

# *Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations*

PARISSA OSKOROUCHI

## VISIONI ANARCHICHE, IMMAGINARI ISLAMICI. UNO STUDIO SUGLI ISOMORFISMI SPIRITUALI TRA L'ANARCHISMO E L'ISLAM

### 1. *Introduzione*

All'interno della storia del pensiero politico non risulta ancora esserci una disamina teorica del rapporto tra l'anarchismo e l'Islam. L'anarchismo religioso, che comprende in larga parte formulazioni fondate sulle tradizioni di pensiero ebraica e cristiana, presenta infatti un vuoto nell'approfondimento della propria corrispondenza con la religione islamica. Una lacuna che ha di per sé ragioni storiche e politiche, ma che recide una parte della ricchezza della storia del pensiero. L'obiettivo di questo studio è dunque quello di aprire le porte della storiografia libertaria e anarchica alla prospettiva dell'"anarchismo islamico", intesa come lettura anarchica, antiautoritaria e libertaria del messaggio islamico. Tanto più che uno dei maggiori impulsi dell'Islam è quello di configurarsi come una religione non gerarchica (cfr. Gemie 2006: 17; Castro 2007: 4). E sebbene si tratti di una storia trascurata, minuscola e frammentata, ancora in gran parte da approfondire, essa rappresenta un'ulteriore potenzialità della critica nei confronti dell'oppressione dell'uomo sull'uomo.

Il lavoro è quindi impostato su un'indagine qualitativa delle analogie ricorrenti tra le due tradizioni di pensiero, e rappresenta un primo tentativo di risposta alle seguenti domande di ricerca: sono mai esistite, nella storia millenaria della tradizione islamica, formulazioni teoriche, o esperienze concrete di vita, nelle quali è possibile rintracciare una visione del mondo liber-

taria o propriamente anarchica? E dunque, sotto quali forme di pensiero si può delineare un "anarchismo islamico"? L'indagine è quindi svolta a partire dalle visioni anarchiche-organiche di gruppi e individui vissuti all'interno della storia dell'Islam, con la finalità di rintracciare l'omogeneità di un discorso anti-autoritario islamico, che trae origine secoli prima dell'avvento dell'anarchismo stesso in quanto fenomeno storico (cfr. Woodcock 1966 [1962]; Berti 1998; Ragona 2013; Marshall 2008 [1991]). Per arrivare all'analisi di formulazioni di anarchismo islamico, propriamente definito, nella contemporaneità. La metodologia utilizzata è quella dell'affinità elettiva, un metodo di ricerca qualitativo volto allo studio degli isomorfismi tra configurazioni di pensiero differenti<sup>1</sup>.

In via preliminare sono tuttavia risolti due ordini di questioni: la natura dell'intesa tra il pensiero anarchico e la tradizione religiosa monoteista, in particolar modo l'idea di Dio; e, in maniera più sottilmente problematica, il rapporto intimo, ma non sempre sintonico, che l'anarchismo mantiene con i processi di decolonizzazione, intesi, in questo caso, come il riconoscimento e il rifiuto di una egemonia culturale orientalista (cfr. Said 2010 [1978]; Samiei 2010; Hjärpe 1997).

## 2. *Anarchismo e monoteismo*

Nel 1932, l'*Encyclopédie Anarchiste* definisce l'"*athéisme*" - voce redatta dall'anarchico Gustave Brocher (1850-1931) - con la seguente affermazione: «un anarchico, che non accetta padroni sulla terra, né governo autoritario, deve necessariamente rifiutare l'idea di un padrone onnipotente nei confronti del quale ogni cosa è soggetta; deve, se è coerente, dichiararsi ateo, nel senso ordinario del termine» (Brocher 2012 [1932]: 482). Si

---

<sup>1</sup> L'"affinità elettiva" è una figura alchemica introdotta in sociologia da Max Weber (1864-1920) e ripresa da Michael Löwy, il quale le ha attribuito il seguente statuto metodologico: «designiamo con "affinità elettiva" un tipo molto particolare di rapporto dialettico che s'instaura tra due configurazioni sociali o culturali, irriducibile alla determinazione causale diretta o "all'influenza" nel senso tradizionale. Si tratta, a partire da una certa analogia strutturale, di un movimento di convergenza, di attrazione reciproca, di confluenza attiva, di combinazione che può giungere fino alla fusione», in Löwy (1992 [1988]:14). Vedi anche Löwy (2004: 96-97).

tratta di una dichiarazione che dimostra perentoriamente il rifiuto anarchico di Dio (Berti 1998: 25). Il presupposto generale della critica anarchica alla religione è infatti fondato sulla connessione negativa per cui l'autorità divina e l'autorità umana si riflettono l'una nell'altra, logicamente, producendo di conseguenza un simultaneo rifiuto psicologico di questi due tipi di autorità (Walter 2011: 280). Invero, la critica alla religione e a Dio ha trovato diverse forme di espressione e di argomentazione nei ragionamenti dei teorici dell'anarchismo; tra le accuse più celebri ricordiamo le disquisizioni intellettuali su Dio di Stirner (2014 [1844]), e di Bakunin (2008 [1872]). Idee tipiche della sinistra hegeliana, sviluppatesi in Germania a partire dal 1840, e neanche distintamente anarchiche, ma appartenenti a un discorso più ampio sulla modernità e sul progresso, che riflettono costruzioni e immagini della modernità stessa, in cui la religione è vista come un codice interpretativo del passato dell'uomo<sup>2</sup>. Tuttavia, la stessa storia del pensiero anarchico ha anche dimostrato che l'ateismo non è una condizione strettamente necessaria per aprire visioni di anarchia. E per quanto le posizioni atee e anarchiche trovino mutuo rinforzo, rifiutare la religione attraverso una riflessione ateistica è diverso dal rifiutare l'ordine religioso, economico e politico come sostenuto dall'anarchismo (cfr. Christoyannopoulos, Apps 2018: 127). La connessione tra anarchismo e religione può infatti dimostrarsi vantaggiosa quando l'anarchismo e le religioni trovano il modo di rinforzarsi a vicenda (ANR: 280); e l'anarchismo religioso è stato allo stesso tempo sempre presente e poco studiato (cfr. Christoyannopoulos 2009: viii).

L'anarchismo cristiano è indubbiamente la forma di anarchismo religioso dominante<sup>3</sup>, e Lev Tolstoj (1829-1910) ne è stato il

---

<sup>2</sup> Tremlett (2004: 368). In merito alla storia dell'ateismo cfr. Minois (2000 [1988]); in merito al rapporto tra ateismo e anarchismo cfr. Stirner (2014 [1844]); Bakunin (2008 [1872]).

<sup>3</sup> Nell'edizione del 1910 dell'*Encyclopedia Britannica*, sotto la voce "Anarchism", Kropotkin annovera l'anarchismo cristiano tra le varie forme di anarchismo: «senza definirsi anarchico Lev Tolstoj ha preso posizione anarchica nei confronti dello Stato e dei diritti di proprietà, deducendo le proprie conclusioni dallo spirito generale degli insegnamenti di Cristo e dai dettami della ragione. [...] Le sue posizioni religiose sono così ben unite agli argomenti sollevati da una osservazione spassionata del male presente, che le sezioni anarchiche del suo

suo esponente più celebre<sup>4</sup>. Attraverso una interpretazione razionalista delle predicazioni di Cristo, esso ha formulato una condotta etica religiosa-anarchica articolata sui principi della fratellanza umana e della disobbedienza nei confronti dell'autorità mondana. Ma forme di sintesi tra pensiero utopico libertario e tradizione religiosa si ritrovano anche nel mondo ebraico in illustri pensatori mitteleuropei dei primi del Novecento, quali per esempio Martin Buber (1878-1965), Gershom Scholem (1897-1982) e Walter Benjamin (1892-1940)<sup>5</sup>. L'escatologia messianica dell'ebraismo trova un aggancio nel sogno libertario dell'avvenimento dell'anarchia, con la sua doppia tendenza; romantica, rivolta al restauro di una armonia perduta, e utopica, nell'attesa di un avvenire radicalmente nuovo.

Tuttavia, come si concilia l'idea di Dio, presente nelle tradizioni religiose abramitiche, con l'ideale anarchico? La risposta è riassunta efficacemente nelle parole che lo storico dell'anarchismo Giampietro Berti utilizza per spiegare l'anarchismo morale di Tolstoj che, per l'appunto, «appare molto più radicale di quello tradizionale, dal momento che il rifiuto di obbedire investe ogni comando umano. [...] proprio perché il suo referente non è umano, ma divino: solo obbedendo a Dio è possibile disubbidire agli uomini» (PASN: 144). Così anche nel caso dell'ebraismo, «la negazione di ogni potere umano in carne e ossa costituisce un'analogia-corrispondenza significativa [con l'anarchismo], che da sola permette di comprendere la comparsa presso alcuni intellettuali ebrei contemporanei di questa

---

lavoro sono interessanti sia per un lettore religioso sia per un lettore non-religioso», in Kropotkin (1919: 233-247).

<sup>4</sup> Alexandre Christoyannopoulos presenta in maniera sistematica e inedita tutte le esegesi anarchiche compiute sui Vangeli da numerosi anarchici cristiani nel suo lavoro *Christian Anarchism, a political commentary of the Gospel* (2011). Oltre a Lev Tolstoj, tra gli anarchici cristiani più celebri ricordiamo anche il filosofo francese Jacques Ellul (1912-1994) che nella sua opera *Anarchism and Christianity* (1968) propone una esegesi del testo biblico in chiave anarchica; Dorothy Day (1897-1980) anarchica cristiana che nel 1933 fonda a New York il *Catholic Worker Movement*; e Ammon Hennacy (1893-1970), membro del movimento e autore di *Authobiography of a Catholic Anarchist* (1954).

<sup>5</sup> In merito agli studi sul rapporto tra pensiero ebraico e utopie libertarie cfr. Löwy (1992 [1988]); Bertolo (2001); Biagini, (2008); Jacobson (2003).

sorprendente figura spirituale: l'anarchismo teocratico» (RUCE: 28).

