

SAGGI

108



Maria Bombardieri
Maria Chiara Giorda
Sara Hejazi (eds.)

Capire l'Islam
Mito o realtà?

Scholé

In copertina: elaborazione grafica di Monica Frassine - casamosama.it

La collana è *peer reviewed*

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Scholé è un marchio dell'Editrice Morcelliana

© 2019 Editrice Morcelliana

Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

ISSN 2282-5479

ISBN 978-88-284-0050-9

Sommario

Stefano Allievi
Premessa V

Maria Bombardieri - Maria Chiara Giorda - Sara Hejazi (eds.)

Capire l'Islam. Mito o realtà?

Introduzione 7

Capitolo primo

I fondamentalismi religiosi. Una storia la plurale?

Maria Chiara Giorda 13

1. Religione e forme di violenza, 14 - 2. Storia del termine: i fondamentali, 16 - 3. Per una storia degli studi sul fondamentalismo, 18 - 4. Una via italiana, 24 - 5. Chi sono i fondamentalisti?, 28 - 6. Non solo il fondamentalismo: altri termini in uso, 32 - Riferimenti bibliografici, 34

Capitolo secondo

Religione e radicalizzazione

Renzo Guolo 37

1. Ideologia e violenza, 37 - 2. Radicalizzazione o fondamentalismo?, 38 - 3. La radicalizzazione come fatto sociale totale, 39 - 4. La religione come

Sommario

fattore determinante, 44 - 5. Militanza politica e rottura generazionale, 45 - 6. Una lettura complessa, 48 - Riferimenti bibliografici, 50

Capitolo terzo

Il Riformismo islamico. La genesi dei movimenti riformisti e la lotta per l'egemonia del discorso religioso

Luca Patrizi 53

1. L'Islam sunnita, 53 - 2. Il Riformismo islamico, 69 - 3. La lotta per l'egemonia del discorso religioso e la risposta dell'Islam sunnita, 85 - Riferimenti bibliografici, 88

Capitolo quarto

«Ugualmente libere di fronte alla legge». L'eccezione islamica?

Paolo Naso 91

1. L'Islam no, 93 - 2. Una strategia «istituzionalmente informale», 98 - 3. Dalla Carta dei valori al Patto per l'Islam italiano, 102 - 4. Conclusioni: navigando in mare aperto, 104 - Riferimenti bibliografici, 106

Capitolo quinto

Radicalizzarsi online. Islamofobia e discorsi d'odio in rete

Alessandra Vitullo 109

1. Dalla radicalizzazione islamica all'islamofobia, online, 109 - 2. L'islamofobia: alcune definizioni e manifestazioni, 111 - 3. La rete dell'islamofobia, 113 - 4. Numeri e caratteristiche dell'islamofobia digitale in Italia, 117 - 5. Come intervenire, dunque? Prospettive future, 122 - Riferimenti bibliografici, 124

Capitolo sesto

Jihad e violenza armata. La grande menzogna

Marco Demichelis 127

1. *Jihad* senza religione per un Islam senza guerra?, 127 - 2. Corano e violenza, i versi della «spada», 131 - 3. Guerrieri sulla via di Dio, *jihad* e asceti in ruolo anti-bizantino, 134 - 4. *Jihad* e colonialismo, 137 - 5. La creazione del *global jihadism* e la narrativa «suprematista», 139 - 6. Occidentalismo e lotta anti-egemonica, la seconda menzogna, 143 - Riferimenti bibliografici, 145

Sommario

Capitolo settimo

Le donne e i processi di radicalizzazione. Il caso dell'attivismo femminile per lo Stato islamico

Maria Bombardieri 149

1. Radicalizzazione e donne dell'Isis, 150 - 2. Itinerari della radicalizzazione, 154 - 3. Motivazioni e ruoli, 155 - 4. Reclutatori, reclutatrici e luoghi, 163 - 5. Conclusioni, 164 - Riferimenti bibliografici, 165

Capitolo ottavo

«La migliore delle forme esistenti». Il corpo e l'anti-corpo nell'Islam

Sara Hejazi 169

1. Una stanza tutta per tutti, 171 - 2. La natura sacra del corpo islamico, 174 - 3. Il corpo islamico in Europa, 177 - 4. Il corpo diventa anticorpo, 180 - 5. Conclusioni, 184 - Riferimenti bibliografici, 185

Capitolo nono

L'Islam in carcere e il mito del radicalismo

Elena Sonnini 187

1. La diversità religiosa in carcere, primi passi: garantire il diritto al culto, 191 - 2. Islam in carcere, 195 - 3. Radicalizzazione in carcere. Tra mito e realtà, 200 - Riferimenti bibliografici, 207

Capitolo decimo

I giovani e la scuola: ci si radicalizza a scuola? Un'analisi dei rischi e della prevenzione della radicalizzazione in ambiente scolastico

Alberta Giorgi e Bruno Iannaccone 209

1. Diventare cittadini nella scuola di oggi, 211 - 2. Essere cittadini: religioni e scuola, 213 - 3. Prevenire la radicalizzazione violenta e combattere l'islamofobia a scuola, 214 - 4. Studio di caso sul contesto scolastico a Torino, 228 - 5. Conclusioni, 233 - Riferimenti bibliografici, 235

Capitolo undicesimo

La moschea. Spazio della violenza o luogo della comunità?

Luca Bossi 237

1. Luoghi di culto al centro della vita comunitaria, 239 - 2. Il caso torinese,

Sommario

241 - 3. L'insediamento e l'organizzazione delle moschee: farsi spazio in città, 244 - 4. La politica locale: l'Islam negli atti di giunta e consiglio comunale, 251 - 5. Il governo della diversità religiosa urbana: politiche pubbliche e regolazione degli spazi, 256 - 6. Conclusione, 261 - Riferimenti bibliografici, 263

Capitolo dodicesimo

Prevenzione dei radicalismi tra prospettive e buone pratiche

Cristina Caparesi

265

1. Prevenire la radicalizzazione in prospettiva europea, 265 - 2. L'approccio multidisciplinare, 274 - 3. Focus su alcune tematiche, 287 - Riferimenti bibliografici, 291 - Allegato 1, Extremism Risk Guidance, ERG 22+, 294

Indice dei nomi

295

Capitolo sesto

Jihad e violenza armata La grande menzogna

Marco Demichelis

1. Jihad senza religione per un Islam senza guerra?

È fondamentale considerare che ogni «religione» per diventare tale abbia bisogno di una fase formativa durante la quale: rivelazione, tradizione, ortodossia, teologia, giurisprudenza e credo (*aqida*) più in generale, trovino una corrispondenza di continuità sia riflettendo sulle differenze emergenti con le altre religioni, che sulla relazione tra geografia, proselitismo, universalità-settarismo (Afsaruddin 2013; Gleave, Istvan Kristo-Nagy 2015-2016). Attribuire quindi all'Islam l'esistenza di un concetto di «guerra santa», *dhimma* (popoli del Libro), *jizya* (capitolazione in riferimento ai non musulmani) ecc. in relazione agli eventi di pochi anni o decenni successivi alla morte del profeta Muḥammad (m. 632): in particolare le conquiste arabe, è non solo erroneo, ma inconsistente proprio in riferimento a quelle fonti religiose, numismatico archeologiche e storiche nelle quali l'identificazione della prima comunità di credenti come già musulmana è alquanto dubbia.

