

RiMe

Rivista dell'Istituto
di Storia dell'Europa Mediterranea

ISBN 9788897317586

ISSN 2035-794X

numero 5/II n. s., dicembre 2019

**Il mediterraneo al di là del paradigma.
Una ricognizione araba del vocabolario della
rappresentazione europea dell'area mediterranea**

The Mediterranean Sea beyond the paradigm. An Arabic
survey of the vocabulary of the European representation
of the Mediterranean area

Michele Scarpati

DOI: <https://doi.org/10.7410/1401>

Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://rime.cnr.it>

Direttore responsabile | Editor-in-Chief

Luciano GALLINARI

Segreteria di redazione | Editorial Office Secretary

Esther MARTÍ SENTAÑES

Comitato scientifico | Editorial Advisory Board

Luis ADÃO DA FONSECA, Filomena BARROS, Sergio BELARDINELLI, Nora BEREND, Michele BRONDINO, Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO, Antonella EMINA, Vittoria FIORELLI, Blanca GARÌ, David IGUAL LUIS, Giorgio ISRAEL, Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI, Germán NAVARRO ESPINACH, Francesco PANARELLI, Emilia PERASSI, Cosmin POPA-GORJANU, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ i CURULL, Eleni SAKELLARIU, Gianni VATTIMO, Cristina VERA DE FLACHS, Przemysław WISZEWSKI, Sergio ZOPPI.

Comitato di redazione | Editorial Board

Grazia BIORCI, Maria Eugenia CADEDDU, Monica CINI, Alessandra CIOPI, Riccardo CONDRÒ, Gessica DI STEFANO, Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, Maria Grazia KRAWCZYK, Maurizio LUPO, Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE, Maria Giuseppina MELONI, Rosalba MENGONI, Sebastiana NOCCO, Michele M. RABÀ, Riccardo REGIS, Oscar SANGUINETTI, Giovanni SERRELLI, Giovanni SINI, Luisa SPAGNOLI, Patrizia SPINATO BRUSCHI, Federica SULAS, Massimo VIGLIONE, Isabella Maria ZOPPI

Responsabile del sito | Website Manager

Claudia FIRINO

RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.cnr.it>)

Direzione e Segreteria | Management and Editorial Offices: via G.B. Tuveri, 128 - 09129 Cagliari - Italia. Telefono | Telephone: +39 070403635 / 70 -Fax: +39 070498118

E-mail: rime@isem.cnr.it (invio contributi | Submissions)

RiMe 5/II n.s. (December 2019)

Indice / Table of Contents

Francesca Lai - Mauro Perra - Gabriella Uccheddu - Giovanni Serreli <i>Il castrum di Cuccuru Casteddu di Villamar: note preliminari / The castrum of Cuccuru Casteddu at Villamar: preliminary notes</i>	5-38
Nicoletta Usai <i>Modes and methods of power consolidation in the Mediterranean courts: the case of the Giudicato of Arborea in the 14th century</i>	39-66
Angela Testa <i>El itinerario del Gran Capitán en Nápoles a través de la correspondencia diplomática / The Grand Captain's itinerary in Naples through diplomatic correspondence</i>	67-111
Eva Garau <i>Gli studi sull'immigrazione e il caso italiano / Studies on immigration and the Italian case</i>	113-138
Alessandro Laruffa <i>The new challenges of the European Union. The case of macro-regional strategies</i>	139-177
Michele Scarpati <i>Il Mediterraneo al di là del paradigma. Una ricognizione araba del vocabolario della rappresentazione europea dell'area mediterranea / The Mediterranean Sea beyond the paradigm. An Arabic survey of the vocabulary of the European representation of the Mediterranean area</i>	179-195

Book Reviews

- Mariangela Rapetti 199-201
Carmel Ferragud (2019) *Una ciutat medieval en cerca de la salut (Xàtiva, 1250-1500)*. Catarroja – Barcelona : Editorial Afers.
- Maria Cristina Rossi 203-216
Clarisas y Dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia. 2017, Collana: Reti Medievali E-Book, ISSN 2704-6362 (print) - ISSN 2704-6079 (online)
- Esther Martí Sentañes 217-220
Mario Lafuente - Concepción Villanueva (Coords.) (2019) *Los agentes del estado. Poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Sílex ediciones

Il Mediterraneo al di là del paradigma. Una ricognizione araba del vocabolario della rappresentazione europea dell'area mediterranea

The Mediterranean Sea beyond the paradigm. An Arabic survey of the vocabulary of the European representation of the Mediterranean area

Michele Scarpati
(CNR - Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea)

Date of receipt: 1st May 2019

Date of acceptance: 19th December 2019

Riassunto

Questo articolo si propone di ri-pensare lo spazio mediterraneo, al di là, delle divisioni e delle costruzioni ideologiche imposte da una *Weltanschauung* europea. Per compiere questo cambio di prospettiva, intendo analizzare le principali opere di Mohammed Arkoun (m. 2010), uno dei più importanti studiosi arabi contemporanei. La ricerca intende rintracciare l'esistenza di un profilo mediterraneo nell'insieme delle riflessioni di Arkoun, esplorandone i maggiori aspetti in cui questo tema si declina storicamente e filosoficamente. Tale operazione consentirà di comprendere la centralità dell'area mediterranea nella storia di una convergenza tra Islam e Occidente e, le possibilità di una sua rinascita, a cominciare dall'orizzonte geo-storico, geo-culturale comune.

Parole chiave

Pensiero arabo-islamico contemporaneo; Mediterraneo; Mohammed Arkoun; Islam; Europa; Religione; Medio Oriente - Estremo Oriente; Occidente.

Abstract

This article aims to re-think the Mediterranean space, beyond the ideological divisions and buildings imposed by a European *Weltanschauung*. To realize this change of perspective, I will analyze the main works of Mohammed Arkoun (d. 2010), one of the most influential contemporary Arab scholars. The research will aim to define the existence of a Mediterranean profile in Arkoun's most significant reflections, considering major themes which run through this topic (historically and philosophically analyzed). Consequently, it will be possible to reconstruct Mediterranean area inside the history of an ancient convergence between Islam and Europe and the possibility to create a new meeting point, starting from the common geo-historical and geo-cultural horizon.

Keywords

Contemporary Arab-Islamic Thought; Mediterranean Sea; Mohammed Arkoun; Islam; Europe; Religion; Middle East-Far East (Orient); West (Occident),.

1. *All'origine del paradigma euro-mediterraneo (paradigmatizzare il mare)*. - 2. Mohammed Arkoun. *Una lettura dello spazio mediterraneo*. - 3. *La questione dell'immaginario*. - 4. *Rampare l'edificio dogmatico. Problemi dell'immaginario islamico*. - 5 *Ripresa critica di una cultura mediterranea*. - 6. *Bibliografia*. - 7. *Curriculum vitae*.

