Reform and Its Perils in Contemporary Islam. The Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2024, pp. 29-53.

⁶² Sulla inevitabile caducità dei sistemi rigidamente teocratici, cfr. **M. CAMPANINI**, *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, Milano, 2012, pp. 42-44; sull'attitudine della dottrina giuridica riformista a opporsi peculiarmente alla tradizione letteralista, **ID.**, *Democracy in the Islamic Political Concept*, in *Oriente Moderno*, nn. 2-3/2005, pp. 342-352; si veda anche, nell'opposizione alle accresciute spinte fondamentalistiche, la previdente considerazione di **G. VERCELLIN**, *Islam: dalla tolleranza delle origini alle moderne tendenze di intolleranza*, in *Studi Storici*, n. 3/2001, pp. 745-767.

⁶³ Si veda, sulle argomentazioni principali che identificano il diritto islamico come alternativa al modello capitalistico, **R.R. BIANCHI**, *Islamic Globalization. Pilgrimage*,



cautamente proposta in premessa, potrebbe concludersene che tali Autori hanno una certa vocazione al liberalismo democratico sociale. Tra essi, una delle più distintive declinazioni spetta all'opera del pakistano Fazlur Rahman Malik⁶⁴.

Una terza tendenza, più immediatamente coinvolta nel conflitto geopolitico e sociale, ha in comune con i *neo-modernisti* la sostanziale petizione a favore della deconfessionalizzazione dello Stato, ricevendo però con debita attenzione (e radicalizzando) gli spunti della linea esegetica. Si comprende che, per supportare il pluralismo sociale e risvegliare le coscienze dopo la crisi istituzionale, mai sboccata in compiute riforme democratiche, non si può procedere senza coinvolgere tutti i musulmani. Tale coinvolgimento esige un mutamento culturale che può essere legittimato soltanto da una ridefinizione delle fonti del diritto divino. Tra i più significativi interpreti di tale filone di studi, le posizioni di Muhammad Shahrur appaiono quelle più propense a far convergere riforme religiose e critica sociale⁶⁵.

Abu Zayd scontò in vita diffusi ostracismi nella sua terra natia, fino al punto di essere accusato di apostasia⁶⁶. Ciò non impedì all'A. di far rientro in Egitto, ma anche questo aspetto consente di esporre un tratto comune a tutta la parabola del riformismo religioso nella seconda

Capitalism, Democracy, and Diplomacy, World Scientific, New Jersey-London-Singapore-Beijing-Shanghai-Hong Kong-Taipei-Chennai, 2013, pp. 52-55.

⁶⁴ L'orientamento prevalente tende, tuttavia, a ridimensionare la portata dell'A. come riformatore democratico-sociale, preferendo investigare i termini della sua ermeneutica liberale rispetto agli obblighi di fede. Pur consapevoli che possa trattarsi di una visione parziaria, si suggerisce, anche per i compiuti corredi bibliografici, **J. BILAL**, *Academic Researches on Fazlur Rahman: An Assessment*, in *Analisa - Journal of Social Science and Religion*, n. 1/2021, pp. 47-61; per una visione relativa al contesto di riferimento di Rahman, **I.H. MALIK**, *Islam, Nationalism and the West. Issues of Identity in Pakistan*, Palgrave Macmillan-St. Martin's Press, Basingstoke, 1999, pp. 130-133.

⁶⁵ Attribuire tale qualifica all'A. non è evidentemente considerazione inedita. Si vedano, ad esempio, i ponderati giudizi di **M.L. BROWERS**, *Shahrur's Reformation: Toward a Democratic, Pluralist and Islamic Public Sphere*, in *Historical Reflections - Réflexions Historiques*, n. 3/2004, pp. 445-467, e **J. BROWN**, *Scripture in the Modern Muslim World: the Quran and Hadith*, in J.T. KENNEY, E. MOOSA, eds., *Islam in the Modern World*, Routledge, Abingdon-New York, 2014, pp. 23-24. Per una articolata rappresentazione in lingua inglese delle tesi prevalenti in tale studioso, può leggersi **M. SHAHRUR**, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, A. CHRISTMANN, ed., Brill, Leiden-Boston, 2009.

⁶⁶ **T.J. ALALWANI**, *Apostasy in Islam. A Historical & Scriptural Analysis*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington, 2011, pp. 13-14.



metà del XX secolo⁶⁷. Seppure difficilmente associate a una comminatoria capitale, accuse e condanne di apostasia implicano pur sempre una complessiva svalutazione presso le opinioni pubbliche e una oggettiva difficoltà a far conoscere le proprie tesi. Da un lato, perciò, nell'Islam tanto le teocrazie quanto i confessionismi esercitano una pressione sulla libertà di manifestazione del pensiero (anche in ambito religioso), che tuttavia ha spesso un contenuto meno cruento di quanto appaia. Dall'altro, quel tipo di pressione certamente resta di forte carica dissuasiva, rispetto al riconoscimento giuridico e alla effettiva tutela dei diritti di libertà.

Abu Zayd definì la sua teoria ermeneutica espressamente come democratica⁶⁸, perciò intrinsecamente convinto che la corretta interpretazione religiosa fosse nel senso di promuovere norme civili compatibili ai sistemi giuridici democratici. L'asserzione metodologica fondamentale, nelle tesi dell'A., consiste nello studio sulle origini del Corano. In posizione minoritaria, rispetto alle dottrine prevalenti, nella sua fase matura ritenne da rivedere l'idea del *sacro* Corano come *increato* - anche perché l'increazione implica eternità, imm modificabilità, cogenza della letteralità⁶⁹. Al contrario, per Abu Zayd, è fortemente necessario, oltre che legittimato sul piano della storia delle istituzioni religiose, collocare il Corano nella lingua e nella temporalità della sua rivelazione⁷⁰.

⁶⁷ In termini più generali su tale problematica, utile il rinvio ad **A. SAEED, H. SAEED**, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Routledge, Abingdon-New York, 2016 (e, in particolar modo, p. 100 e ss.).

⁶⁸ Si veda l'importante lettura critica di **M. CAMPANINI**, *The Qur'an. The Basics*, Routledge, Abingdon-New York, 2016, pp. 122-125.

⁶⁹ La qualificazione dell'origine del Corano è stata a lungo considerata quale principale fattore di differenziazione tra le dottrine islamiche (si veda, per tutti, il classico lavoro di sintesi di **C.A. NALLINO**, *Rapporti tra la dogmatica mutazilita e quella degli ibaditi dell'Africa Settentrionale*, in *Rivista degli Studi Orientali*, n. 2/1916, pp. 455-460). Sul protrarsi della diatriba, **L.T. KHOI**, *Educazione e civiltà. Le società di ieri*, Armando, Roma, 1999, pp. 480-485. Che da ciò discendano inevitabili conseguenze esegetiche, nel sistema delle fonti, è evidenziato, ad esempio, in **M. CAMPANINI**, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2020, pp. 34-35.

⁷⁰ Una voce particolarmente fedele di tale passaggio deve ritenersi **M. ABAZA**, *Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt*, in *Cairo Papers in Social Science*, n. 4/1999, pp. 104-106; convincente, per quanto concepita anche in termini di tributo personale all'A., pure la ricostruzione di **M.H. TAMDGIDI**, *Editor's Note: Exploring Islamophobia in the Spirit of the Late Nasr Abu-Zayd*, in *Human Architecture - Journal of the Sociology of the Knowledge*, n. 2/2010, VIII-IX.



Come acutamente osservato, l'opera di sistematizzazione e canonizzazione del Corano, evidenziatasi nel califfato del VII secolo⁷¹, non può che essere concepita quale attività umana: fondamentale alla diffusione della rivelazione, ma successiva al momento del suo invero. Essa, perciò, e in ciò Abu Zayd appare influenzato tanto dallo strutturalismo⁷² quanto dall'ermeneutica giuridica⁷³, risponde pur sempre a un'opzione culturalmente orientata. Anche l'eccessiva attenzione alle *tradizioni narrate* appare all'A. sconveniente, perché in effetti detta attenzione attribuisce giuridicità originaria a un processo due volte durativo, e non puntuale o ultimativo: il formarsi temporale della tradizione e la forma postuma del suo racconto e della sua diffusione.

Ad avviso dell'A., non dovrebbe essere del tutto corretto nemmeno parlare di riforma del pensiero islamico: avendo esso sempre avuto a disposizione la ricchezza filologica di un testo rivelato (lungo, narrativo, per nulla privo di richiami agli altri monoteismi abramitici), l'attitudine dinamica all'esegesi evolutiva gli appartiene in radice⁷⁴.

