



Aysha Abdurrahman

L'esegesi coranica al femminile in epoca moderna*

Marisa Iannucci

ABSTRACT: The interpretation in a gender perspective of the Shari'a texts is a central issue for feminine and feminist theology in Islam. The roots of a 'feminist ijthad' are in the first women's rights movements that developed in the Arab countries at the end of the nineteenth century. They were closely related to the arabic nationalism and Colonial and post colonial dynamics. Aisha Abdurrahman (Bint Shati, 1913-1998) was a forerunner of Arab and Muslim feminism. His literary tafsir's work laid the foundation for a historical interpretation of the Koran. Her modern literary approach did not break with classical exegesis, but its new perspective had a great influence on the feminist exegesis of the twentieth century. The article highlights the life and study path of Bint Shati and the characteristics of his method, considering the important influences on the contemporary feminist ijthad.

KEYWORDS: Islamic feminism, Aysha Abderrahman, Gender Jihad

Una lettura femminista del Corano e della Sunna

È possibile una lettura femminista del *Corano* e della *Sunna*, una teologia femminile e femminista che risponda alle tante problematiche che riguardano la condizione femminile nei paesi di cultura musulmana? La questione è centrale per il femminismo musulmano attuale, ma è questo un dibattito che ha luogo da almeno due secoli, ovvero da quando nel mondo arabo sconvolto dall'incontro – e dallo scontro – con l'Europa, si è aperta la questione più ampia della modernità¹, in cui la condizione femminile rendeva più evidente la distanza con l'Occidente e la supposta *arretratezza* degli arabi. I primi movimenti per i diritti delle donne dichiaratamente femministi si sono sviluppati nei paesi arabi alla fine dell'Ottocento, in un percorso strettamente connesso allo sviluppo del nazionalismo e alle dinamiche coloniali e post coloniali. A partire dal Vicino Oriente e poi nel Maghreb, le donne – cristiane e musulmane – hanno infranto secoli di invisibilità sociale, talora di vera e propria segregazione, attraverso la partecipazione

* Data di presentazione: 30 settembre 2016; data di accettazione: 29 ottobre 2016. Indirizzo email: marisa.iannucci@libero.it.

¹ O meglio di ciò che allora si intendeva con questo termine, attualmente superato.

alle lotte di liberazione. Negli anni quaranta del XX secolo nacquero le prime organizzazioni femminili, impegnate soprattutto nella lotta all'analfabetismo e per il diritto all'istruzione delle donne. L'istruzione era il primo obiettivo per emancipazione femminile, e già dal 1888 in Egitto era stata fondata la *Società per l'istruzione delle donne*, con l'obiettivo di sensibilizzare l'opinione pubblica su questo tema.

Il rinnovamento culturale della *Nahda* cercava una soluzione per la modernizzazione delle società arabe e islamiche. Il riformismo coinvolse tutto il pensiero islamico, politico e teologico, interrogandosi prima di tutto sul rapporto con il *Thurath* – il patrimonio culturale islamico – e con la *Shari'a* (*Corano* e *Sunna*) e le sue interpretazioni alla luce della nuova epoca che si era aperta davanti agli arabi. Se l'attuale movimento femminista musulmano denominato *Gender Jihad*² è un fenomeno piuttosto recente che riguarda gli ultimi tre decenni, diverse correnti femministe già nel secolo scorso hanno agito nel mondo arabo. Come accadde – e ancora oggi – in Occidente, c'è stata una pluralità di percorsi che ha caratterizzato il pensiero femminista arabo fin dalle origini, e nonostante sia stato spesso considerato come una propaggine del movimento occidentale, ciò non è esatto. Seppure le influenze e gli stimoli europei sono stati importanti e profondi, e decisiva l'esperienza del colonialismo, è noto che la battaglia per l'egualianza tra i generi ha radici antiche e profonde nella regione MENA e ha sviluppato caratteristiche autoctone. È possibile distinguere almeno tre categorie generali. Un femminismo laico – filo occidentale e talora anche spiccatamente antireligioso – da Huda Sharaawi a Nawal as-Sadawi; una scuola con caratteristiche autoctone che ingloba tematiche religiose, anticipata da Fatima Mernissi (1940-2015), che pur non definendosi femminista ha trattato con qualche decennio di anticipo tutti i temi sviluppati in seguito. Infine movimenti musulmani, anch'essi differenziati, a carattere islamista (Zaynab al-Ghazali, famosa attivista egiziana e anch'ella autrice di un *tafsir*, ovvero un commentario del *Corano*) e di tipo liberale e progressive, dei nostri giorni e riconducibile all'americana Amina Wadud, alle Sisters in Islam in Malesia e ai vari gruppi attivi nei paesi a maggioranza musulmana e nei luoghi della diaspora in Occidente. In realtà gli intrecci tra queste correnti sono frequenti.

