

Dipartimento di Scienze Politiche  
Cattedra di Istituzioni e storia dei paesi islamici in Africa  
e Asia

Il jihad nella seconda metà del XX secolo: da  
*"Jihad al-Islamiyya"* alla nascita di *al-Qaeda*.

Relatore  
Prof. Bruna Soravia Graziosi

Candidato  
Francesco Iannicelli  
Matr. 620032

Correlatore  
Prof. Francesca Maria Corrao

Anno Accademico  
2013/2014

## INDICE

<b>Introduzione .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Le origini, i fondamenti teorici e le interpretazioni della parola jihad</b>	
1.1.1– Il jihad nel pensiero sunnita classico.....	9
1.1.2– Dovere individuale o collettivo? .....	16
1.1.3- Hadith sunniti sul jihad .....	20
1.2.1 – Il jihad nello shi'ismo .....	23
1.2.2 – Hadith shiiti sul jihad .....	27
1.3.1 – Millenarismo, apocalissi e settarismo .....	29
1.3.2 – Il jihadismo come settarismo apocalittico.....	35
1.3.3 – Le teorie dello “scontro di civiltà” di Huntington e la “rivincita di Dio” di Kepel. ....	39
1.4.1 – Le operazioni martirio.....	48
1.4.2 – Le operazioni martirio nel Corano e negli hadith .....	53
1.4.3 – Alcune <i>fatawa</i> sulle operazioni martirio .....	59
<b>2. Il contesto storico internazionale negli anni Settanta</b>	
2.1.1– Il contesto storico in Egitto: dalla crisi di Suez alla presidenza Sadat.....	62
2.1.2. Dalla Guerra dello Yom Kippur agli accordi di Camp David .....	67
2.2.1 Il contesto storico in Afghanistan .....	71
2.3.1– Il contesto storico in Iran .....	74
<b>3. Teoria e pratica del jihad. Gli anni Settanta e Ottanta</b>	
3.1.1 L'eredità nei Fratelli Musulmani nella società egiziana .....	83
3.1.2. Sayyid Qutb e la <i>jahiliyya</i> .....	85
3.1.3 - <i>Al-Jama'a al-Islamiyya</i> e l'assassinio di Sadat .....	94
3.2.1 – Il jihad in Afghanistan.....	103

3.2.2 – La guerra che non finì .....	107
3.3.1 – Il pensiero di Ali Shariati e il suo contributo alla Rivoluzione iraniana.....	110
3.3.2 – L’Iran all’indomani della Rivoluzione e il contributo di Khomeini .....	116
<b>4. La diffusione del jihad negli anni Novanta</b>	
4.1.1 - Il contesto storico internazionale: la guerra Iran-Iraq.....	122
4.1.2 - La guerra del Golfo.....	124
4.1.3– Il fallimento dei tentativi rivoluzionari sunniti .....	128
4.2.1 – L’Egitto di Mubarak.....	132
4.2.2 – I primi disordini e la strategia della <i>Gama’a</i> .....	136
4.2.3 – La radicalizzazione dello scontro: da Embaba a Luxor .....	142
4.3.1– Il ruolo di Osama bin Laden nel jihad afgano e la nascita di <i>al-Qaeda</i> .....	146
4.3.2– La rottura con il potere saudita e l’inizio della lotta contro l’Occidente .....	150
4.3.3 – L’escalation del terrore: dalla <i>fatwa</i> contro gli Stati Uniti e gli alleati all’11 settembre .	156
4.4.1 - L’ultimo atto dell’ <i>Ayatollah</i> Khomeini: la <i>fatwa</i> contro Salman Rushdie. ....	163
4.4.2 - La nascita di Hezbollah in Libano. ....	165
4.4.3 - La nascita di Hamas.....	168
<b>Conclusioni .....</b>	<b>172</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>174</b>
<b>Sitografia.....</b>	<b>179</b>

## Introduzione

Il presente elaborato si propone di analizzare e comparare dal punto di vista storico, sociologico e culturale i principali movimenti jihadisti che, nel contesto specifico degli anni '70 del ventesimo secolo, professavano un ritorno all'Islàm cosiddetto "radicale". Con questa espressione s'intende, per l'appunto, quella particolare visione della religione musulmana che professa un ritorno alle radici della fede islamica e che ha dato negli ultimi decenni nuovi impulsi a una re-interpretazione della tradizione islamica, ripudiando ciò che essa definisce "moderatismo".<sup>1</sup> Questa particolare lettura dell'Islàm si contrappone spesso anche al potere costituito nel mondo islamico, avvertito in gran parte come fortemente autoritario e accusato di complicità con l'Occidente agnostico o ateo che consentirebbe, per suoi concreti interessi, a quei regimi di sopravvivere.

Nello svolgimento abbiamo considerato soprattutto alcuni importanti casi studio: l'Egitto, a partire dagli anni '70, con riferimento in particolare all'organizzazione *al-Jama'a al-Islamiyya* e alle sue implicazioni nell'omicidio del Presidente egiziano Anwar al-Sadat nel 1981; l'occupazione sovietica dell'Afghanistan del 1979, contro la quale si schierarono musulmani da tutto il mondo, fisicamente e spiritualmente, accanto ai mujaheddin (parola che indica "il combattente impegnato nel jihad") e portò poi alla nascita del regime talebano e di *al-Qaeda*; la Rivoluzione islamica iraniana nel 1979, con il ritorno dall'esilio dell'ayatollah Khomeini, alla quale parteciparono attivamente tutte le frange della popolazione, guidate dal carisma e dall'influenza di questo personaggio. L'obiettivo della trattazione sarà di tracciare un quadro dettagliato di questi movimenti, fino all'irrompere sulla scena mondiale dell'organizzazione *al-Qaeda*, divenuta famosa in tutto il mondo con gli attacchi dell'11 settembre 2001.

---

<sup>1</sup> GILLES KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991, p. 13.

Al fine di rendere più agevole la comprensione del testo, diamo brevi cenni ai principali scismi dell'Islam, termine col quale si indica quella fede religiosa che ebbe origine nella penisola arabica nel VII secolo, per impulso del profeta Muhammad. Il Profeta nacque verso il 570 d.C. alla Mecca. Nel 610 avvenne la prima rivelazione del Corano (*Qur'an*), durante un ritiro nel deserto. Nel 622 compì l'Egira (*hijra*), la "migrazione" verso l'oasi di Yathrib (poi Medina), dove divenne un capo politico e fu riconosciuto come il fondatore di una nuova religione. Per la sua importanza, questa data segna l'inizio dell'era musulmana. Muhammad morì nel 632, senza lasciare eredi maschi.

Il testo sacro dell'Islam è, come anticipato, il Corano, composto da 114 capitoli (*sure*). Tali sure, prendono quasi tutte il nome da un tema presente nei primi versi, spesso senza rapporto con il tema principale. Il Corano è considerato dalla tradizione come scritto in arabo puro negando, in questo modo, ogni traccia di presenze linguistiche preesistenti.

L'altra parte delle Scritture è formata dagli *hadith*, "racconti" di parole e gesti del profeta, diffusi da testimoni ritenuti attendibili dalla comunità. Tali testimoni erano i suoi familiari, i "compagni" (*ashab*, compresi coloro i quali avevano partecipato all'Egira) e alcuni musulmani della seconda generazione (*tabi'un*). L'insieme degli hadith canonici integra la rivelazione coranica e il messaggio profetico di Muhammad e rappresenta la *sunna*, ossia la "tradizione", l'esempio sul quale ci si modella, seconda fonte di autorità della legge sacra dopo il Corano.

La comunità dei credenti (*umma*) conobbe fin dall'inizio della sua storia molteplici divisioni.

La principale si concretizzò definitivamente circa quaranta anni dopo la morte del Profeta e divise la *umma* sulla questione della successione politica e religiosa (il "califfato"). I primi quattro califfi furono nominati dalla famiglia di Muhammad. Essi furono Abu Bakr (11-13 H./632-634); 'Umar (13-23 H./634-644); 'Uthman (23-35 H./644-656); 'Ali (35-40 H./ 656-661)

Fu proprio il conflitto generato dall'elezione del quarto califfo 'Ali a generare il primo fondamentale scisma islamico, fra shiiti (non a caso il

termine shiiti deriva dall'espressione *shi'at 'Ali*, che significa partigiani di 'Ali) e sunniti, seguaci della tradizione (*sunna*) profetica. Dopo la battaglia di Siffin (657/37 H.), che si concluse con un pareggio tattico, e con il successivo arbitrato a favore di Mu'awiya, cugino del califfo assassinato 'Uthman, il potere politico sulla comunità passò nelle mani della famiglia umayyade, dando così il via all'elaborazione dottrinale sunnita. Dall'altro lato, la secessione nella *umma* dopo la contestazione del califfato di 'Ali portò alla creazione di una "fazione" (*shi'a*) che riconosceva il califfato spirituale solo alla famiglia del Profeta (*Ahl al-Bayt*). Lo shiismo oggi viene normalmente distinto in tre grandi filoni: quello maggioritario dei Duodecimani (o Imamiti), quello degli Ismailiti (o Settimani) e quello degli Zayditi, quantitativamente il più esiguo.