⁷¹ C. LO JACONO, *Maometto e la prima espansione dell'Islam*, in U. ECO, a cura di, *Il Medioevo. Barbari, Cristiani, Musulmani*, Encyclomedia, Milano, 2010, pp. 109-110; G. CASERTANO, *Grafologia, scienza umana. Dalla nascita della scrittura all'analisi della personalità*, Vertigo, Roma, 2024, pp. 35-36.

⁷² Sull'utilizzo del metodo strutturalista nel diritto, in quanto peculiare indagine sul contenuto e sulla forma del testo, T. MARCI, *Codificazione artistica e figurazione giuridica. Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 616-617. Spunti metodologici, nell'ambito dei diritti religiosi, in S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 271.

⁷³ Non è questa la sede per approfondire i rapporti tra lo strutturalismo e l'ermeneutica giuridica. A rimarcare, tuttavia, l'utilità, in particolar modo nella prospettiva giuspositivistica, cfr. E. SPAGNA MUSSO, *Scritti di diritto costituzionale*, I, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 1168-1169; più di recente, la critica di I. RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, FrancoAngeli, Milano, 2012, p. 186.

⁷⁴ Tale confronto dinamico di posizioni, pur nel contesto di un monoteismo assolutamente basato sull'unicità di Dio e sull'obbligo della sua proclamazione, viene sottolineato anche in pubblicazioni di studiosi non musulmani. Stando al dibattito italiano, cfr. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione? Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino, 2004, p. 198; R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 3-4. Ancora prima, evidenziando le possibilità ermeneutiche insite nella tensione tra componente monoteistica e componente esoterica, M. VENTURA, *La métaphysique de l'ésotérisme islamique dans le traité "Lumière sur les choses difficiles à percer"*, Arché Edizioni-Cahiers de l'Unicorne, Milano, 1978, pp. 11-12.



Nella riflessione tarda di Abu Zayd, il lemma orientante più significativo è proprio il termine “parola”. E, a voler individuare un mutamento di posizioni tra la prima e la seconda parte, nell’opera dell’A., ciò appare consistere nella differente attenzione data alla sua trasmissione. In una prima fase, la parola è essenzialmente quella scritta, a propria volta generatrice di dibattito e confronto. E, per tale via, in un secondo momento, la forma della parola nei dettami coranici è comunque discorsiva, aperta al venire incontro alle umane esigenze. Proprio questa conclusione è di suffragio alla dottrina, ormai maggioritaria, che riconosce l’influenza di Zayd sul pensiero di Muhammad Shahrour.

Non mancano, tuttavia, due significative consonanze, anche rispetto al pensiero di Fazlur Rahman. In primo luogo, è sempre notevole l’accentazione sul ragionamento individuale (*ijtihad*) quale strumento di comprensione e attuazione della fede⁷⁵. E, conseguentemente, non è meno importante l’impegno civile contro le tendenze dottrinarie invalse, che hanno imposto una costante opera di rimozione della diversità ermeneutica, affermando o provando ad affermare invece letture acritiche e non più rivedibili.

Anche Rahman Malik fu un esule, che stavolta incontrò maggiori fortune negli Stati Uniti⁷⁶. Anche lì, tuttavia, i suoi posizionamenti più controversi non mancarono di attirargli antipatie nell’accademia conservatrice (poco esposta al confronto con quanti provenissero da tradizioni differenti) e nelle comunità di fedeli che consideravano eccessivamente eclettiche le posizioni dell’A. Esse possono dirsi inclini al liberalismo sociale e sembra che questa definizione, nonostante la sua inevitabile approssimazione, rispecchi non tanto un astratto

⁷⁵ Sui contenuti giuridico-confessionali di tale discernimento individuale, **A. NAKISSA**, *The Anthropology of Islamic Law. Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt’s Al-Azhar*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 218-219; sull’opportunità di utilizzarne il significato anche nella dottrina occidentale dello Stato, **M.-B.A. ISMAIL**, *Islamic Law and Transnational Diplomatic Law. A Quest for Complementarity in Divergent Legal Theories*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York, 2016, pp. 55-56. Una esposizione sull’istituto nel diritto islamico può leggersi in **F. RAHMAN**, *Islamization of Knowledge: a Response*, in *Islamic Studies*, nn. 3-4/2011, pp. 449-457.

⁷⁶ Per quanto tali attestazioni siano meramente ricognitive della popolarità conseguita, si può, ad esempio, rimarcare come dell’A. si parli nella fortunata opera divulgativa di E.R. BARKAN, ed., *Making It in America: a Sourcebook on Eminent Ethnic Americans*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2001, p. 302.



posizionamento politico, ma un fattuale e continuo impegno su questioni di immediata rilevanza pratica.

Una caratteristica tipica della sua opera consisté nella disamina e nella confutazione storica dei diversi modelli organizzativi di Stato e comunità islamica, succedutisi nel tempo. Con raro e personale coraggio, Rahman non ebbe remore a denunciare l'inidoneità del califfato a garantire la giustizia sociale⁷⁷. Per realizzare l'equità, il paradigma più opportuno, legittimato dalla letteratura religiosa, è quello della consultazione (*shura*) *multilivello*. L'A., invero, non utilizzò tale aggettivazione, ma ad essa continuamente faceva riferimento, anche in termini di sussidiarietà: consultazione a ogni livello di organizzazione amministrativa della società, oltre che confronto costante tra esperti religiosi e giuristi della cultura secolare⁷⁸.

Tra i saperi che l'A. ritiene fondamentali per avanzare nel suo percorso di adeguamento metodologico, uno spazio autonomo, inconsueto per i giuristi e per i teologi, è delineato a favore della storia economica. L'utilizzo di quelle nozioni non solo è necessario ai fini di giustizia sociale (capire effettivamente i modelli di comunità politica dove la distribuzione della ricchezza sia risultata più equa ed efficace), ma lo è anche per attutire il divieto degli interessi, orientandolo alle sole pratiche puramente usuarie. In continuità col liberalismo, in sostanza, Rahman difese la liceità della remunerazione, secondo buona fede, dei rapporti di debito-credito⁷⁹.

Per strano che possa apparire nella prospettiva occidentale, la preferenza per la procedura consultiva nella produzione delle norme e la

⁷⁷ In questi termini, ad esempio, **F. RAHMAN**, *Islam and Social Justice*, in *Pakistan Forum*, n. 1/1970, pp. 4-5. Che il tema riguardi, più in profondità, i profili organizzativi dello Stato, veniva ribadito dall'A. in **ID.**, *Implementation of the Islamic Concept of State in Pakistani Milieu*, in *Islamic Studies*, n. 3/1967, pp. 205-223.

⁷⁸ L'interpretazione estensiva del principio di consultazione, nella corrente dottrina riformatrice, sempre più spesso, in effetti, non si limita alla prevenzione del conflitto religioso, ma si propone anche quale istanza di regolazione dei rapporti politici. In tali termini, **M.A. MUQTEDAR KHAN**, *The Politics, Theory, and Philosophy of Islamic Democracy*, in **ID.**, ed., *Islamic Democratic Discourse*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2006, pp. 160-162; **A. al-RAYSUNI**, *Al-Shura. The Qur'anic Principle of Consultation. A Tool for Reconstruction and Reform*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington, 2012, pp. 7-22.

⁷⁹ Lo studio in lingua inglese più articolato al riguardo è probabilmente quello pubblicato in **F. RAHMAN**, *Riba and Interest*, in *Islamic Studies*, n. 1/1964, pp. 1-43, nel quale l'A. perora apertamente (pp. 35-40) i legami tra investimento e prosperità.



tutela dei rapporti obbligazionali hanno suscitato minori attenzioni, rispetto alle ipotesi di interpretazione *contestuale* del Corano⁸⁰. Essa è, ad esempio, comunemente invocata dai riformisti odierni per suggerire il mutamento del diritto di famiglia e della condizione di genere, assecondando pertanto le omologhe istanze veicolate da Muhammad Shahrour⁸¹.

A differenza degli altri Autori censiti sino ad adesso, l'A. non ebbe remore a manifestare che la sua primaria fonte di disagio fosse costituita dalle conseguenze della sconfitta araba nella Guerra dei Sei Giorni⁸². Essa, del resto, implicava la necessità di operare un ripensamento sulle categorie dell'arabismo politico⁸³, molto più urgente della soluzione nazionalistica o dell'ermeneutica conservatrice. Quest'ultima veniva spregiativamente definita *clericale*: il ceto degli esperti di scienze sacre si era, in effetti, comunemente rappresentato e proposto quale classe

⁸⁰ E.H.A.Y. ALY, *Qur'an Translation as a Modern Phenomenon*, Brill, Leiden-Boston, 2023, p. 152; AD. DUDERIJA, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam. Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims Methods of Interpretation*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York, 2011, p. 21.