Attraverso gli stessi termini si definisce anche l'anarchismo islamico, che trae la sua legittimità fondativa dallo stesso presupposto: «il Corano è tassativo nel negare una rivendicazione di sovranità umana» (Prado 2010: 23). Nell'interpretazione coranica antiautoritaria il potere di Dio sancisce la proibizione di qualsiasi dominio dell'uomo sull'uomo, e l'impegno basilare di ogni credente di «obbedire a Dio e a lui soltanto viene utilizzato per rompere qualsiasi discorso autoritario» (Carney 2008: 4), giustificato dal versetto: «a Esso appartiene la sovranità dei Cieli e della Terra. Egli non si è scelto figlio alcuno, e nessun Eguale può esserGli associato nella sovranità. Che ha creato ogni cosa e le ha attribuito la giusta misura» (Cor. 25:2). Ne scaturisce un egualitarismo totale, per il quale l'uomo non può essere soggetto ad alcun potere temporale, non ha diritti sulla vita degli altri uomini, non ha il potere di legiferare autonomamente e tanto meno ha il potere di giudicare il suo prossimo. Per i musulmani «il patto sociale fu con Dio, non con un altro essere umano»<sup>6</sup>, a partire da quando le loro anime, in un tempo pre-storico, siglarono con Dio un patto di eterna fedeltà<sup>7</sup>. Un'idea strettamente legata al monoteismo assoluto dell'Islam: il *tawhīd*, l'idea che esista un unico Creatore e che l'intera creazione appartenga ad esso. Una visione cosmologica, dunque, che diviene facilmente una visione politica; ovvero, in potenza, il fondamento di qualsiasi discorso di ribellione, in senso islamico, al dominio umano<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Crone (2004: 263). Nello scritto *La regalità di Dio* (1932) Martin Buber presenta un pensiero analogo, definendo pattizio il carattere della sovranità di Dio, un «atto giuridico-sacrale di reciprocità», dal «valore libertario». Cfr. Buber (1989 [1932]: 56, 141); e in sede critica, cfr. Quagliani (2002: 516, 519)

<sup>7</sup> Precisamente, la fondazione della coscienza islamica ha origine nel momento metastorico in cui Dio rivolge alle anime dei futuri esseri umani la domanda: «Non sono forse il Vostro Signore?» (Cor. 7:172), alla quale essi rispondono affermativamente siglando con Dio il patto eterno; cfr. Corbin (1964 [2007]: 21).

<sup>8</sup> Sono molteplici i pensatori islamici che hanno utilizzato il concetto di *tawhīd* come pilastro della propria formulazione politica e religiosa arrivando a conclusioni molto differenti (Sayyid Qutb e l'Ayatollah Khomeini per esempio), tuttavia il pensatore che più marcatamente ha riflettuto sulle implicazioni rivoluzionarie del concetto di *tawhīd* è stato il sociologo iraniano 'Ali Shari'ati, uno dei pensatori chiave all'interno della Rivoluzione Iraniana del 1979. Per

La stessa natura di Dio nelle concezioni dell'anarchismo religioso è però fondamentalemente diversa rispetto a quella delle speculazioni moderne (filosofiche, antropologiche, psicologiche); esso, infatti, cessa di essere concepito come una proiezione umana malevola, nella veste di un padrone onnipotente. Per gli anarchici religiosi Dio non è un monarca quanto, piuttosto, un liberatore, un "Dio anarchico" per l'appunto, nella misura in cui contempla una convivenza tra gli uomini basata sull'agire in comunione, priva di qualsiasi forma di oppressione; un Dio che risiede nel legame tra gli uomini e nel legame tra questi e la creazione intera, il cosmo, e la cui concezione segna anche il carattere del "luogo" dell'anarchismo religioso: la comunità<sup>9</sup>. Attraverso l'anarchismo religioso, e più specificatamente teocratico, la religione subisce dunque un processo di secolarizzazione senza che ne venga compromessa la forza spirituale, preferendo la dimensione mistica esistente nel rapporto concreto e terreno tra gli uomini. Addentrarsi nelle formulazioni dell'anarchismo religioso significa perciò anche abbandonare l'idea dicotomica di sacro e profano, poiché in essa «c'è tanta sacralizzazione del profano quanto secolarizzazione del religioso, [...] in un rapporto reciproco che articola le due sfere senza abolirle» (RUCE: 31), dando vita a un terreno fertile in cui l'immaginario anarchico e quello religioso si fecondano a vicenda di visioni di libertà/liberatrici.

---

questa ragione gli è valso l'appellativo di "ideologo della rivoluzione" e "ideologo della rivolta", pur non avendo visto l'avverarsi della deposizione del potere monarchico nel 1979. Per una breve ma accurata ricostruzione del pensiero di Shari'ati si rimanda a Campanini (2012: 46-57). Quattro traduzioni di una selezione di lezioni tenute da Shari'ati sono state tradotte dal Centro Islamico Culturale Europeo di Roma; cfr. Shari'ati (1983, 1984, 1985). Tra gli studi più importanti in merito a questo pensatore cfr. Abedi (1986); Sachedina (1983); Abrahamian (1982 e 1989); Akhavi (1988); Dabashi (1993).

<sup>9</sup> Nella tradizione dell'anarchismo cristiano l'*ekklesia* viene intesa come una comunità politica sovversiva "alternativa di Dio allo Stato"; mentre grande importanza trova il concetto di comunità nel pensiero ebraico, socialista e libertario di Martin Buber, cfr. Buber (2018).

### 3. *Anarchismo e orientalismo*

Il rapporto tra Islam e anarchismo ha avuta molta meno fortuna storiografica rispetto all'incontro dell'utopia libertaria con le altre religioni appartenenti al ceppo abramitico. Si può supporre che ciò sia stato dovuto alla lontananza tra gli epicentri geografici e culturali di queste due tradizioni di pensiero; le stesse congiunture storiche che hanno dato alla luce formulazioni di Islam antiautoritario e dal carattere libertario sono state ristrette e frammentate nel tempo, impedendo la nascita di veri e propri fenomeni intellettuali estesi, e con una personalità collettiva definita storicamente e geograficamente. Tuttavia, uno dei fattori dominanti che si può supporre abbia impedito in larga misura l'apertura a un immaginario islamico anarchico è da rinvenire nelle visioni orientaliste che soffocano qualsiasi narrazione che non rappresenti la religione islamica come un sistema di pensiero fondamentalmente dispotico. Narrazioni che, da secoli, influenzano la visione che l'Occidente possiede e riproduce dell'Islam, ma che, subdolamente, arrivano spesso a influenzare gli stessi musulmani (cfr. Abdou 2022: 2-14). La convinzione che la religione islamica sia monolitica e chiusa nei propri dogmatismi è un'idea che dal Medioevo è giunta fino ai giorni nostri. Essa regola i rapporti di potere tra Occidente e Oriente, e quindi anche tra Occidente e Islam (dimenticandosi che ormai l'Islam è un fenomeno mondiale e quindi, di fatto, anche occidentale). Come afferma Said, l'Islam

ha costruito per gli orientalisti il paradigma (o il "tipo") originario della mistificazione culturale, mistificazione connotata ancora più negativamente dal timore che l'Islam fosse fin dalle origini (e rimane oggi) espressione di una irriducibile ostilità nei confronti dell'Ovest e della sua cultura (Said 2010 [1978]: 66).

L'identità cristiana, che nel decimo e undicesimo secolo si affermò anche attraverso la sua militanza religiosa (Capezzone 2016: viii), si espresse nel tentativo «di mostrare ai musulmani che l'Islam non fosse altro che una versione travisata del cristianesimo» (ORNT: 68) e il retaggio di questa rappresentazione ha avuto conseguenze permanenti nei tentativi di studio e costruzione di un discorso su questo sistema di civiltà. Invero,

l'impronta lasciata da tutto il materiale accumulato nella produzione di idee medievali sull'Islam - tanto nella dimensione immaginifica, tanto in quella intellettuale - è ancora viva e riaffiora, seppur in forma frammentaria ma coerente, nella moderna e contemporanea strategia narrativa contro l'Islam (MDVA: viii)<sup>10</sup>.

Così la complessità teologica e la ricchezza culturale della religione islamica è stata in gran parte obliterata in favore di una visione stereotipata e semplificata, per la quale, inoltre, è sempre stata privilegiata la visione sunnita dell'Islam «considerata più rispondente "all'originario spirito" semitico» (Bausani 2017 [1959]: 159). Il resto della teologia islamica è stato invece relegato nello spazio dell'eresia, un concetto che, per di più, non appartiene alla tradizione islamica, giacché nell'Islam non è presente un dogma del quale una Chiesa si possa fare da garante definendo dunque la devianza da esso. In linea teorica la comunità può dunque presentare opinioni discordanti: ogni idea prodotta al di fuori del pensiero della maggioranza è a tutti gli effetti degna di valore teologico, a patto che venga salvaguardato il principio dell'unicità di Dio. Di fatto, «l'Islam non ha mai conosciuto una legge uniforme» (Van Ess 2008: 10) e, al contrario di quanto è stato spesso sostenuto, niente risulta marginale nella storia del pensiero islamico (Karamustafa 2006: 102).

Uno studio sugli isomorfismi spirituali tra Islam e anarchismo non può che richiedere, dunque, un superamento delle rappresentazioni orientaliste, al fine di addentrarsi nella ricerca di pensatori o esperienze minori e dimenticate, attraverso una prospettiva necessariamente di tipo decoloniale, per cui uno sguardo spoglio, e di nuovo incantato, ha il compito di sollevare il velo di quella «ignoranza raffinata» (ORNT: 68) che occlude da secoli il riconoscimento di una storia umana più ricca.

---

<sup>10</sup> La visione orientalista dell'Islam si è spesso radicata pervasivamente anche nei discorsi degli anarchici. Un esempio paradigmatico è quello che vede protagonisti gli anarchici francesi riguardo la proibizione di portare il velo nelle scuole pubbliche. Lo studioso Sharif Gemie ha analizzato il caso in dodici articoli del periodico libertario *Monde Libertaire* tra il maggio del 2003 e l'ottobre del 2005. In merito alla questione gli autori dell'articolo arrivano alla chiamata di «una lotta contro l'Islam», cfr. Gemie (2006: 14).