Una delle principali differenze tra sunniti e shiiti, riguarda, come facilmente intuibile date queste premesse, la legittimazione politica. Infatti, per i sunniti il califfo (*amir al-mu'minin*) deve essere qurayshita (ossia appartenente alla tribù del Profeta), maschio, sano ed educato nell'Islam. Inoltre, il titolo di califfo può essere trasmesso per via ereditaria e, caratteristica fondamentale, il califfato sunnita ha un valore soprattutto politico, anche se è tenuto a difendere l'Islam con il *jihad*. La vita religiosa della comunità è gestita dalla classe degli *ulema'* e *fuqaha'*.

Per gli shiiti, invece, che al loro interno conoscono ulteriori divisioni, il califfato mantiene un valore solo spirituale (il cosiddetto *imamato*). Inoltre, i califfi sono considerati come personaggi sovrumani, emanazioni della luce divina e quindi infallibili. La serie dei califfi è limitata a sette (per la shi'a settimani o ismailismo) o a dodici (per la shi'a duodecimani)

La designazione dell'imam successore avviene per designazione divina, interpretata dal suo predecessore. L'ultimo califfo di ciascuna serie è andato in "occultamento" (*ghayba*) e tornerà alla fine dei tempi, prima del Giorno del giudizio. Inoltre, un'altra importante differenza rispetto al sunnismo è la presenza di una classe sacerdotale che detiene il potere (i *mullah*) considerata vicaria dell'imam scomparso, e interpreta della dottrina attraverso l'*ijtihad* (lo sforzo estremo usato per l'elaborazione normativa operato a partire dalle fonti scritturali)

Nel mondo shiita duodecimano è ravvisabile una vera e propria “chiesa”, indirizzata da un consiglio di *ayatollah* che costituiscono la “referenza suprema” per i fedeli. Come vedremo nel seguito, l’ayatollah Khomeini avrebbe trasformato questa istituzione, con la Rivoluzione del 1979, in una vera e propria teocrazia.

Ulteriori differenze tra sunniti e shiiti riguardano le obbligazioni fondamentali. In arabo, gli *arkan al-islam* (“pilastri della fede”) sono gli atti di devozione obbligatori per il credente. Richiedono, per il loro compimento, uno stato di purezza e un’intenzione chiara e sincera (*niya*), che deve essere espressa interiormente o esteriormente. Inoltre, esse sono di numero diverso per i sunniti e per gli shiiti. Per i sunniti sono:

- la professione di fede (*shahada*), una semplice affermazione che ogni musulmano ha l’obbligo di pronunciare: “non esiste divinità all’infuori di Dio (Allah), e Maometto il Suo profeta”. Gli shiiti aggiungono: “Alì è amico di Dio”.
- La preghiera (*salat*), da corrispondersi cinque volte al giorno; la preghiera del venerdì è collettiva.
- L’elemosina (*zakat*, da non confondersi con la *sadaqa*, l’elemosina meritoria da corrispondersi a ogni momento)
- L’astinenza nel mese di ramadan (*sawn*, diverso dal digiuno di *ashura*, oggi facoltativo e praticato soprattutto in Africa settentrionale)
- Il Grande Pellegrinaggio (*hajj*, che si svolge nell’ultimo mese del calendario musulmano e obbligatorio almeno una volta nella vita a differenza della *‘umra*, il piccolo pellegrinaggio che si può svolgere in ogni momento dell’anno e più volte nella vita)

Gli shiiti, settimani e duodecimani, a queste aggiungono:

- il jihad.
- “Comandare il bene, proibire il male”, ossia operare attivamente nella società conformemente a quelle che sono le norme e i precetti islamici.

- “Amore per la famiglia di ‘Ali.’”
- “Dissociarsi dai nemici di ‘Ali.’”

Notiamo fin da ora che il jihad che per gli shiiti è uno dei pilastri, non è tale per i sunniti, con l’eccezione di alcuni movimenti riformisti sunniti, come, ad esempio, il wahhabismo.

Dobbiamo ora spiegare per quale motivo abbiamo scelto il jihad come fulcro della nostra ricerca. Il jihad e, in particolar modo, la sua associazione all’espressione “guerra santa” hanno avuto un enorme risalto dopo i tragici eventi dell’11 settembre 2001, quando diciannove terroristi affiliati all’organizzazione fondamentalista *al-Qaeda* dirottarono quattro voli civili commerciali, facendo schiantare volontariamente gli aerei contro le torri nord e sud del World Trade Center di New York e contro il Pentagono, causando circa 3.000 vittime. Gli attacchi ebbero una grandissima risonanza in tutto il mondo, in quanto gli Stati Uniti d’America venivano colpiti in modo così grave nel cuore del loro territorio. La risposta americana non si fece attendere: pochi giorni dopo, il governo americano guidato allora dal Presidente George W. Bush intimò al governo afghano dei talebani, il quale ospitava basi di *al-Qaeda*, di collaborare alla persecuzione dei responsabili degli attentati e, al seguito di tal rifiuto, lanciò l’Operazione Enduring Freedom. La guerra durò pochi mesi e riuscì a rovesciare il regime talebano, almeno temporaneamente, mentre Osama Bin Laden riuscì momentaneamente a fuggire.

Di diversa natura è stata invece l’origine della guerra in Iraq del 2003. Infatti, essa rientra nella cosiddetta teoria della guerra preventiva, oggetto di molte polemiche. Il presupposto su cui si fonda è che il terrorismo troverebbe riparo e finanziatori in quei paesi dove è assente una democrazia ben consolidata. Tuttavia, l’attacco all’Iraq fu mosso da informazioni della CIA sul presunto possesso di armi di distruzione di massa da parte del dittatore Saddam Hussein, ipotesi rilevatesi poi infondate. Inoltre, occorre ricordare che la teoria della guerra preventiva è contraria anche alla Carta delle Nazioni Unite, che ammette la possibilità di ricorso a strumenti bellici solo per autodifesa, individuale o collettiva.

Queste due operazioni sono state le maggiori, ma non le uniche, della cosiddetta *guerra al terrorismo*, ossia la campagna militare internazionale condotta dagli Stati Uniti d'America e il Regno Unito, con l'appoggio delle nazioni aderenti al Patto Atlantico e di altri paesi, finalizzata a sradicare le organizzazioni terroristiche internazionali come *al-Qaeda* e simili organizzazioni militanti.

Date queste brevi premesse, è agevole comprendere per quale motivo gli Stati Uniti e le potenze loro alleate fossero viste con sguardo ostile ancor più che in passato a causa del loro atteggiamento considerato invasivo, e per quale motivo i leader delle nazioni dove era forte la loro presenza avessero praticato un costante richiamo al jihad per incitare le popolazioni locali a combattere e cacciare gli invasori.

Abbiamo scelto di cominciare la trattazione dagli anni Settanta a causa dell'importanza di questo decennio nella storia delle relazioni tra politica e religione. Riprendendo il pensiero del noto politologo nonché specialista di Islàm e mondo arabo, Gilles Kepel, sosteneremo che “la nostra ipotesi di lavoro sarà che discorsi ideologici e azioni concrete di questi movimenti sono portatori di un significato: non sono il prodotto di un disordine della ragione o di un intervento di forze oscure, ma la testimonianza inconfutabile di un malessere sociale profondo, che le nostre categorie di pensiero tradizionale non permettono più di decifrare”<sup>2</sup>. Abbracciando questa ipotesi non vogliamo in alcun modo giustificare o legittimare il fondamentalismo islamico, bensì richiamare l'attenzione su quel malessere e su quei fattori che, negli anni trattati, hanno portato al suo sviluppo e alla sua diffusione. Ed è l'Occidente, che da secoli ha abbracciato la via del laicismo, a dover subire quest'ondata fondamentalista.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 22.

## Capitolo I

### 1. Le origini, i fondamenti teorici e le interpretazioni della parola jihad

#### 1.1.1– Il jihad nel pensiero sunnita classico.

La parola *jihad* è stata spesso associata al significato di “guerra santa”. Tuttavia, questa definizione va considerata come una forzatura e come tale è respinta dal pensiero islamico maggioritario. Infatti, il termine *jihad* significa letteralmente “sforzo”, “impegno”, con riferimento alla lotta individuale che ogni buon musulmano pratica per l’auto-miglioramento. Questa interpretazione del concetto di *jihad* è prevalente nella teoria classica dall’ XI secolo e soprattutto nella mistica sunnita, mentre, fra gli shiiti, essa è stata considerata da molti come secondaria rispetto al significato guerresco.