Purtroppo, una consistente tradizione storiografica occidentale (Wheatcroft 2004; Cook 2005; Morabia 1993) e la prima narrativa islamica di epoca abbaside (VIII-IX secolo, Ibn Ishaq 1955; al-Waqidi 2011; Ibn al-Mubarak 1971) hanno favorito l'idea che le famose «conquiste arabe», fossero automaticamente già anche islamiche, così come imbevute di un bellicismo di matrice religiosa atta al dominio e alla sottomissione. Al contrario, la complessità degli eventi storici in questo periodo proto-islamico è tale che la semplificazione in una fase

di «scontro di civiltà» non soltanto risulta deleteria, ma decisamente pericolosa.

Il primo secolo dopo la morte di Muḥammad (m. 632) fu estremamente violento sotto diversi aspetti, tuttavia, le sue ragioni non sono da individuare in una bellicosità di matrice inter-religiosa, già propensa ad una contrapposizione islamo-cristiana *in itinere*. L'Islam, al contrario, in quanto religione in grado di distinguersi più chiaramente da cristianesimo e giudaismo, emergerà solo in seguito alla seconda *Fitna* (692) a partire dal califfato dell'omayyade 'Abd al-Malik ibn Marwan (m. 705), 70-80 anni dopo la morte del Profeta (Hoyland 2015, Donner 1998 e 2011; Robinson Chase 2000). In continuità, i primi trattati in grado di elaborare una legislazione inerente alla guerra: Ibn al-Mubarak (m. 797) con il *Kitab al-Jihad*, così come al-Shaybani (m. 805), con il *Kitab al-Siyar al-Saghir*; sono del primo periodo abbaside quando le *Futuh*, le conquiste, erano di fatto terminate da quasi cinquant'anni.

Se questo impianto teorico-cognitivo trova importanti conferme bibliografiche in un crescente numero di studi critici, questi ultimi si fondano su una metodologia interdisciplinare in grado di limitare le critiche dei suoi detrattori. Non potendo approfondire per ragioni di spazio specifici aspetti ed interpreti a fondamento di questo apparato teorico, è tuttavia necessario analizzare brevemente l'impianto interdisciplinare di base, posticipando al prossimo paragrafo una breve analisi comparativa sui versetti della «guerra» nel Corano in riferimento alla sua cronologia, così come alla collezione della rivelazione islamica. Diventa quindi fondamentale soffermarsi su tre aspetti principali: le fonti numismatico-archeologiche, le conquiste arabe nella storia tardo-antica e nella prima narrativa propriamente islamica e l'importanza di ciò che dicono le fonti non-islamiche sulle stesse conquiste.

1. Le fonti numismatico-archeologiche sono chiaramente le più difficili da interpretare in particolare se messe in relazione ad una estrapolazione storico-concettuale come la creazione dell'identità islamica. Ciononostante, studi recenti di specialisti in ambito archeologico-numismatico sono in grado ad oggi di avanzare alcune ipotesi fondate su fonti comprovate. Nei primi settant'anni in seguito alla morte del profeta Muḥammad, nessuna fonte archeologica finora sco-

perta lo cita apertamente, così come nessuna *shahada* (testimonianza di fede): *Ashadu an la ilaha illa Allāh - wa ashadu anna Muḥammadan Rasul Allah* (Non vi è altro Dio che Dio e Maometto è il suo inviato): risulta essere completa, in riferimento alla seconda parte, quella che appunto cita Muḥammad. Per riscontrare la presenza di una *shahada* integrale, presente su monete e lapidi funerarie, quest'ultima in Egitto con datazione intorno al 690, l'anno 71 del calendario islamico, dobbiamo attendere almeno sessant'anni (Bacharach, Anwar 2012; Johns 2003; Foss 2002). Quest'assenza lascia naturalmente spazio a una pluralità interpretativa e a una complessità di non facile soluzione; tuttavia, altre fonti, sempre archeologiche e molto recenti (al-Salameen, Falahat, Naimat, Abudanh 2011; al-Shdaifat, al-Jallad, al-Salemeen, Harahsheh 2017) sembrano per ora confermare l'impianto storico-teoretico di Fred Donner, Robert Hoyland e Irfan Shahid, che indica come, inizialmente, la prima identità islamica fosse più propriamente abramitica, con un importante ruolo sia politico che militare dei clan arabo-cristiani del Levante, i quali, come sottolinea Clive Foss, furono i primi a far fallire una riforma del conio, così come già approntata da Mu'awiya ibn Abi Sufyan, primo califfo omayyade, negli anni del suo regno (661-680) e che intendeva già mostrare una *shahada* completa. Questa prospettiva analitica pone il dibattito all'interno di una dimensione storico-critica non solo capace di considerare l'affermazione islamica in quanto chiaramente evolutiva, ma anche dissociata da un bellicismo di chiara ispirazione religiosa, perché ancora lontana dall'essersi formata.

2. Contrariamente, la narrativa islamica di matrice abbaside, che dalle fonti orali di Ibn Ishaq (m. 761-770 ca) inerenti alla prima biografia del Profeta, a Hisham Ibn al-Kalbi (m. 819), al-Waqidi (m. 822), 'Abd al-Razzaq (m. 827) si dipana fino a giungere ad autori come al-Baladhuri (m. 892) e al-Tabari (m. 922), ci descrive tutta un'altra «storia», che non deve essere per forza considerata antitetica alle fonti di matrice numismatico-archeologiche, ma che riflette il protagonismo di quella parte della comunità proto-islamica con una più forte identità mono-teistica. Tuttavia, la storiografia contemporanea sui primi secoli dell'Islam chiarisce come in seguito alle conquiste arabe bisognerà attendere

almeno altri duecento-trecento anni prima di riscontrare una maggioranza di popolazione di religione musulmana all'interno dei confini di quello che già a fine dell'VIII secolo viene definito il *Dar al-Islam*, il mondo dell'Islam o meglio della sottomissione a Dio. È quindi importante sottolineare come questo processo formativo, non solo ha avuto bisogno di tempo, ma anche di «essere convincente» in particolare verso quegli arabi che per ragioni storico-religiose non solo erano stati alleati di Bisanzio, ma si erano convertiti al cristianesimo da almeno un paio di secoli (Irfan Shahid 1984; Irfan Shahid 1995).