⁸¹ Opportuno il riferimento di M. KHALID MASUD, *Gender Equality and the Doctrine of Wilaya*, in Z. MIR-HOSSEINI, K. VOGT, L. LARSEN, C. MOE, eds., *Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, Tauris, London-New York, 2013, p. 145.

⁸² Numerose fonti si sono soffermate su tale evento bellico e sulle sue conseguenze di lunga gittata nella cultura arabo-islamica, al punto da considerarne la valenza idealtipica anche nel discorso politico odierno. Cfr. M. CRICCO, A. MELCANGI, *Gamal 'Abd Al-Nasser e Muammar Al-Gheddafi: due figure a confronto*, in A. TONINI, M. SIMONI, a cura di, *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*, Firenze University Press, Firenze, 2010, pp. 35-36; J.L. ESPOSITO, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 9; G. ROMEO, *La guerra come destino? Palestinesi e israeliani a confronto dagli Accordi di Oslo alla road map. La paura della pace*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 131-132.

⁸³ Anche perché l'espressione "arabismo politico", a meno che non voglia intendersi l'esclusività di una rappresentanza politica ordinata su base etnica, rischia invero di difettare tanto di contenuti concreti quanto di precisione descrittiva. Assecondando tali rilievi, K. MEZLAN, A. VARVELLI, *Conclusioni*, nel volume a cura degli Stessi, *Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, Donzelli, Roma, 2012, p. 177; L. PEGORARO, A. RINELLA, *Sistemi costituzionali comparati*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 33-34; C. ZANGHÌ, *Diritto delle Organizzazioni Internazionali*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 51-52. Il dato opportunamente emerge anche in pubblicazioni di taglio più specifico; a tale titolo, V. FRONZONI, *Sull'applicabilità della giurisdizione universale ai reati transnazionali nel sistema penale marocchino*, FrancoAngeli, Milano, 2009, p. 170.



egemone e necessariamente titolata a fornire le indicazioni di vita a tutti i musulmani.

Si è precedentemente osservato che Shahrour può essere considerato un esponente *radicale* delle tesi già osservate in Zayd e Rahman e ciò è indiscutibilmente vero se si considerano i passaggi più rilevanti della sua ermeneutica giuridica.

Gli *hadith* nella gerarchia delle fonti sono espunti da ogni possibile inclusione e assimilazione al diritto divino e, in modo invero ancor più netto e demolitorio, Shahrour pose a base della sua analisi un principio molto più immediato⁸⁴. L'Islam non legifera regole di condotta testualmente esigibili, ponendo semmai i soliti limiti necessari a preservare il più alto grado di libertà.

La giurisprudenza islamica avrebbe, perciò, preteso di amministrare la giustizia non tanto per fornire interpretazioni puntuali del diritto divino, quanto per mantenere la propria posizione di controllo sulla comunità dei fedeli.

Nonostante gli Autori più influenti provengano da Stati diversi, e che differenti regimi istituzionali assegnano tutt'oggi all'appartenenza religiosa, quanto dell'ermeneutica islamica riformista è stato definito in termini antiteocratici preserva assolutamente la propria continuità dottrinale.

In Shahrour appare tornare di interesse, tuttavia, anche la critica del liberismo capitalista⁸⁵. Sembrava esser messa in secondo piano nei saggi di Zayd, finendo per emergere principalmente in scritti politici dall'esilio, prevalentemente quale istanza di coesione sociale. Al contrario, Rahman Malik ebbe a difendere il moderno diritto bancario⁸⁶,

⁸⁴ Per quanto tale sbocco apparentemente conduca a riconoscere l'attributo divino esclusivamente al Corano, ciò avviene in realtà assecondando un'ermeneutica contestuale del *sacro libro*. In proposito, **M. VEYSI**, *Mohammad Shahrour and the Place of the Hadith in Jurisprudence*, in *Studies of Muslims Contemporary Thought*, n. 5/2018, pp. 109-130. L'utilizzo di questo argomento, in polemica contro la scuola salafita, è messo in evidenza da **M. KHUSEN**, *Shahrour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses*, in *Al-Jami'ha - Journal of Islamic Studies*, n. 2/2012, pp. 432-433. Utile il rinvio a una fonte ricognitiva sull'opera dell'A., che ulteriormente certifica in essa il legame tra pensiero ermeneutico e pensiero politico: **M. SHAHROUR**, *Islam and Humanity. Consequences of a Contemporary Reading*, Gerlach Press, Berlin, 2017.

⁸⁵ Nel contesto della critica all'economia di mercato, tra gli altri, **G. CORM**, *Arab Political Thought. Past and Present*, Hurst & Company, London, 2020, pp. 240-247.

⁸⁶ O, almeno, la liceità dello scambio profittevole organizzato, pur secondando sempre il principio di buona fede. Cfr., ad esempio, **A.A. BAGADER**, *Contemporary*



soprattutto nel perorare la logica dell'investimento nelle attività produttive - l'obiettivo concreto era la medesima modernizzazione infrastrutturale invocata, spesso vanamente, nella prima generazione dei modernisti. Shahrouh accettò invece dalle dottrine anticapitalistiche dell'ultimo quarto del XX secolo soprattutto l'abolizionismo penale e la convinzione che i poteri costituiti finissero per usare la norma penale quale dispositivo di riproduzione dell'esclusione sociale⁸⁷. Non solo il *libro*, per usare le parole dell'A., doveva essere finalmente letto coi propri occhi e non con lenti prese in prestito dai secoli passati: era il mondo nel suo complesso a dover essere riguardato con autonomia di giudizio e critica militante.

5 - Tra Est e Ovest: geografie della dottrina islamica nella crisi del multiculturalismo

Intorno al Duemila, si è fatta allora strada la perdita di capacità descrittiva della terminologia costituzionalistica occidentale. I sostenitori di riforme secolari negli ordinamenti islamici tendono a fare progressivamente sempre meno riferimento al liberalismo quale paradigma virtuoso. E, d'altra parte, i sostenitori di una forte azione redistributiva a beneficio dei redditi più bassi tendono a non presentare

Islamic Movements in the Arab World, in A.S. AHMED, H. DONNAN, eds., *Islam, Globalization and Postmodernity* (1994), Routledge, London-New York, 2002, pp. 122-123. Ciò concorre a distinguerlo dalle ipotesi pauperiste veicolate nella così detta *teologia islamica della liberazione*, in ordine alla cui dottrina economico-politica e rivoluzionaria può leggersi R.F. SHEDINGER, *Was Jesus a Muslim? Questioning Categories in the Study of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 2009, pp. 54-55.

⁸⁷ All'argomentazione abolizionista l'A. arriva per traiettorie diverse sia dalla contestazione del binomio effettività-validità della norma (sulla quale M. FOUCAULT, *Alternative alla prigione*, Neri Pozza, Vicenza, 2022), che in effetti ricorda molto da vicino quello tra struttura e sovrastruttura, che lascia al diritto funzione meramente strumentale (E.B. PASUKANIS, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, PGreco, Milano, 2022, pp. 102-103), sia dall'invocazione cristiana e, segnatamente, cattolica, contro la prigionia e la cattività (sul punto, le prospettive di attualizzazione di L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Morcelliana, Brescia, 2022). L'elemento determinante appare, piuttosto, una concezione in radice non sanzionatoria dei precetti di fede, tale che nemmeno l'esempio del Profeta può dirsi assolutamente obbligante, come non per forza sanzionabile, conseguentemente, diviene la condotta difforme dai suoi detti e tradizioni (M. SHAHROUR, *The Divine Text and Pluralism in Islamic Societies*, in *Muslim Politics Report*, n. 12/1997, p. 3).



le loro tesi in stretta aderenza all'analisi marxista, pur non perdendo una connotazione, nell'essenza, socialdemocratica.

In altre parole, quanto già visibile negli Autori più ascoltati e noti del secolo precedente sembra definitivamente prendere corpo: condurre il discorso politico all'interno dell'Islam adattandosi pedissequamente al lessico già sperimentato in altre culture, anche quelle egemoni, non è più sufficiente.

Vero è, d'altra parte, che a mantenersi inalterate sono alcune rilevanti istanze di fondo. Resta intatta, tra le Autrici e gli Autori di orientamento riformatore, la critica al capitalismo occidentale sul piano delle sperequazioni economiche che esso comporta e, in fondo, dei valori che rendono tale sperequazione tollerabile e, addirittura, intrinseca al sistema⁸⁸. E non sembra mutare significativamente la diversa e complementare istanza di apportare alla discussione religiosa argomenti che limitino i divieti ritenuti incompatibili ai rinnovati stili di vita e alle modificatesi esigenze sociali. Se tra gli studiosi anglofoni l'Islam riformatore è spesso definito *left wing*, in realtà appare più corretto continuare, come si è fatto precedentemente, a rimarcare semmai gli obiettivi critici: le limitazioni alle libertà fondamentali che avvengono negli ordinamenti teocratici e la commercializzazione indiscriminata della persona in quelli del capitalismo avanzato.