Come abbiamo avuto modo di mostrare nell’introduzione, l’Islàm non nacque in modo violento ma attraverso l’Egira, ossia la migrazione verso l’oasi di Yathrib, poi conosciuta come Medina. Tuttavia, sebbene Muhammad non abbia mai dichiarato il *jihad*, lo studioso americano David Cook, che nelle sue opere si è occupato a lungo soprattutto di *jihad* e di operazioni martirio, sostiene che il *jihad* nacque esattamente in questo periodo, ossia con le campagne organizzate per acquisire il controllo del territorio e per aumentare il numero di proseliti della nascente religione.<sup>3</sup>

Per sottolineare l’importanza del *jihad* nella formazione della comunità, l’autore americano illustra dettagliatamente come lo stesso Muhammad abbia partecipato attivamente ad almeno ventisette campagne,

---

<sup>3</sup> DAVID COOK, *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, a cura di Roberto Tottoli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2007, p. 4.

promuovendone circa altre cinquantanove. A fini semplificativi, egli le raggruppa in quattro grandi gruppi:

- 1) le cinque battaglie dette “tematiche” di Badr (624), Uhud (625), del Fossato (627), Mecca (630), Hunayn (630) combattute per assicurarsi il dominio delle tre principali aree d’insediamento del Higiaz: Mecca, Medina, al-Ta’if;
- 2) incursioni contro i beduini, per costringere le popolazioni tribali del luogo a sostenere, o perlomeno a non attaccare, i musulmani;
- 3) attacchi contro le tribù ebraiche per impadronirsi delle oasi in cui risiedevano;
- 4) due incursioni contro i bizantini a al-Mu’ta (629) e a Tabuk (631) e la campagna guidata da Usama ibn Zayd (632) contro la Siria che, lungi dall’essere vittoriosa, indicò, tuttavia, la direzione delle conquiste musulmane negli anni successivi della morte del Profeta (632).<sup>4</sup>

Tuttavia, queste campagne non furono tutte vittoriose, anzi, molti scontri si risolsero in sconfitte o in gravi battute d’arresto. Per le prime e fondamentali conquiste, bisognerà aspettare la morte del Profeta. Infatti, fu allora che i musulmani lanciarono nuove campagne finalizzate alla conquista della cosiddetta Mezzaluna fertile (Siria e Iraq) fino ad arrivare, nel 650, alla conquista anche dell’Egitto. Da allora, salvo alcune brevi interruzioni, le conquiste ebbero un ritmo inesorabile: a nord-est furono conquistate le regioni dell’Asia Centrale e dell’Afghanistan; a sud-est i musulmani si infiltrarono in India settentrionale e nella valle dell’Indo (oggi Pakistan); a nord conquistarono l’Armenia e il Caucaso, provando, vanamente, a conquistare Bisanzio; a ovest si impadronirono del Nordafrica, convertendo all’Islàm la popolazione autoctona. Fu proprio grazie all’ausilio delle truppe nordafricane che, nel 701, completarono la conquista della Penisola iberica e penetrarono successivamente in Francia, dove furono sconfitti da Carlo Martello solo nel 732, nella famosa battaglia di Poitiers.<sup>5</sup>

Tutte queste conquiste furono cruciali nella formazione della nuova religione almeno per due motivi: da un lato, esse consentirono ai musulmani

---

<sup>4</sup> *Ivi.*

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

di sottrarre ampie porzioni di territorio ai cristiani e ai zoroastriani, e di imporre il passaggio della lingua parlata in quelle zone, passando dall'aramaico e dal greco all'arabo; inoltre, l'espansione musulmana, oltre ad essere avvenuta in tempi relativamente brevi e a essere portatrice di lingua e costumi diversi, portò a un notevole progresso di civiltà dei territori conquistati. Dall'altro lato, esse furono fondamentali per la diffusione dell'Islàm e per il concetto di jihad, non perché le popolazioni conquistate furono costrette con la forza a convertirsi, bensì che l'Islàm si impose in poco tempo come fede prevalente in quei territori conquistati grazie alla dottrina che motivava e spingeva i musulmani all'espansione, ossia il jihad. L'insieme dei processi di cambiamento avviati dalle campagne di conquista delle regioni circostanti culminò in quello che gli storici islamisti chiamano civiltà islamica classica, e che sono soliti far durare questo periodo fino al VII/XIII secolo.<sup>6</sup>

I territori conquistati, secondo la teoria sunnita classica ripresa anche oggi da alcuni ideologi radicali, andarono a formare il *Dar al-islam* ("la casa, lo spazio dell'islam") è, espressione con cui si indica, il territorio abitato da musulmani, a partire da un nucleo arabo, e dalle comunità protette (*dhimmi*), soggetto alla *shari'a* e retto da un califfo musulmano. Esso si oppone al *Dar al-harb* ("lo spazio della guerra") detto anche *Dar al-kufr* ("lo spazio della miscredenza"), nel quale la legge sacra non ha effetto, dove è lecito esportare il jihad, inteso come sforzo missionario e come guerra militare. Con il termine *dhimmi* si indicano quei monoteisti non-musulmani (ebrei, cristiani, ma anche zoroastriani, induisti e buddisti) che restavano nel *Dar al-islam* dopo la conquista e ai quali fu offerto un patto di protezione (*dhimma*, appunto), che prevedeva l'obbligo di un tributo e il riconoscimento dello status d'ineguaglianza, in cambio della garanzia di alcune libertà fondamentali come la libertà personale, di residenza, di culto. La *dhimma* trae la sua fonte nel Corano, dalla *sura IX*, la *sura della conversione*, dove si afferma:

Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno  
Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 13-15.

Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati.<sup>7</sup>

Il Corano, inoltre, fornisce un fondamento religioso alla dottrina del jihad che spiega le conquiste musulmane del VII e dell' VIII secolo e l'atteggiamento aggressivo dei primi musulmani. Sempre nella *sura IX* troviamo in un importante riferimento riguardo il patto salvifico tra Dio e gli uomini che contribuisce a definire il jihad. Infatti:

In verità Iddio ha comprato ai credenti le loro persone e i loro beni pagandoli coi giardini del Paradiso: essi combattono sulla Via di Dio, uccidono e sono uccisi. Dio l'ha promesso, con promessa solenne e obbligante, nella Torah e nell'Evangelo e nel Corano. Or chi v'ha più di Dio fedele ai patti? Rallegratevi dunque del contratto di vendita che avete concluso. Questo è il successo supremo<sup>8</sup>.

Il significato è inequivocabile: persone e beni vengono consegnati ad Allah in cambio della garanzia del Paradiso. Per la sua importanza, riprenderemo questo frammento anche successivamente.

In questa *sura*, uno dei cui temi principali è la revoca dell'immunità garantita da Dio e da Muhammad alle tribù non convertite all'Islam anteriormente a questa rivelazione, offre ulteriori chiarimenti in relazione al jihad:

Quando poi saran trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli in imboscate. Se poi si convertono e compiono la Preghiera e pagano la Decima, lasciateli andare, poiché Dio è indulgente clemente<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> ALESSANDRO BAUSANI, *Il Corano*, BUR Rizzoli, Milano, 2006, p. 135.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.143.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 132.

Questo versetto, se da un lato dimostra l'esistenza di un Islàm che al tempo stesso può uccidere o convertire, dall'altro, in epoca più recente è stato utilizzato da una parte dei giuristi musulmani più radicali che lo hanno utilizzato per proclamare un jihad collettivo contro tutti i non musulmani.<sup>10</sup>

In questa *sura*, fondamentale per il tema del jihad, costante è il richiamo ad Allah. Come evidenziato anche dalla *sura* 8 (*Il bottino*) è Allah il condottiero in battaglia, nonché l'unico vero artefice della vittoria dei musulmani. In questa *sura*, che descrive la battaglia di Badr dove i musulmani riportarono un'importante quanto inaspettata vittoria, si afferma:

Rammenta come il Signore ti fece uscire dalla tua casa per la Verità, mentre una parte dei credenti repugnava. Disputavano con te sulla Verità dopo ch'essa era apparsa chiarissima, come se fossero spinti verso la morte e già la vedessero chiara dinnanzi. [...] E quando chiedevate aiuto al vostro Signore ed egli vi rispose: "Son Io che vi aiuterò con mille angeli accorrenti a schiere!" [...] Ma non voi li uccideste, bensì Dio li uccise, e non eri tu a lanciar frecce, bensì Dio le lanciava; e questo per provare i credenti con prova buona, poiché Dio è ascoltatore sapiente<sup>11</sup>.

Questa *sura* sottolinea la connotazione teologica che muoveva lo spirito e l'animo dei musulmani ed è importante per capire la centralità e il ruolo di Allah nel tema del jihad, ossia lo sforzo che la comunità doveva propugnare in suo onore.