3. In parallelo, grazie all'importante lavoro di Donner (1998), Hoyland (2015), Retsö (2003), Irfan Shahid (1984, 2002) e altri eminenti accademici, l'indagine attraverso fonti non arabo-islamiche sul primo secolo di storia proto-islamica, ci confermano che sebbene il nome di Muḥammad emerga in alcune cronache: Gabriel di Qartmin (m. 648), la cronaca di Zuqin (A.D. 488-775), Teofane il Confessore (m. 817), Costantino Porphyrogenitus (m. 959), le conquiste arabe non solo ebbero un impatto «distruttivo» molto limitato in Siria, Palestina come in Mesopotamia, ma non sono considerate d'ispirazione religiosa. Come si evince dalle medesime fonti, così come da quelle islamiche e archeologiche più in generale, il dibattito interno alla prima comunità (*umma*) in relazione ad alcuni stessi pilastri della fede, era, nella seconda metà del VII secolo, alquanto problematica ed evidente: dove indirizzare la preghiera della prima comunità, verso Mecca o verso Gerusalemme? Come e dove costruire il *mirhab* in una moschea? L'iniziale condivisione delle chiese cristiane come luogo di preghiera congiunto risulta essere un ulteriore aspetto di conferma, così come il problema inerente al radicamento dell'autorevolezza politico-religiosa omayyade nella prima fase (661-684, Suliman Bashear 1991; Maher Y. Abu-Munshar 2014).

Questa breve analisi, così come la metodologia investigativa utilizzata, risultano antitetici ad una semplificatoria narrativa dello scontro intra-religioso, anche se non bisogna per questo stemperare l'attenzione sul fatto che questa fase di conquista si fondasse su una consistente propensione alla razzia (*ghazwa*), e al viaggio (*siyar*) inteso anche antropologicamente e religiosamente in quanto forma di emigrazione (*hijra*)

e che diventarono conquiste (*futuh* s.f.; *futuhāt* pl.f.), quando gli stessi arabi compresero velocemente di essere in grado di preservare e mantenere il controllo dei medesimi territori: Palestina, Siria, Mesopotamia. Tuttavia, questa narrativa, anche letteraria ed esaltante i celebri eroi delle conquiste, dovrà attendere il dominio abbaside o la prima metà dell'VIII secolo per trovare una iniziale attualizzazione giuridico-religiosa inerente alla guerra, così come una narrativa di cronache apologetiche incentrate sull'elevata moralità dei primi conquistatori.

2. Corano e violenza, i versi della «spada»

Coerentemente con l'analisi sopra accennata, la rivelazione islamica, il Corano, risulta essere di grande importanza in relazione al dibattito: Islam – violenza; tuttavia, anche in questo ambito, le ricerche accademiche degli ultimi decenni stanno modificando non poco l'usuale narrativa. Si potrebbe dire che prima di *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation* di John Wansbrough (1977), gli studi «classici» identificassero nel *mushaf* (codice, collezione, prima forma di rivelazione coranica) di 'Othman ibn 'Affan (644-656), il terzo califfo ben guidato, una prima versione ufficiale di una rivelazione già esistente. Al contrario, negli ultimi quarant'anni ci si è resi conto non solo che questa narrativa è riscontrabile esclusivamente attraverso fonti islamiche, ma che le medesime risultano essere alquanto contraddittorie. La domanda che sarebbe logico porsi se si considerasse il Corano in quanto *Textus Receptus* già negli anni '60 del VII secolo, è come mai si sarebbe dovuto attendere altri 100 anni per esaminare i primi scritti riguardanti una giurisprudenza islamica in grado non solo di elaborare la prima *'aqida* (dottrina), ma anche una normativa quotidiana di riferimento. Il dibattito anche in questo caso è molto ampio soprattutto se si prendono in considerazione ulteriori aspetti: le nette differenze nel Corano tra sure meccani e quelle medinesi così come la cronologia delle medesime, il testo che possiamo leggere oggi infatti non prende in alcuna considerazione la successione storico-profetica, a differenza da ciò che s'intentò nei primi

secoli attraverso studi come l'*Asbab an-Nuzul* (Il Libro inerente alle «occasioni» della rivelazione) di al-Wahidi (m. 1057). Anche perché, e questo risulta essere di grande importanza in relazione al tema della violenza, i cosiddetti versetti della «spada» attraverso i quali viene chiarito che i credenti possano difendersi in caso di attacco armato, sono tutti medinesi ed ermeneuticamente più violenti in quelle che di solito vengono considerate le ultime sure della rivelazione: l'VIII, la IX e la V. Se tuttavia il Wansbrough negli anni '70 aveva un po' semplicisticamente affermato che il Corano era stato «assemblato» definitivamente solo nel IX secolo, in epoca 'Abbaside, negli ultimi anni il dibattito è diventato particolarmente interessante soprattutto in riferimento al concetto di *jihad*. Lo stesso storico nord-americano in *Quranic Studies* ha sostenuto che in riferimento al *Muwatta'* (tr. Il Giusto Percorso) dell'Imam al-Malik (m. 795), la prima importante collezione di tradizioni profetiche, il Corano non risulta essere una fonte sostanziale, posticipando *de facto* la sua collezione definitiva, anche perché nell'analisi sul termine *jihad*, per esempio, i riferimenti coranici sono appena quattro (Wansbrough 1977). Al contrario, autori successivi come Yasin Dutton (1999) hanno messo in dubbio questa asserzione considerando il testo del fondatore della scuola Malikita come redatto in chiara relazione con quello coranico. La normativa inerente al termine *jihad*, seppure citando limitatamente la rivelazione coranica, rimane comunque centrata su quello che emerge nei versetti, i quali tuttavia, come già sottolineato da differenti autori (Haleem Abdel 1999; Haleem Abdel 2010) possono essere divisi in quanto, dei trentacinque versetti coranici nei quali il termine viene utilizzato, ventidue fanno riferimento ad uno sforzo sulla via di Dio senza assumere alcuna connotazione bellica, dieci allo sforzo guerriero, tre a quello spirituale (Morabia 1993). L'aspetto più importante e del quale ci occuperemo nel prossimo paragrafo è che questa distinzione, così come i tre aspetti letterari sopra descritti: lo sforzarsi sulla via di Dio come persona in grado di migliorare sé stessa, anche attraverso il combattimento e l'ascesi, a partire dalla prima metà dell'VIII secolo, venivano conciliati nella figura di un «guerriero-monaco» che viveva ai confini dell'impero.

Nondimeno, altri due fattori risultano importanti per questa analisi: il primo è linguistico e sottolinea come lo stesso Corano, per parole come «combattere, combattimento, uccidere» non utilizzi *jihad*, ma, più propriamente *qatala* (m.s.) – *qital* (m.pl.) (II, 190-195, 216-217, 244-246; III, 13, 111, 167 ecc.) sulla via di Dio (*fi as-sabil l-llah*) chiarendo ulteriormente come l'atto della *jihad* non possa essere banalmente considerato in quanto espressione di una santificazione del combattimento, perché la parola abbondantemente utilizzata nel Corano per definire chi combatte sulla via di Dio è *qital*. Contrariamente, il *mujahid*, non è semplicemente un combattente, ma qualche cosa di più specifico: colui che si sforza sulla via di Dio nel compiere azioni, alcune delle quali guerriere, ma secondo una specifica prassi etica e morale.

