

# RAZIONALITÀ E RELIGIONE: DALLA DIATRIBA TRA FARAH ANṬŪN E LO ŠAYḤ MUḤAMMAD ‘ABDUH ALLA MEDIAZIONE DI AḤMAD AMĪN

INES PETA \*

*The debate between Farah Anṭūn (1874-1922) and the šayḥ Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) in 1902 highlighted two different conceptions of religion – specifically Christianity and Islam – and their relationship to science, along with the political implications stemming from these views. In this contribution I analyse how Aḥmad Amīn raises the question, clarifying his conception of the role of reason, and consequently of philosophy and theology, in Islam. To do so, I first focus on the two works in which the Anṭūn-‘Abduh debate is explicitly mentioned: Zu‘amā’ al-islāḥ fi ‘l-‘aṣr al-ḥadīṭ (1948) and the third volume of Zuhr al-Islām (1953). I then compare the relevant passages in these works with other texts that, while not directly mentioning the debate, implicitly refer to it or contain similar themes pertinent to my analysis. In particular, I take into consideration all the volumes of Amīn’s impressive trilogy: Fağr al-Islām (1929), Duḥā al-Islām (3 volumes, 1933-1936), and Zuhr al-Islām (4 volumes, 1945-1955). Furthermore, I analyse key passages from these texts in comparison with Yawm al-Islām (1952), in an attempt to clarify similarities and differences between this work and the trilogy, by also making use of the fundamental information contained in Amīn’s famous autobiography, Ḥayātī (1952).*

## Introduzione

L’epoca della *nahḍah* fu caratterizzata da accessi dibattiti intellettuali, come la famosa *querelle* tra Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838/9-1897) ed Ernest Renan (1823-1892) del 1883<sup>1</sup> o quella tra Farah Anṭūn (1874-1922) e lo

---

\* Alma Mater Studiorum – Università degli Studi di Bologna.

<sup>1</sup> Questo dibattito ebbe origine a seguito di un intervento dal titolo *L’islam et la science* che Ernest Renan tenne alla Sorbona il 29 marzo 1883, nel quale sosteneva che l’Islam inibisse il pensiero razionale e scientifico e fosse pertanto la causa dell’arretratezza delle società musulmane. Fece seguito, il 18 maggio dello stesso anno, la risposta di al-Afġānī, pubblicata sul “Journal des Débats” di Parigi. Questa suscitò a sua volta la replica di Renan, che apparve il giorno seguente sullo stesso giornale. I tre testi del dibattito sono contenuti in E. Renan, *L’islam et la science, avec la réponse d’al-Afghânî*, Préface de F. Zabbal, l’Archange Minotaure, s.l. 2005.

šayḥ Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) del 1902<sup>2</sup>. Quest’ultima nacque in seguito alla pubblicazione, sulla rivista “al-Ġāmi‘ah”, di una serie di articoli di Anṭūn sulla vita e le opere di Ibn Rušd (1126-1198), nei quali egli sviluppava una lettura molto personale – per quanto influenzata da Renan – della teoria della “doppia verità” tradizionalmente attribuita al filosofo arabo. Proponeva infatti una netta distinzione tra l’ambito della scienza, riconducibile alla sfera razionale, e quello della fede, riconducibile invece alla sfera sentimentale. Tale distinzione aveva chiare implicazioni politiche, comportando la separazione tra l’ordine temporale, connesso alla prima sfera, e quello spirituale, connesso alla seconda<sup>3</sup>. Inoltre, questa opinione non era indicativa semplicemente di una particolare visione della religione in generale, lo era anche di una diversa concezione di due religioni specifiche, il Cristianesimo e l’Islam, giacché Anṭūn osservava che il Cristianesimo era più tollerante dell’Islam nei confronti del pensiero filosofico. ‘Abduh replicò ai diversi punti sollevati da Anṭūn, concentrandosi in particolare sul rapporto tra le due religioni e sottolineando la maggiore tolleranza dell’Islam con una serie di articoli sulla rivista “al-Manār”, poi confluiti insieme ad altri nel libro *al-Islām wa ‘l-našrāniyyah ma‘a ‘l-‘ilm wa ‘l-madaniyyah* (L’Islam e il Cristianesimo in relazione alla scienza e alla civiltà)<sup>4</sup>.

#### *Il dibattito Anṭūn-‘Abduh visto da Aḥmad Amīn*

Il dibattito Anṭūn-‘Abduh è ricordato brevemente da Aḥmad Amīn (1886-1954) in due opere: *Zu ‘amā’ al-islāḥ fī ‘l-‘ašr al-ḥadīṯ* (I protagonisti della riforma nell’epoca moderna), pubblicata nel 1948, e il terzo volume di *Zuhr al-Islām* (Il mezzodi dell’Islam), pubblicato nel 1953. *Zu ‘amā’ al-islāḥ* contiene i ritratti di dieci esponenti del riformismo islamico di diversi Paesi tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX, alcuni dei quali erano stati pubblicati su diverse riviste prima di essere raccolti in un unico volume. Il dibattito Anṭūn-‘Abduh viene menzionato nel lun-

<sup>2</sup> Si veda in proposito Mīšāl Ġiḥā, *al-Munāzarah al-dīniyyah bayna ‘l-šayḥ Muḥammad ‘Abduh wa Faraḥ Anṭūn* (La querelle religiosa tra lo šayḥ Muḥammad ‘Abduh e Faraḥ Anṭūn), Bīsān li ‘l-našr wa ‘l-tawzī‘, Bayrūt 2014<sup>2</sup>. Paola Viviani ripercorre le diverse tappe della *querelle* in *Un maestro del Novecento arabo: Faraḥ Anṭūn*, Presentazione di I. Camera d’Afflitto, Jouvence, Roma 2004, pp. 185-277.

<sup>3</sup> Si veda in proposito l’interessante analisi di R. Soler, *Faraḥ Anṭūn (1874-1922). Les rêves brisés d’un renanien arabe*, in “MIDÉO” [en ligne], 36 (2021), par. *L’invention de la double vérité du cœur et de la raison*, disponibile al link: <https://journals.openedition.org/mideo/6932#ftn19> (ultimo accesso 17 ottobre 2023).

<sup>4</sup> Muḥammad ‘Abduh, *al-Islām wa ‘l-našrāniyyah ma‘a ‘l-‘ilm wa ‘l-madaniyyah*, al-Manār, al-Qāhirah 1905.

go capitolo dedicato allo *šayḥ* Muḥammad ‘Abduh, sul quale Amīn a un certo punto scrive:

Così come era zelante nel diffondere i suoi insegnamenti e le sue idee sull’Islam, allo stesso modo era zelante nel difenderlo, e un forte fervore si impadroniva di lui se qualcuno ne parlava male. Questo si manifestò in due occasioni note:

1) La sua risposta a Hanotaux<sup>5</sup>. Agli inizi del ’900, Hanotaux pubblicò un articolo sull’Islam in occasione della politica della Francia nelle colonie islamiche, presentando poi un confronto tra la civiltà cristiana e quella islamica, mettendole a paragone su due questioni: l’essenza di Dio (*dāt Allāh*) e la predestinazione (*al-qaḍā’ wa ’l-qadar*). La fede dei cristiani nella Trinità e la loro concezione di un dio-uomo li avrebbero portati ad elevare lo *status* dell’essere umano e a concedergli il diritto di avvicinarsi all’essenza divina; invece, la dottrina islamica, con il suo appello al monoteismo e alla trascendenza di Dio, avrebbe portato l’uomo a essere debole e fragile. La dottrina cristiana, professando la libertà e la volontà dell’uomo, lo avrebbe spinto ad agire e ad essere zelante; la fede dei musulmani nella predestinazione, invece, li avrebbe portati alla stagnazione e all’immobilismo. La traduzione di questo articolo venne pubblicata su “al-Mu’ayyad” e lo *šayḥ* Muḥammad ‘Abduh non dormì quella notte finché non scrisse la risposta, così il suo primo articolo apparve il giorno dopo. Poi i suoi articoli si susseguirono. In essi mostrava la superiorità dell’Islam sul Cristianesimo, mostrava che la dottrina del monoteismo era l’idea più elevata, che quella della Trinità non era razionalmente accettabile, che l’Islam non comportava il fatalismo nel senso in cui lo intendeva Hanotaux, che nel Corano ci sono sessantaquattro versetti che affermano il libero arbitrio, ecc. Uno dei risultati di questo fu il suo famoso libro *al-Islām wa ’l-naṣrāniyyah*.

2) Per quanto riguarda la seconda occasione, Faraḥ Anṭūn pubblicò un articolo su “al-Ġāmi‘ah” su Ibn Rušd, in cui affermò che il Cristianesimo era più aperto e più tollerante nei confronti della scienza e della filosofia rispetto all’Islam. Lo *šayḥ* Muḥammad ‘Abduh rispose con una serie di articoli in cui mostrò che l’apertura dei musulmani nei confronti dei filosofi, degli scienziati e delle altre religioni non aveva eguali in nessun’altra religione<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Si tratta del politico e storico francese Gabriel Hanotaux (1853-1944), che ricoprì la carica di ministro degli Esteri dal 1894 al 1898. Sul dibattito Hanotaux-‘Abduh si vedano i capitoli 6 e 7 in A. Kateman, *Muḥammad ‘Abduh and His Interlocutors: Conceptualizing Religion in a Globalizing World*, Brill, Leiden 2019, pp. 163-216.

<sup>6</sup> Aḥmad Amīn, *Zu ‘amā’ al-islāḥ al-islāmī fī ’l-‘aṣr al-ḥadīṭ: Muḥammad ‘Abduh*, in Id., *Fayḍ al-ḥāṭir (al-ḡuz’ al-sābi’)*, Mu’assasat Hindāwī li ’l-ta’līm wa ’l-ṭaḳāfah, al-Qāhirah 2012, p. 177, disponibile al link: <https://www.hindawi.org/books/49741351/> (ultimo accesso 2 novembre 2023). Tutti i brani di Amīn citati in questo contributo sono di mia traduzione.

In quest'opera Amīn non si esprime in merito al dibattito citato. Lo fa tuttavia in *Zuhr al-Islām*, ultima parte della famosa trilogia cui dedicò più di vent'anni della sua vita. L'opera nacque dal desiderio di scrivere, insieme ai colleghi Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) e 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī (1892-1956), una storia completa della civiltà islamica: Amīn avrebbe dovuto occuparsi del pensiero religioso e filosofico, Ṭāhā Ḥusayn della letteratura e al-'Abbādī della storia. Questi ultimi, tuttavia, non riuscirono a portare a termine il progetto, che divenne fatica letteraria esclusiva di Amīn<sup>7</sup>. Per i titoli, egli si ispirò ai diversi momenti della giornata per descrivere altrettante fasi della storia islamica: l'alba (*fağr*), il mattino (*duḥā*) e il mezzogiorno (*zuhr*). Nella sua famosa autobiografia, *Ḥayātī* (La mia vita), pubblicata nel 1950, poi ripubblicata nel 1952 con alcune aggiunte, Amīn racconta che la prima parte della trilogia, *Fağr al-Islām* (L'alba dell'Islam), fu data alle stampe nel 1929 dopo circa due anni di ricerche<sup>8</sup>. In essa egli ripercorre la vita intellettuale della *umma* dall'avvento dell'Islam – senza trascurare una attenta ricostruzione della società preislamica – fino alla fine del periodo omayyade (622-750). Dopo altri sei anni di lavoro uscì la seconda parte, *Duḥā al-Islām* (Il mattino dell'Islam), in tre volumi, tra il 1933 e il 1936<sup>9</sup>, nella quale si occupa del primo secolo dell'epoca abbaside (750-847). Infine, tra il 1945 e il 1955 furono dati alle stampe i quattro volumi di *Zuhr al-Islām*, di cui l'ultimo venne pubblicato postumo, sulla base delle annotazioni dell'autore raccolte dal suo allievo Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī<sup>10</sup>. In questa parte vengono trattati gli ulteriori sviluppi del pensiero arabo e islamico fino alla fine del X secolo d.C. (847-1022).

La trilogia è un'opera che è stata trascurata dagli studi orientalistici, nonostante sia stata fortemente innovativa per i suoi tempi e sia tutt'oggi molto influente. La metodologia di ricerca utilizzata dall'autore riflette la sua particolare formazione, che unisce un'istruzione islamica tradizionale a quella secolare di stampo occidentale, come appare evidente dalle fonti utilizzate: testi di orientalisti europei insieme ad autori arabi classici. L'opera suscitò grande scalpore perché sfidava le opinioni convenzionali sull'Islam, illustrando ad esempio quanto esso fosse stato influenzato dalle altre culture e fosse cambiato nel corso del tempo, o mostrando una grande apertura nei confronti del mu'tazilismo<sup>11</sup>. E a trattare questi argomenti non era un orientalista europeo, ma un musulmano egiziano.

<sup>7</sup> Ali Mahmud Husain Mazyad, *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954). Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, Brill, Leiden 1963, p. 23.

<sup>8</sup> Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, Mu'assasat Hindāwī li 'l-ta'līm wa 'l-ṭaḥqāfah, al-Qāhirah 2012, p. 150, disponibile al link: <https://www.hindawi.org/books/79372917/> (ultimo accesso 2 novembre 2023).

<sup>9</sup> Ivi, p. 151.

<sup>10</sup> R. Caspar, *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mu'tazilisme*, in "MIDÉO", 4 (1957), p. 181, nota 1.

Il dibattito Anṭūn-‘Abduh viene citato nel terzo volume di *Zuhr al-Islām*, pubblicato nel 1953 e dedicato a “La vita intellettuale in al-Andalus”, più precisamente nel paragrafo consacrato a Ibn Rušd, a sua volta contenuto nel capitolo concernente “Il movimento filosofico e scientifico”. Qui, a proposito della fortuna del filosofo andaluso in Europa, scrive Amīn:

Sembra che la grande fama di Ibn Rušd, che ha oscurato quella di Ibn Sīnā e di al-Fārābī in Europa, sia dovuta a quanto segue:

1) La forza della personalità di Ibn Rušd.  
2) Il fatto che avesse discepoli ebrei che si attivarono per diffonderne la dottrina.

3) La predisposizione e il bisogno delle comunità cristiana ed ebraica di allora di fare filosofia, dopo che il clero aveva esageratamente limitato la libertà di pensiero, per cui il movimento di Ibn Rušd fu una forte reazione.