Tutte queste figure di studiose e attiviste hanno affrontato prima dei gruppi femministi organizzati questioni chiave che sono ancora alla base dell'attuale *gender jihad*, una realtà importante seppure ancora elitaria, che

² In proposito sia consentito rinviare a M. Iannucci, *Gender Jihad. Storia, testi e interpretazioni dei femminismi musulmani*, Il Ponte vecchio, Cesena, 2013. Cfr., inoltre, M. Badran, M. Cooke, *Opening the gates. A century of feminist writing*, Indiana University Press, Bloomington 1990; M. Badran, *Islamic feminism: what's in a Name?*, "Al-Ahram", Gennaio 2002.

rispecchia il mondo musulmano odierno, transnazionale, diasporico e plurale.

Si può dire che il seme del femminismo sia stato gettato molto prima durante gli anni di lotta indipendentista da personaggi chiave soprattutto in Egitto: teoriche e attiviste con percorsi diversi tra loro, come Malak Hifni Nasif, Huda Sha'arawi, Zaynab al Ghazali e 'Aisha Abdurahman (sulla quale ci soffermeremo in queste pagine). Queste donne hanno costruito il femminismo musulmano che conosciamo oggi perché hanno riconosciuto il problema della decurtazione dei diritti delle donne nel loro paese non nella *Shari'a* (termine che indica le fonti dell'Islam e non la giurisprudenza) ma nella sua interpretazione, data dal potere religioso maschile e nel patriarcato che dominava la loro società. Le loro priorità allora – come oggi, in buona parte del mondo – erano il diritto delle donne all'istruzione e alla partecipazione alla vita pubblica, di cui la questione del velo (si tratta del velo integrale) era un aspetto della drammatica questione del confinamento della donna tra le mura domestiche. E ancora la poligamia e il divorzio, ovvero le discriminazioni nel diritto di famiglia, e la scarsità di mezzi economici delle donne.

A ben vedere la vita pubblica sembra essere stata la meta più facile. Ottenuta infatti – fin da allora – la partecipazione in molti campi, della politica, della cultura, delle professioni, attualmente vi sono ancora questioni aperte. Innanzitutto l'equità nei rapporti di genere nella famiglia e nelle comunità, insomma nella sfera privata e delle relazioni sociali, dove un nodo sono le norme giuridiche che regolano lo statuto personale, spesso discriminatorie in virtù di tradizioni culturali sessiste rafforzate dall'influenza della *Shari'a* interpretata in modo patriarcale³. Una questione invece non altrettanto urgente ma simbolicamente importante è quella dell'*imamato* femminile (il ruolo di guida nella preghiera collettiva) realizzabile secondo la *Shari'a* ma verso il quale le comunità non sono ancora culturalmente preparate. A riguardo sono in corso esperienze isolate ma significative in alcune moschee dell'Europa e degli Stati Uniti e alcune di lungo periodo tra le comunità asiatiche soprattutto in Cina.