Il secondo aspetto invece è storico-cronologico: recenti studi (Hamdan 2011; Sinai 2017; Reynolds 2008; Robinson 2003) stanno avanzando l'ipotesi che durante il califfato Omayyade, su impulso di 'Abd al-Malik (685-705), ma in maniera pratica attraverso l'operato del suo governatore iracheno Ibn Hajjaj (m. 714) il/i precedenti *masahif* (pl. di *mushaf*, collezione di scritti) siano stati nuovamente assemblati per canonizzare il testo in maniera più definitiva. È quindi ipotetico pensare che una effettiva narrativa sulla guerra, sul come combattere e su quali norme seguire in relazione a bottino, prigionieri, trattati di pace ecc. sia emersa posteriormente, in un secondo tempo, ragione principale per la quale non abbiamo testi giuridici di riferimento fino alla fine dell'VIII secolo. Aspetto, quest'ultimo, che al momento sembra trovare conferma nelle ricerche del team che sta lavorando sulle parti di Corano scoperte presso la *Dar al-Makhtutat* di Sana'a, in Yemen, a partire dal 1972 (Hilali Asma 2017).

Infine, un ultimo aspetto direttamente correlato a quello successivo constata che fino alla famosa battaglia di Talas (751), il processo produttivo della carta non era conosciuto nel Vicino Oriente, la prima cartiera costruita nel *Dar al-Islam*, a Samarcanda, è di qualche anno successiva a questa data, così come quelle edificate posteriormente a Baghdad, Samarra, Bassora, al-Fustat ecc. Il processo quindi di diffusione di qualsiasi testo scritto in un impero così vasto non solo necessitava di una produzione ampia di copie, di fatto impossibile fino alla seconda

meta dell'VIII secolo, ma anche di una capacità amanuense che in epoca omayyade e nella regione siro-palestinese in particolare era propriamente giudaico-cristiana.

3. *Guerrieri sulla via di Dio, jihad e asceti in ruolo anti-bizantino*

A conclusione di questa prima parte è fondamentale comprendere alcuni aspetti storici che hanno giocato un ruolo importante nel permeare questa figura di *mujahidun*, «guerrieri-asceti» verso la fine del periodo omayyade fino alla ristrutturazione dell'esercito abbaside nella prima metà del IX secolo (Bonner 1996; Sizgorich 2009). Così come già esplicitato, le razzie-conquiste arabe riuscirono in un paio di decenni a dominare un vasto territorio che, se da un lato vide l'annientamento dell'impero Sassanide, dall'altro conseguì la drastica riduzione di quello bizantino. Tuttavia, dal 656 al 661, la prima *fitna*, tra il clan omayyade e quello del Profeta (i *Banu Hashim*) ebbe un impatto ragguardevole, frammentando i territori conquistati tra il Levante, il *Sawad* (o bassa Mesopotamia) e la penisola arabica; prospettiva che di fatto non migliorò quando nel 680 si manifestò un nuovo conflitto interno, sempre in riferimento all'eredità califfale che sarebbe dovuta durare fino al 692 e che di fatto protrasse questa frammentazione geografica. Questo status di conflittualità se da un lato prolungò lo scontro tra i credenti, acuendo le divisioni partitiche interne, dall'altro produsse l'ascesi di un «pietismo» che sia in ambito proto-sciita, kharijita che proto-sunnita, inclusi gli stessi omayyadi, giocò un ruolo fondamentale nel preservare una specifica devozione monoteistica, la quale si sarebbe stemperata in relazione a tre importanti aspetti antropologico-religiosi nel processo formativo della prima comunità islamica: l'influenza dell'ascetismo monacale cristiano, la reazione «pietistica» alla violenza nella prima comunità di credenti e la creazione dei confini del *Dar al-Islam*. Questi tre aspetti potrebbero sembrare scollegati l'uno dall'altro; al contrario, i dati storici sottolineano come in seguito al disastroso assedio di Costantinopoli del 715-717, sotto il califfato Omayyade di Suleyman ibn 'Abd al-Malik (m. 717), la propensione espansiva, in particolare verso Bisanz-

zio, sarebbe terminata, di fatto attuando una nuova politica di raid stagionali che da un lato decretarono la creazione di un effettivo confine tra i due potentati, dall'altro continuarono come prassi conclamata in epoca abbaside. Questo aspetto si pone in stretta relazione all'influenza che giocò il monachesimo orientale, così come emerge nella stessa letteratura islamica (V, 82, 87; IX, 31, 34-35). Sizerich (2009, 181) nella sua interessante analisi mette in forte relazione questa narrativa, così come quella pietistico-kharijita della prima ora: «I primi musulmani capirono chiaramente il legame esistente tra i martiri paleocristiani e il monachesimo del periodo successivo. In parallelo sembrano anche aver capito abbastanza bene il ruolo dei monaci cristiani nello stabilire e mantenere gli standard di pietà comuni, considerando le comunità monastiche in quanto santuari dove era stata preservata la verità della rivelazione di Gesù, contrariamente a ciò che era emerso lontano da questi centri di preghiera. L'identificazione dei primi *hadith* sulla *jihad* sono espressione di una forma di monachesimo della prima comunità musulmana [...]; altre narrazioni invece, di cui alcune incluse da Ibn al-Mubarak nel suo *Kitab al-Jihad*, suggeriscono che queste tradizioni dovrebbero forse essere prese più seriamente di quanto non lo siano state in precedenza e potrebbero in effetti spiegarci qualcosa del modo in cui l'ascetismo musulmano si è evoluto».

Il processo di costruzione di *ribat* e *amsar* (fortificazioni con truppe) lungo il confine bizantino in parallelo al processo di canonizzazione del testo coranico, alla reazione mistico-pietistica contro la violenza radicale negli scontri intra-clanici della prima e seconda *fitna*, riscontrarono nel *milieu* culturale che il monachesimo orientale cristiano aveva plasmato negli ultimi secoli (Decobert 2009) un *mélange* di orto-prassi monoteista che può essere considerata alla base della prima ed effettiva narrativa sulla *jihad* nell'epoca formativa islamica. Questi *mujahidun*, tra i quali riscontriamo lo stesso Ibn al-Mubarak (m. 797), l'autore di uno dei primi testi sulla *jihad*, individua una vita pietistico guerriera ancorata a sacrificio, povertà, preghiera e animosità bellica, da concepire per un periodo della propria vita, in una terra di confine: un'effettiva forma di monachesimo. Questa assoluta propensione, esaltata soprattutto nel primo secolo abbaside, si sarebbe di fatto eclissata con la riforma dell'e-

esercito, operata in particolare da al-Ma'mun (m. 833) e al-Mu'tasim (m. 842) i quali accentuarono la presenza turca in nuove armate di professionisti direttamente pagati dal Tesoro dell'Impero. Con l'inizio della frammentazione dell'impero abbaside in potentati regionali, guidati da famiglie che col tempo acquisirono una sempre maggiore indipendenza: Aglabidi, Tulunidi, Saffaridi ecc., la figura del *mujahid*, già di per sé su base volontaria, perse di fatto il proprio ruolo in una società sempre più complessa e ormai a maggioranza musulmana. Ciò non identificò tuttavia la fine di una narrativa esaltante la vita di guerrieri asceti, al contrario, il famoso Ibn Hanbal (m. 855), fondatore della scuola hanbalita, fu un grande ammiratore di Ibn al-Mubarak, così come in grado di replicare ai propri «torturatori», durante la *Mihna* (Ordalia, Inquisizione), senza l'utilizzo della violenza in completa continuità al famoso *hadith* che recita: «la *jihad* migliore è una parola di giustizia pronunciata in faccia ad un oppressore» (Abi Dawud, *Sunan* 4344).