1. *All'origine del paradigma euro-mediterraneo (paradigmatizzare il mare)*

La presa di Cipro nel 649, avvia la talassocrazia araba nel mediterraneo orientale, all'interno di una straordinaria espansione iniziata nel VII secolo che trasformerà in *dār al-Islām*¹ i territori da Samarcanda all'al-Andalus (l'Andalusia). L'Islam controllerà *al-Baḥr al-Rumī* (il mare dei Romani) dal VII al XII secolo; in un secondo tempo, dal XVI al XVIII secolo, i turchi-ottomani si faranno carico dello sguardo e degli orientamenti di una *Weltanschauung islamica*² nell'area mediterranea. La vocazione mediterranea degli arabi sembra declinare con la fine del XII secolo, mentre i mercanti italiani riprendono il controllo delle rotte commerciali e l'Europa occidentale inizia la sua ascesa. Con la scoperta dell'America e l'espulsione dei musulmani e degli ebrei dalla Spagna nel 1492 – quest'ultimo, atto finale che segna il compimento della Reconquista della penisola Iberica da parte dei Cristiani (Toledo 1085, Cordova 1236, Siviglia 1248, Granada 1492) – i rapporti di forza tra il mondo arabo-islamico e l'Europa s'invertono progressivamente. Si rafforza una divisione politico-ideologica tra le sponde nord e sud del mediterraneo: la prima sponda, territorio della cristianità vincente, acquisirà lo statuto di Occidente moderno. La seconda riva, invece, relegata a spazio esotico e arretrato³, sarà identificata dagli europei nell'Altro orientale.

¹ Per approfondimenti sul concetto di *dār al-Islām* (territorio o dimora dell'Islam) rimando al testo di Calasso-Lancioni, 2017.

² Il termine *Weltanschauung* appartiene alla cultura filosofica tedesca, traducibile in italiano con intuizione o visione del mondo; tale termine è entrato in uso a partire dal XVIII secolo, tuttavia ha assunto una particolare rilevanza verso la fine del XIX e nel primo trentennio del XX secolo nell'orizzonte dello *Historismus*, a partire da Dilthey. A tal proposito vorrei richiamare l'importanza del lavoro di Romano Guardini (1994) sulle nozioni di *Weltanschauung* e di *Katholische Weltanschauung*.

³ Dal punto di vista endogeno alle società musulmane, dal XIII secolo al XVI, si susseguono numerosi cambiamenti e fratture politiche, culturali e sociali: nel 1258 Baghdad cade in mano ai Mongoli e si conclude ufficialmente il califfato Abbaside, da tempo logoro e privo di importanza politica. Continua quel processo di differenziazione, antecedente la presa mongola di Baghdad, tra un Islam Arabo e un Islam Iranico; l'arabo stesso, lingua sacra dell'Islam, perde la sua rilevanza come lingua universale della cultura (ampiamente utilizzata anche dai non musulmani). Infatti, le lingue asiatiche dei conquistatori mongoli e dei turchi si contendono il predominio dello spazio linguistico un tempo occupato dall'arabo.

Nel XVI secolo⁴ l'intero mondo diventa una base di commercio per l'Europa, che si rappresenta come il centro sacrale della terra e impone sugli altri popoli la sua egemonia militare, politica e culturale. In questo luogo storico si situa la paradigmatizzazione⁵ del mediterraneo – utilizzo tale espressione per descrivere quel processo che ha organizzato le forme e la rappresentazione di questo spazio geo-culturale, secondo una scala di criteri, categorie e modelli esplicativi – che segue le logiche dello sviluppo del pensiero Europeo dopo il XVI secolo. Questo modello europeo di rappresentazione e di differenziazione ontologica con l'Altro (non Occidentale) è profondamente radicato all'interno di una *Weltanschauung* cristiana. Il concetto stesso di orientalismo – come riporta Edward Said nel saggio (1999) dedicato a questo tema – affonda le sue radici nel medioevo cristiano, in corrispondenza del Concilio di Vienne (Said, 1999, p. 18) del 1312. Nel mondo arabo contemporaneo, intellettuali come l'egiziano Hasan Hanafi⁶ (n. 1935), hanno prospettato la nascita di una scienza dell'occidentalismo⁷, una risposta al concetto di orientalismo e un tentativo di ristabilire una condizione di dialogo paritario con l'Europa, mediante la riscoperta di strumenti endogeni alla tradizione e alla storia del pensiero arabo-islamico. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente la posizione di Hanafi: il problema della reazione araba all'orientalismo, inteso non solo come disciplina, ma come atto di forza dei colonizzatori, intreccia a sua volta temi come il secolarismo e la modernità, sui quali s'innesta l'intera problematicità della modernizzazione dell'Islam⁸ o, viceversa, di un'islamizzazione della modernità. L'orientalismo aderisce alla geometria dello sguardo cristiano-europeo sul mondo, come strumento e come metodo: intendo con ciò riferirmi all'architettura della ragione orientalista, al sistema che organizza l'idea di un paradigma mediterraneo – questo giustifica, a mio avviso, il perché

⁴ Se è vero che nel XIII secolo il pensiero arabo classico può dirsi pienamente costituito, la sua forza creatrice non declina parallelamente alla caduta dei califfati e del potere musulmano. Il crollo politico dell'Islam non coincide con il crollo della sua cultura, lo stesso califfato andaluso all'apice della sua fioritura culturale (XI-XII) versa in difficili condizioni politiche, giacché frammentato in regni dal XI secolo.

⁵ Cfr. Kung, 2005. Il paradigma per Kung è una struttura di tipo cronologico e concettuale a cui si riferiscono una serie di circostanze, di fatti, valori, alcuni dei quali sopravvivono nel mutare della successione dei paradigmi, ripresentandosi come istanze immutabili nel contingente della storia.

⁶ L'Egiziano Hasan Hanafi è uno dei più influenti intellettuali arabi contemporanei; dopo aver conseguito il dottorato in filosofia alla Sorbona, ha ottenuto una cattedra come professore all'università del Cairo, è inoltre segretario generale della *Società Filosofica Egiziana* e vice presidente della *Società Filosofica Araba*.

⁷ Campanini, 2007, <<https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/2589/2813>>.

⁸ Cfr. Etienne, 2004. Tale definizione del fenomeno di modernizzazione dell'Islam è ormai di uso comune tra gli studiosi.