Bint Shati

Aisha Abdurahman (nota come Bint Shati, 1913-1998) è stata un'anticipatrice del femminismo arabo e musulmano, sia come teorica sia come attivista. Studiosa di letteratura araba e delle scienze islamiche, fu la prima

³ Un esempio a questo proposito è la riforma del 2004 del Codice di Famiglia marocchino (*Mudawwana*).

donna a tenere una conferenza nella prestigiosa università del Cairo Al Azh'ar ed ebbe prestigiosi riconoscimenti nei paesi arabi aprendo la strada alla presenza femminile in importanti istituzioni accademiche. Ha condotto campagne importanti per il diritto all'istruzione femminile, l'eguaglianza tra i sessi, e l'approccio scientifico al *Corano*. Ha lasciato un'enorme quantità di opere, di cui circa quaranta libri sulla storia e il pensiero islamico, ma anche saggi di critica letteraria, una dozzina di romanzi, antologie di racconti e centinaia di articoli sulle colonne dei più importanti quotidiani che rivelano un'ottica di genere innovativa⁴. La storia della sua vita è esemplare per capire il percorso di una donna dell'epoca che voleva farsi spazio in settori tradizionalmente maschili, come la cultura e le scienze religiose⁵.

Nacque a Damietta, nel delta del Nilo, da una famiglia di religiosi, docenti di Al Azhar di cui il nonno fu rettore. Mentre ad Alessandria e al Cairo dopo la prima guerra mondiale nasceva il movimento femminista laico, con la fondazione nel 1923 dell'UFE (Unione Femminista Egiziana) di Huda Al Shaarawi, Aisha è cresciuta in un ambiente conservatore, lontano dai fermenti cittadini, che le dava però una solida istruzione religiosa. Già in tenera età era *hafida* – conosceva tutto il *Corano* a memoria – e dopo avere frequentato la scuola coranica ricevette a casa l'istruzione primaria e secondaria. Suo padre, ha raccontato, apparteneva a una generazione che «...Non amava le donne, ed era contrario a fare uscire le ragazze di casa per frequentare la scuola». Tuttavia Aysha intraprese uno sciopero della fame per opporsi alla decisione di suo padre. Con l'aiuto del nonno materno, lo *Sheikh* Ibrahim Ad-Damhuji, anch'egli studioso Azharita, e della madre riuscì infine a ottenerne il consenso e iniziò il suo percorso di studi a domicilio. Acquisì i primi diplomi per corrispondenza, tra i quali, nel 1929, la prima qualifica di insegnante assegnata ad una donna dall'Università di Al-Azhar, che avrebbe permesso alle donne di entrare nel suo campus solo 35 anni dopo. All'età di 21 anni iniziò a frequentare l'Università Re Fuad (poi Università del Cairo), dove studiò storia islamica e letteratura araba, e dove ottenne un master nel 1941 e nel 1951 il dottorato in scienze e letteratura islamiche. Lo studio della lingua araba classica durato più di un ventennio, fu incoraggiato dal suo professore – che in seguito divenne suo marito – il

⁴ Si vedano, in particolare, A. Abdurrahman (Bint Shati), *Al-i'jaz al-Bayani Li'l-qur'an wa masa'il Nafi' ibn al-Azraq*, Dar al ma'arif, Cairo 1971; *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Dar al Ma'aarif, Cairo 1997.

⁵ Si vedano, in proposito, S. Sahiron, *An examination of Bint ash-Shati's method of interpreting the Qur'an*, Indonesian Academic Society, 1999; R. Roded, *Bint al-Shati's wives of the prophet: feminist or feminine?*, "British Journal of Middle Eastern Studies", 33, 2006/1, pp. 51-66; M.F. Hatem, *Aysha Abdurrahman: an unlikely heroin. A post colonial reading of her life and some of her biography of women in the prophetic household*, "Journal of Middle East Women's Studies", 7, 2011