A cambiare in modo più evidente, poi, è come i giuristi musulmani di nuova generazione tendano a concepire i propri rapporti con le entità politiche statuali. Alla fine del XIX secolo, l'edificazione dello Stato moderno sembrava promettere il superamento delle ingerenze straniere e dei persistenti retaggi imperialistici ottomani⁸⁹. Che

⁸⁸ Nell'ampia bibliografia richiamabile sul punto, A.E. CUDD, *Economic Inequality and Global Justice*, in H.M. STACY, W.-C. LEE, eds., *Economic Justice. Philosophical and Legal Perspectives*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013, pp. 160-161, si sofferma soprattutto sulla non neutralità delle definizioni di disuguaglianza; sull'aggravarsi delle disuguaglianze, anche in ipotesi di arricchimento formalmente lecito, S. HORWITZ, *Growth, Inequality, and Unfairness: Comparing the Progressive and Classical Liberal Perspectives*, in G.P. MANISH, S.C. MILLER, eds., *Capitalism and Inequality. The Role of State and Market*, Routledge, Abingdon-New York, 2021, pp. 61-80; una lettura che inscindibilmente postula la connessione tra liberaldemocrazie e disuguaglianza, trasformandola perciò in una critica originaria alla democrazia liberale, in D. LANE, *Global Neoliberal Capitalism and the Alternatives. From Social Democracy to State Capitalisms*, Bristol University Press, 2024, pp. 41-56.

⁸⁹ Sulla critica al centralismo imperiale, per sostenere invece autonomie territoriali all'interno dei confini statali, F. AL SALIM, *Palestine and the Decline of the Ottoman*



al sentimento antioccidentale, nella seconda metà del secolo successivo, si accompagnasse una comunicazione politica basata sullo Stato nazionale non era inspiegabile. Contro i condizionamenti eteronomi, dotarsi di una costituzione propria, di propri sistemi amministrativi e codici e leggi che regolassero il diritto tra i privati, era conseguenza giuridica di un previo processo di indipendenza politico-culturale. Non stupiva, perciò, potessero sembrare allettanti ai riformatori moderati i riferimenti alla liberaldemocrazia e al discorso internazionale sui diritti umani. Nondimeno, apprezzabili e perseguibili sembravano i lineamenti economici dello Stato socialista agli spiriti rivoluzionari.

Dagli anni Duemila in poi, la mutata demografia migratoria, *post-coloniale* anche nel significato secondo cui le migrazioni non sono più esclusiva conseguenza della fine dei regimi coloniali⁹⁰, introduce a riflessioni d'altra natura. La globalizzazione dei consumi, per altro verso, ha una forza persuasiva sugli stili di vita che, per quanto omologante e tuttavia capace di tradursi diversamente nei diversi contesti, finisce per creare una serie di abitudini realmente di scala (quasi) planetaria: network di comunicazione sociale, inclinazioni nel vestire, trasformazione dell'orario di lavoro, modificazione degli usi familiari.

Empire. Modernization and the Path to Palestinian Statehood, Tauris, London-New York, 2015, pp. 3-5. La legislazione ottomana dell'ultimo periodo cercherà vanamente di introiettare elementi delle codificazioni statuali europee, anche per rispondere al discontinuo ma crescente malcontento (in proposito, sull'influenza dei modelli legislativi nel diritto di famiglia, v. anche **B. FREYER STOWASSER**, **Z. ABDUL MAGD**, *Tahlil Marriage in Shari'a, Legal Codes, and the Contemporary Fatwa Literature*, in Y. YAZBECK HADDAD, B. FREYER STOWASSER, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Altamira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford, 2004, pp. 168-169). È bene tuttavia precisare che il definitivo collasso istituzionale dell'Impero si realizzerà soltanto dopo la guerra, nonostante i prodromi di contestazione e insubordinazione avutisi nel territorio ottomano nel secolo precedente. V., per tutti, **E. ROGAN**, *The Fall of the Ottomans: the Great War in the Middle East, 1914-1920*, Allen Lane-Penguin Books, Westminster, 2015.

⁹⁰ Sulla tradizionale dicotomia della letteratura post-coloniale in tema di migrazioni (imperialismo territoriale-identità nazionale), **G. CHAKRAVORTY SPIVAK**, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma, 2004, pp. 84-85; una cronologia essenziale di tali processi in **A. NANNI**, **A. FUCECCHI**, *Postcolonialismo e intersezionalità: nuovi percorsi per l'intercultura. La cittadinanza come banco di prova*, FrancoAngeli, Milano, 2024, pp. 54-55. In ambito ecclesiasticistico il tema era stato affrontato nel volume collettaneo, a cura di **A. FERRARI**, *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, Marsilio, Venezia, 2017.



Il giurista musulmano che opera in Paesi prevalentemente non islamici (addirittura separatisti e secolari per costituzione) non è più il dissidente della nazione di provenienza, in fuga dalla repressione religiosa e politico-giudiziaria. Spesso è cittadino, e da più generazioni, dello Stato in cui lavora.

E si sono diversificati anche i connotati fenomenologici prevalenti nel giurista musulmano che opera e studia in ordinamenti invece costituzionalmente islamici o di prevalente composizione demografica islamica. Non è il funzionario (per quanto critico) del potere statale e tuttavia non è nemmeno lontanamente il mero esecutore dei dettami provenienti dai tradizionalisti religiosi.

Ecco perché, specularmente ai processi di *ri-territorializzazione* dell'offerta politica avvenuti in Occidente⁹¹, la pratica dell'Islam, pur regolata da un ordinamento olistico, coesivo e aggregante, finisce per configurarsi in modo differente alle diverse latitudini. Le consuetudini locali, che *de iure* non costituiscono affatto una fonte assimilabile al diritto divino⁹², concorrono a stabilire in concreto le regole sociali, le diversificano ed evolvono. Contribuiscono a frantumare ogni residuo di presunzione nel rappresentare l'Islam come blocco anonimo e unitario, privo di sfumature e di ricchezza esegetica, tutto proclive ad assecondare la medesima idea di tradizione e di obbligo.

⁹¹ F. BILANCIA, *Ordinamento europeo, tutela dei diritti sociali e crisi del welfare*, in R. PETRI, M.L. PICCHIO FORLATI, a cura di, *L'Europa a cent'anni dalla Prima Guerra Mondiale. Storia, Politica, Diritto*, Giappichelli, Torino, 2020, pp. 100-101; F. GOVERNA, *Tra geografia e politiche. Ripensare lo sviluppo locale*, Donzelli, Roma, 2014, pp. 89-90; G. ZAGREBELSKY, *Tempi difficili per la Costituzione. Gli smarrimenti dei costituzionalisti*, Laterza, Roma-Bari, 2023, pp. 18-19. È fondata l'osservazione di chi notava come tale ritorno acritico ai confini nazionali e ai particolarismi locali non fosse, in realtà, il più produttivo nel difendere le tradizioni cui pure diceva di guardare. In tali termini, C. CARDIA, *Sovranismo valoriale no. Interculturalità, principi, diritti umani*, in *Avvenire*, 20 Maggio 2017.

⁹² Netto sul punto il giudizio di A. PREDIERI, *Shari'a e Costituzione*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 88-89; differente la valutazione di F.L. RAMAIOLI, *La consuetudine giuridica come dialogo alla prova dell'interculturalità contemporanea: il caso islamico tra comunità normative e riduzione alle fonti*, in G. BOMBELLI, P. HERITIER, a cura di, *I volti molteplici della consuetudine, 2, Prospettive*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2024, p. 55. È per altro verso da osservarsi come diritto islamico e diritto canonico non per forza muovano da concezioni non comunicanti di cosa intendere per diritto divino, a mente, per tutti, S. FERRARI, *Diritto e religione tra multiculturalità e identità. La questione dello statuto giuridico dell'Islam in Europa*, in C. VIGNA, S. ZAMAGNI, a cura di, *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 273-279.



In qualche misura, l'intellettuale di formazione islamica, che aveva guardato con interesse all'internazionalismo socialista perché riteneva la comunità dei fedeli ben più significativa dei confini nazionali borghesi, vive la globalizzazione innanzitutto in rapporti critici col proprio Stato di provenienza o di residenza. Assimila le culture con cui entra in contatto per preservare il proprio distintivo approccio tecnico e, al tempo stesso, quelle culture orientano il suo sguardo, smuovono i suoi interessi e ridelineano, almeno in parte, i suoi convincimenti.