Sul piano epistemologico, Maia Ramnath avanza il tentativo di decolonizzare l'anarchismo attraverso la ricerca di esperienze affini all'anarchismo dal punto di vista formale, ma estranee al sistema di pensiero occidentale. La proposta di Ramnath è quella di individuare un anarchismo con la "A" maiuscola frutto della storia moderna occidentale, e un anarchismo con una "a" minuscola, rintracciabile in spazi e tempi differenti da quelli che hanno segnato la storia dell'anarchismo propriamente detto (Ramnath 2011: 6-7). Il tentativo della studiosa è, da una parte, quello di decostruire una «cosmologia anarco-centrica che cerca di appropriarsi dei movimenti e delle voci "degli altri" come parte della propria tradizione» (ivi: 6)<sup>11</sup> e, dall'altra, aprire l'anarchismo alla storia di ogni sub-cultura e contro-cultura che si è opposta al sistema politico dominante del proprio contesto (ivi: 2). La proposta è quella di una ricerca volta alla scoperta di tracce di anarchia in idee e sistemi di pensiero diversi (Krimerman, Perry 1966: 6), con l'obiettivo di «allargare la base di produzione di una lettura anarchica della società e del tempo» (Vaccaro 2009: 4). Un programma di studio che rappresenta, come ha notato Vaccaro, «un processo dinamico e dialogico verso l'incontro di menti e interessi, uno spazio di incontro in una dimensione temporale diacronica» (Vaccaro 2020: 18), volto alla nascita di una nuova conoscenza, aldilà dell'alterità tra tempi, spazi e tradizioni, fondata sugli isomorfismi spirituali tra esperienze e pensieri. Tenendo in considerazione che la spiritualità stessa rappresenta un pilastro centrale nel processo di decolonizzazione del pensiero e dell'esperienza (Abdou 2022: 9).

È bene precisare, tuttavia, che un tale approccio allo studio dell'anarchismo non è da intendere neanche come un tentativo di diluizione della dottrina anarchica oltre i confini del proprio percorso storico; l'anarchismo nasce e si sviluppa nella modernità occidentale, ed è intimamente legato a essa per tre ragioni principali: il consolidamento dello Stato centrale; l'idea rinascimentale del valore dell'individuo; lo sviluppo del secolarismo dato dal disincanto del mondo proprio dell'Illuminismo (Ragona 2013: 10-12). Anarchismo e anarchici sono figli di un contesto

---

<sup>11</sup> Cfr. Galián (2020); Taïbo (2019), si muove sui presupposti di una decolonizzazione dell'anarchismo. Più in generale in merito al concetto di decolonizzazione della conoscenza cfr. Mignolo, Walsh (2018).

definito, dunque, che ha dato poi seguito alla progressione di una molteplicità di forme - si pensi, per esempio, alla differenza tra le elaborazioni di Stirner, Tolstoj e Bakunin - dello stesso ideale: la costruzione o il recupero di una società in cui i rapporti tra gli individui non sono mediati dal principio di autorità (ivi: 8). E sebbene l'anarchia sia come Proteo (Woodcock 1966 [1962]: 12), una dottrina varia e mutevole, intimamente antidogmatica, essa, in ultima istanza, è identificabile come «un sistema di pensiero sociale, mirante a cambiamenti fondamentali della struttura della società e in particolare - poiché questo è l'elemento che accomuna tutte le sue varie forme - alla sostituzione dello stato autoritario con qualche forma di libera cooperazione tra individui liberi» (ivi: 9).

Nel contesto di questo studio, la scoperta di un "anarchismo islamico" non ha dunque l'intenzione di privare l'anarchismo della propria specificità storica e dottrinale, o di confonderlo con altre forme di pensiero su un piano anacronistico. Il tentativo, al contrario, è quello di operare una traduzione fondata sulla possibilità di rivenire, fuori dal tempo e dello spazio culturale dell'anarchismo classico, una dottrina ad esso isomorfa, che presenta una visione di vita associata sovrapponibile a quella anarchica. Una visione sorretta dalla distruzione del principio di autorità terrena, e fondata sull'ideale di libertà, sul vincolo di fratellanza umana e sulla possibilità di immaginare una società acefala, priva di un governo centrale o uno Stato, in cui gli uomini convivono armonicamente, cooperando, capaci di soddisfare i propri bisogni individuali assieme a quelli della comunità. In questo senso questo studio apre le porte dell'anarchismo oltre l'immaginario dell'anarchismo classico, proponendo una visione anarchica attraverso una storia differente e un immaginario inedito, quello, per l'appunto, islamico.

#### *4. Visioni anarchicheggianti nel pensiero islamico premoderno*

Benché tradizionalmente anarchismo e Islam appartengano quindi e regimi di verità differenti, sul piano teorico, storiografico, e non di meno militante, si sta sviluppando una volontà sempre più diffusa di riconsiderare queste diverse visioni del mondo al fine di scoprire i punti di convergenza presenti tra le

due entità (IANS: 282. Cfr. Barclay 2002). Tuttavia, ricostruire il legame spirituale tra questi macrocosmi culturali significa confrontarsi con un insieme di esperienze e formulazioni teoriche che non presentano tra loro né una continuità cronologica né una vera e propria contiguità geografica; la letteratura è di fatto frammentaria, nonché appartenente a campi disciplinari differenti. Nonostante ciò, un'analisi qualitativa svolta tramite l'utilizzo dell'"affinità elettiva" come metodologia di studio ha permesso la sistematizzazione di diverse esperienze storiche, rispetto alle quali è stata evidenziata una coerenza discorsiva, non tanto attraverso una narrazione lineare, quanto piuttosto per mezzo di una ricostruzione delle connessioni formali ricorrenti tra il pensiero islamico e quello anarchico, aldilà dell'eterogeneità contestuali dei momenti storici.

Per sorpassare i limiti di una narrazione cronologica, Fiscella propone di organizzare le esperienze attorno a macro-linee temporali riconducibili a un tempo "premoderno" e "postmoderno". Tuttavia, nel presente saggio si è preferito sostituire l'ultimo termine con la definizione di un tempo "contemporaneo", al fine di non gravare la categorizzazione con i significati attribuiti alla postmodernità. I due archi temporali sono da intendere infatti in relazione alla nascita dell'anarchismo: il termine "contemporaneo" «fa riferimento al punto storico e culturale nel quale i due mondi si sono incontrati e sono stati capaci di produrre una sintesi» (IANS: 308). Mentre il termine "premoderno" designa un tempo precedente alla nascita dell'anarchismo, in cui sono rintracciabili in maniera organica visioni anarchicheggianti della vita in comune, come per esempio una tendenza al libero pensiero, una critica alla centralizzazione del potere, e l'anelito a un'auto-organizzazione in virtù di una vita religiosa vissuta in armonia tramite l'autonomia politica. Non esiste invece testimonianza conosciuta in merito a un pensiero anarchicheggiante in epoca moderna, se non in esperienze antinomiche e ascetiche da rilevare all'interno della storia dell'Impero Ottomano<sup>12</sup>. Ciononostante anche in questo caso è necessario tene-

---

<sup>12</sup> Ahmet T. Karamustafa (2006) presenta otto diversi gruppi di dervisci antinomisti che per le loro pratiche antiautoritarie e anti-sociali egli definisce anarchici.

re a mente che le categorizzazioni storiografiche sono frutto di uno sviluppo storico specifico della storia occidentale. Se quindi da una parte esse sono utili, se non necessarie, per collocare i fenomeni studiati, dall'altra è sempre vero che non corrispondono con precisione ai percorsi storici e culturali avvenuti al di fuori dell'Occidente e della sua storia. In questo caso, tuttavia, in cui il quadro analitico è composto da una costellazione di momenti storici e di spazi geografici, il filo del discorso è costruito sulla base dell'isomorfismo teorico. Il ripresentarsi di analogie formali tra il pensiero islamico e l'anarchismo, pur nella distanza temporale e spaziale, ha infatti portato in superficie un'uniformità concettuale sviluppatasi attorno a due linee tematiche generali: una tendenza antistatalista, comunitaria e pragmatica della vita sociale - la tendenza sulla quale questo saggio si sofferma - e una più individualista e antinomica, fondata sul rifiuto di qualsiasi ordine stabilito, in cui l'isomorfismo spirituale è rintracciabile primariamente a livello esistenziale ed esperienziale nelle vite di mistici e asceti anarchici.

Una considerazione preliminare riguarda inoltre la natura e l'assimilazione della fonte più importante della dottrina islamica: il Corano, che costituisce la parola testuale di Dio. Invero, ontologicamente esso possiede un posto privilegiato e incomparabile per importanza alle altre fonti islamiche, quali per esempio la *sunna*.

Secondo la tradizione il Corano venne rivelato nella città di Mecca attorno al 610 per opera dell'angelo Gabriele che trasmise la parola divina al profeta Muhammad all'epoca quarantenne; «egli gli mise sotto gli occhi un papiro, o un pezzo di stoffa serica o di legno, o una liscia scapola di dromedario, ingiungendogli di recitare quanto scritto» (Lo Jacono 2017: 41). A partire dal quel momento il profeta Muhammad divenne il custode della rivelazione divina, trasmessagli a brani isolati fino alla sua scomparsa nel 632. Inizialmente la rivelazione venne quindi tramandata per via mnemonica, dal profeta Muhammad ai suoi seguaci. Solamente con il terzo califfo 'Uthmān (644-656), il Corano venne codificato per iscritto assumendo la forma attuale, da allora immutata.

Tuttavia, benché il Corano rappresenti la parola divina e in quanto tale non sia modificabile, già a partire dalla morte del

profeta dell'Islam, e per i secoli a seguire, esso divenne oggetto di interpretazione da parte dei membri della comunità musulmana. Poiché inoltre non esistono indicazioni specifiche rispetto a chi possieda la somma autorità interpretativa, la questione è da sempre oggetto di contesa (cfr. IMISL; Campanini 2013), e assume particolare importanza anche all'interno dello sviluppo delle correnti islamiche libertarie e anarchicheggianti. Queste posizioni, come si vedrà, non solo avvalorano la primazia del Corano in quanto fonte religiosa e guida per la comunità, ma sono esse stesse fondate su una visione democratica del processo interpretativo. Se da una parte, infatti, se ne appropriano, dall'altra promuovono la restituzione del Testo Sacro alla totalità dei musulmani e dei loro bisogni. Articolando un discorso sul rifiuto dell'autorità terrena che agisce a partire dalla negazione di qualsiasi egemonia interpretativa attorno al significato della parola divina.