Anni fa, ossia intorno all’anno 1902 d.C., ci fu un movimento in Egitto i cui capofila furono il professor Faraḥ Anṭūn e il professor Muḥammad ‘Abduh. Il primo, infatti, aveva pubblicato sulla sua rivista “al-Ġāmi‘ah” una sintesi della filosofia di Ibn Rušd, così come l’aveva presentata il professor Renan, narrando le persecuzioni che i musulmani gli avevano fatto subire in al-Andalus e così via. Muḥammad ‘Abduh gli si era quindi opposto [*scil.* a Faraḥ Anṭūn] mostrando come l’Islam supporti la libertà di pensiero al massimo grado e non perseguiti la filosofia, e [aggiungendo] che le persecuzioni della filosofia e dei filosofi provenivano più dai cristiani che dai musulmani. Tutto questo non aveva ragion d’essere, la massa dei musulmani (*‘āmmat al-muslimīn*) perseguitava e odiava la filosofia, così come la massa dei cristiani (*‘āmmat al-naṣārā*), e non importa quale dei due [popoli] la perseguitasse di più. La verità è che l’Islam e il Cristianesimo non devono portare il peso di questa responsabilità, sono infatti i musulmani a doverlo portare, non l’Islam, e i cristiani, non il Cristianesimo. Scavare nella storia non è molto utile, mentre quel che è utile è portare le persone ad essere tolleranti (*ḥaml al-nās ‘alā ‘l-tasāmuḥ*), in modo che la ricerca della verità avanzi in modo tranquillo e sereno, senza subire persecuzioni o repressioni<sup>12</sup>.

Amīn sembra dunque ritenere che quel dibattito non avesse ragion d’essere e che non siano le religioni in quanto tali ad essere più o meno tolleranti, ma i suoi fedeli. Tuttavia, in *Yawm al-Islām* (Il giorno dell’Islam), opera pubblicata nel 1952 al fine di offrire una panoramica generale della storia islamica e riflettere sulle ragioni del suo declino, Amīn sembrava

<sup>11</sup> Si vedano in proposito le osservazioni di Ali Mahmud Husain Mazyad, *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954). Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, cit., p. 36, e M. Mizutani, *Liberalism in Twentieth Century Egyptian Thought: The Ideologies of Ahmad Amin and Husayn Amin*, I.B.Tauris, London-New York 2014, p. 13.

<sup>12</sup> Aḥmad Amīn, *Zuhr al-Islām*, Mu’assasat Hindāwī li ‘l-ta’līm wa ‘l-ṭaqāfah, al-Qāhirah 2013, p. 672, disponibile al link: <https://www.hindawi.org/books/92963020/> (ultimo accesso 2 novembre 2023).

essere invece maggiormente in linea con il pensiero dello *šayḥ* Muḥammad ‘Abduh. In quest’opera, in verità, egli non menziona il dibattito Anṭūn-‘Abduh, parla invece di accuse di intolleranza da parte occidentale nei confronti dell’Islam, in risposta alle quali sviluppa una serie di argomentazioni che riecheggiano quelle di ‘Abduh. Prima di analizzare il brano in questione, e al fine di comprenderne correttamente la portata, è a mio avviso necessario spiegare come nacque e che tipo di opera sia *Yawm al-Islām*, chiarendo come si collochi rispetto alla trilogia.

*La trilogia vs Yawm al-Islām: continuità o rottura?*

Il progetto originario di Amīn era quello di comporre una quadrilogia: dopo *Fağr al-Islām*, *Duḥà al-Islām* e *Zuhr al-Islām*, avrebbe dovuto dare alle stampe un *‘Aṣr al-Islām* (Il pomeriggio dell’Islam), anch’esso in diversi volumi, per completare la serie. Tuttavia, non vi riuscì: il progetto avrebbe richiesto troppo tempo e sentiva ormai di non avere più le forze per portarlo avanti. Così, decise di scrivere in breve tempo un unico volume nel quale, spostando l’attenzione dal “pomeriggio” (*‘aṣr*) dell’Islam al suo intero “giorno” (*yawm*), avrebbe potuto dare un giudizio di insieme sulla civiltà islamica e spiegarne il declino nell’epoca dell’ascesa europea<sup>13</sup>. Scrive nella prefazione di *Yawm al-Islām*, datata 4 febbraio 1952:

La mia intenzione era quella di proseguire la serie *Fağr*, *Duḥà* e *Zuhr al-Islām*. [...] Ma il destino ha voluto impedirmi di realizzare questo proposito, perché ho avuto un problema alla vista che ha indotto i medici a vietarmi di leggere molto, soprattutto di notte, e l’aiuto degli altri non era sufficiente [...]. Pertanto, ho smesso di lavorare a quella serie e ho iniziato a scrivere libri che erano stati già redatti prima e necessitavano solo di rifinitura e riordino, oppure che si basavano su letture svolte in precedenza e rimaste con il tempo impresse nella mente.

Da quest’ultimo [caso] è nato questo libro. In esso volevo spiegare i fondamenti dell’Islam e gli eventi che lo hanno segnato, talvolta favorendolo e altre danneggiandolo. Mostrerò come esso trattava le genti di altre fedi nei giorni di gloria e potenza, e come, [al contrario], viene trattato dagli altri nella sua fase di debolezza e oppressione [...].

Alla fine, mi è stato suggerito di dargli un titolo che si armonizzasse con *Fağr* e *Duḥà al-Islām*, così ho pensato a lungo, e l’ho chiamato *Yawm al-Islām*, perché abbraccia l’Islam, i suoi fondamenti e i suoi accadimenti nelle diverse epoche fino a oggi. Lo scopo principale è duplice: da un lato, far emergere quale era l’Islam nella sua essenza e nei suoi fondamenti; dall’altro, [mettere in evidenza] che molti leader musulmani si sono affaticati a spiegare le ragioni della debolezza dei musulmani, e ho pensato che il modo migliore per conoscere le ragioni di questa debolezza fosse fare riferimento alla Storia. È es-

<sup>13</sup> Ali Mahmud Husain Mazyad, *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954). Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, cit., p. 35.

sa, infatti, a mostrarci gli eventi che ne hanno causato la debolezza; così possiamo toccarne con mano le vere ragioni, in modo che, chiunque voglia la riforma (*iṣlāh*), sappia come attuarla<sup>14</sup>.

Era un periodo duro per Amīn. Il problema alla vista, qui solo accennato, è trattato in maniera più approfondita nella sua autobiografia, dove spiega che ebbe prima un distaccamento della retina all'occhio destro, poi la cataratta al sinistro e, pur essendosi sottoposto alle necessarie cure, non riuscì più a lavorare come faceva un tempo<sup>15</sup>. Rinunciò dunque a portare avanti la trilogia, perché si trattava di un lavoro scientifico che richiedeva tempi lunghi, ultimando solo la pubblicazione del terzo volume di *Zuhr al-Islām*, al quale aveva già lavorato tanto negli anni precedenti la malattia, e compose invece un libro che a quella serie può essere accostato solo per il titolo, ma il cui approccio è completamente diverso: nella trilogia Amīn vestiva i panni del ricercatore universitario, seguendo la metodologia appresa a contatto con i diversi professori stranieri dell'Università del Cairo<sup>16</sup>; in *Yawm al-Islām*, invece, dismette quei panni e al tono oggettivo e pacato della trilogia sostituisce il tono polemico e pungente del militante che intende individuare le cause esogene ed endogene del male della società cui appartiene per spronare alla riforma. In tal senso, *Yawm al-Islām* non rappresenta a mio avviso una involuzione del pensiero di Amīn, che sarebbe passato dall'ammirazione al disgusto per l'Occidente, come alcuni ricercatori hanno presunto<sup>17</sup>. Si tratta piuttosto di una diversa prospetti-

<sup>14</sup> Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām*, Mu'assasat Hindāwī li 'l-ta'lim wa 'l-ṭaqāfah, al-Qāhirah 2014, pp. 7-8, disponibile al link: <https://www.hindawi.org/books/38307359/> (ultimo accesso 2 novembre 2023).