Non stupisce che questi processi si carichino di significati mano a mano più importanti lungo l'asse delle relazioni tra Oriente e Occidente, in particolar modo visto che in quest'ultimo il multiculturalismo ha manifestato evidenti segni di crisi⁹³. La visione che non metteva argini, né vero indice regolatore, alla convivenza tra culture differenti nel medesimo territorio urbanistico e nel medesimo ordinamento giuridico ha dimostrato la propria caducità. È in principio da difendere l'idea per cui la compresenza di più comunità costituisca un obiettivo scientemente perseguito dal costituzionalismo. È del pari incontrovertibile che quella compresenza, ridotta a giustapposizione di nuclei chiusi, denota due inevitabili rischi: o la ghettizzazione, non di rado volontaria, delle comunità allogene o, peggio, la brutale prevalenza di chi ha più forza sul mercato delle idee e delle risorse.

I rapporti tra culture arabo-islamiche e sistemi occidentali hanno, viepiù, conosciuto un evento spartiacque che, per quella generazione, ha avuto un impatto pari alla disfatta nella Guerra dei Sei Giorni, precedentemente ricordata, alla fine degli anni Sessanta: gli attacchi terroristici dell'11 Settembre 2001⁹⁴.

⁹³ In ottica comparatistica, tale crisi veniva, ad esempio, censita in **R. CHIN**, *The Crisis of Multiculturalism in Europe. A History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2017, pp. 237-244; **A. LENTIN, G. TITLEY**, *The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, Zed Books, London-New York, 2011, pp. 123-158. La traiettoria critica del multiculturalismo era, in realtà, per tempo osservata nella dottrina italiana come poteva notarsi, tra gli altri, in **R. BOTTA**, *Sentimento religioso e appartenenza confessionale*, in P. PICOZZA, G. RIVETTI, a cura di, *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 51-52; **S. FERLITO**, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 14-15; **M.C. FOLLIERO**, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, nn. 3-4/2008, p. 2; **M. RICCA**, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008, pp. 8-9; **ID.**, *Soggettività giuridica e comunità culturali (metafore e metamorfosi per un diritto interculturale)*, in M. TEDESCHI, a cura di, *Comunità e soggettività*, Pellegrini, Cosenza, 2006, pp. 215-216.

⁹⁴ Un'analisi demolitoria della reazione musulmana all'insorgenza terroristica,



Lo studioso Reza Aslan, iraniano-americano convertitosi presso una comunità evangelica e poi riavvicinatosi all'Islam, di là dalla personale e inconsueta vicenda biografica⁹⁵, ha espresso questi sentimenti in modo molto chiaro. Dapprima, la sua critica è stata rivolta all'usurpazione della religione nella propaganda terroristica (tanto di al-Qaeda quanto dell'Islamic State) e ha preferito sempre utilizzare, per descriverne gli attentati, la nozione di *cosmic war*, rispetto a quella, di aulico retaggio storico, di "guerra santa"⁹⁶. Nessuna riconquista della fede, bensì aggressione occasionale e feroce di vittime sovente inconsapevoli e soprattutto in spregio a ogni canone di correttezza etica nel conflitto. Se l'opinione secolare di orientamento *liberal*, rispetto alla dottrina della *war on terror* delle amministrazioni americane⁹⁷, ha spesso

giudicata blanda e ideologicamente non emendabile, può leggersi in **B.B. LAWRENCE**, *Muslim Engagement with Injustice and Violence*, in M. JUERGENSMEYER, M. KITTS, M. JERRYSON, eds., *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 126-127. In realtà, fonti anche temporalmente più vicine all'accaduto esprimono giudizi meno netti e considerano le conseguenze lesive degli attentati soprattutto nella percezione dei musulmani (da parte degli altri e delle proprie stesse comunità) - a questo titolo, **A.M. RABASA**, *Overview*, in **AA. VV.**, *The Muslim World after 9/11*, Rand Corporation, Santa Monica-Pittsburgh-Arlington, 2004, pp. 50-52; a seguire, **L. CAINKAR**, *American Muslims at the Dawn of the 21st Century: Hope and Pessimism in the Drive for Civic and Political Inclusion*, in J. CESARI, ed., *Muslim in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*, Routledge, Abingdon-New York, 2009, pp. 177-178; **S.M. MAIRA**, *The 9/11 Generation. Youth, Rights, and Solidarity in the War on Terror*, New York University Press, New York, 2016, pp. 55-56.

⁹⁵ Un percorso comunque paradigmatico, come nota **A.Z. QASMI**, *The Representation of Islam in Western Electronic Media (a Critical Discourse Analysis of an Interview with Reza Aslan on a Fox News Webcast Called Spirited Debate)*, in M.A.M. GANSINGER, A. KOLE, eds., *Mapping Media Responsibility. Contemporary Aspects of Morals, Ethics and Social Discourse*, Anchor Academic Publishing, Hamburg, 2017, pp. 95-96.

⁹⁶ Efficaci le stesse considerazioni con cui l'A. motiva il passaggio in **R. ASLAN**, *How to Win a Cosmic War. Confronting Radical Religions*, Random House, New York, 2011, pp. 98-99.

⁹⁷ **S.S. BELETE**, *The Right to Liberty and Security versus Counter-Terrorism under International Law*, Publi(q)ation Academic Publishing, Norderstedt, 2018, pp. 22-24; **N. HICKS**, *The Impact of Counter Terror on the Promotion and the Protection of Human Rights: a Global Perspective*, in R.A. WILSON, ed., *Human Rights in the War on Terror*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2005, pp. 220-221; la critica giuridica a quelle misure ha originato, però, un ripensamento tecnico più avanzato delle soluzioni meramente repressive approntate dal legislatore. In tale casistica, stando all'esempio italiano, cfr. **R. MAZZOLA**, *Pedagogia, diritto e radicalizzazione. Cosa si dovrebbe evitare volendo fare prevenzione*, in *Educational Reflective Practices*, n. 1/2021, pp. 83-98.



opportunamente notato la compressione delle libertà fondamentali⁹⁸, gli studiosi riformatori di cultura islamica hanno espressamente condannato i rischi di xenofobia e ostilità preconcepita in quella stessa dottrina di guerra⁹⁹.

Rispetto al consumismo, però, la posizione di Aslan non è sembrata più indulgente ed è approdata a una critica, invero filologicamente appropriata, di quanto l'A. ha definito *nuovo ateismo*. Gli Autori atei della cultura europea e nord-americana erano stati paradossalmente fondamentali nell'affermare la libertà di pensiero, coscienza e religione (l'ateo e il diversamente credente *abitano* il medesimo ordinamento di obblighi politici vissuto dal fedele)¹⁰⁰. Si erano, cioè, fatti portatori di un pensiero dissenziente, anche a costo di incorrere in istituti normativi chiaramente di segno sanzionatorio - in particolar modo, la censura agli stampati e le incapacità civili¹⁰¹. L'ateismo di nuovo conio stigmatizzato da Aslan non difende alcun

⁹⁸ **J. RALPH**, *America's War on Terror. The State of the 9/11 Exception from Bush to Obama*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 143-144; **C.-K. TSUI**, *Clinton, New Terrorism and the Origins of War on Terror*, Routledge, Abingdon-New York, 2017; **M. YAGHI**, *The Palestinian-Israeli Conflict: a Case Study of US Foreign Policy after 9/11*, in M.J. MILLER, B. STEFANOVA, eds., *The War on Terror in Comparative Perspective. US Security and Foreign Policy after 9/11*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York, 2007, pp. 172-173.

⁹⁹ Cfr., tra i molti, **M.S. ABBAS**, *Terror and the Dynamism of Islamophobia in 21st Century Britain. The Concentrationary Gothic*, Palgrave Macmillan-Springer Nature, Cham, 2021, pp. 92-95; **T. ABBAS**, *Reflection: the "War on Terror", Islamophobia and Radicalization Twenty Years On*, in *Critical Studies on Terrorism*, n. 4/2021, pp. 402-404; ancora prima, **N. RITCHIE**, *Countering the Threat of Nuclear Terrorism*, in D. FISHER, B. WICKER, eds., *Just War on Terror? A Christian and Muslim Response*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2010, pp. 189-192.