È stata in primo luogo la storica del pensiero islamico Patricia Crone che ha riportato alla luce il pensiero di una comunità kharigita dimenticata<sup>13</sup>, e di un gruppo di pensatori appartenenti alla scuola mu'tazilita<sup>14</sup> che, con maggiore o minore risonanza all'interno del mondo islamico coevo, ha messo in discussione le visioni dominanti dell'Islam, sia in materia di governo sia in materia di legge, proponendo una visione della società spiccatamente anarchicheggiante<sup>15</sup>. Si tratta di gruppi

---

<sup>13</sup> I kharigiti (lett. gli uscenti) sono identificati come coloro i quali si staccarono da 'Alī nella battaglia di Siffin (657) rifiutandosi di risolvere il conflitto tramite arbitrato. Essi furono famosi per essere fermi sostenitori del principio islamico per il quale "il giudizio appartiene solamente a Dio" (*lā hukum illā li-llāh*), e per questo chiamati anche *muhakkima*. Originari di Kufa, nell'attuale Iraq, ebbero come centro principale Bassora. Cfr. Crone (2006); Kenney (2006).

<sup>14</sup> Con il termine mu'tazilita si designa l'appartenenza a una specifica scuola filosofica islamica, o meglio ancora, un gruppo di pensatori senza una genealogia in comune, che presentava al proprio interno aderenti provenienti da diverse fazioni, sciita, sunnita e zaidita, e che per prima portò avanti un pensiero religioso speculativo su questioni teologiche islamiche di primaria importanza. Sono conosciuti come i primi *motakallimūm*, coloro che si occupano del *kalām*, la scienza religiosa, e all'interno della teologia islamica sono contraddistinti per il loro razionalismo e la loro teoria del Corano *creato*. Cfr. D'Ancona (2005); Osman (2007).

<sup>15</sup> Patricia Crone si è basata sullo studio monumentale del rinomato islamologo tedesco Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, pubblicato in

«sconosciuti agli islamisti e che ancora devono essere scoperti dagli storici dell'anarchismo» (Crone 2000: 4). La rilevanza dello studio è senza dubbio l'individuazione di una sostanza anarchica e libertaria all'interno della tradizione di pensiero islamico sin dai suoi albori, in cui «all'estrema sinistra del ventaglio dottrinale, fu sempre presente l'idea che il califfo non fosse affatto necessario, perché il popolo poteva governarsi da sé» (ATM: 97). Furono infatti gli anarchici che offrirono una nuova soluzione ai problemi di potere sorti a partire dagli albori della religione islamica (NCMA: 12).

Benché la rivisitazione politica di temi squisitamente religiosi sia un fenomeno contemporaneo, le questioni legate al potere e alla guida della comunità dei fedeli musulmani risalgono, nell'Islam, sin alla morte del profeta Muhammad (632). Esse hanno anzi rappresentato un campo di acceso dibattito e di scontro, e questo perché la scomparsa del "Sigillo della profezia" lasciò aperta la questione politica legata alla natura dell'autorità. Invero, ripercorrendo a ritroso la storia del pensiero islamico, una prima forma di teocrazia anarchica fondata proprio sul concetto di *hukm* divina - non nel senso qutbiano di "sovranità" ma nel senso classico di "giudizio", per cui «il giudizio appartiene solamente a Dio» (Cor. 12:40) - è rintracciabile già agli albori dell'Islam nel pensiero e nella pratica kharigita.

I kharigiti ("gli uscenti"), passati alla storia come sanguinosi ribelli - il termine, infatti, andò a designare successivamente chiunque avesse osato opporsi, simbolicamente o fattualmente all'autorità (Kenney 2006: 2) - furono fermi sostenitori dell'esclusività divina del giudizio (per questo vennero chiamati anche *muhakkima*), per cui la giustizia dell'uomo non era sostituibile a quella divina. Per tale ragione si rifiutarono di supportare il cugino e genero del Profeta 'Alī nella battaglia di Siffin (657). Per i kharigiti la decisione di 'Alī di ricorrere all'arbitrato contravveniva alla volontà divina per cui i nemici sarebbero dovuti perire oppure avrebbero dovuto vincere. Una posizione che i kharigiti assunsero con perentorietà, il che li condusse a fare un uso eccessivo dell'istituto della scomunica (*takfir*).

---

sei volumi tra il 1991 e il 1995. Per la traduzione in inglese vedere Van Ess (2017-2020).

Originari di Kufa, ma centrati a Bassora in Iraq, essi si divisero a loro volta in quattro sotto-sette: l'*Azāriqa*, la *Najdiyya* (nel periodo della seconda guerra civile islamica, la seconda *fitna*, tra il 680-692 nata dalla crisi di legittimità del califfato omayyade), e la *Sufriyya* e la *Ibādīyya* (durante la terza guerra civile tra il 744-747 interna al califfato). Essi furono nemici acerrimi del califfato omayyade nei confronti del quale portarono avanti una opposizione politica e religiosa. Allo stesso tempo furono anche sostenitori di una visione fraterna ed egualitaria tra i membri della comunità islamica, dimostrando una tendenza democratica e socialista (Engineer 1984: 18). Secondo il teologo riformista e studioso indiano Asghar Ali Engineer, i kharigiti ebbero «amore per la libertà e un odio profondo nei confronti dei regimi oppressivi» (ivi: 19). Essi non furono solamente una setta, quanto piuttosto il risultato delle contraddizioni economiche in seno alla società (ivi: 16). Leïla Babès li definisce «i fondatori di un'utopia islamica» (Babès 2011: 113), e i portatori di una «visione apolitica dell'Islam» (ibidem), per cui attraverso il ristabilimento dell'ordine divino sarebbe stato possibile restaurare un regno di giustizia. Secondo la studiosa ciò rappresenta il fondamento dell'anarco-teocrazia kharigita, un pensiero che ha influenzato lo stesso al-Mawdūdī (ivi: 111-128).

Tuttavia, la vera e propria «tendenza anarchica» (ivi: 116) della setta fu quella appartenuta alla *Najdiyya*. Essa sostenne per prima l'idea che l'imamato non fosse necessario per l'organizzazione della vita sociale della propria comunità. Questo gruppo di fedeli elaborò infatti un pensiero politico antistatalista dai tratti anarchici (ivi: 25), sostenuto da un egualitarismo radicale e fondato sulla convinzione che tutti i membri della comunità fossero da considerarsi ugualmente *mujtahid*, ovvero capaci di compiere *ijtihād*, il ragionamento autonomo di chi compie l'esegesi coranica. Ma soprattutto esso negò recisamente l'autorità dell'imam. La *Najdiyya*, invero, rifiutò totalmente l'istituzione di un potere gerarchico sotto l'idea per la quale i membri della comunità fossero da ritenere «uguali come i denti di un pettine» (Crone 1998: 57), un'idea che non permetteva di obbedire ad alcuno al di fuori di sé stessi (ibidem). L'associazione dei membri di questa sotto-setta kharigita venne fondata insomma nella condivisione dell'idea di essere dei po-

tenziali trasgressori, un'idea che di per sé annullava *in nuce* il bisogno di un'autorità centrale. L'istituto dell'imamato avrebbe previsto l'assoggettamento di un gruppo di uomini nei confronti di altri uomini, mentre politicamente e intellettualmente ogni najdita si riteneva una persona autonoma, soggetta solamente a Dio (SNKD: 63), nella forma di un anarchismo radicale che andava difeso a qualsiasi costo (NCMA: 26). In linea generale, per i najditi il rifiuto dell'autorità era accompagnato dall'impossibilità di rispettarne le scelte: «non poteva esistere una singola questione per la quale fosse prescritta obbedienza all'imam e sulla quale un uomo non avrebbe potuto essere in disaccordo sulla base dell'*ijtihad*» (ivi: 59). In un certo senso, il najdita, come l'anarchico in una società anarchica, doveva rimanere sempre un possibile trasgressore, verrebbe da dire, doveva rimanere un anarchico (PASN: 19), mosso da un individualismo radicale, e in possesso del diritto di decidere liberamente per sé stesso. La vita associata della *Najdiyya* apriva insomma una vera e propria visione libertaria; la descrizione di un membro della comunità ne delinea appunto il carattere: «la comunità si basa sulla maniera in cui le persone si trattano l'un l'altra. Se agiscono giustamente e cooperano e si aiutano reciprocamente con pietà e timore di Dio, e se le persone capaci si occupano di svolgere i loro doveri e i loro obblighi, allora possono vivere senza un imām» (SNKD: 57). La comunità senza un governo si sarebbe dunque dovuta fondare esclusivamente sul rapporto volontario tra i propri membri; un rapporto di mutuo aiuto, cooperazione e presa in carico degli obblighi reciproci (ibidem). Un'idea fondata sul rapporto esclusivo che Dio mantiene con l'essere umano, e sull'uguaglianza come conseguenza naturale di questo rapporto.

Un'idea simile, radicale e antistatalista, venne proposta anche da quattro pensatori appartenenti alla scuola mu'tazilita. La dottrina mu'tazilita generale si basa su due tesi principali: la difesa del *tawhīd*, secondo il quale Dio è unico, trascendente e assoluto; e il libero arbitrio umano. Secondo questa scuola teologica, l'uomo è infatti libero e responsabile dei propri atti per via del *qadar*, la facoltà di creare le proprie opere. Egli è «un agente creativo, originatore, e generatore nella realtà, non metaforicamente» (Schmidtke 2014: 213). Una libertà giustificata a



partire dal concetto di giustizia divina: se Dio possiede una conoscenza metafisica di tutto ciò che avverrà poiché «ogni cosa è inscritta in un registro celeste» (Corbin 2007 [1964]: 120), egli «non può obbligare l'uomo alla disobbedienza e poi punirlo, e non può imporre all'uomo ciò che egli stesso gli proibisce di compiere» (Zilio-Grandi 2005: 135). La conseguenza è che l'uomo ricava una piena libertà nei propri atti in cui la ragione «fa da arbitro assoluto sia nelle cose temporali sia nelle cose spirituali» (SFI: 121), e per cui «chiunque opera il bene lo fa per se stesso, chiunque agisce male lo fa a proprio danno» (Cor. 17: 7). Proprio a partire da questi due presupposti il mu'tazilismo si aprì anche a un immaginario anarchico e libertario. Scrive Corbin:

per i mu'taziliti, la giustizia non consiste soltanto nell'evitare singolarmente il male e le ingiustizie; essa è anche un'azione di tutta quanta la comunità al fine di creare una atmosfera di uguaglianza e armonia sociale, grazie alla quale ogni individuo possa realizzare le proprie possibilità. Analogamente, libertà e responsabilità umana non si limitano soltanto all'esercizio delle varie facoltà dell'individuo, esse si estendono e devono estendersi all'insieme della comunità (SFI: 121).