filosofo Amin Al Khuli, e costituì la base della sua attività esegetica. Docente di Scienze Coraniche e Lingua e letteratura araba nelle università di molti paesi arabi (in Marocco, Egitto, Sudan, Libano, Algeria, negli Emirati Arabi e Arabia Saudita), dove aprì la strada ad altre accademiche, ha dato un importante contributo per la metodologia dell'interpretazione del testo Coranico che avrebbe avuto grandi sviluppi in seguito. In Marocco, dove ha insegnato all'università per un ventennio, ha contribuito alla formazione di generazioni di studiosi e pensatori provenienti da tutto il mondo arabo. Non fu facile per Aysha affrontare la società egiziana, che rifiutava la presenza e la parola pubblica delle donne. Il suo primo articolo, pubblicato su un giornale locale nel 1935, affrontava il disagio sociale dei contadini egiziani, e mise in difficoltà la sua famiglia. Ma suo nonno la sostenne ancora e la incoraggiò a pubblicare due altri articoli sulla rivista "Al-Nahda al-Nisa'iyyah" (Il Rinascimento delle donne) sotto lo pseudonimo di Bint Shati (la figlia della spiaggia) in onore della sua città natale sul delta del Damietta, dove il ramo orientale del Nilo si apre al Mediterraneo. Usò questo pseudonimo per il resto della sua vita, inizialmente per proteggere la sua famiglia dalle critiche che la sua attività pubblica e i suoi scritti generavano nella società del tempo. Mentre studiava all'università, ebbe la direzione di "Al-Nahda al-Nisa'iyyah" e nel 1937 iniziò a scrivere per il più antico e tuttora molto noto quotidiano arabo del Medio Oriente, "Al-Ahram". A ventiquattro anni, neolaureata, entrò stabilmente a far parte della sua famosa redazione in cui era l'unica donna, assunta dall'editore Antoine al-Gamil. In pochi anni diventò una delle firme più note e amate del quotidiano, e la sua penna fu una delle poche a resistere alla censura di Nasser. Quando il governo del generale nazionalizzò la stampa, vietando a chiunque di avere più di un incarico, scelse il posto che aveva occupato dal 1962 come professore di studi arabi e islamici alla Ain Shams University del Cairo. Grazie all'amicizia di N. Mohammed Haikal, il direttore di "Al-Ahram", riuscì a mantenere la sua firma di editorialista per il giornale, su cui scrisse fino alla morte. 'Aysha Abdurrahman ha sfidato con la sua innegabile autorevolezza scientifica il mondo patriarcale in cui viveva, fece della competenza la sua forza. In passato diversi uomini che avevano toccato gli stessi temi erano stati accusati di blasfemia. Gli editori e gli autori temevano la sua penna tagliente, che ha attaccato il nepotismo, la corruzione del paese e si è scontrata pubblicamente con il pensiero sessista e reazionario del suo tempo.

Alle lotte femminili egiziane Bint Shati partecipò facendo un cammino personale, non si unì ufficialmente a gruppi femministi e non partecipò mai ai loro cortei. Eppure la sua scrittura e le conferenze a sostegno dell'uguaglianza tra i sessi hanno illuminato molte giovani attiviste egiziane,