¹⁰⁰ **P. BELLINI**, *L'ateismo nel sistema delle libertà fondamentali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1985, p. 91; **D. CANANZI**, *Decoincidenza e libertà. Tre lezioni su diritto ed economia con Paul Ricœur e François Jullien*, Mimesis, Milano, 2025, pp. 100-101; **C. CARDIA**, *Ateismo e libertà religiosa*, De Donato, Bari, 1973, pp. 101-102; **P. CONSORTI**, *Garanzie per i soggetti collettivi: le organizzazioni a carattere religioso e il loro riconoscimento*, in V. TOZZI, G. MACRÌ, M. PARISI, a cura di, *Proposte di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 172-173; **F. MAUTHNER**, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, II, Nessun Dogma, Roma, 2012, pp. 265-266.

¹⁰¹ **G. FORSTER**, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2005, pp. 175-177; **P.A. HUFF**, *Atheism and Agnosticism. Exploring the Issues*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2021, pp. 29-30; **M. LAERKE**, *Introduction*, in ID., ed., *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Brill, Leiden, 2009, pp. 21-22.



sentimento di minoranza e non ha una teoria sistematica della negazione di Dio, né nella sfera pubblica né in quella privata. Afferma, invece, nuove idolatrie cui attribuisce statuto superiore a quello conferito alle religiosità consolidate. Come si vede, c'è in Aslan persino un indiretto richiamo al liberalismo kelseniano¹⁰². L'indifferentismo che l'A. vede in atto nelle relazioni di consumo non ha viepiù nulla in comune col versetto coranico che sancisce l'assenza di costrizione e coercizione nella fede¹⁰³. Anzi, è vero il contrario: sembra imporre il non credere come opzione etica, a vantaggio di credenze differenti che non hanno base né umanistica, né teistica.

E, talvolta, il riformatore musulmano è considerato sostenitore di un'ermeneutica evolutiva nel recepimento scientifico, ma deviante sul piano dell'ortodossia religiosa e sin troppo moderata nel quadro dei movimenti civili che di riforme affini si fanno portatori. È ad esempio il caso della studiosa marocchina Asma Lamrabet e della sua ipotesi di *third-way feminism*, volta ad affermare i diritti delle donne in piena conformità ai dettami religiosi, percorrendo, perciò, la strada della scienza coranica e non quella del liberalismo secolare¹⁰⁴. In realtà, come detto in premessa, le opinioni di riforma necessariamente devono porsi

¹⁰² È evidente il riferimento alla critica kelseniana contro le *nuove religiosità* della società secolare. Per quanto riguarda un'edizione italiana delle tesi dell'A., contrarie al presunto primato morale della scienza e della politica, **H. KELSEN**, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

¹⁰³ Il richiamo è al versetto 256 della Seconda sura, *Al-Baqara (la Giovenca)*, di cui si riporta la traduzione di H.R. PICCARDO, in *il Corano*, Newton Compton, Roma, 2006, p. 60: "Non c'è costrizione nella religione. La retta via ben si distingue dall'errore. Chi dunque rifiuta l'idolo e crede in Allah, si aggrappa all'impugnatura più salda senza rischio di cedimenti. Allah è audiente, sapiente".

¹⁰⁴ È edito in Italia un testo che riepiloga emblematicamente il femminismo moderato, e non antireligioso, della studiosa, a cura di S. BORRILLO, **A. LAMRABET**, *Donne e Islam. Le questioni controverse*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2025. La stessa Autrice, in realtà, pone le tematiche di genere nel contesto di una politica del diritto islamico profondamente pluralista (in breve, **EAD.**, *How to Defeat Radicalism*, in *The World Today*, n. 2/2016, p. 35). Si è, invero da tempo, mossa una certa attenzione verso tale approccio, come si evince in **J. GUARDI, R. BEDENDO**, *Teologhe, musulmane, femministe*, Effatà, Cantalupa, 2009, pp. 66-68; molti, anche approfonditi, inquadramenti di tali dottrine finiscono per evidenziarne meglio la componente secolare (orientata all'espansione delle libertà civili) che quella di originaria matrice religiosa. Per quanto ciò, ai fini della presente analisi, appaia un limite prospettico non irrilevante, vedasi comunque il volume di **H. ELHINNAWY**, *Secular Muslim Feminism. An Alternative Voice in the War of Ideas*, Tauris, London-New York, 2024.



il tema della platea cui si rivolgono e quello della reazione che vogliono suscitare: come si potrebbe pensare di risultare persuasivi presso comunità religiosamente connotate, forzando il proprio apporto e le proprie convinzioni in uno schema espositivo radicalmente antireligioso? In fondo, anche la sociologa Fatima Mernissi lavorò in quella direzione, plasmando una visione concreta della famiglia islamica nella quale, al netto della solennità formale dei riti di passaggio, l'apporto femminile si traduceva in una vitalità assolutamente non blasfema, né stereotipa¹⁰⁵.

Sebbene senza utilizzare i toni prudenti e cauti di Asma Lamrabet, il femminismo islamico contemporaneo seguita a cercare fondamento religioso, non soltanto per addivenire a una legittimazione originaria presso i fedeli, ma in primo luogo perché il testo coranico viene concepito come ausilio, e non ostacolo, all'uguaglianza di genere. Nell'interpretazione di *An-Nisa*, 34 oggi prevalente nell'ambiente riformista¹⁰⁶ l'utilizzo della coazione fisica quale mezzo di correzione è idea completamente bandita e ciò ha condotto a una pari reinterpretazione dei rapporti coniugali, talvolta più avanzata delle stesse legislazioni secolari in materia di diritti e doveri dei coniugi. Non

¹⁰⁵ K. KAROUI, *Theorizing Justice in Contemporary Arabo-Islamic Philosophy. A Transcultural Approach with Fatima Mernissi and Mohammed Arkoun*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2024, pp. 134-135.

¹⁰⁶ Trattasi del controverso versetto della Quarta sura del Corano, relativo ai rapporti coniugali, che appare suggerire un biasimo correttivo contro le donne che non si manifestino devote alla causa maritale e familiare. Non essendo questa la sede per valutare né l'esatta terminologia araba, né invero le più adeguate strategie linguistiche di traduzione, ci si limita a suggerire le fonti che corroborano l'interpretazione paritetica e solidaristica proposta nel testo. Cfr., contestando l'applicazione della sura in commento nella giurisprudenza delle corti sciaraitiche, M.U. ABUBAKAR, *Gender Justice in Islamic Law. Homicide and Bodily Injuries*, Hart, Oxford-London-New York-New Delhi-Sydney, 2018, pp. 142-163; per la critica al tradizionalismo che subordina la posizione del coniuge femminile, G. AJANI, B. PASA, *Diritto comparato. Casi e materiali*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 523; per alcune implicazioni di carattere successorio, S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, cit., p. 131 (accenti simili in D. ZUHROH, *Criticizing the Compilation of Islamic Law (KHI) to Resolve the Case of Grandchildren's Inheritance Right in Religious Courts*, in P.W. ISWARI, A. WICAKSONO, Q.K. ANWAR, AL FARABI, M.H. AL HAKIM, S.A. BOWO, eds., *Proceedings of the 1st International Seminar on Sharia, Law and Muslim Society*, Springer Nature, Cham, 2022, pp. 24-25); M. FONTANA, *Il matrimonio islamico alla prova della secolarizzazione*, in A. INGOGLIA, M. FERRANTE, a cura di, *Fenomeni migratori, diritti umani e libertà religiosa*, Libreria Universitaria, Padova, 2017, pp. 205-206.



esiste ipotesi di aggressione maritale, in caso di disobbedienza della moglie a eventuali direttive familiari. Riffat Hassan ha argomentato che il ruolo del marito nella società preislamica, evidentemente patriarcale, andasse inteso come guida nei rapporti negoziali e sostegno nelle attività implicantanti fatica fisica o scelte condivise¹⁰⁷. Su posizioni parzialmente diverse, Amina Wadud ha adattato le acquisizioni di Hassan alla materialità dei rapporti economici odierni e ha inteso interpretare il ruolo guidante del marito nel solo senso di considerarlo primario sostegno finanziario alle spese personali e familiari¹⁰⁸. Anche in questo caso, il risultato di quell'attività ermeneutica conduce, dalla via dell'argomentazione religiosa, a risultati persino più tuzioristici delle discipline (secolari) di *civil law* sui fondi patrimoniali e di famiglia.

Appare fornire, perciò, sempre un contributo di grande importanza valutare la pluralità delle opinioni dottrinali alla luce della condotta che meglio possa secondare lo scopo religioso, senza subordinarlo alla mentalità secolare e senza tuttavia la pretesa di imporlo ai non musulmani. Nel contesto europeo sempre più connotato da un contenzioso cospicuo sull'argomento¹⁰⁹, è, ad esempio, molto utile indagare le tesi differenti sorte in ordine alla velatura femminile e alla

¹⁰⁷ Ripercorrendo la storia delle figure femminili nella rivelazione coranica, ad esempio, **R. HASSAN**, *The Development of Feminist Theology as a Means of Combating Injustice Toward Women in Muslim Communities/Culture*, in *European Judaism - A Journal for the New Europe*, n. 2/1995, pp. 80-90. Sul legame tra genere e diritti umani, **EAD.**, *Human Rights in the Qur'anic Perspective*, in G. WEBB, ed., *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse-New York, 2000, pp. 241-248.