<sup>15</sup> Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, cit., pp. 211-219.

<sup>16</sup> Amīn ne parla approfonditamente in Ivi, pp. 150-151.

<sup>17</sup> U. Rizzitano, ad esempio, nel suo articolo *Lo scrittore arabo egiziano Aḥmad Amīn*, in "Oriente Moderno", XXXV, 2 (1955), pp. 83-86, esprimeva delusione per il tono e i contenuti di *Yawm al-Islām*, affermando che Aḥmad Amīn «avrebbe dovuto sapere porre un limite all'attività pubblicistica», e bolla lo scritto come «scialbo e disordinato», portando a riprova della sua affermazione alcuni passi che «ci hanno amareggiato in quanto ne è emerso uno scrittore quale non immaginavamo potesse trasformarsi negli ultimissimi anni della sua vita il placido A. Amīn», e concludeva: «Comunque *Yawm al-Islām*, anche con i suoi difetti, anche se spesso si presenta con le caratteristiche di una affrettata sintesi delle teorie dei vari Giamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad Iqbāl e Muḥammad 'Abduh e con le stigmate dell'opera apologetica – sempre facile alle incrinature – non intacca il bilancio consuntivo dell'opera scientifica dello scrittore che scrisse anche sulla storia della filosofia greca (*Qiṣṣat al-falsafah al-yūnāniyyah*) e moderna (*Qiṣṣat al-falsafah al-ḥadīthah*, in 2 voll.) [...]». N. Safran, nel suo libro *Egypt in Search of Political Community – An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge 1961, p. 226, riteneva che a una fase "progressista", caratterizzata da una attitudine positiva nei confron-

va, di un affondo nella Storia, alla ricerca delle cause della decadenza del presente, a fronte dell'espansione della potenza coloniale europea. In quest'ottica il "duplice scopo" di Amīn è facilmente comprensibile: da una parte, il proposito di descrivere «quale era l'Islam nella sua essenza e nei suoi fondamenti» presenta un chiaro intento difensivo nei confronti della prospettiva prevalente in Europa, che bollava l'Islam come religione intollerante e nemica del progresso; dall'altra, la volontà di spiegare attraverso la storia «le vere ragioni» della debolezza dei musulmani nasceva dall'esigenza di denunciare al contempo l'arroganza occidentale e l'immobilismo islamico.

Chiarita la portata dell'opera, è possibile passare all'analisi della parte in cui Amīn tratta della tolleranza nel Cristianesimo e nell'Islam. Egli scrive:

Alcuni hanno protestato contro l'Islam per il fatto che sarebbe estremista e intollerante, nonostante in esso la tolleranza sia maggiore rispetto al Cristianesimo. Nell'Islam, infatti, non è noto un tribunale come quello dell'Inquisizione o cose simili. Per "tolleranza religiosa" (*tasāmuḥ dīnī*) intendiamo che ogni individuo nella nazione ha il diritto di credere in ciò che ritiene vero, che ha la libertà di compiere i riti della sua religione a suo piacimento e che i fedeli di religioni diverse sono eguali davanti alla legge dello Stato. Ora, guardiamo all'Islam alla luce di questa definizione: troviamo che, in termini di principi e insegnamenti fondamentali, è una delle religioni più avanzate nella realizzazione di questi principi. Il ricercatore [che voglia occuparsi] della tolleranza religiosa nell'Islam è obbligato a guardarla da due angolazioni: dal punto di vista delle diverse dottrine (*maḍāhib*) nell'Islam stesso, e dal punto di vista dell'atteggiamento dell'Islam nei confronti dei fedeli di altre religioni<sup>18</sup>.

Amīn prosegue dimostrando la grande tolleranza dell'Islam nei due ambiti citati:

Per quanto riguarda il primo aspetto: i musulmani all'epoca della rivelazione del Corano – cioè all'epoca del Profeta – seguivano una sola dottrina, quindi non aspettatevi che il Corano di per sé contenga un testo sui rapporti tra le diverse dottrine islamiche. Potevano esserci tra loro differenze nell'*iḡtihād* o nell'applicazione dei principi islamici, ma questo non

---

ti della cultura occidentale, fosse seguita in Amīn una fase "reazionaria", con un drastico cambiamento di posizione nei confronti dell'Occidente, di cui *Yawm al-Islām* sarebbe una testimonianza. Tuttavia, come mostra Efraim Barak in *Ahmad Amin and Nationalism*, in "Middle Eastern Studies", 43, 2 (2007), p. 298, nonostante Amīn ammirasse alcuni aspetti della cultura occidentale e ne incentivasse l'accoglimento in quella islamica, non ebbe mai per l'Occidente alcuna simpatia, nel senso che: «His approach was always that of the Egyptian patriot who identified Western culture with that of the colonizer and thereby assumed that it was sullied by the vices of materialism and exploitation».

<sup>18</sup> Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām*, cit., p. 120.



andava oltre questioni secondarie che non si possono definire con il termine *maḡhab*. Ci sono però detti tramandati che invitano alla tolleranza, come questo, ben noto ai musulmani: «Le divergenze della mia comunità sono una misericordia». Questa è stata la ragione dell’apertura nei confronti delle diverse scuole di pensiero come la ḥanafita, la šāfi’ita, la mālikita ecc<sup>19</sup>. [...].

Per quanto riguarda la visione islamica delle altre religioni, è una visione benevola: gli ebrei e i cristiani sono chiamati “gente del Libro” e “gente della *ḡimmaḥ*”<sup>20</sup>, che sono due definizioni estremamente rispettose. I versetti trasmessi nel Corano sulla gente del Libro mostrano una grande tolleranza, specialmente all’epoca meccana, in cui sembra che ebrei e cristiani avessero accolto piuttosto bene l’Islam. Il Corano era a quel tempo benevolo e generoso. Ciò si fonda sul fatto che il Corano conferma gli altri libri celesti e concorda con essi nei suoi obiettivi, e che la legge islamica è venuta da quelle precedenti e a completamento dei loro insegnamenti: «Quanto ti abbiamo rivelato del libro è la verità, a conferma delle scritture antiche; Dio sa tutto dei Suoi servi e guarda ogni cosa» (Cor. XXXV:31)<sup>21</sup>; «[...] ma [il Corano è] una conferma di quel che è avvenuto prima, una spiegazione chiara di tutto, guida e misericordia per un popolo che crede» (Cor. XII:111). Il Corano riconosce la missione dei profeti precedenti: Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Davide, Salomone, Giuseppe, Mosè, Aronne, Zaccaria, Giovanni, Gesù ed Elia sono profeti ai quali credere. [Il Corano] afferma che la base dei loro insegnamenti è una, e tutti provengono da Dio; non c’è dunque da meravigliarsi che l’Islam sia benevolo e pacifico, al punto tale che consiglia ai suoi seguaci, in caso si mettano a discutere con ebrei e cristiani sulla religione, di farlo nel modo migliore: «Discutete con la gente del Libro solo nel modo migliore – fuorché con i colpevoli – e dite: “Crediamo in quello che è stato rivelato a noi ed è stato rivelato a voi, il nostro Dio e il vostro Dio sono un solo Dio, noi tutti siamo sottomessi a Lui”» (Cor. XXIX:46). Addirittura in epoca medinese vediamo come primi comandi le parole dell’Altissimo: «Se argumentano con te, rispondi loro: “Mi sono sottomesso a Dio, io e anche chi mi segue”. E di’ a coloro cui fu dato il libro e ai gentili: “Vi sottometterete a Dio?” Se si sottometteranno a Lui, saranno guidati, ma se ti volteranno le spalle, ebbene, a te non spetta altro che portare il messaggio, Dio i Suoi servi li osserva» (Cor. III:20); «Di’: “Gente del libro, venite a una parola comune a noi e a voi: non adoriamo altri che Dio e non associamo