Nei secoli successivi la concettualizzazione del termine *jihad* si sarebbe cristallizzata in una narrativa di contrapposizione all'interno di una nuova dinamica di confronto e scontro tra conquista, *Reconquista*, crociate cristiane e relativa risposta musulmana (1095-1291), incursioni mongole e nuove fasi di espansione islamica come quella verso il sub-continente indiano a partire dall'XI secolo o quella Ottomana, a partire dal XIV secolo, in particolare nei Balcani. Ibn Hazm (m. 1064), Ibn Qudama (m. 1223) e lo stesso Ibn Taymiyya (m. 1328) avrebbero aggiornato nei rispettivi secoli la normativa giurisprudenziale inerente alla guerra in relazione ai nuovi eventi storici che vedevano per la prima volta il *Dar al-Islam* doversi difendere da attacchi esterni, prassi che sarebbe continuata in epoca più contemporanea così come in fase coloniale. L'unica innovazione effettiva fu quella della creazione da parte ottomana del *Devshirme* (pratica di arruolamento forzoso di giovani balcanici e cristiani nel corpo dei Giannizzeri Ottomani, in seguito a conversione), a partire dal regno di Murad I, nel 1300, la quale tuttavia aveva come obiettivo quello di depotenziare la nobiltà turca a vantaggio del potere centrale sultanale, e non enfatizzare una effettiva contrapposizione inter-religiosa che oltretutto emergeva come contraria alla medesima *shari'a*: i giovani *dhimmi* non avrebbero mai potuto

essere resi schiavi e allo stesso tempo convertiti forzosamente all'Islam, così come questa pratica invece enfatizzava. Contrariamente alla famosa posizione di Ibn Taymiyya contro i mongoli, che prevedeva l'obbligo alla ribellione da parte musulmana verso coloro che seppure convertiti all'Islam non mettevano in atto la *shari'a*, il riformista hanbalita non visse così a lungo per considerare la sua posizione su questa innovazione (*bid'a*) ottomana.

4. Jihad e colonialismo

Il processo di ri-concettualizzazione della *jihad* in ambito contemporaneo e il suo snaturamento ideologico in quanto parte di un approccio «occidentalista» (Baruma, Margalit 2004) necessita essere considerato all'interno di una nuova dinamica di contrapposizione che il colonialismo europeo già nell'Ottocento chiarisce in una pluralità di aspetti. Come rimarcato dal Peters nei suoi contributi (1979; 2016) il concetto di *jihad* venne «riattivato», in quanto espressione di una chiara politica difensiva verso le differenti forme di colonialismo che alcuni paesi europei posero in atto in ogni geografia del mondo islamico: da quello prettamente militare, a quello economico, politico, sociale e culturale. La *jihad* riscontrò tuttavia una grossa difficoltà di esecuzione almeno fino agli anni '80 dello scorso secolo. Identificarne le ragioni e la sua evoluzione negli ultimi duecento anni diventa quindi fondamentale per capire questo processo degenerativo, non solo in quanto ormai antitetico all'ascesi mistica dei primi secoli, ma anche alla *furusiyya* (arte equestre) islamica medievale, che esaltava le doti guerriere e morali del cavaliere musulmano.

Il fallimento della *jihad* difensiva nel corso dell'800, sia che si tratti di quella algerina guidata dall'Imam 'Abd al-Qadir contro i francesi (1835-1847), di quella musulmana in India contro i Britannici (1857) o di quella di nuova concezione mahadista sempre in ruolo anti-inglese in Sudan (1885-1899), è dovuto all'isolamento di ogni attore in una fase nella quale la narrativa colonialista, settaria, fondata sull'afflato nazionalista europeo snaturò la comunità islamica ampliando

contrapposizioni interne attraverso la «classica» politica del *divide et impera*. Sarebbe tuttavia erroneo pensare che il *Dar al-Islam* non si fosse già frammentato in entità storico-linguistiche che la definizione di *Gunpowder Empires* (Streusand 2011) non sia già stata in grado di chiarire. È importante ciononostante sottolineare come all'interno di queste stesse aree culturali, ulteriori frammentazioni si erano di fatto già concretizzate sia in relazione ad interventi esterni, la campagna di Napoleone in Egitto nel 1798, che interni, l'assenza di un ormai effettivo controllo ottomano nella penisola arabica o in Algeria, dove locali confederazioni claniche o dinastie di *Pasha-Deys*, le rendevano già di fatto semi-indipendenti.

Alcuni aspetti ottocenteschi risultano tuttavia ancora rispondenti alla prima elaborazione della *jihad*: questa continuità nel tempo risulta essere fondamentale per comprendere la rottura narrativa con quella successiva, soprattutto in riferimento alla seconda metà del '900.

I casi sopra citati infatti, escludendo la ribellione indiana dei Sepoys del 1857, ma aggiungendo quella Senussita in Cirenaica contro gli Italiani, quella del Califfato di Sokoto contro i Britannici, così come la resistenza caucasica, in Cecenia e Daghestan, guidata da Ghazi Muḥammad (1829) contro i russi, sono in stragrande maggioranza ancorate ad una base sufita e alla struttura di confraternite ad essa legate. Nel corso dell'800 quindi e fino all'annientamento ottomano al termine della Prima Guerra Mondiale, la resistenza più efficace contro il colonialismo imperante europeo si radica ancora all'interno di una sensibilità religiosa che associa difesa e standard morali, *jihad* e asceti, guerriglia e *hijra*: emigrazione e svuotamento popolare nella geografia che il potere coloniale vuole conquistare.

In continuità con la prima elaborazione della *jihad*, inoltre, vi è l'utopico tentativo di enfatizzare un afflato pan-islamico, ben radicato nel pensiero di Jamal ad-Din al-Afghani (m. 1897) per creare un fronte comune contro l'invasore. Un proposito che non ritroverà di fatto concretezza in alcuno dei casi sopra citati, neanche quando la *jihad* verrà dichiarata dal sultano-califfo ottomano, l'11 novembre 1914, all'inizio della Prima Guerra Mondiale (Peters 2016). Il concetto di *umma*, che dal punto di vista prettamente religioso continua a includere la

comunità islamica mondiale, non corrisponde più in alcun modo ad una geografia del *Dar al-Islam*, che si è culturalmente e politicamente frammentata ben prima del colonialismo europeo. La risposta quindi a questa nuova forma di attacco dall'esterno non può essere al momento univoca ma limitata a specifiche regioni di scontro.