Rispetto alla legittimità del potere i mu'taziliti sostennero quindi diverse posizioni che andarono dalla necessità di istituire un imamato, all'ammissione della ribellione, fino a una visione che rifiutò totalmente l'obbligatorietà dell'istituzione, per la quale «[era] bene per gli uomini essere lasciati in libertà senza guardiani» (Pellat 1961: 38). Questi ultimi furono al-Asamm (m. 816-817), al-Nazzām (m. 835-845), Hishām al-Fuwatī (m. 825) e il suo allievo 'Abbād ibn Sulaymān (m. 874), tutti provenienti dal mondo intellettuale gravitante intorno a Bassora, nell'odierno Iraq.

La posizione anarchiceggiante di questi teologi si fondò sulla desacralizzazione del concetto di imamato: non solo il potere proveniva esclusivamente da Dio, e dunque non poteva essere ammissibile alcuna sovranità terrena, ma lo stesso Corano non aveva privilegiato il Profeta in quanto capo della comunità; egli era piuttosto l'intermediario scelto tra Dio e gli uomini (ATM: 85). La stessa legge divina, sostenevano, non presentava nessun obbligo da parte dei fedeli nell'elezione di una guida; né il

Corano, né il Profeta Muhammad avevano prescritto l'imamato, e ciò testimoniava la mancanza di una volontà divina in merito all'istituzione di un potere governativo. Sulla base di questi presupposti, tagliando insomma il rapporto tra l'imamato e la legge sulla quale la società musulmana trovava il suo fondamento, essi «resero l'anarchismo possibile» (NCMA: 15). Anche per i mu'taziliti anarchicheggianti la cooperazione tra i membri della comunità rappresentò il requisito fondamentale per una visione sociale libertaria. Secondo al-Nazzām per i credenti era necessario attenersi solamente ai dettami del Corano, una scrittura che da sola contiene le istruzioni sufficienti per organizzare un giusto funzionamento della società (ATM: 98). Per al-Asamm,

l'imamato era un istituto basato sull'attività e gli affari degli individui, né l'imam né l'imamato erano necessari se venivano mantenute le giuste relazioni tra gli individui della comunità islamica, una cooperazione sulla base della benevolenza, e sul compimento da parte degli individui delle proprie responsabilità (Aydinli 2007: 7).

Minoritari e oscurati, questi pensatori premoderni rappresentano il precedente storico di una teorizzazione antiautoritaria e libertaria dell'Islam, da intendere come una sorta di «preistoria dell'anarchismo» (cfr. Cappelletti 2006). Una possibilità dimenticata, che viene ora dissotterrata coscientemente alla luce della teoria anarchica, e che rappresenta il terreno su cui edificare una concezione anarchica della religione islamica. Un rimosso storico, insomma, recuperato dalla coscienza contemporanea.

##### *5. L'anarchismo islamico, una teorizzazione contemporanea*

L'idea che al governo centrale si possa sostituire la comunità, e che nel Corano siano presenti i principi regolatori rispetto ai quali è possibile organizzare una vita sociale che concili i bisogni dell'individuo a quelli della collettività, viene approfondita da due anarchici musulmani contemporanei: il sociologo egiziano Mohamed Abdou, conosciuto anche con lo pseudonimo di Mohamed Jean Veneuse, autore di *Anarca-Islam* (2009) e *Islam and anarchism* (2023); e il poeta e pensatore musulmano spagnolo Abdennur Prado, che nel 2010 ha pubblicato l'opera *El*

*Islam como anarquismo místico.* Diversamente dalle personalità musulmane e anarchiche trattate in precedenza, Abdou e Prado presentano una vera e propria visione anarchica ricostruita su principi e valori squisitamente islamici<sup>16</sup>. Un'operazione da collocare in uno spazio e in un tempo profondamente diversi rispetto alle visioni anarchicheggianti dei pensatori musulmani del nono secolo, ma che con esse, come si vedrà, condividono la fondamentale matrice teorica<sup>17</sup>. Se quindi da una parte si tratta

---

<sup>16</sup> Celebri anarchici e musulmani sono state anche le figure di Ivan Aguèli (1869-1917), Leda Rafanelli (1880-1971), e Peter Lamborn Wilson (1945-2022). Tuttavia questi anarchici hanno prevalentemente vissuto l'anarchismo islamico a un livello esistenziale, senza elaborare una vera e propria teoria. Ivan Aguèli è stato un pittore anarchico svedese, maestro del celebre esoterista musulmano Renè Guènon (1886-1951). Assieme all'anarchico italiano Enrico Insabato, Aguèli diede vita alla rivista bilingue «Convito An-Nadi», cfr. Sedgwick (2021). Leda Rafanelli è stata una celebre anarchica individualista italiana. Il suo incontro con l'Islam e con l'anarchismo avvenne in seguito a un viaggio in Egitto dove entrò in contatto con gli "anarchici della Baracca Rossa", un gruppo fondato da Enrico Pea (1881-1958) nel 1901, dai cosiddetti "anarchici della diaspora" nella città di Alessandria d'Egitto. Il rapporto tra anarchismo e Islam traspare dagli scritti di Rafanelli pur non essendo offerto sottoforma di sintesi. In merito cfr. Rafanelli (1921, 1929, 1975). Mentre per un approfondimento sulla vita dell'anarchica musulmana cfr. Masini (1973); Spackman, (2013). Più propriamente in merito al suo anarchismo islamico cfr. Ferri (2012); Vizzini (2017). Peter Lamborn Wilson (1945-2022), conosciuto anche come Hakim Bey, è stato un anarchico statunitense convertito all'Islam, celebre per la sua formulazione delle «zone temporaneamente autonome», cfr. Bey (2003). È annoverato tra gli anarchici post-classici, cfr. Adamo (2015 e 2016). In merito alla sua formulazione di anarchismo islamico cfr. Wilson (1993 e 2015).

<sup>17</sup> La mancanza di un tempo moderno d'indagine è dovuta dall'assenza di dati in questo spazio temporale. Non si esclude, tuttavia, la presenza di tendenze anarchicheggianti, sia comunitariste sia individualiste, soprattutto nel territorio esteso dell'Impero Ottomano che nella modernità comprendeva anche parte dei Balcani, dove molto probabilmente l'Islam è venuto in contatto con tendenze rivoluzionarie. Un indizio potrebbe essere dato dal movimento rivoluzionario bosniaco *Mlada Bosnia*, "Giovane Bosnia", ispirato da ideali socialisti e anarchici dove hanno militato, assieme a serbi e croati, anche giovani bosniaci musulmani. Si tratta di un movimento dei primi del Novecento che potrebbe aprire la possibilità di un incontro già in tempi precedenti. Ciononostante, in merito alla mancanza di testimonianze di anarchismo islamico in epoca moderna va aggiunta una considerazione importante: ovvero che le riflessioni riguardo il carattere e l'importanza politica dell'Islam sono individuabili prevalentemente attorno a due momenti storici. Il primo riguarda il contesto degli albori della storia islamica quando, dopo la morte del profeta Muhammad nel 632, la questione della successione impose alla prima comunità musulmana importanti scelte di carattere politico che portarono a grandi

di una visione anarchica e libertaria sorta organicamente in seno ai problemi della prima comunità islamica, dall'altra parte, nel caso dei pensatori contemporanei, si è invece davanti alla volontà intenzionale di produrre una sintesi tra la tradizione di pensiero anarchica e quella islamica. Si tratta di interpretazioni (condotte quasi simultaneamente) che deistituzionalizzano la religione attraverso un approfondimento della gnosi islamica, discostandosi dalle esperienze storiche dei califfati e dalla tradizione legalitaria. Un tentativo di aprire una visione dichiaratamente anarchica-islamica condotta attraverso una esegesi coranica volta a recuperare gli isomorfismi tra i due universi di pensiero, fino alla creazione, nella formulazione di Mohamed Abdou, di una nuova figura: l'anarco-Islam.

L'indagine di Prado si colloca dichiaratamente nel campo dell'affinità elettiva, ne sviluppa le potenzialità euristiche e teoriche. Secondo il pensatore, l'Islam come anarchismo mistico non sottintende una sovrapposizione precisa tra le due tradizioni di pensiero, piuttosto presenta una sorta di omologia strutturale:

[...] siamo situati nel regno dell'analogia: la voce come un respiro condiviso, il corpo come un vestito. L'analogia non indica un'identità totale, bensì una serie di vasi comunicanti che giustificano l'incontro. L'analogia mostra che, al di là delle differenze, c'è un ampio terreno condiviso. Entrare in questo terreno può essere fruttuoso, nella misura in cui ci aiuta a distruggere molti miti, immagini o dogmi accademici e mediatici stabiliti intorno all'Islam e all'anarchismo. Non si tratta di

---

fratture in seno alla comunità. Si pensi alla scissione dei fedeli di 'Alī, e alla nascita dello sciismo. Mentre il secondo è da rinvenire nella contemporaneità, quando il mondo islamico si è dovuto aprire al confronto con il mondo occidentale attorno a nuovi temi nati dai processi di decolonizzazione. Un momento storico che ha portato a una volontaria lettura politica della religione islamica in forme diverse. Si pensi alle letture islamiche e rivoluzionarie offerte da intellettuali quali Sayyid Qutb (1906-1966) e 'Alī Shari'atī (1933-1977); o al pensiero politico religioso dell'Ayatollah Khomeini (1902-1989), oppure, ancora, a quello del movimento salafita, per citarne alcuni. Tutte forme nuove di articolazione tra teologia e politica che hanno portato alla nascita dell'Islam politico in quanto fenomeno storico contemporaneo, cfr. Denaro (2005). Questo non esclude che anche in epoca moderna le comunità musulmane abbiano affrontato il proprio rapporto con la politica, tuttavia il discorso sembra essere stato articolato prevalentemente attorno alla separazione tra *shari'a*, la legge islamica, e la e *siyāsā*, gli affari politici, cfr. Carney (2003).

dimostrare nulla, di forzare l'analogia, ma piuttosto di presentare una serie di elementi comuni all'Islam e all'anarchismo, la cui vicinanza diventa evidente una volta enunciata (IAM: 20).

Di fatto, con la sua opera, «Abdennur Prado è riuscito non tanto a fare combaciare perfettamente l'ideologia islamica, nella sua versione mistica, e l'ideologia anarchica, quanto a fornire una delle migliori chiavi di lettura del fenomeno in questione» (Colombo 2014: 114)<sup>18</sup>.