<sup>19</sup> Sul concetto di *ig̡tihād* e sulle diverse scuole giuridiche dell’Islam si veda A. Ventura, *L’islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari 2008, in particolare pp. 109-119.

<sup>20</sup> Il termine *ḡimmaḥ*, com’è noto, viene usato per designare quella sorta di contratto attraverso il quale la comunità musulmana accorda ospitalità e protezione ai membri di altre religioni rivelate. Per approfondimenti in proposito si vedano i due articoli: C. Cahen, *Dhimma*, e G. Vajda, *Ahl al-kitāb*, in *EI*<sup>2</sup> online (ultimo accesso 2 novembre 2023).

<sup>21</sup> Questo e gli altri versetti coranici citati sono tratti da A. Ventura (a cura di), *Il Corano*, traduzione di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2010.

nulla a Lui, non prendiamo alcun padrone che non sia Dio”. Se si allontanano, dite loro: “Almeno testimoniate che noi siamo sottomessi a Dio”» (Cor. III:64). Sembra che gli ebrei e i cristiani in epoca medinese si oppo-nessero alla predicazione islamica, attaccandola, progettando di sopprimerla e alleandosi con i politeisti per complottare contro di essa e indebolirla. Così l’Islam fu costretto a rispondere a violenza con violenza e a inganno con inganno; il tono del Corano divenne di denuncia della gente del Libro e descrizione dei loro passati modi di agire, in particolare degli ebrei, e di ciò che avevano fatto con i loro profeti. Ma la posizione dei musulmani era di difesa, non di attacco.

I giuristi musulmani hanno seguito, nell’elaborazione del diritto, questi insegnamenti di trattare bene la gente del Libro, facendo in modo che avessero i nostri stessi diritti e doveri. Quando fu conquistata la Persia, persino i seguaci di Zoroastro furono trattati come la gente del Libro. L’Islam è piuttosto duro solo con i politeisti, non con la gente del Libro, perché considera il politeismo una decadenza dell’umanità cui si deve porre rimedio e dai cui abissi l’umanità va risolleata. Di conseguenza, i musulmani nella maggior parte della loro storia hanno trattato bene la gente del Libro, proteggendola fintanto che pagava la *ğizyah*<sup>22</sup> e autorizzandola a esercitare il culto nelle sinagoghe e nelle chiese. [...] E se si confronta il trattamento che i musulmani riservavano nel loro territorio a ebrei e cristiani con quello dei cristiani nel loro territorio nei confronti dei musulmani, sarà chiaro fino a che punto ci fosse tolleranza presso i musulmani e assenza di tolleranza tra i cristiani. Così i musulmani possono essere orgogliosi della legislazione dei primi giuristi sul trattamento da riservare alla gente della *đimma* e la sua applicazione in epoche diverse<sup>23</sup>.

Infine, conclude:

Sì, molti eventi sono accaduti nella Storia che non sono in armonia con questa generosa tolleranza. Ma, se li esaminiamo attentamente, scopriamo che sono dovuti per lo più a ragioni non religiose, sia nel caso dei conflitti tra le diverse scuole dottrinali islamiche, sia nel caso di quelli tra musulmani, ebrei e cristiani. [...] Un’eccezione può essere fatta per la persecuzione che si verificò ad opera di al-Ma’mūn (r. 813-833) e al-Wāṭiq (r. 842-847) nei confronti di coloro che non riconoscevano la creazione del Corano<sup>24</sup>. Questa era una prospettiva religiosa sbagliata di al-Ma’mūn e al-Wāṭiq,

<sup>22</sup> Si tratta della famosa tassa che pagavano i non-musulmani, sulla quale si veda P. Hardy, *Đjizya*, in *EF* online (ultimo accesso 2 novembre 2023).

<sup>23</sup> Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām*, cit., pp. 120-122.

<sup>24</sup> Il riferimento è alla famosa *querelle* teologica sul Corano. Per un inquadramento generale della teologia mu’tazilita si veda L. Gardet; M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée, Seconde édition corrigée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, pp. 39-52; per approfondimenti sulla *miḥnah* si veda M. Demichelis, *The Miḥna. Deconstructing and re-consideration of the Mu’tazilite rôle in the “Inquisition”*, in “Annali di scienze religiose”, 5 (2016), pp. 237-266.

i quali presumevano che chi non professasse il mu‘tazilismo e [non riconoscesse] la creazione del Corano corrompesse la propria religione. Essi volevano attuare la riforma del credo con la forza (*qasr<sup>an</sup>*) e la divulgazione (*ġahr<sup>an</sup>*), come avevano fatto i primi musulmani nei confronti dei politeisti, e questo fu un modo di pensare profondamente sbagliato, che comportò gravi danni per i musulmani<sup>25</sup>.

L’ultima frase è molto importante perché in essa è possibile individuare una costante significativa nel pensiero di Amīn. In *Ḍuḥà al-Islām* egli aveva chiaramente espresso apprezzamento per i principi del mu‘tazilismo, in particolare per l’enfasi data da questa scuola al libero arbitrio e alla necessità di interpretare i testi della tradizione islamica alla luce della ragione, opponendovi l’atteggiamento passivo e la rinuncia all’interpretazione propri dei tradizionalisti (*muḥaddiṭūn*), e mostrando persino di condividere la dottrina mu‘tazilita del Corano creato<sup>26</sup>.

Egli imputava ai mu‘taziliti solo due errori, gli stessi che ribadisce in *Yawm al-Islām*: quello di aver voluto divulgare la loro tesi alla gente comune, che non aveva i mezzi per poterla comprendere, e quello di averla imposta con la forza attraverso la *miḥnah*. In *Ḍuḥà al-Islām* egli si sofferma lungamente sulla storia della istituzione della *miḥnah* e sul discutibile uso che ne fecero i califfi al-Ma’mūn e al-Wāṭiq, riportando i testi degli interrogatori cui venivano sottoposti gli ‘*ulamā*’ e documentando i provvedimenti che venivano presi contro chi non accettava la dottrina del Corano creato. Egli afferma di ritenere inaccettabile che proprio coloro che si ponevano come i partigiani del libero arbitrio avessero voluto imporre con la forza le proprie idee. Questo loro atteggiamento comportò la successiva reazione dei tradizionalisti che, a partire dal regno di al-Mutawakkil, ripresero il potere e ricambiarono i mu‘taziliti con la stessa moneta.