L'orientalismo non si limita alla conoscenza ma si considera una scienza. Il geografo musulmano al-Idrīsī (m.1165), vissuto in Sicilia, alla corte normanna del Re Ruggero II, è stato il primo nel medioevo a fornire una descrizione completa del mediterraneo: equilibrata nel raccontare regioni cristiane e musulmane (Picard, 2017), una preziosa testimonianza non solo per il suo lavoro strettamente cartografico ma anche e soprattutto per il suo punto di vista umano. Come ha giustamente sottolineato C. Picard, l'opera di al-Idrīsī, da un lato, è figlia della geografia-universale di Baghdad (dei secoli IX-X), dall'altro, si affranca "dalle frontiere imposte dai geografi Abbasidi, a vantaggio di una polarità mediterranea condivisa (Picard, 2017, p.141)", fatto che suffraga l'importanza del mediterraneo nel mondo musulmano dell'epoca. Non si può non menzionare all'interno di una storia mediterranea, Ibn Khaldūn (m. 1406), storico vissuto in al-Andalus, trasferitosi poi in Egitto: riscoperto dagli arabi del XX secolo, si tratta probabilmente dell'ultima grande isola mediterranea del pensiero musulmano. Contrariamente ad al-Idrīsī (del quale conosce bene l'opera), Ibn Khaldūn vive la trasformazione del mediterraneo in un mare latino e la sua opera è percorsa da quel sentimento di nostalgia per l'antico fasto delle flotte arabe, capaci di affrontare e vincere in battaglia quelle dei latini e dei bizantini.

Gli stravolgimenti politici nel mediterraneo tuttavia non sono riusciti a deviare il percorso delle contaminazioni linguistiche, dell'elaborazione di idee trasmesse da una sponda all'altra. In tale direzione, suggerisco, in forma simbolica, un particolare tra le annotazioni che Bartolomé de Las Casas raccolse nel diario di bordo durante il primo viaggio di Colombo. La pagina del 13 ottobre 1492, narra l'incontro con gli indigeni nei pressi dell'attuale isola di San Salvador. Riferendosi alle canoe indigene che si avvicinano alla nave⁹, Las Casas scrive: "vinieron a la nao con almadías", utilizzando l'espressione *almadía* (*al-ma'diya*) parola araba utilizzata in Spagna e in Portogallo per riferirsi appunto a piccole imbarcazioni. Come i celebri resoconti di viaggio di Ibn Battuta (m. 1369 ca.), il passaggio dei termini da sponda a sponda, ci ricorda anche il sincretismo delle civiltà mediterranee. Uno scambio partecipativo tra visioni del mondo diverse che non ha ampliato solamente il vocabolario di descrizione della realtà ma ha generato pensiero, cultura, anche sulla base di tensioni, antinomie financo conflitti capaci di mettere in crisi un intero sistema di credenze e di rappresentazioni del mondo. Non si può cancellare facilmente la memoria di questo incontro, eppure la percezione è che l'Occidente non abbia voluto fare i conti con queste memorie mediterranee. Secondo il parere di alcuni

⁹ Per ulteriori particolari storico-letterari sul mondo Mediterraneo, rimando il lettore al testo di Predrag, 2006.

studiosi come Jacques Berque (Berque, 1997, p.36), l'uniformità e la relativa stabilità portata dall'impero ottomano, formalizzatasi con la conquistata dei paesi arabi mediterranei (tranne il marocco), ne ha causato anche la stagnazione intellettuale. Certamente gli ottomani sono stati un'entità frapposta tra il mondo arabo e l'Europa, nonostante la presenza dell'Islam come elemento di continuità. La campagna Napoleonica in Egitto del 1798, mostra la debolezza dei popoli Arabi e il vantaggio tecnico dei Francesi – gli scienziati al seguito di Napoleone effettuano scavi archeologici, rilievi topografici, conducono indagini scientifiche di ogni tipo – quest'ultimo aspetto, è perfettamente in linea con quanto detto sull'atteggiamento orientalista e soprattutto sul modus che caratterizza il periodo coloniale del XIX secolo. Il colonialismo e conseguentemente l'irruzione della modernità occidentale pone il problema di una islamizzazione della modernità, ovvero la sussunzione delle categorie della modernità per via endogena – caratterizzato dall'indagine finalizzata a confermare che l'Islam e il suo Corano¹⁰ contengano già tutti gli elementi scientifici e razionali necessari allo sviluppo della civiltà. Durante il riformismo arabo *l'adab* (letteratura) conosce una nuova e significativa fioritura, malgrado la sua produzione non occupi un campo di conoscenze esteso come nel X secolo all'apice della cultura islamica. La presenza coloniale radicalizza i due orientamenti che caratterizzano il pensiero arabo-islamico. Il primo orientamento è quello che definirei il *topos matriarcale*, il punto generativo originario, che raccoglie il pensato, l'insieme delle tradizioni e dei riti, nonché la matrice epistemologica del soggetto islamico. Il secondo orientamento può essere invece ricondotto al *topos filiale* ed è lo spazio d'azione del pensabile, la possibilità di formare nuovi significati nella regione del pensato, di aggiornarne le categorie. L'esigenza di ricerca e di progresso scientifico messe in opera dalla *nahḍa*, costituiscono solo un versante della risposta araba alla dominazione straniera. Parallelamente all'apertura manifestata verso la scienza occidentale, si attiva un movimento di chiusura verso l'interno, motivato dalla delusione della promessa mancata di una indipendenza e di un raggiungimento effettivo di un progresso arabo dopo la prima guerra mondiale. Da questa aspettativa tradita

¹⁰ Il termine arabo *Qur'an* - dal quale deriva la locuzione utilizzata in tutte le lingue europee per indicare il Corano - designa differenti significati nel suo duplice impiego, ovvero come nome proprio o come verbo sostantivato. Nella forma di nome proprio esso rinvia all'insieme di espressioni connesse a due concetti: il primo, *Kitāb*, termine polifunzionale che ricorre con notevole frequenza in tutto il testo, tradotto generalmente con libro, e il secondo, *Wahy*, che indica la parola Rivelazione, distinta a sua volta dal vocabolo *Tanzīl* - dalla radice *nzl* (discendere) - il quale illustra la Rivelazione come discesa del Libro. Nel suo uso come verbo sostantivato, la parola *Qur'an* reintegra il suo antico significato orale: la radice verbale *qr* indica infatti l'atto di leggere o recitare. Il termine *muṣḥaf* invece corrisponde al testo coranico messo per iscritto.

emerge un integralismo composto dall'unione tra arabismo e Islam, eredità culturale (*al-turāth*) e valori religiosi, che incontra il favore della maggior parte della popolazione. La *thawra* (rivoluzione) è precisamente il polo oppositivo della *nahḍa* (Arkoun, 2014), la sua data di inizio coincide con la presa del potere da parte degli "Ufficiali Liberi" in Egitto nel 1952. Il primo riformismo arabo della *nahḍa* muta in direzione di un pensiero della rivoluzione, il cui progetto è quello della costruzione di una Nazione Araba. Un programma focalizzato sull'ideologia di lotta – significativo a tal proposito è il titolo di un'opera di Gamal Abd al-Nasser intitolata *Filosofia della rivoluzione* (Nasser, 2011), vero e proprio manifesto della *thawra*. Il passaggio dalla *nahḍa* alla *thawra* accresce la lacerazione tra un pensiero laico, intellettuale, e un "pensiero sentimentale" delle masse. Il periodo rivoluzionario segna il tramonto della possibilità di un pensiero critico puro, infatti la ragione critica non ha lo spazio per estendere le sue conoscenze e si priva della sua autonomia vincolandosi ai programmi di lotta e di emancipazione delle masse. A tale divaricazione si accompagna la progressiva perdita della funzione spirituale della religione, asservita all'ideologia e alle manipolazione politica dei governi.