Fino al X secolo, quindi, l'Islàm visse un periodo di notevole espansione e prosperità, senza veri nemici. Proprio l'espansione islamica promosse tuttavia la nascita o il coalizzarsi di stati avversari, dall'Europa all'Asia, e questo avvenne soprattutto in Europa, basti pensare alla riconquista cristiana della Spagna portata a compimento da piccoli regni che segnarono, nel 1031, la fine del califfato omayyade di Cordova. Seguirono altre vittorie da parte dei cristiani, ma nessuna di esse decisiva, e, dopo un lungo periodo di

---

<sup>10</sup> COOK, *Jihad*, p. 10.

<sup>11</sup> BAUSANI, *Corano*, pp. 125-126.

tregua, nel XIII secolo l'offensiva riprese imperiosa tale da mandare i musulmani allo sbando e a disunirli, fino all'estinzione del regno di Granada del 1492, spinta anche dall'intolleranza religiosa nata dopo la presa di Costantinopoli da parte dei turchi ottomani nel 1453. Quest'insieme di conquiste, da parte degli spagnoli, è passato alla storia con il termine *reconquista*.

Oltre alla reconquista, che come abbiamo avuto modo di analizzare ha avuto le sembianze di un vero e proprio movimento di liberazione, i cristiani tentarono anche la conquista di territori nel cuore dell'Islàm con le Crociate. Sebbene si cercasse di giustificare queste campagne con motivazioni religiose, in realtà il vero movente era di natura prettamente economica e portarono, da parte musulmana, a un'elevata consapevolezza del jihad e alla codificazioni di numerosi trattati e opere su di esso.

Di importanza cruciale furono anche le invasioni mongole avvenute tra il 1220 e il 1300, perché, per la prima volta, territori appartenenti al nucleo geografico centrale dell'Islàm caddero sotto il dominio non musulmano. Queste invasioni da un lato portarono alla fine del califfato abbaside, dall'altro lato portò alla ribalta l'impero della dinastia sunnita mamelucca, il quale era il solo in grado di opporsi alle invasioni. Inoltre, per tutti i musulmani rappresentò un motivo di grande indignazione il fatto che degli apostati avessero attaccato il mondo islamico per il determinato interesse di sottometterlo e conquistarlo. La risposta più importante a queste invasioni fu il cosiddetto "sistema mamelucco". Questo sistema consisteva sull'addestramento esasperato e spesso violento di schiavi provenienti dall'Asia centrale e dall'Africa. Tutti questi schiavi erano convertiti all'Islàm ma, a seconda delle loro capacità e dei loro meriti, ebbero l'opportunità di diventare anche uomini di potere e di prestigio. Le due principali dinastie mamelucche furono quella egiziana, che governò dal 1250 al 1517, e la cosiddetta "dinastia degli schiavi", che resse il sultanato di Delhi nel XIII e nel XIV secolo. Il sistema mamelucco, inoltre, fu adottato anche dai turchi ottomani, che governarono dal 1300 al 1924, con la creazione del corpo dei "giannizzeri": essi erano prelevati forzatamente da famiglie cristiane, convertiti all'Islàm e addestrati militarmente. Questo

sistema ebbe, nell'impero ottomano, un notevole successo, tanto che fu abolito solo nel 1828.<sup>12</sup>

Tuttavia, dopo la sconfitta dei crociati nel 1291 e la conversione dei mongoli all'Islàm nel 1300, il mondo musulmano conobbe un periodo di nuove conquiste, basti ricordare che questi furono gli anni dell'avanzata ottomana verso il cuore dell'Europa centrale. Inoltre, i musulmani riportarono grandi successi anche su altri fronti, come il subcontinente indiano e l'Asia centrale, dove, oltre ai mongoli, fu possibile convertire anche turchi e uzbeki.<sup>13</sup>

Questo periodo di guerre e di conquiste vide la produzione e la diffusione di molte opere sul jihad, soprattutto riguardo il suo incoraggiamento e le questioni giuridiche ad esso connesse. Fra queste, il trattato di Ibn al-Nahhas al-Dumyati, combattente siriano in Egitto contro i crociati tra il XIV e il XV secolo. Si tratta di una figura importante perché la sua opera più importante è una raccolta di 1289 tradizioni che rappresenta la summa degli insegnamenti recepiti fino in quel momento sul jihad. Alla citazione dei molti hadith precedenti egli aggiunse numerose riflessioni, ad esempio sulle modalità dell'appello al combattimento da parte dell'imam e sull'ammissibilità dell'autorizzazione degli infedeli a combattere a fianco dei musulmani. In un brano molto importante, riguardante l'obbligatorietà del jihad, egli dice:

Sappi che il jihad contro gli infedeli è *fard kifaya* (obbligatorio per la comunità nel suo complesso, non per il suo singolo appartenente) nelle loro terre per generale consenso degli '*ulama*' (...) il numero minimo di incursioni di jihad [da compiersi] ciascun anno è di uno, e se sono di più è meglio senza alcun dubbio. Un anno senza incursioni non è consentito, salvo in caso di forza maggiore, come, per esempio, debolezza dei musulmani, superiorità del nemico, timore del totale annientamento se i [musulmani] attaccano per primi, oppure per

---

<sup>12</sup> COOK, *Jihad*, pp. 76-78.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 98-100.

mancanza di approvvigionamenti o di foraggio per le cavalcature.<sup>14</sup>

Fu quindi in questa cornice, ossia all'epoca delle Crociate e delle invasioni mongole, che iniziarono a essere codificati i primi trattati sulla guerra e le prime opere sul jihad.

### 1.1.2– Doveri individuale o collettivo?

Un punto ancora oggi aperto e spesso dibattuto è la questione riguardo il piccolo e il grande jihad, ossia, se il jihad debba essere considerato come un dovere individuale del singolo credente o un dovere da adempiere da parte dell'intera comunità.

Il jihad, inteso come guerra in nome di Dio, è un dovere collettivo (*fard kifaya*) contro i nemici dell'islam, con valore difensivo ed offensivo. Nella teoria giuridica classica, è descritto come "jihad minore". Tale nozione è stata usata anche per indicare le guerre d'indipendenza anti-coloniali, le rivolte politiche e – nel fondamentalismo – gli attentati terroristici.

Il jihad maggiore, descritto anche da alcuni hadith, è il *jihad al-nafs*, la lotta individuale del credente per l'auto-miglioramento. Tale significato, prevalente nella teoria classica dall'XI secolo e nella mistica sunnita, è considerato da molti come secondario rispetto al significato guerresco.

Questa visione del jihad, intesa nel suo significato originale in lingua araba di "sforzo", trova alcuni riferimenti anche nel Corano. Il più importante tra questi nella *sura del pellegrinaggio*:

E lottate (*jahidu*, in lingua araba) nella via di Dio come è degno che si lotti. Egli vi ha prescelti, e non vi ha imposto nella religione pesi gravosi, la religione del vostro padre Abramo. Egli vi ha chiamato *Muslim* già da antico, e in questa rivelazione ancora, perché il Messaggero sia testimonia contro di voi, e voi siate testimoni come il resto degli uomini. Eseguita dunque la

---

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 80., tratto da IBN AL-NAHHAS, *Mashari' al-ashwaq*, Dar al-Baha'ir al-Islamiyya, Bayrut, 2002, p. 98.

Preghiera e pagate la Decima e tenetevi stretti a Dio: Egli è il vostro patrono, sublime Patrono, alleato glorioso!<sup>15</sup>.

Emerge, da questa *sura*, un'interpretazione letterale della parola jihad: una guerra interiore, un combattimento di carattere spirituale per l'auto miglioramento del singolo credente e al tempo stesso di opposizione al peccato. Oltre questi passi coranici, non sono presenti in raccolte ufficiali canoniche ulteriori tradizioni che conferiscono al jihad un significato di combattimento spirituale.

Tuttavia, non bisogna ritenere che il Corano dia lo stesso risalto ai combattenti armati e ai combattenti disarmati, come è possibile riscontrare in numerosi versi. Troviamo riferimenti di questo genere sia nella già citata *sura della conversione* (IX), sia in molteplici altre. Il seguente versetto è tratto dalla *sura delle donne* (IV):

Non sono uguali agli occhi di Dio quelli che fra i credenti se ne restano a casa (eccettuati i malati) e quelli che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita, poiché Dio ha esaltato d'un grado coloro che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita, sopra quelli che se ne restano a casa. A tutti Iddio ha promesso il Bene Supremo, ma ha preferito i combattenti ai non combattenti per una ricompensa immensa<sup>16</sup>.

Occorre tuttavia precisare che l'interpretazione di carattere spirituale del jihad è stata elaborata dopo la rivelazione di queste sure, e, nello specifico, dopo le prime conquiste dell'VIII e IX secolo e, precisamente, con la nascita del misticismo e degli asceti.