L'unica eccezione che è importante sottolineare concerne il mahadismo sudanese, il quale non fu solo espressione di un forte associazionismo rurale incentrato sulla confraternita della *Sammaniyya*, ma un movimento innovatore che aggiornava il concetto di *mahdi*, così come quello di *jihad*, proiettandolo nel XX secolo e verso successive innovazioni. In anticipo su S. Qutb, infatti, il *Mahdi* già elaborava l'accusa verso i musulmani ipocriti (*munafiqun*) di non essere dei veri credenti, sottolineando la narrativa coranica sul tema, ed accusando il *Khedive* e gli 'ulema egiziani di essere al servizio dell'oppressione colonialista così come schiavi delle ricchezze materiali di questo mondo; in parallelo, considerava già la *jihad* una propensione comportamentale del credente non esclusivamente bellicosa, ma che doveva comunque essere permanente e globale: non solo per accompagnare *umma* e *dar al-Islam* a incontrare *Isa ibn Maryam* (Gesù) quando quest'ultimo ritornerà per la seconda volta sulla terra, come prevede l'escatologia classica musulmana, ma per combattere contro le varie forme di corruzione del mondo. Una visione di per sé ancora legata a quel pietismo millenarista esaltante le caratteristiche morali del leader carismatico e che sarebbe stato snaturato dal processo di conciliazione tra autocrazia e Islam, nel secolo successivo, in seguito al fallimento di qualsiasi tentativo proto-democratico.

5. La creazione del global jihadism e la narrativa «suprematista»

Se quindi nell'800 il concetto così come la prassi di *jihad* rimasero espressione di una lotta di resistenza difensiva contro un tentativo di conquista esterno, ma che non riscontrava né l'impegno della comunità islamica nella sua interezza né quello degli 'ulema nel favorire una comprensione globale su questo tema, il secolo successivo concederà molta attenzione ad un cambiamento paradigmatico sulla *jihad* in

quanto manifestazione concreta di una nuova forma di guerra globale, ideologicamente in ostaggio del terrorismo. Se infatti ancora nell'800, Sayyid Ahmad Khan (m. 1898), aveva di fatto depotenziato qualsiasi forma di *jihad* nel subcontinente indiano sostenendo che quest'ultimo diventa lecito quando chi detiene il potere politico (gli inglesi in questo caso) non rispetta e non permette ai musulmani di praticare la propria religione, M. 'Abduh (m. 1905) in Egitto considerava la *jihad* in quanto: sforzo contro un nemico esterno (in ambito difensivo), sforzo contro il demonio (*shaytan*), così come contro le meschinità dell'anima (Afsaruddin 2013), lontano da qualsiasi afflato nazionalista e settario.

Con la creazione del sistema mandatario franco-britannico nel vicino Oriente, che di fatto rendeva impossibile creare uno Stato arabo unificato, con l'afflato modernista in Turchia e Iran, con la complicità britannica a creare un'enclave sionista in Palestina, così come con le «formali» indipendenze di Egitto (1922) ed Iraq (1932), la narrativa islamica sulla *jihad*, per reazione, sarebbe iniziata a cambiare in relazione ad alcuni fattori che è qui fondamentale riassumere:

1. la formazione di una nuova tipologia di associazionismo islamico, su base nazionale e con un forte afflato educativo e sociale, che avrebbe con il tempo assunto un maggiore ruolo politico attraverso la creazione di una narrativa patriottico-nazionalista, ma radicata su basi religiose.

2. L'affermarsi del wahhabismo, così come la creazione della monarchia arabo-saudita in quanto fattore dirompente nella storia novecentesca del mondo Islamico. L'ideologia settaria che inizialmente si è affermata su basi anti-sufite e anti-sciite già nel '700 ed '800, ha riscontrato in Rashid Rida (m. 1935) uno sponsor d'eccezione, senza tuttavia alcuna possibilità di accettazione da parte wahhabita di una visione islamica più riformista (Lauziere 2015). Con la crisi del nasserismo pan-arabo degli anni '70, il wahhabismo ideologico ha profondamente alterato la relazione tra Islam e *maslaha* (interesse pubblico in ambito sociale ma anche economico) sfruttando abilmente le ingenti riserve di petro-dollari per incentivare settarismo e frammentazione comunitaria, rendendo parte del mondo arabo-islamico molto più propenso a nuove forme di colonialismo economico e culturale, ma preservando una parvenza di rigidissima orto-prassi e favorendo il legame tra Islam e tradizioni rurali non musulmane.

3. Il passaggio storico tra la fine del colonialismo, attraverso un processo di autodeterminazione dei popoli (1946-1962), e una nuova forma di colonialismo economico e culturale, avrebbe palesato l'incapacità-impossibilità della stragrande maggioranza dei paesi arabo-islamici usciti dal dominio europeo nell'aver una stabilità politico-economica di lungo periodo, tra colpi di Stato, crisi finanziarie, guerre di frontiera e stagnazione.

4. La crisi degli studi umanistici, in particolare nel mondo islamico, in parallelo alla semplificazione che autori come Maududi e Qutb hanno favorito nel ri-concettualizzare aspetti fondativi del pensiero e dell'orto-prassi musulmana, ad esclusione dei pochi che hanno attaccato in maniera scientifica ed accademica questo deviazionismo storico (O. Roy 2008). Il termine *jihad* è quindi diventato sintomatico non solo di "guerra santa", ma soprattutto di terrorismo, falsificando a livello planetario il suo reale concetto (ElSayed M.A. Amin 2014). Il rientro nei paesi arabi dei sopravvissuti alla *jihad* afghana, così come il ritorno dei marines statunitensi dopo la guerra del Vietnam, ha creato enormi problemi sociali, politici e religiosi, incentivando questa trasformazione di significato ed accentuando il terrorismo di matrice jihadista nella maggioranza dei paesi arabi.

La ri-concettualizzazione del concetto di *jihad*, attraverso l'operato di autori fondamentali come Abul 'Ala al-Maududi (Adams 1983; Af-saruddin 2007; Maududi 1980), Qutb (Calvert 2009; Musallam 2005; Shepard 2003; Qutb 1964), 'Abd al-Salam Faraj (1986), 'Abd al-Hamid al-Kishk (Manduchi 2006), non avrebbe in alcun modo raggiunto il risultato odierno se non avesse trovato nella congiuntura storico-economica e culturale sopra accennata un certo favore sia ideologico che pratico. In altre parole, difficilmente il revanscismo islamico che dagli anni '70 ha favorito una «pratica» quanto «secolarizzante» re-islamizzazione della società¹, si sarebbe potuto affermare, se la fase post-colo-

¹ Come scritto da O. Roy in *La Santa Ignoranza. Religioni senza Cultura*, Feltrinelli, Milano 2009, l'inculturazione del religioso sta di fatto svuotando le religioni delle proprie penszioni profetiche e pastorali-educative.

niale avesse raggiunto alcuni sperati risultati, soprattutto in riferimento al miglioramento della qualità della vita delle fasce più disagiate della società.

La profonda trasformazione del concetto di *jihad*, ed il suo impatto nella società contemporanea, è direttamente associata ai cambiamenti paradigmatici che le società musulmane stanno vivendo a partire dalla seconda metà del '900 e che portano alcuni autori a radicalizzare in chiave modernista nozioni come *jahiliyya* (era pre-islamica o anche età dell'ignoranza), *bid'a* (innovazione), *hakimiyya* (sovranità), *shura* (consultazione), *khilafa* (califfato) ecc.