sostenendole nel loro impegno⁶. Inizialmente c'era una concordanza con il primo movimento di Huda Al Shaarawi, ma nel corso della sua vita maturò posizioni più articolate, sottolineando una maggiore complessità che a suo avviso la questione femminile poneva nella società araba. Nelle sue ultime interviste si è espressa in maniera molto critica a proposito del femminismo storico egiziano, accusandolo di «...Avere sprecato le sue energie in una guerra contro l'altro sesso». Pur indossando il velo, non si adoperò per convincere le donne a fare altrettanto, sostenendo sempre il diritto di libera scelta dell'individuo. Affrontò con determinazione e coraggio temi problematici per il suo tempo, come l'inferiorità *naturale* delle donne rispetto agli uomini, sostenuta da una parte del clero musulmano in virtù dell'interpretazione di un versetto coranico che ancora oggi è analizzato dalle femministe musulmane⁷. I suoi studi teologici hanno supportato questi argomenti e aperto una strada alle studiosse delle generazioni successive: le sue biografie delle donne nella vita del Profeta scritte negli anni cinquanta e sessanta ne sono un esempio. Ha condotto diverse campagne per la difesa del diritto all'educazione femminile, affrontando la questione da un punto di vista musulmano, e confrontandosi con diversi intellettuali e studiosi del suo tempo, tutti uomini, in dibattiti anche aspri come quello con l'intellettuale Mahmud Abbas Al-'Aqqad. Per confutare le accuse da lui rivoltegli, Abdurrahman scrisse diversi articoli, e dopo un'accesa discussione sulla stampa, che durò alcuni mesi coinvolgendo l'opinione pubblica, concluse con questa frase: «Ogni uomo ha una madre», a marcare l'irragionevolezza della misoginia e del rifiuto della figura femminile insito nella cultura patriarcale araba del tempo. Bint Shati sentiva, anche in virtù della sua esperienza personale, la responsabilità di affrontare la questione dell'istruzione femminile e la riteneva la base per la formazione delle generazioni future nella società musulmana. Di conseguenza, ha cercato attraverso i suoi scritti di tracciare il carattere della donna musulmana, e ha ribadito l'importanza del ruolo delle donne nella società dal punto di vista islamico, religioso e culturale. Come fece la sua contemporanea Soheir al-Qalamawy, che vide in Sheherazade, l'eroina delle *Mille e una notte*, un modello per le donne arabe perché vinse la lotta rieducando piuttosto che combattendo la virilità violenta del maschio-re, Abdurrahman ha colto diversi tratti di donne dalle opere classiche della letteratura islamica, su cui ha scritto diversi saggi critici. Lo studio delle opere classiche in profondità le ha dato la possibilità di analizzare la condizione femminile contemporanea, e portare avanti il suo

⁶ M. Badran, *The feminist vision in the writing of three turn of the century Egyptian women*, "Bulletin British Society for Middle Eastern Studies", 1988.

⁷ Si tratta del versetto IV, 33.

messaggio femminista attraverso modelli di uguaglianza e di ruolo tratti dalla storia islamica, oltre che dalla religione.

All'università del Cairo Bint Shati fece parte del gruppo di accademici riformisti riuniti intorno ad Amin al-Khuli, che si concentrò sull'esegesi del *Corano* (*tafsir*) in chiave letteraria. Il *Tafsir* del Novecento è stato caratterizzato anche da questo tipo di approccio, non del tutto nuovo ma riscoperto e sviluppato da Mohammed 'Abduh, che curò la prima edizione critica del *Dala'il al I'jaz* e del *I'jaz al Qur'an*, due opere del grammatico e retore Abd al Qahir al-Jurjani. Secondo Mohammed 'Abduh era necessario un metodo scientifico per lo studio del *Corano* e ciò comportava innanzitutto – trattandosi di un *testo* – conoscere profondamente la lingua e la letteratura araba prima di intraprendere qualsiasi attività esegetica. L'importanza data all'aspetto letterario dell'esegesi fu il principale contributo di 'Abduh alla scuola letteraria che si sviluppò poi con Amin al-Khuli, Aysha Abdurrahman e altri tra cui Shukri Ayyad e Muhammad Ahmad Khalafallah. Tra le molte opere di Aysha c'è anche un commentario del *Corano* che segue il metodo sviluppato nella loro scuola, chiamato *tafsir al-adabi* (*tafsir* letterario) sviluppando concetti in parte introdotti da 'Abduh, in parte già presenti nella tradizione delle scienze coraniche e della grammatica araba. L'influenza di 'Abduh in particolare si individua nell'attenzione all'impatto psicologico del testo, che è stato elaborato con grande attenzione al contesto, ma in modo diverso da ciò che prevede il metodo dell'*asbab an-nuzul* (la scienza coranica che studia le cause, le circostanze in cui è 'scesa' la rivelazione). Si tratta infatti di analizzare non solo le circostanze concrete ma il contesto storico e culturale dei primi destinatari della rivelazione, per comprendere cosa significassero quelle precise parole nel loro ambiente, al fine di valutarne l'impatto. Questi studiosi erano convinti che le finalità (*maqasid*) del testo potessero essere indagate solo con una comprensione profonda del suo stile e del significato, vale a dire il più vicino possibile al modo in cui era stato compreso dai primi arabi. Per questo lo studio letterario doveva precedere ogni altra indagine del *Corano*, giuridica, sociale e politica. Si tratta della distinzione tra testo (*an-nass*) e ciò che lo circonda (*ma hawl an-nass*), indagando quest'ultimo aspetto. Ciò comporta, in primo luogo, lo studio del mondo in cui il *Corano* fu rivelato, in particolare la cultura, la storia politica e sociale degli antichi arabi fino al momento della rivelazione, e la formazione storica del *Corano* – soprattutto la cronologia dei versetti e delle *Sure* – le circostanze della sua rivelazione e la storia della sua compilazione e recensione, in cui vengono in aiuto le scienze coraniche classiche. Le conoscenze derivate dallo studio del contesto storico del *Corano* forniscono le basi per la successiva indagine ermeneutica del testo (*Nasr Hamid Abu Zayd*). Nell'introduzione alla terza edizione del suo commenta-