Orbene, ciò che ho sinteticamente esposto, descrive alcuni punti sorgivi circa l'origine di un paradigma mediterraneo e di una realtà complessa e frastagliata: ricalibrare la prospettiva mediterranea implica lo scontro con le posture ideologiche e quegli schemi cognitivi che sono radicati nella nostra curvatura culturale. Nonostante il moto delle resistenze, il mediterraneo come spazio geostorico, è ancora oggi il grimaldello per ritrovare quel *signum*, il punto di convergenza, oltre il confine di Oriente e Occidente. Per effettuare questa ricognizione araba dalla riva occidentale: è utile operare un rovesciamento degli estremi – ricollocare simbolicamente il sud al nord, alla maniera delle antiche rappresentazioni geografiche arabe, costringendo l'osservatore a direzionare il suo sguardo altrove.

2. Mohammed Arkoun. Una lettura dello spazio mediterraneo

Mohammed Arkoun (m. 2010), intellettuale berbero-algerino, naturalizzato francese, è stato tra i maggiori studiosi del pensiero arabo-islamico, nonché uno dei più noti esegeti contemporanei del Corano. Professore di storia del pensiero islamico alla Sorbona e direttore della rivista Arabica, la sua produzione scientifica ha toccato questioni che sono centrali non solo per la fondazione di un'intera civiltà, quella arabo-islamica, ma che risultano determinanti per la comprensione della civiltà occidentale stessa e dello sviluppo del suo pensiero. Si rivela, infatti, all'interno dell'opera arkouniana una tensione dialettica, tra la propria appartenenza berbera-algerina, la tradizione musulmana e l'influsso di

elementi esogeni, scientifici, provenienti da categorie del pensiero occidentale – del resto egli ha trascorso, dagli anni Settanta del dottorato, la sua intera esistenza in Francia, adottando il francese come lingua d’espressione del suo pensiero. Arkoun ritiene che il pluralismo intellettuale dell’Islam classico, ovvero dell’Islam che va dal VII secolo al XIII secolo, abbia subito poco tempo dopo una brusca interruzione, provocando uno iato al suo interno il quale ha bloccato i rapporti attuali fra l’Islam come pensiero e Islam come compimento rituale. Riabilitare il pensiero islamico significa, in prima istanza, operare una lettura critica che sappia ri-pensare il rapporto con il Corano in quanto statuto giuridico e teologico e con l’immaginario semantico-linguistico in cui esso è inserito. Una costante in tutti i suoi lavori è il tentativo di rompere con l’atteggiamento epistemologico diffuso che relega l’Islam in uno spazio fuori dalla storia delle religioni e lo associa alle forze oscure del mondo pre-moderno. Se l’occidente e il suo pensiero rappresentano o pretendono di essere un modello universale per tutte le società, i tentativi di modernizzare gli strumenti culturali del pensiero arabo devono confrontarsi con il cosiddetto debito di senso nei confronti del Corano, la cui parola rivelata continua a occupare un ruolo fondamentale. Secondo il filosofo algerino oggi si assiste invece ad un monolitismo giuridico prodotto dal potere politico che attua la statalizzazione dell’Islam mescolando l’ambito della religione e quello della politica, per imporre il proprio controllo sull’area di competenza dei dottori della legge, che di fatto sono gli unici abilitati all’esegesi coranica. Ora, secondo Arkoun la storia islamica si fonda su due eventi: il *fenomeno coranico* e il *fatto islamico*¹¹. Il primo evento è legato all’esperienza originaria di Maometto, cioè a un’azione storica concreta – che diverrà poi un modello imitativo – condotta dal profeta

¹¹ La distinzione tra *fenomeno coranico* e *fatto islamico* rimanda nel primo caso alla dimensione religiosa, alla sua comparsa come fatto e avvenimento storico, il secondo termine invece indica la costruzione di un edificio dogmatico che esprime il fenomeno originario, svincolato dalla storia in un tempo mitizzato. La formazione del fatto islamico si realizza a partire dai significati astratti e simbolici che il linguaggio metaforico del fenomeno coranico produce, poiché la sua potenza simbolica si presta continuamente all’interpretazione ed è in grado di trasformare il mondo, assolutizzando valori sociali e storici nella trascendenza. La trasposizione dei valori storico-sociali nell’assoluto è ciò che consente ai dottori della legge il controllo ideologico delle masse dei fedeli. Arkoun rileva l’importanza della metafora nel linguaggio religioso, e ripercorrendo le soluzioni ermeneutiche di P. Ricoeur, E. Lévinas, E. Haulotte e L. Strauss, analizza la nozione di Parola di Dio e i suoi livelli di funzionamento all’interno del discorso religioso. Nel fare ciò il pensatore considera anche la Bibbia e il Nuovo Testamento, e individua tre livelli del procedimento letterario del discorso coranico: un livello metaforico, un livello narrativo, un livello stilistico. L’insieme di questi livelli costituisce quello che viene definito il quadro spazio-temporale della rappresentazione del fenomeno coranico. Il Corano instaura una nuova percezione e una coscienza religiosa che agisce a partire dai mezzi linguistici della coscienza araba.