Il nocciolo duro attorno al quale si costruisce la sua argomentazione è da rinvenire nel concetto di misticismo, luogo di incontro intimo tra l'anarchismo e l'Islam. Prendendo spunto dalle figure di Lev Tolstoj e Gustav Landauer (1870-1919) (cfr. Landauer 2009 [1907] e 2019 [1911]; Berti 1998: 717-739; Pisano 2019) come esempi primari in cui ricercare questa connessione (IAM: 18-19), l'autore propone la propria concettualizzazione di misticismo islamico: l'unione segreta tra Dio e l'essere umano, «l'esperienza indicibile di fusione con la Realtà» (ivi: 17), che abolisce le categorie di sacro e profano, trascendenza e immanenza, portando a un affrancamento da qualsiasi tipo di formalismo e aprendo «spazi di liberazione» (ibidem) anche sociale. D'altra parte, «l'uomo che vuole dominare la potenza e servirsene, spezza nella mistica sia limiti dell'io sia quelli del mondo esterno, [...] cessa di essere dominato come soggetto; oggetto e soggetto sono insieme inabissati, confusi senza forma e senza contenuto» (Van der Leeuw 1975 [1933]: 383).

Secondo la visione di Prado, il carattere mistico dell'Islam risiede però in un concetto squisitamente islamico: l'affermazione dell'unità e dell'unicità di Dio, il principio del *tawhīd*. L'idea all'interno della cosmologia islamica che postula l'unità delle creature con il resto della creazione originata dal divino, e che rende la creazione intera, compreso l'uomo, una teofania. Scrive l'autore:

---

<sup>18</sup> È importante tenere presente che *Gnosis* è una rivista italiana di intelligence, e che questo articolo è una delle pochissime pubblicazioni in Italia che, seppur in maniera generale, affronta il tema dell'anarchismo islamico. Che l'anarchismo islamico abbia dunque acquistato interesse in tale campo di studi è sicuramente una questione degna di nota, ricollegabile, all'interno della visione statale, al controllo dei movimenti radicali e anti-sistema anarchici o islamici in merito a questioni di sicurezza nazionale e terrorismo.

[...] il Corano dice *Allāh Whaid*, *Allāh* è l'Uno, la Realtà Unica. Il *tawhīd* è una forma verbale che designa l'atto 'di essere uno', 'riunirsi'. [...]. *Allāh* è uno perché tutto è ridotto fino a scomparire in Esso. [...] L'Islam non è una forma di teismo, nella misura in cui non suppone un Dio personale tutto amore e tutto spirito in cui dovremmo credere, ma piuttosto una Realtà alla quale dovremmo arrenderci e rimanere aperti. [...] *Allāh* non si può conoscere ma lo si può ricordare e riconoscere (IAM: 29).

Secondo Prado, l'identificazione di questo legame, che trova nella parola stessa dell'Islam il significato di una consegna, intesa come una liberazione, è l'origine dei valori universali di solidarietà, generosità e amore sui quali si fonda l'intera creazione, la sua intera unità (ivi: 30-31); il principio mistico del *tawhīd* rappresenta «il vincolo organico di ogni creatura con il Tutto, un vincolo interiore di un'intima naturalezza» (ivi: 28-29). Ne consegue che il misticismo porta anche alla «liberazione da ogni idolatria, e in particolare dall'idolatria metafisica che concepisce Dio lontano in un trono di maestà nei cieli astratti» (ivi: 17). Ma il *tawhīd* lega a sé anche la stessa concezione della libertà; essere liberi significa recuperare il proprio stato di natura primordiale, *fitra*, lo stato del bambino<sup>19</sup>, in cui l'uomo è responsabile nei confronti degli altri uomini, dell'*ummah* (comunità) intera, e questo perché «l'individuo che è in *fitra* ha una relazione diretta con la creazione [...] vive nello stato di *tawhīd*, unito a tutto ciò che lo circonda» (ivi: 32). Vivere nello stato di natura islamico significa dunque manifestare le inclinazioni più benevole dell'animo umano, sia nei confronti dei membri della comunità sia, in una sorta di ecologia islamica, rispetto alla natura. Ma la visione di Prado non si esaurisce nei termini filosofici della questione; oltre alla condizione spirituale necessaria per fondare un nuovo tipo di comunità, nell'Islam è anche possibile reperire principi volti alle necessità materiali dell'individuo. E questo perché la religione islamica ha la finalità di proporsi all'umanità non solamente come una rivoluzione

---

<sup>19</sup> Tratto da un *hadīth* del Profeta Muhammad. Sempre in un *hadīth* è presente anche l'affermazione «l'Islam è *fitra*», in *Sahih al-Bukhari*, *Kutub al-Sittah*, Vol. 2, tomo 23, n. 441, citato da IAM: 32.

spirituale ma anche come un movimento sociale (ivi: 79). In questo, la prima comunità medinese nel settimo secolo porta l'esempio del significato sociale del messaggio religioso: essa visse in assenza di istituti di governo (forze di polizia, corti giudiziarie, sistemi fiscali), fondati invece dai califfi successivi, in assenza di un capo governativo; la stessa figura di Muhammad non vesti gli abiti dello statista. Il Profeta «non ebbe niente a che vedere con l'idea di un leader che si pone al di sopra dei suoi seguaci» (ivi: 57), fu un uomo come gli altri, un uomo fallibile<sup>20</sup>. Tuttavia, per l'anarchico spagnolo non si tratta di considerare l'inizio della storia islamica come l'utopia del cominciamento ideale quanto, invece, di prendere come esempio le modalità attraverso le quali l'autenticità del messaggio islamico venne perseguito in quei primi tempi. Un messaggio volto a emancipare l'uomo da qualsiasi potere temporale; un messaggio di difesa «a tutti i costi della libertà, della natura, del processo decisionale comune, della solidarietà e dell'aiuto reciproco» (ivi: 95), che per l'autore rappresenta il modello sul quale impostare la società odierna, al fine di «creare spazi emancipati in mezzo a un presente sequestrato» (ivi: 22).

Pur avendo numerosi punti in comune con la formulazione di Prado, l'anarco-Islam di Mohamed Abdou si propone come una sintesi integrale, vera e propria fusione, dell'Islam con l'anarchismo; una costruzione originata «una coranicamente e anarchicamente, dalle risonanze concettuali e pragmatiche di antiautoritarismo e anti-capitalismo presenti nell'Islam e nell'anarchismo» (Veneuse 2009: 10-11).

La nascita di questa nuova figura porta più decisamente alla luce i contorni di una nuova soggettività rivoluzionaria musulmana. La rivendicazione di un'autorappresentazione in cui «l'anarchismo offre al musulmano nuove strade per la formulazione della propria identità» (ivi: 8). Un bisogno sentito

---

<sup>20</sup> La fallibilità di Muhammad è presentata in un *hadith* del Profeta, in cui a causa di un consiglio errato sulla fecondazione della palma, l'anno successivo andò perduto il raccolto. Queste sono le parole con le quali Muhammad si rivolse alla comunità: «Io sono solo un essere umano, non sono un coltivatore. Quello che ti dico di *Allāh* è vero. Per quanto riguarda ciò che dico di me stesso, sono solo un essere umano, ecco perché mi capita di arrivare alla verità o di allontanarmene», in Abu l-Nasr, 1950, *Ijtihād al-Rasul*, Cairo, 41-42, citato da IAM: 66.

in prima istanza dallo stesso anarchico, che formula la sua concezione di anarchismo islamico con il fine di giustificare la propria esistenza «in quanto soggetto musulmano e anarchico in uno stesso battito e in uno stesso respiro» (ivi: 9-10); ma che ha come interlocutore l'intera comunità musulmana, nei confronti della quale l'anarco-Islam si pone l'obiettivo di offrire un nuovo orientamento etico, politico e sociale (ibidem).

La ricerca degli isomorfismi spirituali viene condotta da Abdou attraverso l'esegesi del testo coranico e degli *hadīth*, nella forma di ciò che esso definisce anarco-*ijtihād*: «uno stile anarchico militante di *ijtihād*, dedito a particolari impegni politici, etici, antiautoritari e anti-capitalisti» (Veneuse 2009: 256). Una interpretazione dei testi volutamente orientata verso l'anarchismo, non una forma di analisi meramente critica o discorsiva, ma una condanna e un sovvertimento delle interpretazioni dell'Islam che non sostengono l'impegno antiautoritario e anti-capitalista (ANIS: 38). Secondo Abdou «l'Islam ha il diritto di condurre una esegesi critica del Corano» (ISLAN: 56), e aggiunge

*l'ijtihād* non denota solamente un diritto islamico, ma un dovere obbligatorio, affidato da Dio ai musulmani coinvolti in uno studio sia accademico sia attivista di reinterpretazione rigorosa dei principi etico-politici islamici e di conseguenza sono coinvolti in questo "ragionamento indipendente" (ibidem).

Abdou si autoafferma come *mujtahid* impegnato nella reinterpretazione dei versetti coranici attraverso una contestualizzazione storica della rivelazione e una chiave di lettura anarco-islamica (ivi: 58). In questo senso «l'anarco-Islam marca un territorio politico di riferimento diverso, legato a una alternativa anarchica, a un'aspirazione infinita di impegno antiautoritario nelle relazioni sociali, in qualsiasi tempo e in qualsiasi livello» (TCTC: 259).

Frutto di questo lavoro esegetico è dunque il riconoscimento di concetti e pratiche micro-politiche che guidano la responsabilità individuale e collettiva al fine di disincentivare comportamenti autoritari all'interno della comunità (ANIS: 55). Anche per l'anarchico egiziano, come per i pensatori precedenti, l'Islam è volto a instaurare una comunità armonica. Scrive:



l'Islam genera un senso alternativo di responsabilità individuale e collettiva tra i credenti e coloro i quali sono portatori di spiritualità attraverso queste pratiche micro-antiautoritarie volte all'ottenimento dell'intreccio di obiettivi quali mutua *ra'ma* (compassione), *ta'awn* (cooperazione e mutuo aiuto), nella virtù e nella *taqwā* (pietà) (ISLAN: 84).

Queste pratiche sono da ritrovare nel concetto islamico di "consultazione", *shūrā*, un principio inteso come consiglio reciproco, al fine di eliminare le inclinazioni egoistiche tra i membri (ANIS: 57), che «riproduce e manifesta in una comunità un'idea condivisa di mutua responsabilità» (ibidem). Nel "consenso della comunità", *ijmā*, un principio che richiama uno spirito di vicinanza tra i consociati (ivi: 58). E nell' "interesse pubblico", *maslaha*, che «provvede al beneficio degli individui e della comunità come un tutt'uno, non di una specifica classe o a di un individuo in particolare» (ibidem). Essa ha come obiettivo la creazione di una comunità egualitaria in cui sono incluse le necessità e gli interessi di tutti (cfr. ISLAN: 84-108).