Ciò che a livello pratico viene alterato non è soltanto il concetto, ma il contesto storico geografico, dando l'impressione a chi ignora che tutto possa essere ripetibile, che determinate differenze siano ininfluenti, annullando, ma anche aggiornando completamente l'impianto ermeneutico che lega terminologia e storia. In *Al-Jihad fi al-Islam*, Maududi concepisce la *jihad* come offensiva perché questa religione si oppone a tutti i sistemi che siano fondati su principi differenti dai pilastri islamici, anche attraverso, se necessario, l'uso della forza, ma anche difensiva, nel tentativo di rafforzare la coerenza costitutiva medesima e le fondamenta che legano Islam e società (Maududi 1980). Qutb, invece, seppur influenzato dal pensiero dell'autore pakistano, concepisce la *jihad* come globale, atta a liberare l'uomo dall'assenza di Dio che questo mondo vorrebbe imporre: soltanto nel *Dar al-Islam*, l'uomo è veramente libero di scegliere tra Islam e miscredenza. In Qutb si percepisce ancora un afflato militante pietistico quanto mistico che non nega la possibilità di una *jihad* offensiva, sostenendo tuttavia che quella esclusivamente militante impoverisce il significato del medesimo concetto (Qutb 1964)².

Ciononostante, la percezione che si ha oggi del pensiero di Maududi come di Qutb è che entrambi siano molto più massimalisti perché il radicalismo anti-stato egiziano così come il wahhabismo saudita hanno enfatizzato una *Legacy* che ne ha snaturato il significato, soprattutto

² Ch. Adams, "Maududi and the Islamic State", in *Voices of Resurgent Islam*, Ed. J. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 99-133pp. 65-66, 120-122.

in relazione al militante cairota. Autori come 'Abd al-Salam Faraj (m. 1982), Muhammad Shadid e Fariq 'Afif al-Bazri hanno abbandonato la riflessione sociale e coranica qutbiana per concentrarsi sull'utilizzo della violenza sia all'interno dei paesi a maggioranza musulmana, contro quei religiosi e politici che si sono allontanati dalla vera religione, che a livello globale contro Israele *in primis*, esaltando la bellicosità islamica verso una *jihad* combattente, anti-egemonica e risolutiva di tutti i mali e le povertà che affliggono il mondo islamico. La domanda che è importante quindi porsi è se questa nuova narrativa sia effettivamente rivoluzionaria e anti-egemonica.

6. Occidentalismo e lotta anti-egemonica, la seconda menzogna

È evidente che la concretizzazione di questo cambio di registro inerente alla *jihad* abbia favorito l'affermazione di un *jihadismo* globale che dagli anni '80 ha avuto un impatto in varie aree geografiche del mondo. In parallelo, non bisogna dimenticare che l'Islam in senso lato e i musulmani in modo più specifico, durante la Guerra Fredda come in seguito, hanno continuato a subire differenti forme di attacco esterno, dall'Afghanistan negli anni '80 alla Bosnia negli anni '90, a quelli post-11 settembre 2001 nuovamente in Afghanistan e in Iraq, quest'ultimo in particolare, attraverso la pianificazione di una nuova politica statunitense nel Medio-Oriente. In molti di questi casi, quindi, la *jihad* e la sua dichiarazione persistono ad essere difensive e chiaramente rispettose di qualsiasi normativa internazionale in caso di attacco dall'esterno.

Ciononostante, oltre alla concretizzazione violenta di questa nuova narrativa *jihadista*, ciò che risulta importante sottolineare è che l'incremento della violenza ideologica su base religiosa abbia concrete fondamenta anti-egemoniche, così come anti-occidentali. Al contrario, Ian Baruma e A. Margalit in «Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici» (2004) dimostrano come le principali linee teorico-narrative contro il mondo occidentale, rappresentato dal colonialismo europeo ottocentesco e novecentesco, così come da quello statunitense successivo, siano nient'altro che una semplicistica riconversione d'impianti

teorici radicati nella medesima storia e cultura occidentale, utilizzati *au rebours* dal fondamentalismo islamico negli ultimi decenni. Facciamo qualche esempio:

- il cosmopolitismo dell'Occidente e le sue città fondate su superbia, denaro e corruzione, oltre all'assenza di Dio, non sono nient'altro che una estrapolazione antico-testamentaria che dalla torre di Babele, a Sodoma e Gomorra individua nell'annientamento del WTC (2001) una narrativa d'effetto ma di chiara ispirazione giudeo-cristiana. Le città della miscredenza o dell'amoralità hanno trovato ampie conferme nella *Città di Dio* di S. Agostino, così come nella *Repubblica* di Platone, fino alla *Madina al-Fadila* di al-Farabi; in parallelo la narrativa coranica (XI, 84; XXV, 42; VII, 82), trova evidenti conferme su questo tema nella tradizione dell'Antico Testamento.

- Il linguaggio di Osama Bin Laden per incentivare i martiri sulla via di Dio, a Khobar in Arabia Saudita (1996) sottolinea la lotta contro i crociati e la presenza di una morte vittoriosa che attraverso il martirio ponga fine al predominio nord-americano nel paese: «la morte è verità, destino ultimo, la morte giunge comunque. Se io non ti combatto, mia madre dev'essere pazza» (Baruma, Margalit 2004, 62) riscoprendo una duplice narrativa, quella dell'800 neo-medievalista che identifica ancora prima del martirio, il colonnello Gordon (ucciso dai Mahadisti sudanesi nel 1885) come un neo-crociato che combatte il fondamentalismo maomettano, assieme a quella nazista tedesca e giapponese che incentiva, a guerra ormai perduta, i giovani figli della patria e delle loro madri a morire sul fronte russo o nei cieli dell'oceano pacifico contro la marina statunitense.

- Infine, la concezione di Shari'ati (1980) che solo la religione possa ancora essere in grado di contrapporsi ai mali dell'Occidente, dal marxismo al capitalismo e che quindi solo una visione più fondamentalista del religioso possa annientare la venerazione materiale e consumistica del mondo. Tuttavia, questa nuova *jahiliyya* così come elaborata da Maududi, Qutb e Taleqani è riscontrabile nello stesso puritanesimo anti-papale luterano del '500, così come nel fondamentalismo evangelico nord-Americano di fine '800 inizio '900, o nella lotta cattolica al comunismo ateo durante la Guerra Fredda.

Come lo stesso Shari'ati (m. 1977) ha profeticamente riconosciuto prima della Rivoluzione del 1979, la sostituzione dell'autocrazia idolatrata e materialista con quella di Dio non sposta il problema, ma annienta qualsiasi possibilità di fare della religione una forma di liberazione.