nel corso di una ventina d'anni. Dopo la morte di Maometto, si chiude il tempo della profezia (egli è il sigillo dei profeti), e si genera una situazione ermeneutica – inizia cioè il periodo dell'interpretazione del messaggio profetico. In questo luogo storico si colloca il fatto islamico, infatti, nel corso dei secoli finirà per imporsi un monolitismo musulmano, il quale istituirà un controllo epistemologico, etico, giuridico, fondato sul monopolio politico-religioso dell'interpretazione del Corano. Due tra le principali opere di Arkoun, *Lectures du Coran* (1982) e *Pour une Critique de la Raison Islamique* (1984), non solo riflettono l'emergenza di una ragione islamica di fronte all'imporsi di una ragione di stato – ma inaugurano uno dei momenti più significativi della sua personale ricerca, il cui sviluppo seguirà i seguenti percorsi: 1) la necessità di ricalibrare il rapporto tradizione-modernità 2) un'analisi comparativa della coscienza musulmana e dell'Altro occidentale (critica dei concetti di orientalismo, islamologia etc.); 3) un nuovo approccio ermeneutico al Corano; 4) una critica del fatto islamico e la rifondazione del 'aql 'arabi 'islami¹² (intelletto arabo-islamico). Leggendo Arkoun, *prima facie* l'impressione è quella di trovarsi dinnanzi a quei sentieri interrotti (gli *Holzwege* di Heidegger, 1968); un unico luogo in cui si procede per sviamenti pur nella rassomiglianza dei percorsi. L'ostacolo maggiore (difetto o forse pregio) del progetto arkouniano, costantemente elaborato dall'autore, è il suo carattere multidisciplinare – lo stesso Arkoun ha invitato studiosi di diversi campi a raccogliere e ampliare le sue ricerche. L'egiziano Nasr Abu Zayd (m. 2010), altro illustre pensatore arabo, ha rilevato alcune importanti fragilità della metodologia arkouniana. La critica (Zayd, 2002, pp. 180-197) verte principalmente sui numerosi percorsi che Arkoun intraprende nelle sue indagini – secondo Zayd, il rischio maggiore è quello di non risolvere la moltitudine dei quesiti aperti e di fare troppe concessioni per poter armonizzare termini e posizioni altrimenti l'inconciliabili (soprattutto per quanto riguarda l'utilizzo di categorie epistemologiche occidentali per leggere criticamente l'Islam). La lettura di Zayd tuttavia mette in luce anche un elemento fecondo: infatti, l'approccio di Arkoun, a mio avviso, riflette quella dialettica degli opposti che intreccia il vissuto e l'opera dell'autore, da qui anche il carattere di estremo ricominciamento e non di fine

¹² Secondo un celebre *hadīth* caro al pensiero emanatista: “la prima creatura che Dio creò fu l'intelletto”. La parola araba 'aql (intelletto) non compare nel Corano, nel testo si registra invece (49 volte in totale) l'uso del verbo corrispondente 'aqala. All'interno del libro sacro, tale verbo assume i significati di: riconoscere (Cor 17,11), comprendere (Cor 16,65), credere (Cor 6,65), pensare (Cor 16,11), ricordare (Cor 16,13), comprendere a fondo (16,98)¹¹³ etc... Il verbo *aqala* esprime la polarità di un credere per comprendere e un comprendere per credere; la conoscenza è il ri-emergere coscienziale di una verità che precede l'uomo, quella Divina, sulla quale è organizzato il mondo (uomo compreso).

delle ricerche arkouniane. L'intento di Arkoun è duplice: rivolgersi al lettore arabo-musulmano e al lettore occidentale, scuotere entrambe le coscienze – cercare di raddrizzare una prospettiva che tende ad allontanare le due civiltà l'una dall'altra – con cognizione delle co-appartenenze e delle divergenze. Il mondo occidentale ha nei secoli eretto un pensato, una barriera ideologica, intorno al mondo islamico, valutandolo e prendendone le distanze solo in base ai fatti del radicalismo religioso e quindi in base al fatto islamico come espressione politico-religiosa. In questa prospettiva la conoscenza storica acquista un ruolo notevole di liberazione dagli stereotipi ideologici, poiché il suo insegnamento, e in questo caso la storia del mondo arabo-islamico, cambierebbe notevolmente il pregiudizio e la prospettiva che l'uomo occidentale ha maturato nei confronti dell'altro orientale. Quest'ultima via sembra appartenere a un progetto globale d'interazione fra i popoli e le loro culture, per cui un soggetto può acquisire una maggiore autoconsapevolezza e realizzare se stesso soltanto attraverso ciò che anche l'altro soggetto determina ed esprime nel dialogo con lui, in un processo di apprendimento reciproco. Scopriamo nelle pagine di questo autore un sentimento profondamente mediterraneo, una continua ricerca delle cause che hanno condotto alla perdita di questo spazio tra Islam e Europa. Per tale ragione, la mia indagine cercherà di ripercorrere alcune tappe significative della riflessione di questo autore sull'area mediterranea, quest'ultima considerata nella sua centralità, non solo perché fonte di discussioni, come quelle sui flussi migratori in Europa, ma, soprattutto per abbandonare la prospettiva di uno scontro di civiltà.

3. *La questione dell'immaginario*

È indubitabile che i destini dei rapporti e le reciproche rappresentazioni tra le due sponde del mediterraneo siano state influenzate dalla lotta per la supremazia e per la gestione del capitale simbolico della Rivelazione, comune a Cristianesimo, Islam, Ebraismo. L'emergere dell'Islam come una comunità stato (622) a Medina, ha innescato una sfida teologica e ideologica tra le differenti comunità religiose; l'Islam non sarà mai visto da Ebrei e Cristiani come una religione della stessa importanza. Orbene, poiché tutti i poteri politici apparsi in terra d'Islam dopo il 632 si sono richiamati agli insegnamenti del Corano e del Profeta e hanno rivendicato la custodia e la protezione di questi insegnamenti, si è costituita una visione assoluta (dominante) secondo la quale l'Islam è in modo indissociabile *Dīn-Dawla-Dunyā* (Religione, Stato e Mondo). L'erudizione moderna riflette quest'amalgama ripetendo che l'Islam ha, dalle sue origini, confuso lo spirituale e il temporale, il religioso e il profano. Per Arkoun, né il discorso islamico ortodosso né il discorso islamologico che ne deriva