Molti studiosi occidentali osservano come il piccolo jihad, il combattimento fisico contro nemici reali, fu il primo a svilupparsi ai tempi del Profeta e per questo motivo avrebbe la priorità sotto molti punti di vista. Secondo questa linea di pensiero il grande jihad, la lotta e lo sforzo di ogni buon musulmano per l'auto miglioramento, ha un'importanza secondaria e derivata, nonostante il rilievo che ha acquisito nel pensiero e nelle società

---

<sup>15</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 246.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 65.

musulmane. Sebbene questa concezione sia respinta dall'ortodossia musulmana, gli studiosi che la sostengono usano come motivazione il fatto che il piccolo jihad è stato presente fin dall'inizio della storia musulmana, anche nello stesso Corano, e che è stato spesso utilizzato come carica motivazionale per affrontare i vari nemici che si contrapponevano al mondo musulmano.<sup>17</sup>

A sostegno di questa interpretazione occorre ricordare come, nelle principali sei raccolte di hadith, quando si parli di jihad si fa quasi sempre riferimento a quello minore, mettendo in secondo piano quello maggiore, la lotta per l'auto miglioramento. Per fare un esempio, ci sono quasi 200 riferimenti al jihad in una delle raccolte più autorevole di hadith, il Sahih di Bukhari, e ognuno di questi brani fa riferimento alla parola jihad intesa come guerra. Inoltre, lo stesso Muhammad confuta l'affermazione che il jihad maggiore è la lotta spirituale interiore, quando afferma il miglior jihad è quello di un uomo il cui sangue è sparso e il suo cavallo è ferito. Il testo letterale dell'hadith è il seguente:

E' stato narrato che Amr bin Abasah disse: "Sono venuto dal Profeta e ho detto: O Messaggero di Allah, che tipo di Jihad è meglio?' Egli ha detto: '(Quella di un uomo), il cui sangue è sparso e il suo cavallo è ferito'<sup>18</sup>.

Il jihad guerriero diventa anche un requisito fondamentale per l'ingresso in Paradiso, come indica un altro hadith importante per capire il valore della distinzione:

E' stato narrato dall'autorità di Abu Sa'id Khudri che il Messaggero di Allah (che la pace sia su di lui) ha detto (a lui): Abu Sa'id, chi accetta allegramente Allah come il suo Signore, l'Islam come la sua religione e Muhammad come suo apostolo ha necessariamente il diritto di entrare in Paradiso. Egli (Abu Sa'id) chiedeva a lui e disse: Messaggero di Allah, ripeto per

---

<sup>17</sup> MICHEAL BONNER, *Jihad in Islamic history. Doctrines and practices*, Princeton University Press, Princetown, 2006, pp. 13-14.

<sup>18</sup> IBN MAJAH, *Sunan Ibn Majah*, 2794, il testo è tratto dal sito web <http://sunnah.com/ibnmajah> ed è tradotto dall'inglese.

me. Egli (il Messaggero di Allah) ha fatto e ha detto: C'è un altro atto che eleva la posizione di un uomo in paradiso per un grado superiore, e l'elevazione tra un grado e l'altro è pari all'altezza del cielo dalla terra. Egli (Abu Sa'id) disse: Quale è questo atto? Egli rispose: il Jihad nel sentiero di Allah! Il Jihad nel sentiero di Allah!<sup>19</sup>.

L'importanza attribuita al jihad fisico nell'Islam è evidente nell' hadith seguente nel quale è riportato come Muhammad, riferendosi ai musulmani che si rifiutano di combattere o considerare l'idea del jihad, li consideri come "ipocriti":

E' stato narrato dall'autorità di Abu Huraira che il Messaggero di Allah (che la pace sia su di lui) disse: Colui che è morto ma non ha combattuto nel sentiero di Allah, né ha espresso qualsiasi desiderio (o determinazione) per il Jihad è morto come un ipocrita<sup>20</sup>

Infine, è doveroso citare l'islamologo statunitense John Louis Esposito, che ha fortemente idealizzato il suo oggetto:

Il termine jihad ha numerosi significati, tra cui lo sforzo di condurre una vita virtuosa, di rendere la società più morale e più giusta, di diffondere l'Islam mediante la preghiera, l'insegnamento, la lotta armata [...] Nel suo significato più generale e generico, "jihad" significa battaglia contro il male e Satana, autodisciplina (comune alle tre fedi che richiamano ad Abramo) con cui i credenti cercano di attuare la volontà di Dio, di diventare musulmani migliori. È la lotta dell'intera vita per essere virtuosi, per attenersi fedelmente alla retta via divina. Questo è il modo principale con cui il musulmano osservante

---

<sup>19</sup> ABDUL HAMID SIDDIQI, *Sahih Muslim*, 20:4645, il testo è tratto dal sito web <http://www.hadithcollection.com/sahihmuslim> ed è tradotto dall'inglese.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 2:4696.

testimonia, o rende attuale, la verità del primo pilastro dell'Islàm nella sua vita quotidiana<sup>21</sup>.

### 1.1.3- Hadith sunniti sul jihad

Gli hadith della tradizione sunnita sono in gran parte legate alle guerre e alle campagne del periodo iniziale. Occorre sempre tenere l'importanza degli hadith per i musulmani sunniti, i quali orientano in maniera fondamentale la vita del credente. Lo sforzo di raccolta delle tradizioni si svolse nel corso dei primi quattro secoli dell'Islam, dando luogo alle sei raccolte canoniche di tradizioni compilate per argomento (*musannaf*) e in base all'attendibilità (*sahih*), valide per la comunità sunnita.

La comunità shiita ha invece raccolte proprie.

Nel X secolo il canone della Tradizione si chiude con il riconoscimento di sei raccolte di *Sahih*:

- Al Bukhari (IX secolo)
- Muslim (IX secolo)
- Ibn Mâja (IX secolo)
- Al-Sijistânî (IX secolo)
- Al-Tirmîdhî (IX secolo)
- Al-Nasâ'î (X secolo)

La raccolta più popolare è però quella cosiddetta dei “40 hadith”, selezionata dal tradizionalista al-Nawawi a partire dalle raccolte canoniche.<sup>22</sup>

Tra queste, la più importante in tema di jihad, considerata seconda solo al Corano, è quella di Al-Bukhari. I suoi hadith racchiudono immagini molto forti in tal tema, come ad esempio quelle di angeli che sovrastano i combattimenti e quelle di martiri ammessi in Paradiso con le vesti insanguinate, ma profumati di muschio. Alcuni esempi:

---

<sup>21</sup> JOHN ESPOSITO, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York, 1999, pp. 30-31.

<sup>22</sup> COOK, *Jihad*, p. 19.

Narrato da Abu Huraira: Apostolo di Allah è stato chiesto, "Qual è il miglior atto per un musulmano?" Egli rispose: "Credere in Allah e nel Suo Apostolo (Muhammad). L'interlocutore ha poi chiesto: "Qual è la prossima azione (nel bene)? Egli rispose: "Per partecipare al jihad nella causa di Allah"<sup>23</sup>.

In questo hadith si trova un tema già presente nel Corano, ossia il fatto che il Paradiso sarà garantito ai partecipanti allo jihad. La funzione combattiva della vita di ogni credente vista come purificatrice dei peccati. Per comprendere appieno l'importanza di queste tradizioni, bisogna tener costantemente il contesto in cui mosse i primi passi l'Islàm, ossia un contesto fatto di conquiste e di battaglie, pertanto con l'ausilio di questi versi si voleva muovere il credente ad abbracciare fino in fondo la causa islamica, ossia fino al punto di dare la vita per Dio e per la sua comunità.

Negli hadith troviamo riferimento anche al jihad delle donne. Secondo alcune tradizioni, le donne avrebbero combattuto all'epoca del Profeta o, quantomeno, riceverono l'autorizzazione che in futuro sarebbero state autorizzate a farlo. Inoltre, il combattente avrebbe potuto portare con sé una donna in duplice funzione, ossia sia nelle vesti di incoraggiatrice che in quella di soccorritrice, una volta terminata la battaglia. Una tradizione recita:

Narrato da Aisha: (Che lei ha detto), "O Apostolo di Allah! Consideriamo jihad come la migliore azione. Non dovremmo combattere nel nome Allah?" Egli disse: "Il miglior jihad (per le donne) è lo Hajj"<sup>24</sup>.

Ossia, il vero sforzo, il jihad per le donne, secondo il Profeta, sarebbe rappresentato dal portare a termine lo *Hajj*, ossia il pellegrinaggio maggiore, che, come abbiamo avuto modo di analizzare nell'introduzione, è obbligatorio almeno una volta nella vita di un musulmano.

---

<sup>23</sup> AL-BUKHARI, *Sahih*, Book n. 2, Hadith n. 25., il testo è tratto dal sito web <http://www.sahih-bukhari.com/> ed è tradotto dall'inglese.

<sup>24</sup> *Ivi*, Book n. 52, Hadith n. 43.