rio coranico la studiosa ha spiegato il suo metodo di interpretazione del *Corano*, che procede indagando il significato di una parola o un'espressione coranica dalla sua prima connotazione, che viene poi analizzata nel contesto immediato del versetto e della *Sura* in esame e in quello più ampio di tutto il *Corano*, esaminando tutte le occasioni in cui il termine ricorre nel testo. I commentatori classici ci dice, nella loro opera riflettono la loro personalità e mentalità, ma anche le consuetudini, la visione del mondo del loro ambiente e ciascuno in una porzione di un mondo islamico vastissimo, che si estende dalla Cina e l'India fino al Marocco e all'Andalusia, diversificato dal punto di vista politico etnico e culturale ma anche dottrinale. Il metodo letterario consentirebbe a suo avviso una maggiore obiettività rispetto a queste variabili. Nonostante ciò nel commentario di Aysha Abdurrahman il riferimento all'esegesi classica è costante e lei stessa scrive che l'esercizio di esegesi moderna del *Corano* continua a beneficiare dei commentari del passato. Comunque questo riconoscimento non le ha impedito di compiere un'analisi critica, che spesso rivela l'inadeguatezza di quegli sforzi al fine di una comprensione contemporanea del testo sacro. Al contrario, la lettura viene rinvigorita dal 'dialogo' con la tradizione del *tafsir*, per cui si ripercorrono le interpretazioni classiche accettando ciò che è testualmente e contestualmente sostenibile, richiamando l'attenzione sulla incoerenza o arbitrarietà di ciò che pare essere respinto dal *testo*. La profonda conoscenza delle scienze islamiche tradizionali e dell'esegesi fu molto importante anche per il riconoscimento degli studiosi contemporanei, elemento non trascurabile dal momento che era una delle prime donne arabe nel mondo accademico delle scienze islamiche, e anche in questo fu una figura di avanguardia.

Dal tafsir letterario all'ijtihad (interpretazione) femminista

Anche se l'approccio letterario moderno non rompe con l'esegesi classica, la sua nuova prospettiva ha avuto una grande influenza per l'esegesi femminista del Novecento, che ha dovuto affrontare e decostruire interpretazioni sessiste di alcuni versetti coranici anche servendosi di strumenti linguistici. Attualmente le teologhe musulmane femministe lavorano esaminando un versetto o parte di esso che nell'esegesi classica è letto in modo da legittimare maltrattamenti e discriminazioni verso le donne, proponendo il *tafsir* di quei sapienti più propensi a letture paritarie e soprattutto procedendo all'interpretazione dei significati dal punto di vista linguistico, poiché come sappiamo il *Corano* è un testo dal carattere polisemico e nella

lingua araba coranica⁸ una radice – e una parola – può avere molti e diversi significati. Inoltre viene considerato il versetto in questione in relazione non solo al contesto coranico ma anche alla Sunna sullo stesso argomento. È condiviso che il *Corano* non può essere interpretato estrapolando versetti dal loro contesto e ignorando il resto della rivelazione sul loro argomento⁹, poiché ciò porterebbe a degli errori di comprensione.