consentono di mostrare come la tradizione di pensiero e il sistema messo in campo a partire dal VII secolo, hanno funzionato come schermatura: vale a dire come superficie proiettiva per tutte le rappresentazioni e le formazioni discorsive apparse nei diversi contesti socio-culturali e politici. Dagli anni 50' ad oggi, l'immagine dell'Islam in Occidente, non ha subito grandi trasformazioni, – continua ad essere quel simulacro, legato ai movimenti di liberazione, alla violenza del terrorismo in nome del sacro, senza contare l'uso generalizzato della parola Islam per indicare, mediante luoghi comuni esplicativi, popoli differenti per etnie, tradizioni e culture, che vanno dal Marocco all'India. L'attitudine europea, soprattutto dei media, preferisce i racconti della storia di corta durata; l'11 settembre 2001 ha avuto un impatto notevole sulla coscienza occidentale, a questo si aggiunga i fatti più recenti legati alla comparsa dell'Isis, fino ai vari attacchi terroristici avvenuti in Europa (Strasburgo, 2018). Nel mediterraneo, le rive sud colonizzate e danneggiate dai conquistatori del nord, stanno riemergendo demograficamente e pongono nuovi problemi per l'espansione strategica europea. Il modello culturale e il quadro di intelligibilità imposto dall'Occidente dopo il XIX secolo, hanno marginalizzato le culture proprie dello spazio arabo musulmano. Lo stesso concetto di Occidente musulmano (Arkoun, 1984, pp. 309-310), non ha equivalenti nel vocabolario geo-politico arabo; appartiene dunque, ancora una volta ad una terminologia della storia occidentale, in particolare riconducibile agli storici della parte ovest del mondo musulmano (Sicilia, Libia, Tunisia, Algeria, Marocco, Andalusia). Nelle fonti degli antichi geografi, si parla di *Siqillyya Ifriqya Al-Maghrib al-awsat*, *Al-Maghrib al-aqsa*, *Al-Andalus* (Arkoun, 1984). Così come parlare di Occidente e Islam non è lo stesso che fare riferimento alla storia condivisa tra Islam e Europa e tra Europa e Stati Uniti. Non è strano dunque ritrovare questo immaginario sull'Islam da parte dell'Europa e viceversa. E non è estraneo al discorso islamico più radicale, riferirsi all'Islam come a un modello di azione storica ideale che deve contrapporsi e sconfiggere il modello materialista dell'Occidente. In tutto ciò, i media, non avendo alcun interesse a porsi criticamente, alimentano sotto le spoglie dell'informazione, una visione falsificata dell'Islam, che non tiene conto di una storia e di una complessità che si inserisce nel solco originario della tradizione monoteista appartenente alle tre religioni del libro (Ebraismo, Cristianesimo, Islam). Alla base della rottura geopolitica tra le due sponde mediterranee: abbiamo da un lato, per quanto riguarda il pensiero islamico ortodosso, la rottura con l'attitudine filosofica e per quanto riguarda il pensiero occidentale, aver rotto con il pensiero religioso e le sue origine semitiche. Forse il problema è insito nel fatto che l'Islam e l'Europa-cristiana condividono gli stessi fondamenti filosofico-religiosi e una storia comune nell'area

mediterranea. Come ricorda lo stesso Arkoun, l'opera di Fernand Braudel (Braudel, 2010) non ha cambiato in realtà lo sguardo europeo sul mediterraneo; nonostante l'avanzare degli studi sulla storia dell'Islam mediterraneo, la nostra conoscenza è ancora limitata alla riva nord. La grande presenza dei musulmani in Europa, accentua la necessità di una ricognizione dei valori comuni a tutti i paesi dello spazio mediterraneo.

4. Rampare l'edificio dogmatico. Problemi dell'immaginario islamico

La crisi che sta vivendo l'Islam contemporaneo rispecchia un problema d'ordine globale, in cui la frammentazione etnica e lo squilibrio socio-economico favoriscono lo smarrimento degli individui che non riconoscono più un debito di senso nei confronti di una qualche nazione, religione o comunità. Tale crisi alimenta il ritorno a tradizionalismi come il radicalismo islamico, sicché il passato si riattiva piegato alle esigenze di lotta ideologica della storia contemporanea. Nei paesi europei, il liberalismo, esteso oltre i limiti dell'economia di mercato, pone nuovi quesiti alla ragione moderna, in merito alla difficoltà di stabilire criteri oggettivi a livello conoscitivo capaci di identificare i tratti distintivi della religione. Nei paesi musulmani la ragione s'interroga per costruire una via di uscita dall'alleanza sistemica fra la chiusura dogmatica e strutture verticali del potere. Le sentenze tramandate dalla letteratura eresiografica e mito-storica – come hanno denunciato moltissimi intellettuali arabi tra cui lo stesso Arkoun – costituiscono ancora oggi il quadro in cui si muove il pensiero religioso. Conforme alle definizioni stabilite nel Corano, il diritto islamico continua ad assegnare agli uomini statuti giuridici e teologici fissi nonostante sia ancora aperto il dibattito iniziato negli anni settanta del Novecento, tra chi sostiene la sua applicazione integrale, sottratto alla storicità, e chi invece auspica l'uscita dalla chiusura dogmatica. Gli agenti della trasmissione del sapere¹³, dagli insegnamenti nelle scuole, ai sermoni nelle moschee, ma anche i mass media, creano false credenze in funzione di una dialettica di potere; contribuendo alla nascita di un pensiero che ignora parti della realtà, privo di qualsiasi attitudine alla riflessione critica e agli interrogativi scientifico-filosofici, e imbrigliando la società in sistemi di masse istituzionalizzate. Questi meccanismi d'istruzione ai falsi saperi argomentano spiegazioni plausibili per la legittimazione della violenza in funzione della sacralità della legge di Dio all'interno di quello che Arkoun definisce il

¹³ Il compito dell'intellettuale critico è per Arkoun quello di analizzare gli sviluppi causati dal divario tra una religione intesa come esperienza di vita quotidiana, sistema di valori etico-spirituali e la manipolazione dell'ambito religioso, così da identificare i tempi e i luoghi del suo radicamento dottrinale.

triangolo antropologico di: Violenza, Sacro, Verità (Arkoun, 2010, pp. 192-194). L'Islam come religione è così ridotto secondo il pensatore algerino a tre funzioni di carattere politico: "da rifugio, da riparo e da trampolino" (Arkoun, 2010, pp. 192-194), i luoghi simbolo della religione islamica come le moschee hanno fornito ripari agli oppositori del sistema politico i quali hanno potuto utilizzare la religione come trampolino di lancio per promuovere la lotta ai regimi traditori della causa di Dio. Bisogna considerare questi aspetti, poiché influenzano l'immaginario musulmano nel quadro di una più ampia valutazione dei rapporti mediterranei tra Islam e Europa.