Amīn sottolinea che, per il bene della società, mu‘taziliti e tradizionalisti avrebbero dovuto convivere senza cercare di prevalere gli uni sugli altri: «La fazione dei mu‘taziliti – scrive a un certo punto, facendo uso di una metafora molto pertinente – rappresenta il partito liberale e quella dei tradizionalisti il partito conservatore; è nell’interesse della nazione che vi siano i due partiti: i mu‘taziliti spingono la gente a usare la ragione e liberare il pensiero [...]; i tradizionalisti custodiscono le usanze e le tradizioni ereditate [...]. Spianare la strada a una sola delle due fazioni e perdere l’altra è estremamente dannoso»<sup>27</sup>. Eppure, fu proprio questo ciò che av-

<sup>25</sup> Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām*, cit., p. 122.

<sup>26</sup> Si veda in proposito I. Peta, *Aḥmad Amīn’s Rationalist Approach to the Qur’ān and Sunnah*, in “Religions”, 13, 3 (2022), pp. 1-15, disponibile al link: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/3/234> (ultimo accesso 17 ottobre 2023).

<sup>27</sup> Aḥmad Amīn, *Ḍuḥà al-Islām*, Mu’assasat Hindāwī li ‘l-ta’līm wa ‘l-ṭaqāfah, al-Qāhirah 2011, p. 842, disponibile al link: <https://www.hindawi.org/books/30536269/> (ultimo accesso 2 novembre 2023).

venne: i mu‘taziliti furono dichiarati eretici ed estromessi dal potere, che passò nelle mani dei tradizionalisti. Quando dunque in *Yawm al-Islām* Amīn parla di «gravi danni ai musulmani», è a questo passaggio del potere nelle mani dei tradizionalisti che egli fa riferimento, sul quale si era già soffermato approfonditamente in *Ḍuḥā al-Islām*. In quest’opera aveva infatti spiegato che il dominio dei tradizionalisti aveva comportato un irrigidimento dell’Islam, che da quel momento aveva rinunciato all’*iğtihād* e alla critica razionale e si era chiuso nel *taqlīd*, non facendo altro che reiterare i pronunciamenti degli antichi senza fare alcun uso della logica e del ragionamento intellettuale<sup>28</sup>.

### *Il rapporto tra religione e scienza*

Che conclusione è possibile ricavare da quanto detto finora che sia in relazione con il famoso dibattito Anṭūn-‘Abduh? Per rispondere a questa domanda bisogna prima sottolineare che quel dibattito è interessante soprattutto perché mette in luce concezioni differenti del ruolo della religione nella sfera pubblica, con le implicazioni politiche che ne derivano. Come infatti ho ricordato brevemente all’inizio del presente contributo, Anṭūn, attraverso la sua rilettura di Ibn Rušd, intendeva delimitare il campo e le prerogative della scienza e della religione. La prima, fondata sulla ragione, avrebbe dovuto occuparsi del mondo terreno; la seconda, fondata sul cuore, delle virtù, dei vizi e del mondo ultraterreno<sup>29</sup>. La ricaduta politica di questa teoria era la separazione del potere temporale da quello spirituale che, come riassume efficacemente Renaud Soler, è «la traduction politique d’une conception plus large du rapport entre temporel et spirituel : la religion doit être une affaire privée, l’individu libre de croire ou de ne pas croire ; autrement dit, l’ordre de la raison et de la science est identifié à la sphère publique et l’ordre du cœur et de la religion à la sphère privée. La tolérance [...] consiste à accepter la séparation des pouvoirs spirituel et temporel qui, réciproquement, la fonde»<sup>30</sup>.

Ora, anche Amīn sembra condividere l’idea di una separazione di ambiti tra religione e scienza. Scrive infatti nel paragrafo di *Zuhr al-Islām* su Ibn Rušd:

La verità è che i sapienti musulmani sono divisi su questo argomento – la legge religiosa e la filosofia – in tre gruppi. La maggior parte dei filosofi musulmani, come gli Iḥwān al-Ṣafā’ (X secolo), Ibn Sīnā (980-1037) e Ibn Rušd, ritengono che ci sia accordo tra la filosofia e la legge religiosa

<sup>28</sup> Ivi, pp. 842-843.

<sup>29</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, Oxford 1970, p. 254.

<sup>30</sup> R. Soler, *Farah Anṭūn (1874-1922). Les rêves brisés d’un renanien arabe*, cit., par. *L’invention de la double vérité du cœur et de la raison*.

e, se vedono che un testo religioso nel suo senso apparente contrasta con le teorie filosofiche, lo interpretano, [facendo uso] di un'interpretazione vicina o lontana [*scil.* dal senso letterale]; altri, come al-Ġazālī (1058-1111), ritengono che ciò che la legge religiosa trasmette sia vero, mentre le teorie filosofiche in contraddizione con la legge religiosa, come l'eternità della materia e la negazione della resurrezione dei corpi, siano false; per questo li [*scil.* i filosofi] accusa di miscredenza nel suo libro *Tahāfut al-falāsifah*; un terzo gruppo ritiene che le teorie filosofiche siano corrette e che anche gli insegnamenti della religione lo siano, e che [cercare] la conciliazione sia un'assurdità, che sia solo necessario che ognuna di loro abbia la sua area di influenza, poiché la religione va accettata in ciò che è di sua competenza, come la creazione, la vita dopo la morte, la ricompensa e la punizione individuali, il Giorno del Giudizio e così via, mentre le teorie filosofiche vanno accettate nella fisica, nella chimica, nella logica e così via, e non è corretto che l'una attacchi l'altra. Il più famoso a professare ciò è Abū Sulaymān al-Mantiqī (X secolo), come narra Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (tra 922 e 932-1023) nel suo *Kitāb al-imtā' wa 'l-mu'ānasah* [Il libro del piacere e della convivialità]. Noi propendiamo per questa opinione, quindi [riteniamo che] non ci sia niente di male se un musulmano entra in moschea per eseguire i rituali religiosi così come sono stati tramandati e poi va in laboratorio a testare i materiali naturali e vagliare le teorie scientifiche. Questo è ciò che fanno i filosofi cristiani religiosi<sup>31</sup>.