Il tono aggressivo che abbiamo visto usato nel Corano ritorna anche negli hadith, i quali aggiungono però una forte componente spirituale, per esempio nelle descrizioni degli angeli che sovrastano i combattimenti e delle vesti intrise di sangue dei caduti in battaglia.

Nella Tradizione, jihad consiste anche nel parlare e nell'opporci francamente a un governante oppressivo:

Ma ho sentito il Messaggero di Allah dire: "Se la gente vede un malfattore e non prendono la situazione mano [per mettere fine al suo male], presto Allah li punirà tutti"<sup>25</sup>.

Il secondo esempio, tratto da Al-Bukhari, la cui raccolta di tradizioni si colloca per importanza immediatamente alle spalle del Corano, afferma invece l'importanza del prendersi cura dei genitori anziani, come il profeta Muhammad ordinò di fare a un giovane, invece di unirsi a una campagna militare:

La ricompensa di bontà verso i genitori è così grande che il nostro amato profeta Muhammad l'ha raccomandata al posto del Jihad. Si narra che un uomo venne dal Profeta chiedendo il permesso di prendere parte al Jihad. Il Profeta gli chiese: "Sono i tuoi genitori ancora vivi?" L'uomo rispose in senso affermativo. Il Profeta disse: "Allora applica te stessi in loro servizio"<sup>26</sup>.

Una concezione spirituale di jihad molto più articolata rispetto al Corano e perfino alle Tradizioni profetiche è riscontrabile nell'opera di 'Abdallah ibn al-Mubarak, il quale scrive:

Gli uccisi [nel jihad] sono tre [tipi] di uomo: il credente, che combatte con la propria persona e con i suoi averi sulla via di Dio, talchè quando s' imbatte nei nemici [in battaglia] li uccide finchè non resta ucciso. Questo martire (*shahid*) ha dato prova di sé [ed è] nel campo di Dio sotto il Suo trono. I profeti non lo

<sup>25</sup> ABU DAWUD, *Sunan*, 37,4330., il testo è tratto dal sito web <http://sunnah.com/abudawud> ed è tradotto dall'inglese.

<sup>26</sup> AL-BUKHARI, *Ṣaḥīḥ*, 4,248., il testo è tratto dal sito web <http://www.sahih-bukhari.com> ed è tradotto dall'inglese.

superano [in merito] salvo che al livello della profezia. [Poi] il credente che commette offese e peccati contro se stesso, che combatte con la propria persona e i suoi averi sulla via di Dio, talchè, quando incontra il nemico combatte finchè non resta ucciso. Questa purificazione cancella le sue colpe e i suoi peccati – attenzione, << la spada spazza via i peccati>>! – e verrà lasciato entrare in Paradiso dalla porta che vorrà. Poi l’Ipocrita, che combatte con la propria persona e i suoi averi sulla via di Dio, talchè quando s’imbatte nel nemico combatte finchè non resta ucciso. Costui è all’Inferno perché la spada non spazza via l’ipocrisia<sup>27</sup>.

Questa tradizione presenta analogia con il patto salvifico della già analizzata *sura IX* del Corano; infatti, tra i tre personaggi qui presentati (il Vero Credente, il Credente peccatore pentito, il Credente ipocrita) il secondo è quello più interessante. Infatti, egli cerca di espiare i propri peccati con l’utilizzo della spada, quindi la tradizione ammette che alla sincera intenzione del combattente faccia seguito il perdono dei peccati da parte di Dio.

### 1.2.1 – Il jihad nello shi’ismo

Nonostante le differenze storiche e dottrinali analizzate nell’introduzione – ossia, il fatto che il jihad per gli shiiti rappresenta una delle obbligazioni fondamentali, a differenza dei sunniti- e nonostante i conflitti e la reciproca diffidenza attuali, i sunniti e gli shiiti hanno, in generale, un’analogia concezione del jihad. Entrambe le varianti dottrinali concepiscono il jihad come una lotta lungo il sentiero tracciato da Dio, ed entrambe condividono la distinzione tra la lotta personale e spirituale (il grande jihad) e il piccolo jihad. Entrambe considerano il jihad un dovere religioso che ricade sia sul singolo individuo che sull’intera comunità, atto non solo a garantire e preservare, ma anche a diffondere la fede e le idee islamiche. Una delle differenze principali tra sunniti e shiiti su questo tema concerne l’autorità che ha la facoltà di dichiarare il jihad: per i primi, era il Califfo (*khalifa*,

---

<sup>27</sup> COOK, *Jihad*, p. 16, tratto da ‘ABDALLAH IBN AL-MUBARAK, *Kitab al-jihad*, op. cit., pp. 30-31.

successore) che, con il sostegno degli *ulema*, era legittimato dal punto di vista sia politico che religioso a proclamare un jihad. Al contrario, gli shiiti ritenevano che questo potere fosse stato del tutto ingiustamente privato ai veri successori di Muhammad, gli Imam.

Inoltre, in assenza del loro Imam, considerato assunto al cielo, era considerato praticabile solamente il jihad difensivo. Questa impasse è stata risolta grazie al contributo fondamentale di alcuni ulema i quali decretarono che tutte le forme di jihad erano da considerarsi come difensive e non altro, e, per tale motivo, che potessero essere dichiarate anche nonostante l'assenza dell'Imam. Grazie all'elaborazione di questa soluzione è stato possibile per l'Ayatollah Khomeini di dichiarare il jihad in Iran, così come pure per Hezbollah in Libano.<sup>28</sup>

Occorre a tal proposito ricordare la diversa concezione della figura dell'Imam nel mondo sunnita e nel mondo shiita. La setta shiita maggioritaria, i cosiddetti duodecimani (*al-Ithna 'Ashariyya*) crede agli infallibili *Imam* in quanto capi dell'Islam scelti direttamente da Dio. Essi sono i discendenti diretti del quarto Califfo 'Ali b. Abi Talib (656-661) e di sua moglie Fatima, figlia del Profeta. Secondo la tradizione shiita, il primo *Imam* fu proprio 'Ali, seguito successivamente dai suoi due figli, al-Hasan (morto nel 669) e al-Husayn (morto nel 680). Dopo di loro, vi furono altri nove infallibili *Imam*, fino all'ultimo dei Dodici, che scomparve nell'873-874. Per gli shiiti duodecimani egli è in stato di Occultamento (*qhayaba*), in attesa del suo ritorno, che avverrà con la spada in mano per dichiarare e diffondere il jihad. L'imamato era conferito per investitura (*nass*): il padre, semplicemente, sceglieva uno dei suoi figli come tale. L'*Imam* shiita è dunque il delegato (*wasi*) di Muhammad, colui che doveva seguire ed eseguire gli ordini del Profeta, incuranti dell'opinione della comunità. Egli era nominato per volontà di Dio ed era il solo a dover dichiarare il jihad nel nome dell'Islam.<sup>29</sup>

Invece, la scelta del Califfo sunnita era basata sul consenso (*ijma'*) della comunità di musulmani o, almeno, dei capi più influenti. Inoltre, per il mondo sunnita l'imam è il funzionario addetto alla preghiera del Venerdì, la

<sup>28</sup> JOHN LOUIS ESPOSITO, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 39.

<sup>29</sup> YOUSSEF CHOUËIRI, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 48-49.

preghiera collettiva, il quale conduce i tempi della preghiera collettiva ponendosi dinanzi ai fedeli; al contrario, nella tradizione shiita, con il termine Imam si intende una persona illuminata dalla luce della “Luce di Muhammad” (*al-nur al-Muhammadi*) trasmessa direttamente dal primo Imam per gli shiiti, ‘Ali. Per questo motivo, solo l’Imam è considerato senza peccato e in possesso della verità.<sup>30</sup> Così si esprime, a questo proposito, il filosofo iraniano Hosseini Nasr, ritenuto uno dei grandi sapienti musulmani contemporanei:

Gli Imam sono come una catena di luce che promana dal Sole della Profezia, fonte originaria, dalla quale essi non potranno essere mai separati. Tutto ciò che essi dicono proviene da una fonte di saggezza ispirata da Dio [...]. Per questa ragione i loro discorsi sono percepiti nella tradizione shiita come una estensione profetica dello hadith, così come la loro persona fisica viene vista come continuazione della luce profetica<sup>31</sup>.

In epoca contemporanea, uno strappo con la tradizione venne effettuato proprio dall’Ayatollah Khomeini, il cui pensiero riguardo il jihad muta prima e dopo aver preso il potere con la Rivoluzione in Iran. Innanzitutto, egli intendeva il “grande jihad” come l’appello a una trasformazione sociale e radicale dell’Islàm, in modo da avere uno strappo netto con l’interpretazione quietistica tradizionale del concetto. David Cook riprende la grande opera di Hamid Algar, professore di studi persiani presso l’Università di Berkeley in California, che ha raccolto tutti gli scritti e le dichiarazioni dell’Ayatollah a partire dal 1941 fino al 1980. In uno di questi frammenti, il grande jihad, come interpretato da Khomeini, viene infatti descritto come una battaglia interiore, da combattere interiormente, in preparazione al jihad combattente vero e proprio:

Chi si impegnò nel jihad della prima età dell’Islàm avanzò e tirò dritto senza alcuna attenzione per se stesso e per i desideri personali perché, in precedenza, aveva combattuto il

---

<sup>30</sup> ENZO PACE, *Il regime della verità*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 81.