Inoltre si chiede ausilio all'interpretazione che ne ha dato la *Sunna* più autorevole, e alla conoscenza delle circostanze della rivelazione, in base alla già citata disciplina di *assbab annuzul*.

Si può portare ad esempio il versetto 34 della *Sura IV An-nisa' (Le Donne)*, nell'ultima parte. Questo versetto è stato ed è oggi oggetto di discussione, in base soprattutto all'espressione *daraba*, che è stata interpretata nell'esegesi classica con il significato di 'battere', per cui darebbe l'indicazione di picchiare le donne. Lo troviamo tradotto con questo significato in molte lingue, compreso tutte le traduzioni italiane disponibili attualmente. Amina Wadud¹⁰, e altre teologhe femministe nei loro studi hanno contestato questa traduzione, che autorizzerebbe o addirittura prescriverebbe agli uomini le percosse in caso di contrasto con le mogli. La radice araba *daraba* da cui *idribûhunna* di *Corano IV, 34* si presta a varie interpretazioni, ed è presente nel *Corano* più volte con significati diversi e anche contraddittori, come allontanarsi, coprire, camminare, accompagnare, lasciare, cambiare¹¹.

Il contributo femminile alle scienze islamiche non è nuovo, anzi la presenza di donne esegete risale al primo Islam, alla figura di Aysha, moglie del Profeta che era una sapiente della *Sunna* e del *Corano* e riferimento per i giuristi dell'epoca. Pur diminuendo notevolmente dopo l'epoca dei primi quattro califfi, il coinvolgimento delle donne nella giurisprudenza islamica (*'ilm al fiqh*) non è scomparso, ed è ricordato da diversi studiosi nei libri di storia di scienze islamiche, che annoverano le molte docenti dei grandi giuristi che hanno fatto scuola. La condizione femminile, come affermano le teologhe musulmane femministe, pur vedendo possibilità di miglioramento con la rivelazione del *Corano*, è presto tornata a essere drammatica, fin

⁸ La 'lingua araba purissima' in cui è stato rivelato il *Corano*, divenuta poi l'arabo cosiddetto classico.

⁹ Un esempio efficace sono i versetti che ne abrogano altri e quei versetti che hanno rivelato norme in stadi diversi, ad esempio la proibizione del vino, che fu graduale. L'interpretazione è guidata da regole e discipline specifiche, come la scienza coranica dell'abrogazione, *'ilm annashkh*.

¹⁰ Amina Wadud, *Il Corano e la donna: rileggere il testo sacro da una prospettiva di genere* (1999), Effatà, Cantalupa 2011.

¹¹ Il Vocabolario arabo italiano di Traini (ISIAO) riporta alla radice *daraba* cinque pagine di significati tra cui: battere, colpire, coprire (nel senso di avere rapporti sessuali), applicare o imporre qualcosa a qualcuno, muoversi, vagare, girovagare, percorrere un luogo ecc.