L'orientamento macro-politico della comunità è segnato invece, anche in questo caso, dal principio del *tawhīd*, «il fondamentale pilastro dell'anarco-Islam» (ANIS: 11) che nega qualsiasi tipo di sovranità umana e rimette agli uomini la possibilità

di abbracciare qualsiasi struttura politica che essi ritengono necessaria. Ciò significa dunque che il diritto a riorientarsi macro-politicamente è affidato alla comunità [...] [di conseguenza] l'orientamento adottato può essere anarchico sia nell'approccio sia nella visione [che propone] (ivi: 59).

Secondo Abdou «i musulmani sono teologicamente legati alla pratica-concetto islamica e antiautoritaria del *tawhīd*» (ivi: 10). Inoltre, preso atto che attraverso la concezione del *tawhīd* tutti i musulmani in quanto custodi della creazione sono vicari di Dio sulla terra (Esposito 1996: 26), «tutti all'interno dell'*ummah*, godono il potere del *khalifa* [vicario], tutti, fra loro, sono uguali» (TCTC: 260).

Abdou aggiunge quindi anche un'interpretazione nettamente anticapitalista dei testi sacri (cfr. ISLAN: 139-161), articolandola rispetto a due principi chiave: in primo luogo, evidenzia la

condanna dell'accumulazione di ricchezza, sostenuta sia dal divieto di esercitare un interesse in denaro, *ribā*, sia dall'obbligo di effettuare *zakāt*: definita come il «diritto dei poveri sui ricchi» (ANIS: 68), si tratta dell'istituto islamico che ha il compito di ridimensionare i privilegi di classe «attraverso la dissociazione di se stessi dalla propria ricchezza» (ivi: 69). In secondo luogo, sottolinea il rifiuto del diritto di proprietà, sulla base del comando scritturale, secondo cui «tutto alla fine appartiene a Dio, gli esseri umani sono semplici custodi e vicari della proprietà di Dio sulla Terra» (Esposito 2002: 165). Similmente al pensatore anarchico Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) che nega la proprietà ma permette il possesso, Abdou teorizza dunque le linee di una organizzazione economica comunitaria articolata su due tipi di custodia: una custodia collettiva, che consiste nell'amministrazione di piccole aziende in comune e aperte, e in cui la collaborazione è in continua trasformazione; e una custodia individuale, rispetto alla quale è permesso il possesso fino a che non si operi uno sfruttamento delle risorse naturali, non si approfitti di situazioni di carestia e, più in generale, non si arrechi alcun danno al resto della comunità (ANIS: 65-66).

## 6. *Note conclusive*

Alla luce di quanto emerso, una dottrina islamica anarchica è delineabile nella trama di una tessitura in cui le visioni anarchicheggianti in seno all'Islam, e un'interpretazione islamica dell'anarchismo in epoca contemporanea, hanno portato alla luce le forme di un pensiero unitario. Le omologie strutturali hanno infatti svelato una visione anarchica abitata da un immaginario islamico presente sin dalle origini, e articolato su principi religiosi chiave. L'Islam, nella visione di questi pensatori, possiede infatti tutti gli attributi per regolare la vita in una comunità acefala, una società senza un governo centrale, regolata dai principi comunitari presenti già all'interno della dottrina islamica. Un'ida, mossa da una spiritualità politica e libertaria, che trae fondamento da una interpretazione anti-autoritaria del principio del *tawhīd*, per il quale l'unità e l'unicità divina rappresentano la garanzia di un egualitarismo assoluto. A partire da questo principio, che sancisce il rifiuto di un potere e

una autorità terrena, l'Islam necessita dunque il compimento di uno stato armonico e di mutuo aiuto sorretto da un vincolo di fratellanza, in una sorta di misticismo anarchico, in cui ogni essere umano è padrone delle proprie scelte e allo stesso tempo legato indissolubilmente alla comunità. Sempre interprete attivo del Corano, *mujtahid*, e sempre potenzialmente ribelle, libero in una società di liberi, e in diretto rapporto con Dio.

Tuttavia, la storia di un pensiero islamico dai tratti antiautoritari e libertari non sembra esaurirsi nelle formulazioni coscienti dell'anarchismo islamico. Un'ulteriore strada di sviluppo del tema potrebbe essere offerta infatti delle formulazioni della teologia islamica della liberazione. Si tratta infatti di un campo di approfondimento di temi e dimensioni anarchiche e libertarie all'interno del pensiero e della pratica islamica (ANRE: 136)<sup>21</sup>; la sua elaborazione etica e pragmatica, infatti, fondata sulla solidarietà nei confronti dell'oppresso e volta alla costruzione di una società giusta, sembra delineare un mondo intellettuale e politico parallelo all'anarchismo nel contesto occidentale, rispetto al quale sembrano molteplici le analogie morfologiche e relazionali. Analogie che, come suggerisce lo storico Giovanni Levi, sono però da intendere come una «somiglianza perfetta tra due cose perfettamente diverse» (Levi 1990: 221). Un approfondimento della prospettiva decoloniale che coglie il vicino che c'è nel lontano; trova l'anarchismo nell'Islam non per "anarchizzarlo" quanto piuttosto per liberarlo radicalmente dal velo orientalista, e offre una visione rivoluzionaria dell'Islam che, invero, «possiede gli attributi necessari per evocare una totale liberazione, a un livello simile a quello promesso dalla prospettiva di liberazione per eccellenza: l'anarchismo» (Eleftheriadou 2011: 12).

### *Bibliografia*

- ABDOU MOHAMED, 2022, *Islam and Anarchism; relationships and resonances*, Londra: Pluto Press (ISLAN).
- ABEDI MEHDI, 1986, "Ali Shariati: the Architect of the 1979 Islamic Revolution in Iran", *Iranian Studies*, Vol. xix, n. 3-4, pp. 229-234.

---

<sup>21</sup> Nell'ambito della tradizione religiosa cristiana si veda Damico (1987).

- ABRAHAMIAN ERVAND, 1982, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Merip Reports*, n. 102, pp. 24-28.
- \_\_\_\_\_, 1989, *Radical Islam: Mujahedin of Iran*, New Haven: Yale University Press.
- ADAMO PIETRO, 2015, "L'anarchismo post-classico e i nuovi movimenti", *La società degli individui*, n. 54, pp. 57-72.
- \_\_\_\_\_, 2016, *L'anarchismo americano nel Novecento: da Emma Goldman ai Black Block*, Milano: FrancoAngeli.
- AKHAVI SHAHROUGH, 1988, "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati", *Middle Eastern Studies*, Vol. 24, n. 4, pp. 404-431.
- AYDINLI OSMAN, 2007, "Disputations on "the Necessity of Imamate" in the Mu'tazilite Political Theory", *Journal of Islamic Studies*, n. 1.
- BABES LEILA, 2011, *L'utopie de l'Islam, La religion contre l'État*, Parigi: Armand Collin.
- BAKUNIN MICHAIL, 2008 [1872], *Dio e lo Stato*, Pisa: BFS Edizioni.
- BARCLAY HAROLD B., 2002, "Islam, Muslim societies and anarchy", *Anarchist Studies*, Vol. 10, n. 2, pp. 105-118.
- BAUSANI ALESSANDRO, 2017 [1959], *Persia Religiosa, da Zaratustra a Baha'ullah*, Roma: Aseq.
- BERTI GIAMPIETRO, 1998, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Bari-Roma: Piero Lacaita Editore (PASN).
- BERTOLO AMEDEO (a cura di), 2001, *L'anarchico e l'ebreo, storia di un incontro*, Milano: Elèuthera.
- BEY HAKIM, 2003, T.A.Z., *Temporary Autonomous Zones, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Brooklyn: Automeia.
- BIAGINI FURIO, 2008, *Torà e Libertà. Studio sulle corrispondenze tra ebraismo e anarchismo*, Lecce: I Libri di Icaro.
- BUBER MARTIN, 2018, *Antica e nuova comunità*, a cura di Gianfranco Ragona, Parma: Diabasis.
- \_\_\_\_\_, 1989 [1820], *La regalità di Dio*, Genova: Marietti.
- CAMPANINI MASSIMO, 2012, *L'alternativa islamica*, Milano: Mondadori.
- \_\_\_\_\_, 2013, *Il Corano e la sua interpretazione*, Bari: Laterza.
- CAPEZZONE LEONARDO, 2016, *Medioevo arabo, una storia dell'islam medievale (VII-XV secolo)*, Milano: Mondadori (MDVA).
- CAPPELLETTI ÁNGEL, 2006, *Prehistoria del anarquismo*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- CARNEY ABD AL-HAKEEM, 2003, "The Desacralization of Power in Islam", *Religion, State, and Society*, n. 2, pp. 203-219.
- \_\_\_\_\_, 2008, "Twilight of the Idols? Pluralism and Mystical Praxis in Islam", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 64, n. 1, pp. 1-20.
- CASTRO FRANCESCO, 2007, *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, Torino: Giappichelli (IMISL).