<sup>31</sup> *Ibidem*, tratto da HOSSEINI NASR, *Ideali e realtà nell’Islam*, Milano, Rusconi, 1987, p. 105.

jihad contro se stesso. Senza il jihad interiore, il jihad esteriore è impossibile. Il jihad è inconcepibile se la persona non volge le spalle ai propri desideri e al mondo. Ciò che qui intendiamo con “mondo” è il complesso delle aspirazioni dell’uomo che costituisce effettivamente questo mondo (...) è il mondo nel suo significato ristretto e individuale, che impedisce all’uomo di riavvicinarsi al regno della santità e della perfezione<sup>32</sup>.

Il contributo di Khomeini è stato fondamentale anche per l’impulso che egli diede alle dottrine shiite relative al jihad combattente. Inizialmente egli si attenne agli insegnamenti shiiti in materia, i quali riguardavano fondamentalmente la lotta contro i sovrani tirannici sull’esempio del martirio di al-Husayn a Kerbala nel 680, nello stesso tempo ampliava il raggio d’azione del jihad fino ad estenderlo alla lotta per la liberazione dallo sfruttamento economico e indirizzandolo nel contesto della battaglia che combattevano gli shiiti iraniani per la creazione di uno stato islamico indipendente e potente. Dopo la presa del potere, la concezione del jihad dell’Ayatollah cambiò, avvicinandosi al significato attribuitogli dai sunniti. Influenti, in questo senso, le minacce ricevute dagli Stati Uniti conseguenti alla cosiddetta crisi degli ostaggi, e all’attacco militare da parte dell’Iraq di Saddam Hussein. In un discorso del 13 settembre 1980 egli affermò:

Le forze armate, le guardie della Rivoluzione, la gendarmeria e la polizia nazionale sono pronte a difendere il paese e a mantenere l’ordine, e sono preparate a dare la vita in un jihad a sostegno dell’Islàm. Inoltre, è in atto la mobilitazione generale dell’intera nazione, che sta attrezzandosi a combattere per l’Islàm e per il paese<sup>33</sup>.

Tema di questo messaggio è, per l’appunto, la mobilitazione di massa per la guerra e il sostegno incondizionato alla Repubblica Islamica, sostegno che, nei mesi a venire, fu condiviso anche dai membri di spicco del clero shiita;

---

<sup>32</sup> COOK, *Jihad*, p. 54, tratto da HAMID ALGAR (a cura di), *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, Berkeley, 1981, pp. 385-398.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 166, tratto da HAMID ALGAR (a cura di), *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, cit., p. 303.

ne risultò un numero considerevole di martiri e di vittime in nome della guerra e del jihad combattente.

### 1.2.2 – Hadith shiiti sul jihad

Come abbiamo visto, esistono profonde differenze fra sunniti e shiiti nel modo di concepire gli hadith. Queste non riguardano tanto la diversità di contenuti (che sono sostanzialmente simili), bensì il principio di autorità che è alla loro base: per lo shiismo, infatti, lo hadith deve essere integrato di continuo dal magistero vivente degli Imam, in analogia alla dottrina cattolica riguardo l'infallibilità del papa. Secondo la tradizione shiita, sono tre gli elementi che valgono universalmente per tutta la società: il Corano, gli hadith e l'insieme di pronunciamenti degli Imam. Oltre questi dogmi esiste, nella tradizione shiita, un'altra fonte particolare che legittima il potere politico nella società: si tratta delle istruzioni che diede 'Ali a uno dei suoi più fedelissimi seguaci, Malik ibn al-Nakha'i, il giorno in cui questi fu nominato governatore d'Egitto, intorno al 658-659. Questo testo viene ritenuto oltremodo importante anche perché ha fornito la base dottrinale per quello che l'ayatollah Khomeini ha chiamato Repubblica Islamica, una volta preso il potere dopo il trionfo della rivoluzione. I concetti enunciati sono i seguenti:

-“Non dire mai io sono investito di autorità, dunque do ordini e sono obbedito”, l'autorità deriva da Dio, e anche il leader politico è sottomesso alla Sua legge. Anche i sudditi, in quanto fratelli nella fede, sono uguali davanti a Dio;

-La divisione in classi sociali è voluta anch'essa da Dio per la crescita sociale. Le classe inferiori devono essere protette e aiutate dal governo senza alcun tipo di discriminazione.

Questi sono i dogmi cui, secondo 'Ali, deve ispirarsi il buon governante nell'amministrazione dello stato. Il modello di civiltà che egli propone è quindi una civiltà fondata su un ordine superiore e divino.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> PACE, *Regime delle verità*, pp. 81-82.

In tema di jihad, la dottrina shiita dà inoltre notevole importanza alla lotta contro l'ego (*jihad al-nafs*), intesa come una vera e propria virtù dell'anima. In uno degli hadith più famosi al riguardo dice:

L'Imam Ja'far al-Sadiq disse: "Il Profeta di Dio inviò un contingente dell'esercito (al fronte di battaglia). Al loro rientro (vittorioso), egli disse: "Beati coloro che hanno adempiuto al jihad minore e devono svolgere ancora il jihad maggiore." Quando chiesero, "Qual è il jihad maggiore?" il Profeta rispose: "Il jihad contro l'ego (la lotta interiore)"<sup>35</sup>.

Per interpretare correttamente questo hadith, bisogna tenere a mente che l'anima umana viene concepita come la scena di una lotta di due poteri in competizione: il potere divino la attrae verso sfere celesti e lo ispira ad atti di bontà; il potere satanico lo tenta verso regni di tenebre e vergogna, e lo tenta a compiere atti malvagi. Quando le forze divine sono vittoriose, una persona emerge come un essere virtuoso e benedetto, in compagnia dei profeti e dei santi. Quando, invece, dominano le forze sataniche, la persona diviene ribelle e viziosa ed è in compagnia di miscredenti, oppressori, malfattori e quelli che sono maledetti.

Il *jihad al-nafs* è la lotta contro le idee malvagie, i desideri e poteri di lussuria, rabbia, ed immaginazione insaziabile, per asservirli ai dettami della ragione e della fede in obbedienza ai comandi di Dio, ed infine, per eliminare di tutte le idee ed influenze sataniche dall'anima. Questa lotta è considerata come la più grande lotta (*al-jihad al-akbar*) in quanto è molto più difficile che combattere sul campo di battaglia, perchè nella lotta contro l'ego si deve costantemente combattere i nemici che sono ospitati dentro se stessi. Gli insegnamenti etici islamici indicano che colui che esce vincitore da questa lotta può elevarsi al di sopra ed oltre il livello degli angeli, mentre colui che fallisce discenderà ad un livello più basso di quello degli animali, e può essere perfino raggruppato tra le legioni del diavolo.

Infine, si riporta questo versetto che tratta della condizione di colui che riesce a perseguire il jihad, vincendo la tentazione e il peccato:

---

<sup>35</sup> AL-MAJILISI, *Bihar al-Anwar*, vol. 19, pag. 182, n. 31., il testo è tratto dal sito web <http://www.imamreza.net/> ed è tradotto dall'inglese.

L'Imam Ali disse: "Colui che lotta contro se stesso così da obbedire Dio, agli occhi di Dio, la sua destinazione è la stessa di quella di un pio martire"<sup>36</sup>.

La condizione di martire, insieme alla sua concezione nel mondo islamico e tutti i privilegi da essa ne derivano, saranno descritti dettagliatamente nel corso della trattazione.

### 1.3.1 – Millenarismo, apocalissi e settarismo

L'uso del termine "fondamentalismo" è stato, nel corso degli anni, molto diffuso fino a perderne il significato originale. Tale termine non nacque in ambito islamico, bensì in ambito di protestante di lingua inglese, per significare la difesa degli "elementi fondamentali" del protestantesimo che la comunità riteneva minacciati dall'incessante avanzare della modernità. Nello scorso secolo, questo termine è stato spesso utilizzato per definire alcuni movimenti di lotta e di protesta nell'ambito dell'ebraismo, dell'induismo, del buddismo, e, per l'appunto, dell'Islàm.<sup>37</sup>

Negli ultimi anni è stato portato a termine un importante lavoro di ricerca nel tentativo di definire le caratteristiche generali dei fondamentalismi. Questo lavoro si è protratto nell'arco di cinque anni, nel quadro di un progetto dell'American Academy of Art and Science, denominato *Fundamentalism Project*. Questo progetto ha analizzato le caratteristiche generali dei fondamentalismi da un duplice punto di vista: quello dell'ideologia e quello dell'organizzazione. Dal punto di vista dell'ideologia, definiremo il fondamentalismo come "un movimento di reazione di fronte alla marginalizzazione della religione"<sup>38</sup>, sottolineando la differenza tra "marginalità" e "emarginazione". Definiremo l'emarginazione come una condizione di oggettiva privazione; la marginalità è, invece, "uno stato d'animo che può colpire anche individui di status elevato. Essa si

---

<sup>36</sup> AL-AMIDI, *Ghurar ul Hikam wa Durar ul Kalim*, n. 3546., il testo è tratto dal sito web [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org) ed è tradotto dall'inglese.