Tariq Ramadan (2006) (n. 1962), pensatore Svizzero di origine Egiziana, ha dedicato molte delle sue ricerche allo studio dei rapporti tra Islam e Europa, interrogando criticamente i due reciproci immaginari. Tra i temi affrontati nel suo *L'Islam in Occidente* il capitolo dedicato al ri-esame delle condizioni di esistenza e di identità dei musulmani in Occidente, è di particolare interesse per la nostra tematica dell'immaginario. Ritroviamo alcuni dei temi classici tra i pensatori arabi contemporanei, in particolar modo il problema di una modernizzazione dell'Islam e di una riforma necessaria per armonizzare tradizione e modernità. Il ragionamento di Ramadan si articola a partire dalle nozioni di *dār al-Islām* (Ramadan, 2006, pp 90-108) e *dār al-harb*. Questi due concetti, non appartengono al vocabolario Coranico o alla Sunna, ma sono emersi in ambito giuridico nell'Islam dei secoli VIII-IX: sono nozioni create ad hoc per far fronte ai mutamenti geo-politici causati dalla grande espansione dell'Islam (dal VII secolo). La nozione di *dār al-Islām* (territorio/paese dell'Islam), indica uno spazio musulmano, dove si applica il sistema giuridico islamico e dove la *umma*¹⁴ (la comunità dei credenti) è al sicuro e gode dunque di protezione. A questo concetto si contrappone quello di *dār al-harb* (territorio/paese della guerra), territorio non governato secondo un sistema di leggi islamiche o anche *dār al-kufr* (spazio, territorio dell'infedeltà). Ramadan procede passando in rassegna le interpretazioni di questi termini dalle diverse fonti giuridiche, mostrando l'esistenza di un immaginario islamico tradizionale, il quale ancora oggi influenza la visione e l'insegnamento degli ulema, tra chi cerca di attualizzare questi concetti e chi invece non riesce ad abbandonare la visione tramandata. Emerge la proposta dell'intellettuale svizzero di costruire una visione musulmana coniugata al presente senza dover rinunciare alla

¹⁴ La parola *umma* indica la comunità islamica dei credenti, deriva dal termine arabo *umm* che significa madre. È utile precisare che la *umma ab origine* è in prima istanza la *umma muslima* di Abramo (Ibrāhīm), fondatore insieme ad Ismaele della *Ka'ba* e padre storico dell'Islam. Essa stabilisce un legame materno che unisce tutti gli associati, e determina quel processo di *Ichbildung* che genera una verità ideologica comune e forma il vocabolario attraverso cui il monolinguisimo della coscienza collettiva si esprime.

propria identità religiosa, questo soprattutto per i musulmani che vivono in Occidente. Secondo Ramadan, in Occidente sono garantiti dal punto di vista giuridico, tutti quei diritti fondamentali che ben si accordano con l'Islam come espressione religiosa; anche se le condizioni del mondo moderno appaiono ostili alla spiritualità. E' vero che la maggioranza dei musulmani percepisce la modernità come una distruzione dei valori religiosi ma, l'ostacolo più grande per l'Islam è ancora una volta la percezione occidentale dell'Islam; le comunità islamiche sperimentano nel quotidiano la realtà del sospetto e della discriminazione. Per Ramadan i musulmani possono superare le barriere imposte dall'Occidentalizzazione, ritrovando la testimonianza di fede come autentico messaggio universale di pace, di dialogo e di fratellanza: intendere cioè l'Occidente come uno «spazio di responsabilità» e come uno «spazio per la testimonianza» (Ramadan, 2006, p.109), manifestandosi come comunità aperta al mondo e partecipando attivamente alla vita di cittadini (dell'Europa o degli Stati Uniti etc...), seguendo la propria sharia (via) spirituale. La lettura di Ramadan pone la questione della dialettica tra i due immaginari, quello dell'Occidente e quello dell'Islam e come accordare queste entità conviventi. Questa visione converge con la proposta arkouniana di aggiornare gli insegnamenti storico-religiosi da una parte e dall'altra del mediterraneo. Nel caso di Arkoun questo è possibile soltanto mediante una lettura comparata dei tre monoteismi che sono in qualche modo anche la radice ideologica delle tensioni sorte nel corso dei secoli. Per questo Ramadan suggerisce di tradurre *dar* con spazio (Ramadan, 2006, p.106), inteso come apertura al mondo e non più territorio o dimora, cioè con la accezione teologiche risalenti ai cristiani e ai musulmani dell'antico mare mediterraneo. Anche volendo negare la storia del mediterraneo, la consolidata presenza dei musulmani in Europa e negli Stati Uniti, ribadisce chiaramente che l'Occidente è anche spazio dell'Islam e i musulmani sono effettivamente cittadini dell'Occidente (da generazioni) che piaccia oppure no. Infine, per citare un saggio recente di Massimo Campanini – in accordo con quanto detto – l'Islam è religione dell'Occidente, poiché nasce e si sviluppa nel medesimo humus del cristianesimo ma c'è un discrimine storico (Campanini, 2016) che la divide dal Cristianesimo.

5. Ripresa critica di una cultura mediterranea

Quando si parla di mondo islamico, spesso si fa confusione tra l'Islam come religione e l'Islam inteso all'interno di una storia, dell'elaborazione di una cultura e di una civilizzazione. Da qui deriva l'insistenza di Arkoun sulla funzione del religioso e sulla storia delle società dell'area mediterranea. Prima di tutto, tale processo non deve necessariamente emergere come un processo

lineare evolutivo ed espansivo del modo di ragionare moderno: certamente non può ignorare le molteplici conquiste della modernità, ma neppure può squalificare a priori tutta l'eredità delle tradizioni culturali viventi ancora legate all'ispirazione religiosa. Nell'ottica di un mondo globalizzato e cosmopolitico, la sopravvivenza e il destino delle culture locali mediterranee, appare sempre più incerta. Molte delle culture del mediterraneo, a differenza di quelle montane e rurali europee, hanno subito devastazioni sono crollate in processi di regressione e stagnazione intellettuale. Arkoun descrive questa tendenza – comune in realtà a tutte quelle minoranze locali – all'interno di una dialettica che si articola tra ciò che resta, i *residui* e ciò che si afferma, il potere che stabilisce le linee guida culturali dal centro verso la periferia. Questo moto evolutivo non è un fenomeno dell'industrializzazione, è sempre esistito in seno alla storia dell'uomo. L'Islam ha destinato all'epoca dell'ignoranza (*Jāhiliyya*) ciò che è stato prima di Maometto; questo non ha impedito a strutture antropologiche, forme di pensiero, valori e gerarchie esistenti nel mondo pre-islamico di continuare un cammino storico pur sotto il dominio dell'Islam. Il mondo globalizzato e la ragione moderna, non sono riusciti a eliminare il fatto religioso: assistiamo ogni giorno alla nascita di sette o forme para-religiose in ogni parte del mondo, dai paesi più avanzati tecnicamente a quelli considerati più arretrati. Le logiche post-coloniali e liberaliste hanno inferto, sulle rive sud del mediterraneo, colpi ben più gravi di quelli della modernità classica. La rigidità dei sistemi di rappresentazione e dei modelli imposti nel mediterraneo, Nord e Sud del mediterraneo, non è stata minata, neanche dagli incontri euro-mediterranei inaugurati a Barcellona nel 1995. La lettura di Arkoun riflette sulla necessità dell'Europa di intraprendere una lettura comparata e critica dei sistemi teologici sulle quali ha preso forma il suo stesso pensiero razionale. Questo compito critico, se assunto, permetterebbe di mostrare le coordinate epistemologiche comuni ai tre monoteismi, veri e propri principi fondativi del pensiero europeo. Arkoun vuole salvaguardare le minoranze culturali dell'area mediterranea, non per dividere e opporre in forma manichea un bene supremo e un male assoluto; al contrario il pensatore algerino, non vuole perdere le tracce di una convergenza mediterranea, che si articola in lingue, tradizioni e culture che racchiudono la geografia umana di questo mare. In questo senso i villaggi come quelli dell'Andalusia, della Provenza, della Sicilia, dell'Algeria o del Marocco, vivono le stesse difficoltà dinnanzi a i tentativi di una politica che cerca di sopprimere o livellare secondo un canone preciso le minoranze alle quali impone un modello culturale. Molti politici europei, utilizzano oggi questa strategia per far leva sulle masse popolari e intraprendere campagne contro l'Europa, accusata di danneggiare le culture proprie di ogni nazione europea. L'attualità di una ripresa di una cultura mediterranea, ritorna come