- CHRISTOYANNOPOULOS ALEXANDRE, 2001, *Christian Anarchism, a Political Commentary in the Gospel*, Exeter: Imprint Academic.
- \_\_\_\_\_, (a cura di), 2009, *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle: Cambridge Scholar Publishing (RELAN).
- \_\_\_\_\_, APPS LAURA, 2018, *Anarchism and Religion*, in Nathen J. Jun (a cura di), *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, Leiden: Brill, 2018, pp. 120-151 (ANRE).
- COLOMBO VALENTINA, 2014, "Possibili legami tra Islam radicale e ideologia anarchica", *Gnosis*, n. 1, pp. 107-117.
- CORBIN HENRY, 2007 [1964], *Storia della filosofia islamica*, Milano: Adelphi (SFI).
- CRONE PATRICIA, 1988, "A statement by the Najdiyya Kharigites on the Dispensability of the Imamate", *Studia Islamica*, n. 88, pp. 55-76 (SNKD).
- \_\_\_\_\_, 2000, "Ninth-Century Muslim Anarchists", *Past & Present*, n. 167, pp. 3-28 (NCMA).
- \_\_\_\_\_, 2004, *God's Rule, Government and Islam*, New York: Columbia University Press.
- D'ANCONA CRISTINA (a cura di), 2005, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Vol. I, Torino: Einaudi.
- DABASHI HAMID, 1993, *Theology of Discontent, The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: Routledge.
- DAMICO LINDA H., 1987, *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, New York: Peter Lang.
- DENARO ROBERTA, 2005, *Elementi per un approccio teologico politico negli studi islamici*, in Filoramo Giovanni (a cura di), *Teologie Politiche. Modelli a confronto*, Brescia: Morcelliana, pp. 231-245.
- ELEFTHERIADOU MARINA, 2011, "Bridging the Gap between Islam and Anarchism", *Middle East Bulletin*, n. 22, pp. 11-13.
- ELLUL JACQUES, 1991[1968], *Anarchy and Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- ENGINEER ASGHAR ALI, 1984, *Islam and Revolution*, Delhi: Ajanta.
- ESPOSITO JOHN L., VOLL JOHN O., 1996, *Islam and democracy: religion identity, and conflict resolution in the Muslim world*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 2002, *What everybody needs to know about Islam*, New York: Oxford University Press.
- FAURE SEBASTIAN, 2012 [1932], *Encyclopédie Anarchiste* (1932), Parigi: Éditions des Équateurs.
- FERRI ENRICO, 2012, "Leda Rafanelli: un anarchismo islamico?", *Rivista di scienze della comunicazione*, n. 2, pp. 69-88.
- FISCELLA ANTHONY T., 2009, *Imagining an Islamic Anarchism, a new field of study is plugged*, in Christoyannopoulos Alexandre (a cura di), *Reli-*

- gious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle: Cambridge Scholars, pp. 280-317 (IANS).
- GALIÀN LAURA, 2020, *Colonialism, Transantionalism and Anarchism in the South of the Mediterranean*, Londra: Palgrave Mcmillan.
- GEMIE SHARIF, 2006, "The Trial of Fatima: Anarchists, Muslims and the Monde libertaire 2003-2005", *Anarchist Studies*, Vol. 14, n. 1, pp. 9-19.
- HENNACY AMMON, 1954, *Autobiography of a Catholic Anarchist*, New York: Catholic Worker Books.
- HJÄRPE JAN, 1997, "What will be Chosen from the Islamic Basket?", *European Review*, n. 5, pp. 267-274.
- JACOBSON ERIC, 2003, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York: Columbia University Press.
- KARAMUSTAFA AHMET T., 2006, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1500*, Oxford: Oneworld.
- KAZMI ZAHER, 2015, "Automatic Islam: Divine Anarchy and the Machines of God", *Modern Intellectual History*, Vol. 12, n. 1, pp. 33-64.
- KENNEY JEFFREY T., 2006, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford: Oxford University Press.
- KRIMERMAN LEONARD I., LEWIS PERRY, 1966, *Patterns of Anarchy*, New York: Anchor.
- KROPOTKIN PÈTR, 1910, *Anarchism*, in *Encyclopedia Britannica*, Londra: Encyclopedia Britannica Inc., pp. 233-247.
- LANDAUER GUSTAV, 2019 [1911], *Appello al socialismo*, a cura di Gianfranco Ragona, Roma: Castelvecchi.
- \_\_\_\_\_, 2009 [1907] *La rivoluzione*, a cura di Ferruccio Andolfi, Parma: Diabasis.
- LEVI GIOVANNI, 1990, "Il piccolo, il grande e il piccolo. Intervista a Giovanni Levi", *Meridiana*, n. 10, pp. 211-234.
- LO JACONO CLAUDIO, 2017, *Muhammad. Vita e opere del sigillo dei profeti*, Roma: Aseq.
- LÖWY MICHAEL, 2004, "Le concept d'affinité élective chez Max Weber", *Archives des sciences sociales des religions*, n. 127, pp. 93-103.
- \_\_\_\_\_, 1992 [1988], *Redenzione e utopia, figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino: Bollati Boringhieri (RUCE).
- MARSHALL PETER, 2008, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londra: Harper Collins.
- MASINI PIER CARLO, 1973, "Le due Pasionarie dell'anarchia italiana", *Storia Illustrata*, n. 191, pp. 119-128.
- MIGNOLO WALTER, WALSH CATHERINW E., 2018, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham: Duke University Press.
- MINOIS GEORGES, 2009 [1988], *Storia dell'ateismo*, Roma: Editori Riuniti.
- MORRIS BRIAN, 2007, "Islam and Anarchism", *Social Anarchism*, n. 40, pp. 5-8.

- PELLAT CHARLES, 1961, "L'imamat dans la doctrine de Gahiz", *Studia Islamica*, n. 15, pp. 23-52.
- PISANO LIBERA, 2019, *Lo spazio diventa tempo. Scetticismo, anarchia e messianismo in Gustav Landauer*, in Stimilli Elettra (a cura di), *Teologie e politica, genealogie e attualità*, Macerata: Quodlibet, pp. 161-176.
- PRADO ABDENNUR, 2010, *El Islam como anarquismo místico*, Barcellona: Virus (IAM).
- QUAGLIONI DIEGO, 2002, "La «Politeia biblica» in Martin Buber", *Il pensiero politico*, XXXV, n. 3, pp. 501-521.
- RAFANELLI LEDA, 1921, *Incantamento, Romanzo*, Milano: Modernissima.
- \_\_\_\_\_, 1929, *L'Oasi*, Milano: Monanni.
- \_\_\_\_\_, 1975, *Una donna e Mussolini*, Milano: Rizzoli.
- RAGONA GIANFRANCO, 2013, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Roma-Bari: Laterza.
- RAMNATH MAIA, 2011, *Decolonizing Anarchism*, Oakland: AK Press.
- SACHEDINA ABDULAZIZ, 1983, *Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution*, in Esposito J. L. (a cura di), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, pp. 191-214.
- SAID EDWARD W., 2010 [1978], *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli (ORNT).
- SAMIEI MOHAMMAD, 2010, "Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalized world", *Third World Quarterly*, Vol. 31, n. 7, pp. 1145-1160.
- SCHMIDTKE SABINE (a cura di), 2014, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- SEDGWICK MARK (a cura di), 2021, *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguèli*, Londra: Bloomsbury.
- SHARI'ATI ALI, 1983, *Uno seguito da innumerevoli zeri*, Roma: Centro Culturale Islamico Europeo.
- \_\_\_\_\_, 1984, *L'Egthead e la Teoria della Rivoluzione Permanente*, Roma: Centro Culturale Islamico Europeo.
- \_\_\_\_\_, 1984, *Sette discorsi*, Roma: Centro Culturale Islamico Europeo.
- \_\_\_\_\_, 1985, *L'individualismo, il marxismo, l'islam*, Roma: Centro Culturale Islamico Europeo.
- SPACKMAN BARBARA, 2013, *Muslim in Milan: The Orientalism of Leda Rafanelli*, in Proglgio Gabriele (a cura di), *Orientalismi italiani*, Torino: Anatares.
- STIRNER MAX, 2014 [1844], *L'unico e la sua proprietà*, Milano: Adelphi.
- TAIBO CARLO, 2019, *Anarchici d'oltremare. Anarchismo, indigenismo, decolonizzazione*, Milano: Zero in Condotta.
- TREMLET PAUL-FRANÇOIS, 2004, "On the formation and function of the category 'religion' in anarchist writing", *Culture and Religion, Interdisciplinary Journal*, n. 5, pp. 367-381.

- VACCARO SALVO, 2009, "Attenzione Spia Accesa", *Bollettino archivio G. Pinelli*, n. 34, pp. 3-9.
- \_\_\_\_\_, 2020, *Eterotopie Anarchiche*, Milano: Elèuthera.
- VAN DER LEEUW GERARD, 1975 [1933], *Fenomenologia della religione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- VAN ESS JOSEF, 2017-2020 [1991-1995], *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam*, Vol. 1-5, Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_, 2008, *L'alba della teologia musulmana*, Torino: Einaudi (ATM).
- VENEUSE MOHAMED J., 2009, *Anarca-Islam*, Ontario: Queen's University (ANIS).
- \_\_\_\_\_, 2009, *To be condemned to a clinic: the birth of Anarca-Islamic clinic*, in Christoyannopoulos Alexandre (a cura di), *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle: Cambridge Scholars, pp. 249-279 (TCTC).
- VIZZINI MARIA RITA, 2017, "Oriente e anarchia in Leda Rafanelli", *Bollettino archivio G. Pinelli*, n. 50, pp. 15-17.
- WALTER NICOLAS, 2011, *Anarchism and Religion*, in Goodway David (a cura di), *Damned Fools in Utopia, and Other Writings on Anarchism and War Resistance*, Oakland: PM Press, pp. 279-285 (AMR).
- WILSON PETER LAMBORN, 1993, *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*, San Francisco: City Lights.
- \_\_\_\_\_, 2015, *Spiritual Destinations of an Anarchist*, Berkeley: Ardent Press.
- WOODCOCK GEORGE, 1966 [1962], *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano: Feltrinelli.
- ZILIO-GRANDI IDA, 2005, *Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione della letteratura filosofica araba*, in D'Ancona Cristina, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Vol. 1, Torino: Einaudi, pp. 101-136.



*Abstract*

VISIONI ANARCHICHE, IMMAGINARI ISLAMICI. UNO STUDIO SUGLI ISOMORFISMI SPIRITUALI TRA L'ANARCHISMO E L'ISLAM

(ANARCHIST VISIONS, ISLAMIC IMAGINARIES. A STUDY ON THE SPIRITUAL ISOMORPHISM BETWEEN ANARCHISM AND ISLAM)

*Keywords:* anarchism, religion, Islam, elective affinities, decolonial thought.

This article aims to offer an overview on how Islamic anarchism can be conceptualized into the field of the history of political thought. This study is divided into three parts: a preliminary analysis of the relationship between the anarchist thought and the monotheistic conception of God, together with a focus on the anarchist orientalist visions on Islam. And a core part where a fragmented literature on Islamic anarchism is studied through the methodology of elective affinities. Presenting both the anti-authoritarian religious formulations of Muslim thinkers who lived during the ninth century in Basra, Iraq; and the anarchist Koranic exegesis of two contemporary Muslim activists: Mohamed Abdou and Abdennur Prado. The final result is an analysis of the isomorphism that have intervened between the Islamic thought and the anarchist one, across time and space.

PARISSA OSKOROUCHI  
Università degli Studi di Torino  
Dipartimento di Culture, Politica e Società  
parissa.oskorouchi@unito.it  
ORCID: 0009-0000-9993-1064

EISSN 2037-0520