La trasformazione del concetto di *jihad* in una nuova forma di terrorismo (ElSayed M.A. Amin 2014) non è quindi sintomatico di una risposta anti-egemonica altrettanto violenta a quella del neo-colonialismo statunitense, europeo o israeliano, ma soltanto una nuova forma di occidentalismo egemonico che il wahhabismo arabo saudita ha reso palese negli ultimi decenni e radicato in un linguaggio e una narrativa di chiara ispirazione occidentale. Quando quindi Bassam Tibi parla di *Islamic Supremacism* (2009, 209) non fa altro che confermare un afflato suprematista di chiara ispirazione nord-americana, che il rinnovamento di concetti come *jihad*, *jabiliyya* ecc. ha reso più pregnante soprattutto dal punto di vista teoretico, anche se metodologicamente assurdo da un punto di vista umanistico. Il concetto di «supremazia» in ambito razziale, e in seguito, a partire dagli anni '20 del '900, religioso, WASP ed evangelico, richiama molto la narrativa wahhabita-salafita degli ultimi decenni. La ri-concettualizzazione in chiave modernista di concetti come *jihad* ha soltanto dato conferma ad un tentativo neo-egemonico interno al mondo islamico, di chiara vocazione statunitense, che tuttavia sta fallendo a causa dello stesso settarismo che il medesimo ha incoraggiato.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *New Arabic-Christian Inscriptions from Udhruh, Southern Jordan*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», vol. 22 (2011), pp. 232-242;

Aa.Vv., *An early Christian Arabic Graffito mentioning Yazid, the King*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», vol. 28 (2017), pp. 315-324.

Adams Ch., *Maududi and the Islamic State*, in *Voices of Resurgent Islam*, Ed. J. Esposito, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 99-133.

Afsaruddin A., *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in the Path of God*, Oxford University Press, New York 2013.

Afsaruddin A., *Maududi's Theo-Democracy: How Islamic is it really?*, in «Oriente Moderno», vol. 87 n. 2 (2007), pp. 301-325.

Capitolo sesto

‘Ali Shari’ati, *Marxism and Others Western Fallacies. An Islamic critique*, Mizan Press, Berkeley 1980.

al-Salameen Zeyad, Hani Falahat, Salameh Naimat and Fawzi Abudanh, *New Arabic-Christian Inscription from Udbruh, Southern Jordan*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», Vol. 22 (2011), pp. 232-242.

al-Shdaifat Younis, Ahmad al-Jallad, Zeyad al-Salameen, Rafe Harahsheh, *An Early Christian Arab Graffito Mentioning ‘Yazid, the King*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», Vol. 28 (2017), pp. 315-324.

Al-Waqidi, Muhammad Ibn ‘Umar, *Kitab al-Maghazi*, Ed. Rizvi Faizer, Routledge, London 2011.

Bacharach Jere L., Sherif Anwar, “Early Version of the Shahada: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock and Contemporary Coinage”, in «Der Islam», vol. 89, n. 2 (2012), pp. 60-69.

Baruma I., A. Margalit, *Occidentalismo*, Giulio Einaudi, Torino 2004.

Bashear S., *Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches*, in «The Muslim World», vol. 81 n. 3-4 (1991), pp. 267-282.

Bonner M., *Aristocratic Violence and Holy War*, American Oriental Series, New Haven 1996.

Calvert J., *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*, C. Hurst & Co, London 2009.

Cook D., *Storia del Jihad*, Einaudi, Torino 2005.

Decobert Ch., *Ascetisme et Jihad*, in «Mélange de l’Université Saint Joseph», vol. 62 (2009), pp. 253-282.

Demichelis Marco, *L’Islam Contemporaneo. Sfide e Riflessioni tra Modernità e Modernismo*, AnankeLab, Torino 2016.

Donner F., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press, Princeton 1998.

Donner F., *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, tr. it. *Mao-metto e le Origini dell’Islam*, Einaudi, Torino 2011.

El Sayed M.A. Amin, *Reclaiming Jihad. A Qur’anic Critique of Terrorism*, The Islamic Foundation, Markfield 2014.

Foss Cl., *A Syrian Coinage of Mu’awiya?*, in «Revue Numismatique», vol. 158 (2002), pp. 353-365.

Gleave R., Istvan Kristo-Nagy T., *Violence in Islamic Thought. From the Qur’an to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015-2016.

Haleem Abdel M., *Understanding the Qur’an. Themes and Style*, I.B. Tauris, London 1999.

Haleem Abdel M.A.S., *Qur’anic Jihād: A Linguistic and Contextual Analysis*, in «Journal of Qur’anic Studies», Vol. 12 (2010), pp. 147-166.

Hamdan O., *Th Second Masahif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur’anic Text*, in *The Qur’an in Context*, Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and M. Marx, Leiden: Brill, 2011.

Hilali Asma, *The Sanaa Palimpsest. The Transmission of the Qur'an in the First Century AH*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Hoyland Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, Princeton, NJ 1997.

Hoyland Robert G., *In God's Path. The Arab conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Ibn al-Mubarak, *Kitab al-Jihad*, Ed. Nazih Hammad, Beirut 1971.

Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, Ed. A. Guillaume, Oxford University Press, Oxford 1955.

Johns J., *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, in «Jesho», vol. 46, n. 4 (2003), pp. 411-436.

Lauzière H., *The Making of Salafism*, Columbia University Press, New York 2015.

Maher Y. Abu Munshar, *Christians Reactions to the Muslim Conquest of Jerusalem (637 CE)*, in *Christians and the Middle East Conflict*, Ed. by Paul S. Rowe, John H.A. Dyck and Jens Zimmerman, Routledge, London 2014, pp. 55-65.

Manduchi P. (ed.), *Dalla Penna al Mouse. Gli strumenti di Diffusione del Concetto di Jihad*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Maududi Abul 'Ala al-, *Al-Jihad fi al-Islam*, The Holy Quran Publishing House, Beirut 1980.

Morabia A., *Le Gihad dans l'Islam Medieval*, Albin Michel, Paris 1993.

Musallam A., *From Secularism to Jihad: S. Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, Preager Press, Santa Barbara 2005.

Peters R., *Jihad and Colonialism*, Mouton Publishers, The Hague 1979.

Peters R., *Jihad. A History in Documents*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2016.

Qutb S., *Ma'alim fi'l-Tariq*, Kazi Publications, Cairo 1964.

Retsö Jan, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge, London 2003.

Reynolds Gabriel S., *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge, London 2008.

Robinson Chase F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Robinson N., *Discovering the Qur'an*, SCM Press, London 2003.

Roy O., *La Santa Ignoranza. Religioni senza Cultura*, Feltrinelli, Milano 2009.

Shahid Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Dumbarton Oaks, Washington DC 1984, Vol. 1.

Shahid Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Dumbarton Oaks, Washington DC 1995, vol. 1, p. 1.

Shepard W.E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*, in «Ijmes», vol. 35, n. 4 (2003), pp. 521-545.

Sinai N., *The Qur'an. A Historical Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

Capitolo sesto

Sizgorich Th., *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Pennsylvania State University, Philadelphia 2009.

Streusand D., *Islamic Gunpowder Empires: Ottomans, Safavids and Mughals*, Westview Press, Boulder 2011.

Tibi B., *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change*, Routledge, London 2009.

Wansbrough J., *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural interpretation*, Prometheus Book, New York 1977.

Wheatcroft A., *Infedeli. 638-2003: il lungo conflitto tra Cristianesimo e Islam*, Laterza, Roma-Bari 2004.