¹⁰⁸ Proprio in connessione col pensiero della Hassan, è rilevante l'intuizione di studio in **G. ADNAN**, *Women and the Glorious Qur'an: an Analytical Study of Women-Related Verses of Sura An-Nisa'*, Göttingen University Press, Göttingen, 2004, p. 158. La prospettiva programmatica della studiosa è incisivamente espressa nel più ampio **A. WADUD**, *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class, and Gender*, in *Journal of Law and Religion*, n. 1/1995-1996, pp. 37-50.

¹⁰⁹ La parabola di questo accresciuto contenzioso può dirsi tracciata, quanto a suoi recenti sviluppi, in **A. LICASTRO**, *Il dubbio di una "velata" discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale della Corte di giustizia dell'Unione Europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 29 del 2016, pp. 1-45, e **ID.**, *Ancora in tema di porto del velo islamico e discriminazione della lavoratrice nelle aziende private*, sulla medesima Rivista, n. 22 del 2022, pp. 54-90. Un approfondimento monografico, che finisce per investire il tema del complessivo assetto delle relazioni tra Islam e giurisdizioni non islamiche, in **C.B. CEFFA**, *L'aspetto del velo. L'esibizione del copricapo islamico in Europa fra convivenza multiculturale e Stato costituzionale*, FrancoAngeli, Milano, 2022.



sua ipotetica coercibilità. Tanto Sheikh Mustapha Mohamed Rashed quanto Khaled Abou El Fadl hanno valutato la non obbligatorietà del porto del velo, finendo per alludere a una linea di contegno affine alla nozione giuridico-costituzionale di buon costume¹¹⁰.

Il primo ha addirittura concluso che l'unico obbligo di copertura giuridicamente vincolante sia quello relativo al seno, al di fuori dell'ambiente domestico - oltre, evidentemente, all'ordinaria intimità sessuale¹¹¹. Il secondo ha ritenuto non necessario dover individuare una modalità puntuale e ultimativa per attuare gli obblighi nel vestiario, preferendo ricorrere alla sola protezione del decoro come criterio assiologico fondamentale¹¹². Del resto, il decoro, quale convinzione collettiva, e la protezione della donna, come istanza specifica, talvolta si realizzano anche nell'astensione dal portare il velo (ad esempio, quando indossarlo in contesti ostili sovraesponga a rischi per l'incolumità fisica).

Risulta, ancora, particolarmente stimolante proporre letture di ispirazione *liberal* e progressiva, quando promananti da sistemi giuridici nei quali il multiculturalismo, a lungo perseguito quale idealtipo, sta oggi patendo diffusa delegittimazione e crisi di intervento dello Stato sociale.

Si fa riferimento alle posizioni dell'inglese Nahiem Ajmal e del canadese Shabir Ally, una volta di più rimarcando quanto l'indicazione delle proposte di soluzione giuridico-religiosa da essi individuate abbia carattere meramente esemplificativo di posizionamenti molto più ampi e sfaccettati. Tanto ampi perché, in fondo, ancora oggi implicanti tutte le

¹¹⁰ Una sintetica esposizione delle opinioni del primo poteva trovarsi, a cura di J. Saidi, in *Hijab is Not an Islamic Duty: Muslim Scholar*, in *Morocco World News*, June 24, 2012; del secondo, sebbene altre opere siano oggettivamente di maggior interesse (cfr., ad esempio, il lungo studio di K.A. EL FADL, *Law of Duress in Islamic Law and Common Law: A Comparative Study*, in *Islamic Studies*, n. 3/1991, pp. 305-350), può vedersi, sul tema specifico della velatura femminile, ID., *Fatwa on Permissibility of not Wearing Hijab*, in *The Search for Beauty - On Beauty and Reason in Islam*, 02 January, 2016.

¹¹¹ Può considerarsi sintesi efficace della tesi il resoconto dialogato di J. SAIDI, *Islamic Perspectives. Al Azhar Scholar: Hijab not an "Islamic Duty"*, in *The Milli Gazette*, 18 August 2012.

¹¹² L'A. in commento ha elaborato tale punto di vista a partire da una previa teoria delle relazioni di genere, ordinata non solo sulla pariteticità coniugale, ma anche sulla valorizzazione razionale del sesso femminile nell'organizzazione sociale. Un interessante saggio, che espone questa istanza metodologica ed esegetica, può considerarsi K. ABOU EL FADL, *Tensions in Tradition: Hadith, Gender, and Reasonable Interpretation*, in *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, n. 19/2021, pp. 2-34.



plurime possibilità ermeneutiche ricomprese tra la riproposizione - e in forma autoritaria - dei divieti tradizionali e, invece, la completa *liberalizzazione* delle condotte di vita.

Nahiem Ajmal ha adottato come modalità di predicazione quella *social* e tecnologica¹¹³, ma si è soffermato anche su temi da tempo dibattuti nella dottrina islamica. È bene segnalare come i suoi pareri abbiano attivamente difeso il diritto dei musulmani a partecipare a festività non islamiche (cogliendone la misura di convivialità sociale, non liturgica¹¹⁴) e la non violazione degli obblighi religiosi nel portare sul proprio corpo dei tatuaggi¹¹⁵.

Se è confermata l'ipotesi di ricerca da cui si è partiti, e cioè che l'intellettuale islamico riformatore si confronta in modo dialettico e oppositivo col conformismo secolare esattamente come contro il fondamentalismo religioso, l'esempio dello studioso canadese Shabir Ally può risultare ancor più rilevante. In coerenza con alcuni dei primari insegnamenti di Zayd e con l'obbligo dell'interprete di tracciare l'evoluzione storico-giuridica degli istituti¹¹⁶, l'A. ha, per altro verso, *demitizzato* la stessa accezione comune del consenso dottrinale tra gli

¹¹³ Aspetto particolarmente criticato anche nell'ambiente riformatore, perché i contenuti veicolati, sebbene indicativi di posizioni perlopiù tolleranti, dimostrano una certa sbrigatività o, almeno, sommarietà di fonti e di metodi. Sia consentito, per questa critica, rinviare a **H. KESVANI**, *Follow me, Akhi: the Online World of British Muslims*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 25-26.

¹¹⁴ La questione è inevitabilmente controversa perché implica, in definitiva, dover decidere se esiste uno iato, o una continuità, tra la consuetudine conviviale e la derivazione teologico-liturgica. Su tale dibattuta e risalente problematica può leggersi **A. CUFFEL**, *Environmental Disasters and Political Dominance in Shared Festivals and Intercessions among Medieval Muslims, Christians, and Jews*, in M. CORMACK, ed., *Muslims & Others in Sacred Space*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 118-119; sull'emergere di prassi locali maggiormente inclusive, rispetto alla radicata valutazione *haram* di festività promiscue e condivise, **H.W. WENG**, *Chinese Muslim Cultural Identities: Possibilities and Limitations of Cosmopolitan Islam in Indonesia*, in B. PLATZDASCH, J. SARAVANAMUTTU, eds., *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia. Areas of Toleration and Conflict*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2014, pp. 188-189.

¹¹⁵ Il breve e controverso video può vedersi in <https://www.facebook.com/malnmahiem/videos/malms-fatwah-on-tattoos/811334235729070/> (shortened url, a cura dello scrivente: <https://shorturl.at/sX78j>).

¹¹⁶ Il principio metodologico suesposto trova massima espressione in **N.A. ZAYD**, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.



studiosi¹¹⁷. In effetti, come ha notato con un certo spirito di ironia lo stesso Ally, circa il definire le condizioni di rilevanza giuridica di tale consenso, non v'è mai stato ... *consenso* ... alcuno tra gli esperti¹¹⁸. Ha evidenziato, peraltro, come l'eventuale consenso non giustifichi *ex se* l'imperativo concreto che si pretende di ricavarne, né la sua universale esigibilità. Ad esempio, l'A. ha apertamente manifestato la contrarietà assoluta alla lapidazione per adulterio e alla riconducibilità di questo alla giustizia penale¹¹⁹. Ogni norma abbisogna di applicazione contestuale. L'assetto presente dei rapporti di genere nelle dinamiche familiari e la possibilità di infinite intimità *virtuali*, non concretizzanti però risultati empirici di condotte fedifraghe, porrebbero fuori da ogni margine di giustificabilità la riconduzione dell'adulterio a fattispecie di natura criminale.