forma di consapevolezza per arginare quei ritorni del religioso e tutte quelle ideologie di lotta che non sono mai scomparse da questo spazio e che oggi più che mai minacciano il sistema europeo. Arkoun mostra una certa perplessità rispetto al dominio economico che i paesi del Nord Europa esercitano nei confronti di uno spazio, l'Europa, a vocazione mediterranea. Da un lato, il mediterraneo sembra visto dall'Europa più come problema (flussi migratori, terrorismo) dall'altro come luogo per il turismo di massa. Manca in Europa quella solidarietà verso il mediterraneo, non in quanto territorio, ma come origine sempre presente che si rinnova nel tempo, spazio fondativo di una tradizione culturale, spirituale che unisce l'Europa, l'Africa l'Asia. Occorre dunque sferrare un colpo d'artiglieria ontologico sulla radicalizzazione Oriente-Occidente; ritrovare le coordinate di una convergenza mediterranea di civiltà, culture e religioni, in un bacino votato da sempre ad accogliere il passaggio del molteplice ancorché cinto di mura, dagli assoluti della storiografia eurocentrica.

6. Bibliografia

Fonti (Letteratura primaria)

Arkoun, Mohammed (1982) *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-X siècle. Miskawayh philosophe et historien*. Paris: Vrin.

— (1982b) *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose.

— (1984) *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose.

— (1989) *Ouvertures sur l'Islam*. Paris: J. Grancher.

— (1992) *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose.

— (2002) *L'Islam: Approche critique*. Paris: J. Grancher.

— (2002b) *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.

— (2002c) "Islam et démocratie. Quelle démocratie? Quel islam?" *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. 12 (2), pp.81-99.

— (2004) "Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui, Diogène" *Revue internationale des sciences humaines*, 206 (2), pp. 120-150.

— (2005) *Humanisme et Islam. Combats et propositions*. Paris: Vrin.

— (2010) "Riforma o sovversione? Per una politica della ragione" *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 2, pp.192-194.

— (2014) *La Pensée arabe*. Paris: Puf.

Picard, Christophe (2015) *La mer des Califes. Une histoire de la Méditerranée musulmane (VIIe-XIIe siècle)*. Paris: Seuil

Ramadan, Tariq (2006) *L'Islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità*. Milano: Rizzoli

Studi (Letteratura secondaria)

Al-Jabri, Mohammed (1996) *La ragione araba*. Milano: Feltrinelli

— (2010) *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris & Company.

Berque, Jacques (1968) *Verso una cultura mondiale*. Bari: Dedalo.

— (1997) *Gli Arabi*. Torino: Einaudi.

— (2014) *Une cause jamais perdue: Pour une Méditerranée plurielle. Écrits politiques 1956-1995*. Paris: Albin Michel.

Braudel, Ferdinand (2010) *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*. Torino: Einaudi.

Cacciari, Massimo (1994) *Geofilosofia dell'Europa*. Milano: Adelphi.

— (1997) *L'Arcipelago*. Milano: Adelphi.

Campanini, Massimo (2014) *Storia del Medio Oriente contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.

— (2016) *L'Islam, religione dell'Occidente*. Milano: Mimesis.

Calasso, Giovanna – Lancioni, Giuliano (2017) *Dār al-islām/dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*. Leiden, Boston: Brill.

Corbin, Henry (2000) *Storia della Filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*. Milano, Adelphi.

D'Ancona, Cristina (1996) *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Milano: Guerini e associati.

Étienne, Bruno (2001) *L'islamismo radicale*. Milano, Rizzoli.

Guardini, Romano (1994) *La visione cattolica del mondo*. Brescia: Morcelliana.

Heidegger, Martin (1968) *Sentieri Interrotti*. Firenze: La Nuova Italia.

Hourani, Albert (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: University Press.

Hussein, Taha (1998) *The Future of culture in Egypt*. Cairo: Palm Press.

- Ibn, Khaldun (1997) *Discours sur l'Histoire universelle (al-Muqaddima)*. Traduzione di Vincent Monteil, Arles: Sinbad.
- (1980) *Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie présentée et traduite de l'arab par Abdesselam Cheddadi*. Paris: Sinbad.
- Küng, Hans (2005) *Islam. Passato presente e futuro*. Milano: Rizzoli.
- Matvejevic, Predrag (2006) *Breviario Mediterraneo*. Milano: Garzanti.
- Miquel, André (1973), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome 1*. Paris - La Haye: Mouton.
- (1973b), *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines a 1050*. Paris: Mouton.
- (1975), *Géographie arabe et representation du monde: la terre et l'étranger*. Paris, La Haye: Mouton.
- Nasser, Gamal Abd (2011) *Filosofia della rivoluzione*. Parma: Edizioni all'insegna del vetro.
- Said, Edward (2002) *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli.
- Zayd, Nasr (2002) *Islam e storia: Critica del discorso religioso*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Zonta, Mauro (2014) *Saggio di lessicografia filosofica araba medievale*. Brescia: Paideia.
- Zonta, Mauro - Grezzi, Pierpaolo (2018) *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*. Firenze: Leo S. Olschki.

7. Curriculum vitae

Michele Scarpati, si occupa di questioni di Storia della Filosofia Araba e Pensiero Arabo-Islamico contemporaneo. Si è laureato in filosofia presso l'Università La Sapienza di Roma con lavoro sull'ermeneutica filosofica del Corano in Arkoun e Averroè. Dopo la laurea, ha trascorso, come borsista, nove mesi in Francia presso l'Université d'Aix-Marseille, in co-tutela con l'IREMAM/CNRS. Al termine del periodo di formazione in Francia, ha preso servizio a Roma, come borsista presso l'ISEM-CNR). Attualmente sta svolgendo un dottorato di ricerca presso l'Università Autónoma di Madrid, con un tesi centrata sul pensiero di Mohammed Arkoun.