La separazione cui fa riferimento qui Amīn non comporta però, come nel caso di Anṭūn, l'idea che le religioni positive sono irrazionali in quanto fondate sul cuore, né comporta la separazione tra potere spirituale e potere temporale sul modello occidentale. Più che essere l'una irrazionale e l'altra no, filosofia e religione per Amīn utilizzano la ragione in modo diverso e per scopi diversi. Dopo aver parlato della sconfitta dei mu'taziliti ad opera dei tradizionalisti, egli scrive in *Duḥā al-Islām*:

Sì, c'era un gruppo di filosofi nell'Islam che sorse dalle ceneri del mu'tazilismo, e tra questi filosofi c'erano intellettuali del calibro di al-Fārābī (X secolo), Ibn Sīna, Ibn Rušd e altri, ma in realtà non suonavano la stessa musica dei mu'taziliti. I filosofi erano prima di tutto filosofi e solo in secondo luogo religiosi, non guardavano alla religione se non quando una teoria filosofica era in conflitto con essa, quindi tentavano di riconciliare le due. I mu'taziliti erano invece prima religiosi e poi filosofi. La loro prima preoccupazione erano gli insegnamenti della religione filosoficamente intesi e il Corano razionalmente inteso; la preoccupazione dei filosofi era invece la dottrina di Aristotele e Platone vista non in conflitto con l'Islam, e c'è una differenza tra i due approcci e le due tendenze. Per questo motivo, i mu'taziliti affrontarono di petto le questioni religiose, affrontarono i tradizionalisti e si scontrarono con loro, [affrontarono] i giuristi e li combatterono. Avendo stabilito il fondamento religioso, rispondevano ai loro oppositori in modo chiaro e trasparente. I filosofi, invece, volevano re-

<sup>31</sup> Aḥmad Amīn, *Zuḥr al-Islām*, cit., p. 665.

stare nei loro paradisi filosofici e desideravano mettere da parte la religione. Se necessario, tentavano di armonizzare [filosofia e religione] affinché gli uomini di religione non si rivoltassero contro di loro. Pertanto, ritengo che i filosofi non abbiano toccato la vita reale dei musulmani. Erano legati alla filosofia greca, simili a una delegazione greca nei Paesi islamici; gli interessi della nazione in cui risiedevano li riguardavano solo nella misura in cui entravano in conflitto con i loro interessi. I mu'taziliti, invece, volevano essere presenti, volevano attuare una riforma, volevano fungere da guide e non si sentivano a loro agio a vivere in isolamento. [...] Furono uomini di lettere (*udabā'*) in un senso profondo non attribuibile ad altri. E poi inventarono la retorica, come ho detto in precedenza. Da questo punto di vista erano maggiormente legati alla *ummah* islamica e più influenti. Se le persone non ne leggevano le opere in quanto mu'taziliti, le leggevano per la loro letteratura ed eloquenza, così il mu'tazilismo si insinuava nelle pieghe delle loro parole dolci, della loro logica eloquente e dei loro contenuti accessibili. Le espressioni dei filosofi, invece, erano aride, oscure, come fossero simboli e segni, piene di termini inaccessibili e frasi involute. Erano utilizzate esclusivamente da loro e dai loro discepoli, come se, creandole, essi avessero posto come condizione necessaria a comprenderle la propria [*scil.* dei filosofi] presenza chiarificatrice. Così formavano una sorta di *ummah* separata nella loro mentalità e nel loro linguaggio, onde per cui il loro circolo si restrinse e il loro impatto si indebolì.

Per questo motivo, non ritengo che i filosofi musulmani abbiano preso il posto dei mu'taziliti; al contrario, il potere dei tradizionalisti rimase com'era, senza essere per nulla intaccato dai filosofi, i quali ringraziavano Dio di essere al riparo da loro, e Lo pregavano di far durare la felicità che provavano nel loro pensiero metafisico<sup>32</sup>.

Per Amīn, dunque, il vero danno per la società non è tanto il rifiuto di adeguarsi al modello statale occidentale fondato sulla separazione dei poteri, modello del quale, come tanti intellettuali della sua epoca, vede i pregi ma anche i difetti e le storture, soprattutto in relazione alla politica estera aggressiva e colonialista a lungo perseguita dai diversi stati occidentali. Il vero danno è piuttosto, per lui, la stagnazione e l'immobilismo prevalente nell'Islam a causa del lungo dominio dei tradizionalisti, per contrastare il quale sarebbe a suo avviso necessaria una riforma che desse un giusto e rinnovato spazio all'*iğtihād*, in modo da creare un sistema islamico di valori e regole che sia logico, coerente e al passo con i tempi. In tal senso egli vede nel mu'tazilismo, epurato tuttavia dei suoi eccessi, un esempio autoctono di coraggio intellettuale, spirito critico e apertura mentale. Non a caso stabilisce un parallelismo tra mu'tazilismo e *nahḍah*, affermando che l'epoca della rinascita ha in comune con l'antica scuola teologica un metodo scientifico basato sul dubbio critico e la sperimentazione<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, cit., pp. 843-844.

<sup>33</sup> Ivi, p. 845.

## Conclusioni

Mi sembra chiaro, dunque, che la vena polemica nei confronti dell'arroganza occidentale individuabile in *Yawm al-Islām* non contrasta con l'obiettiva analisi scientifica portata avanti da Amīn nei suoi saggi accademici. Non vi fu, cioè, un improvviso cambiamento o una particolare involuzione nel suo pensiero, se non quella delusione comune a tutti gli intellettuali arabi a seguito di una serie di eventi, soprattutto quelli legati alla Seconda guerra mondiale<sup>34</sup>. Vi fu invece una sostanziale coerenza nell'atteggiamento che aveva nei confronti sia della civiltà occidentale sia della propria. Per quanto riguarda la civiltà occidentale, Amīn ne ammirava sicuramente la metodologia di ricerca scientifica e i valori democratici, ma ne aborrisceva la politica estera collegata al colonialismo, come appare evidente anche nell'autobiografia, in particolare in questi due brani:

Poi l'Università crebbe e vi furono invitati grandi orientalisti. Fu scelta come sede l'edificio che oggi è dell'Università Americana. Tra i corsi, mi piacquero le lezioni del professor Nallino sulla storia dell'astronomia presso gli arabi, quelle sulla filosofia islamica del professor Santillana e quelle del professor Guidi sulla geografia araba; assistevo raramente a queste lezioni, in maniera non sistematica né continua, dato il pesante impegno della Scuola Giudiziaria (*Madrasat al-Qadā'*). Ma in ogni caso vidi un nuovo tipo di insegnamento che non conoscevo: accuratezza nella ricerca, profondità nello studio, pazienza nei riferimenti a fonti diverse, confronto tra gli scritti degli arabi e degli europei, e deduzioni calme e serie da tutto questo<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Albert Hourani, in *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, cit., p. vii, sottolineava che lo scoppio della Seconda guerra mondiale aveva comportato il declino del pensiero liberale di ispirazione europea e l'ascesa di tendenze alternative e contrastanti. Se questa affermazione è per certi versi corretta, è anche vero che necessita di una problematizzazione, come ha mostrato ad esempio Israel Gershoni, *The Demise of "the Liberal Age"?*, in Jens Hanssen and Max Weiss (eds.), *Arabic Thought beyond the Liberal Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 298-299, affermando che tanti intellettuali di quella che Hourani definisce "era post-liberale" continuarono ad aderire a una visione del mondo democratica e liberale. Egli scrive: «It is true that in this later period new and different discursive formations enjoyed growing popularity during the war: socialism, Marxism, reformism, Fabianism, strains of more radical Egyptian nationalism or Arab nationalism, and of course the Islamist ideology of the Muslim Brothers. Yet, liberal voices continued to play a meaningful part in Egypt's diverse and multivocal cultural arena long after the war». Tra questi intellettuali egli menziona: «Husayn Fawzi (1918-2003); Tawfiq al-Hakim (1898-1987); 'Abd al-Razzaq al-Sanhuri (1895-1971); Mahmud 'Azmi, Muhammad Zaki 'Abd al-Qadir, Muhammad Mandur (1907-65); and in different ways, Ahmad Amin (1886-1954) and Ahmad Hasan al-Zayyat (1886-1968)».