dall'espansione islamica nell'impero persiano, di cui i musulmani adottarono usi e costumi, ad esempio quello dell'*harem*. Il problema ha le sue radici nella cultura fortemente patriarcale che prima e dopo l'Islam ha dominato le popolazioni arabe e poi asiatiche e ha prevalso nonostante contraddizioni spesso evidenti con il messaggio coranico. Non sono mancati i confronti in merito nella storia islamica, e anche se la questione non si è posta in un'ottica femminista ha un suo significato studiare le tante posizioni prese da sapienti del passato su questioni inerenti eredità testimonianza, divorzio, magistratura e imamato delle donne per capire che la questione è più ampia di quella posta in epoca moderna. D'altra parte se ancora oggi molte donne musulmane impegnate per i diritti umani e in particolare per l'*empowerment* femminile sono riluttanti a definirsi femministe, è dovuto al fatto che c'è in questo termine tutto il peso della sua storia, ovvero un retaggio coloniale e una visione eurocentrica della questione, mentre si è consapevoli che sui concetti islamici andrebbe più efficacemente applicata una terminologia originale e precisa.

Il continuo processo di *ijtihad* (interpretazione) e *tajdid* (rinnovamento) per posizionare il *Corano* – divino e assoluto – nella dimensione del relativo e del presente che viviamo richiede una profonda conoscenza delle scienze islamiche e dei contesti sociali e politici dei singoli paesi in cui la giurisprudenza prende forma. In epoca contemporanea l'acculturazione delle donne e il revival religioso degli anni ottanta e novanta del XIX secolo hanno fatto sì che sempre più donne si siano dedicate agli studi di *Shari'a* e all'insegnamento universitario di queste discipline. La lettura al femminile delle fonti islamiche (*Corano* e *Sunna* ma anche produzione esegetica) fanno parte di un processo in corso nel mondo musulmano, che ha raggiunto un buon grado di consapevolezza sulla condizione femminile e le violazioni dei diritti delle donne nelle società a maggioranza musulmana e che coinvolge anche gli uomini¹². Resta evidente la separazione – anche politica – dei due ambiti, islamista e secolare in quanto se nel primo si preferisce restare nell'ambito dei diritti umani e utilizzare concetti di equità, di coerenza con gli obiettivi della *Shari'a* (*maqasid al-Shari'a*), in ambito laico il femminismo può essere il quadro di riferimento senza particolari problemi identitari di posizionamento. Tra questi due mondi il *gender jihad* è una novità perché rivendica un'autonomia di approccio alle fonti. Una figura precorritrice è senz'altro Fatima Mernissi che ha messo in dubbio la veridicità di alcuni *hadith* – narrati nella raccolta di al-Bukhari e accettati come

¹² La presenza di maschi femministi è una peculiarità del femminismo musulmano. Abdennur Prado ad esempio, filosofo musulmano spagnolo, è tra i fondatori del Congresso Internazionale del femminismo musulmano che si tiene ogni due anni a Barcellona.

autentici – per la loro palese misoginia e l’incongruenza in questo senso con il messaggio coranico e il resto della tradizione profetica. Il suo lavoro è stato attaccato da molti studiosi islamici, anche se Mernissi non si è mai definita femminista, ma per la sua metodologia, ovvero l’*ijtihad* (interpretazione) indipendente, che nella storia islamica si è sempre rivelato necessario per aprire nuove prospettive nei momenti di grande cambiamento sociale e culturale. Le teoriche del *gender jihad* riescono ad utilizzare gli strumenti delle scienze islamiche – rifiutati dagli studiosi laici e occidentali come non scientifici – e ad aggiungere al concetto di *testo*, introdotto da Aysha Abdurrahman, quello di *rivelazione*. Inoltre riescono a muoversi – grazie anche alla componente occidentale e al carattere globale del movimento – con minore carico emotivo nel confronto con il femminismo occidentale e le sue categorie – a partire da genere e patriarcato – termini che ancora una volta riflettono la loro storia e sono rifiutati da gran parte della sapienza islamica tradizionale. Ciò pare essenziale per la comprensione di processi profondi di formazione della società e dei rapporti di dominio che hanno influenzato anche l’interpretazione della religione islamica e la cultura religiosa dei paesi musulmani¹³.

¹³ Su questi aspetti, cfr. E. McLarney, *The Islamic public sphere and the discipline of Adab*, “International Journal of Middle East Studies”, 43, 2011, pp. 429-449.