6 - Possibili conclusioni e nuovi approdi: originalità e obiettivi della dottrina giuridica analizzata

Sebbene il dato sia tenuemente considerato nella trattazioni teologiche e politiche, emergendo invece con maggior nettezza proprio nell'analisi

¹¹⁷ Sul *consenso dei dotti* (ijma) come fonte del diritto, R. BETTINI, *L'Islam come religione a potere temporale*, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 97-98; L. PEGORARO, A. RINELLA, *Le fonti di legittimazione*, in G. MORBIDELLI, L. PEGORARO, A. RINELLA, M. VOLPI, *Diritto pubblico comparato*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 60; V. VARANO, V. BARSOTTI, *La tradizione giuridica occidentale. Testo e materiali per un confronto civil law common law*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 540-541.

¹¹⁸ In realtà, portando alle estreme conseguenze l'ermeneutica relativistica di Shabir Ally, bisognerebbe previamente chiedersi se tale consenso debba effettivamente riguardare la comunità degli studiosi, e non il popolo dei fedeli nel suo complesso. Pur ridimensionando la portata coercitiva del comune parere dottrinale, propende affinché esso si riferisca ai soli esperti F.E. VOGEL, *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 48-50; considerandone la valenza consuetudinaria e il radicamento nella prassi, è più possibilista circa l'estensione del concetto di *ijma* N.A. SHAH, *Islamic Law and the Law of Armed Conflict. The Armed Conflict in Pakistan*, Routledge, Abingdon-New York, 2011, pp. 21-22; appare attenersi al solco tradizionale, che tuttavia considera il concorde avviso degli esperti una fonte secondaria e non primaria, J. REHMAN, *Islamic State Practices, International Law and the Threat from Terrorism. A Critique of the "Clash of Civilisations" in the New World Order*, Hart, Oxford-Portland, 2005, pp. 14-15.

¹¹⁹ Da questo punto di vista, la presa di posizione di Ally ha fatto emergere un reticolato di Autori espressivi di sensibilità affini. Si veda il resoconto di J. JAHANGIR, *Ten Male Muslim Scholars Who Resist Islamic Punishments*, in *The Huffington Post*, May 8, 2017.



giuridica, un fattore determinante raccolto nell'evoluzione della dottrina islamica è rappresentato dall'avanzamento tecnologico e produttivo. E quanto è ormai assodato, per ciò che riguarda la letteratura degli ultimi due secoli, non è detto non abbia in futuro lo stesso tipo di impatto. Il mutamento dei sistemi industriali influisce da sempre sull'applicazione concreta dei modelli contrattuali perché implica l'affermazione di nuove istanze sociali¹²⁰. Laddove si realizza una diversa divisione del lavoro e delle ricchezze, che spesso, in Oriente come in Occidente, è determinata proprio dal progresso tecnico, l'interprete è inevitabilmente sospinto a valutare la norma nel quadro del mutamento intervenuto. Nel pensiero giuridico islamico, come si è notato, ciò è avvenuto in almeno due circostanze, in special modo quando esse si sono verificate contestualmente: la specificazione dell'intervento dello Stato sui processi economici (infrastrutture pubbliche, politica industriale, aumento dei consumi interni) e la progressiva modernizzazione dei meccanismi produttivi (diffusione di consumi di massa, contrattazione standardizzata, modificazioni civili ed economiche degli spazi urbani).

Non sembra perciò casuale che le recenti generazioni di studiosi stiano affrontando soltanto adesso questioni, pur delicate, che riguardano l'andamento delle relazioni familiari, i contenuti della partecipazione politica e il superamento dei parametri più restrittivi tanto nella morale individuale quanto nelle dinamiche interreligiose. Queste ultime, per altro verso, sono sempre più spesso intese secondo una duplice direttrice: nella loro specifica cornice territoriale statale o, più generalmente, quali condizioni di possibilità di un dialogo culturalmente orientato con le altre espressioni della religiosità collettiva¹²¹.

¹²⁰ L'assunto è chiaramente introiettato nella storia della privatistica italiana. Si vedano, a mero titolo esemplificativo, **E. CIMBALI**, *La nuova fase del diritto civile nei rapporti economici e sociali con proposte di riforma della legislazione civile vigente*, Unione Tipografico-Editrice, Torino-Roma-Napoli, 1885, pp. 359-360; **G. MARINI**, *La responsabilità civile*, in L. NIVARRA, a cura di, *Gli anni Settanta del diritto privato*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 226-227; **U. BRECCIA**, *Immagini del diritto privato*, I, *Teoria generale, fonti, diritti*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 203.

¹²¹ Si consideri che questa diatesi era a base del volume di **A. DUDERIJA**, *The Imperatives of Progressive Islam*, Routledge, Abingdon-New York, 2017 (impostazione, invero, già diversamente veicolata in **A. EL FADL**, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston Review, Boston, 2002, p. 17). Sulle consonanze di queste sfide con istanze omologhe, presenti nella dottrina degli altri monoteismi, cfr., tuttavia, **M. POORTHUIS**, *Rituals in Interreligious Dialogue. Bridge or Barrier?*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne,



Si è in effetti in presenza di una nuova rivoluzione industriale, che sta profondamente cambiando la fisionomia economica degli ordinamenti arabo-islamici ed essa indiscutibilmente apporta al comune dibattito nuovi argomenti e nuove inquietudini¹²². Anche a quelle latitudini la digitalizzazione dell'economia dei servizi e la globalizzazione degli scambi commerciali non sono soltanto l'indice di una differente fenomenologia nella produzione e nel reddito, ma segnali tangibili di un mutamento di paradigma che investe la dinamica dei prezzi, la demografia migratoria, la pianificazione della spesa pubblica, le fasce sociali meritevoli di tutela legislativa speciale¹²³. Ciò rende più complesse le regole nella pluralità dei rapporti concreti giuridicamente rilevanti e spinge i giuristi a confrontarsi con un immaginario più composito di quello risalente alla formazione della dottrina islamica classica. Monitorare l'evoluzione della domanda di garanzie nell'esercizio dei diritti significa, in ultima analisi, osservare come la scienza giuridica islamica provi ad affrontare le trasformazioni politico-istituzionali e le rinnovate esigenze di soddisfazione dei bisogni primari. Ricontrare i nuovi orientamenti implica, in definitiva, rivolgere uno sguardo d'insieme a un diritto che poggia sull'immutabile sanzione della rivelazione divina, ma che del pari a essa è chiamato a dare attuazione davanti ad ancora inesprese forme di movimenti civili e domande di partecipazione collettiva. Per questo, nuovi e mano a mano più aggiornati studi potranno chiarificare quale linea risulterà nei fatti prevalente: se l'autosufficienza e autoreferenzialità del sapere dottrinale classico o l'ampliamento dell'autonomia individuale nell'esercizio delle

2020, pp. 15-16.

¹²² Si vedano, tra gli altri, **N. MILADI**, *Social Media as a New Identity Battleground: the Cultural Comeback in Tunisia after the Revolution of 14 January 2011*, in **N. MELLOR**, **K. RINNAWI**, eds., *Political Islam and Global Media. The Boundaries of Religious Identity*, Routledge, Abingdon-New York, 2016, pp. 34-40; **I. NANDOM YAKUBU**, **A. ABDUL-SALAM**, **A.-H. ABDUL-WAHAB**, **A. BUNYAMINU**, *Islamic FinTech and Ethical Finance: Opportunities for Inclusive Finance in Africa*, in **AA. VV.**, *Banking on Inclusion. Overcoming Financial Exclusion in Africa through FinTech Innovations*, Springer Nature, Cham, 2025, pp. 267-268.

¹²³ **A. RIWANTO**, **S. SURYANINGISIH**, *Realizing Welfare State and Social Justice: a Perspective on Islamic Law*, in *Volkgeist*, n. 1/2022, pp. 41-51; **V. YADAV**, *Religious Parties and the Politics of Civil Liberties*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2021, pp. 117-120; **S. KAUSAR**, **A.R. LEGHARI**, **A.S. SOOMRO**, *Analysis of the Islamic Law and its Compatibility with Artificial Intelligence as a Emerging Challenge of the Modern World*, in *Annals of Human and Social Sciences*, n. 1/2024, pp. 99-114.



libertà fondamentali, sulla base dei rapporti, mutevoli e non scritti, tra ermeneutica della fede ed evoluzione dei costumi.

Domenico Bilotti

domenico_bilotti@unicz.it

<https://orcid.org/0000-0002-3306-409X>

Università Magna Graecia di Catanzaro - <https://ror.org/0530bdk91>



Licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International