<sup>35</sup> Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, cit., p. 78.

A Londra ebbi la possibilità di starmene da solo con gli amici che conoscevano molto bene l'Inghilterra e vi avevano soggiornato a lungo prima, durante e dopo la guerra. [...] Quanto apprezzai l'autentica democrazia del popolo! Ogni uomo considerava l'altro in quanto tale, che fosse o meno una personalità eminente: un ministro nulla poteva pretendere che lo distinguesse da un semplice operaio! [...] Una vita tranquilla, organizzata e confortevole, tant'è che se guardavo al popolo, alla sua moralità e alla sua condotta, me ne rallegravo e ne restavo ammirato; se invece guardavo alla politica estera e al colonialismo inglese in Oriente, ne soffrivo e mi sentivo nauseato<sup>36</sup>.

Per quanto riguarda la propria civiltà, egli ne vedeva chiaramente la decadenza e, come si è mostrato, non ne imputava la colpa ai soli dominatori stranieri, bensì anche e soprattutto a quelli autoctoni.

Detto in altri termini, mi sembra di poter affermare che in Amīn il militante e il ricercatore siano concordi nell'individuare le cause della debolezza dell'Islam da una parte in eventi esterni collegati alla violenza e all'egemonia coloniale e dall'altra in accadimenti interni, in particolare il mancato rinnovamento intellettuale dovuto al dominio dei tradizionalisti. Essendo meno portato all'attivismo politico che all'esercizio del pensiero, fu su quest'ultimo aspetto che egli si concentrò maggiormente. Fu cioè per favorire la riforma dell'Islam e promuovere la rinascita culturale che spese la maggior parte delle sue energie, non solo attraverso l'attività accademica, ma anche attraverso l'alacre lavoro di edizione che fece in qualità di presidente del "Comitato di composizione, traduzione ed edizione" (*Lağnat al-ta'līf wa 'l-tarğamah wa 'l-našr*)<sup>37</sup>, nonché attraverso le attività che portò avanti prima come direttore del Dipartimento culturale del Ministero dell'Istruzione egiziano, poi come direttore del Dipartimento culturale della Lega Araba. Il tutto per aumentare il livello culturale della popolazione e favorire il clima adatto al rinnovamento della società, operando per promuovere l'accoglimento di quelli che riteneva essere i metodi e i valori positivi dell'Occidente e il respingimento, all'opposto, di quelli considerati negativi.

Allargando dunque le nostre conclusioni oltre il caso specifico qui analizzato, si potrebbe dire che, al di là delle facili contrapposizioni (Oriente/Occidente, ragione/sentimento, religione/scienza), Amīn tenta di proporre la sua personale "ricetta" di rinnovamento culturale, alla quale ben si adattano le parole con cui descrive più in generale il suo operato Emmanuelle Perrin: «Dans ses nombreux écrits, se dessine la figure de

<sup>36</sup> Ivi, pp. 204-205.

<sup>37</sup> Sulle attività e pubblicazioni di Amīn attraverso il Comitato si veda U. Rizzitano, *L'attività editoriale del «Comitato di composizione, traduzione ed edizione» del Cairo (1914-1939)*, in "Oriente Moderno", XX, 1 (1940), pp. 31-38.



l'intellettuale dans son rôle de médiateur, alliant l'autorité du savoir au talent de la communication et insistant sur la diffusion de l'instruction comme instrument de progrès social. Ahmad Amīn concevait le rôle des réformateurs comme le travail d'un orfèvre qui compose un alliage : pour réduire les différences entre les mentalités, il fallait les fondre et les mêler dans un creuset unique»<sup>38</sup>.

Il dibattito Anṭūn-‘Abduh e i temi a esso correlati presentati in questo contributo mi pare si inseriscano perfettamente in questo tentativo di mediazione operato da Amīn su larga scala. Ne è la prova quel che egli afferma in *Zuhr al-Islām*, ossia che quel dibattito non aveva ragion d'essere perché non sono le religioni ad essere più o meno tolleranti nei confronti della scienza, ma i loro fedeli. Certo, tale affermazione sembra essere smentita in *Yawm al-Islām*, ove la foga del polemista, come si è mostrato, prevale sulla neutralità del ricercatore, e ove l'esaltazione dell'Islam come religione della tolleranza per eccellenza sembra avere la meglio. Però, a ben vedere, la contraddizione è solo apparente. Anche in *Yawm al-Islām*, infatti, l'analisi teologica non è mai distaccata dalla Storia. Quando ad esempio Amīn scrive, come abbiamo visto, che alcuni accusavano l'Islam di estremismo e intolleranza, nonostante fosse più tollerante del Cristianesimo, chiarisce questa affermazione sostenendo: «Nell'Islam, infatti, non è noto un tribunale come quello dell'Inquisizione». È dunque alla Storia che fa riferimento, più che alla dottrina.

L'Islam e il Cristianesimo, cioè, non appaiono come entità astratte, avulse dagli eventi storici e politici, ma, al contrario, come religioni fortemente permeate e condizionate da questi ultimi. Non a caso, come si è visto nelle diverse citazioni su riportate, quando Amīn parla della tolleranza dell'Islam, la ricollega all'epoca meccana, spiegando che allora ebrei e cristiani sembravano aver accolto favorevolmente l'Islam, mentre ammette che in epoca medinese il loro atteggiamento cambiò, e di conseguenza quello dell'Islam. In quest'ultimo viene comunque ravvisato un intento di difesa e mai di attacco, che viene invece visto nell'atteggiamento dei *cristiani* in alcuni periodi storici. Ma, appunto, dei *cristiani* e non del *Cristianesimo*. È vero che spesso i termini *Islam* e *Cristianesimo* vengono utilizzati in modo ambivalente, ma il contesto lascia intendere chiaramente quando stanno più propriamente a designare le relative civiltà che le specifiche religioni.

È questo rapporto con la Storia che fa di Amīn un mediatore. L'analisi delle religioni attraverso il prisma degli eventi storici gli permette di superare le dicotomie semplicistiche e di evidenziare che l'intolleranza o la tolleranza non sono intrinseche alle religioni in quanto tali, ma sono piut-

<sup>38</sup> E. Perrin, *Le creuset et l'orfèvre : le parcours d'Ahmad Amīn (1886-1954)*, in "Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée" 95-98 (2002), disponibile al link: <https://journals.openedition.org/remmm/238> (ultimo accesso 2 novembre 2023).

tosto il risultato delle azioni e delle scelte dei loro aderenti in contesti storici specifici, sui quali egli, non a caso, lungamente si sofferma, sia che si tratti di ricostruire la storia intellettuale antica, come fa a proposito dei mu‘taziliti, che quella moderna. Detto in altri termini, il dibattito tra Anṭūn e ‘Abduh viene in qualche modo riformulato e ricontestualizzato da Amīn all’interno di un quadro complesso di relazioni tra religioni, eventi storici e comportamenti umani che gli permette di superare l’approccio essenzialista che aveva predominato nei dibattiti precedenti, in cui il confronto Islam-Cristianesimo sembrava ridursi all’attribuzione all’uno e all’altro di una presunta inferiorità o superiorità in maniera del tutto astratta e scollegata dal contesto storico, politico e sociale.