<sup>37</sup> MASSIMO INTROVIGNE, *Osama Bin Laden. Apocalisse sull'Occidente*, Elledici, Torino, 2001, pp. 5-7.

<sup>38</sup> *Ivi*.

manifesta quando l'individuo ritiene che il suo ruolo nella società sia inferiore ai meriti e alle capacità che si attribuisce. Da qui, la convinzione di essere vittima di un'ingiustizia. Il tipico individuo marginale è affetto da una personalità nevrotica e frustrata, che lo spinge a proiettare su un nemico esterno la causa della sua infelicità. Egli attende, in maniera ossessiva, il giorno del suo riscatto”<sup>39</sup>.

Per questo motivo, il fondamentalismo tende a dividere il mondo tra “noi e loro”, secondo la cosiddetta mentalità a codice binario, così definita dal sociologo Alessandro Orsini, a proposito del ruolo, organizzazione, e ideologia delle Brigate Rosse in Italia. Parleremo di mentalità a codice binario come di un meccanismo atto alla semplificazione della realtà circostante. Esso consiste nel ridurre anche i fenomeni più complessi a due sole categorie: bene/male, amico/nemico, nero/bianco, al fine di facilitare e favorire il dispiegamento della violenza politica.

In questo modo, il mondo viene diviso in due campi: da un lato gli amici, dall'altro, i nemici. I nemici sono svuotati della loro umanità e sono semplicemente simboli contro cui scagliarsi. Questa mentalità, questo meccanismo, consente al membro della setta fondamentalista di affrontare l'omicidio con estrema tranquillità.<sup>40</sup>

I fondamentalismi tendono inoltre ad associarsi e ad adottare un principio di infallibilità, che deriva direttamente dalle Sacre Scritture. Infine, tendono anche ad avere una visione millenaristica del mondo, intendendo con quest'espressione la convinzione che debba realizzarsi una nuova alleanza tra Dio e gli uomini, che si concretizzerebbe in un reale rinnovamento della realtà attuale. Dal punto di vista organizzativo, invece, sempre seguendo gli studi portati a termine nel *Fundamentalism Project*, i fondamentalismi tendono a considerare i propri membri come un gruppo di eletti, che fanno parte di una vera e propria setta. Il loro compito, quello di combattere e purificare questo mondo considerato come empio e corrotto. Per raggiungere questo scopo, le sette fondamentaliste stabiliscono regole molte precise e dettagliate per decidere chi deve farne parte o meno; inoltre, si danno un regolamento molto autoritario che comprende anche i segni

---

<sup>39</sup> ALESSANDRO ORSINI, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009-2010, p. 40.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 34-37.

esteriori, come, ad esempio, il modo di vestirsi, a causa del loro altissimo valore simbolico.<sup>41</sup>

Secondo Renzo Guolo, esperto di Islām nonché editorialista del quotidiano *La Repubblica* e docente di Sociologia dell'Islam all'Università di Torino), vi è stata, nel corso del XX secolo, una divisione di tale movimento in due branche: l'ala "radicale" e l'ala "neotradizionalista". Sebbene il fine ultimo sia lo stesso (la costruzione di un soggetto musulmano unitario governato dalla legge islamica, la shari'a, e da un leader unico, il califfo), diverse sono invece le strategie per il raggiungimento di questo scopo. Per l'ala cosiddetta "radicale", la strategia da perseguire è quella dell'"islamizzazione dall'alto", che prevede di acquisire subito la titolarità del potere politico tramite una rivoluzione o un colpo di Stato che abolisca le autorità costituite, oppure ricorrendo alle elezioni; invece, per l'ala definita "neotradizionalista", la strategia migliore è quella dell'"islamizzazione dal basso", attraverso una nuova e paziente opera di diffusione della cultura islamica tramite una fitta rete di moschee e la penetrazione delle idee fondamentaliste, fra gli studenti e intellettuali come nel mondo del lavoro e delle professioni.<sup>42</sup>

Un'ulteriore caratteristica dei fondamentalismi è la una tendenza al millenarismo. Con il termine "millenarismo" si intendeva, nel linguaggio teologico sia protestante che cattolico la tesi secondo cui, "dopo la sconfitta dell'Anticristo vi sarebbero stati mille anni esatti di regno visibile di Gesù Cristo sulla Terra, il Millennio, seguiti da una breve, ultima rivolta di Satana e infine dal giudizio finale"<sup>43</sup>. Secondo il *Fundamentalism Project*, il fondamentalismo islamico recupera il millenarismo e lo considera una seria guida per l'azione. Il nemico viene descritto con tratti satanici e associato all'Anticristo dei tempi ultimi (*Dajjal*, nella tradizione islamica) ma l'obiettivo preposto è quello della fine della divisione politica fra i tanti Stati del mondo islamico e l'islamizzazione dell'intera società, seguita dall'islamizzazione del mondo intero.

Per completare la nostra argomentazione sui fondamentalismi, occorre ricordare che, come già accennato, molto spesso questi gruppi tendono a

---

<sup>41</sup> INTROVIGNE, *Bin Laden*, pp. 7-8.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 65-69.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 18.

organizzarsi come una setta rivoluzionaria. A tal fine, riprendiamo gli studi del sociologo Enzo Pace, il quale ha definito la setta come “un’organizzazione socio-religiosa formatasi per separazione rispetto a una tradizione religiosa storicamente consolidata”<sup>44</sup>. Tale separazione è un fenomeno estremamente complesso: la setta presuppone già l’esistenza di un sistema religioso o politico, consolidatosi nel tempo attraverso le dovute istituzioni, rispetto alle quali parte la separazione. Inoltre occorre che all’autorità politica o religiosa tradizionale ve ne si contrapponga un’altra, e che vi sia un gruppo di persone pronto e disposto a sottoporsi a una nuova disciplina interiore e anche ad una nuova ideologia.<sup>45</sup>

Secondo il sociologo tedesco Ernst Troeltsch, occorre tener presente una differenza fondamentale fra la chiesa e la setta: la prima, come lo stato o il gruppo etnico, è un’istituzione in cui “si nasce”, che mira a redimere tutti gli uomini dalla realtà profana in cui vivono, anche a costo di ricercare compromessi con gli ordinamenti di questo mondo; la setta, invece, si fonda sulla volontà di conversione dei suoi membri, a differenza della chiesa non preesiste e, soprattutto, assolutamente non va alla ricerca della logica del compromesso. La setta fornisce ai suoi membri delle regole severe, che disciplinano ogni singolo aspetto della vita individuale e collettiva. Facendo un esempio e al tempo stesso un paragone, possiamo considerare come setta anche il movimento religioso fatto nascere da Gesù Cristo: nel contesto del giudaismo, questo si batteva contro il ritualismo e il formalismo che pervadevano la classe sacerdotale del tempo, corrompendola. Col suo carisma, Cristo è al tempo stesso innovatore e contestatore dell’ordinamento esistente.<sup>46</sup>

In conclusione, citeremo lo gnosticismo rivoluzionario, così definito da Orsini. In senso letterale, la “gnosi” (parola che deriva dal verbo greco γινώσκω, che significa conoscere), è una conoscenza di rango superiore, a cui hanno accesso solo poche persone, i cosiddetti “eletti”. Intesa come categoria sociologica, definiremo la gnosi come un tipo di atteggiamento verso i grandi problemi dell’umanità. Le sue caratteristiche principali, sono tre: *l’attesa della fine; il catastrofismo radicale; l’ossessione per la purezza.*

---

<sup>44</sup> ENZO PACE, *Le sette*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 11.

<sup>45</sup> *Ivi.*

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

Insomma, secondo questo schema: il mondo è un luogo impuro, popolato da persone corrotte che attentano alla purezza dei cosiddetti “eletti”; è prossimo l’avvento del giorno del giudizio, in cui gli uomini malvagi saranno irrimediabilmente colpiti e puniti e porterà alla formazione del “mondo perfetto”. Non tutte le sette gnostiche, tuttavia, ricorrono alla violenza rivoluzionaria. Per capire meglio questo punto, bisogna distinguere tra sette “passive” e sette “attive”. Le prime, oltre alle categorie già elencate, si caratterizzano per il loro *isolamento radicale*: dal momento che il mondo è un luogo impuro, occorre allontanarsene il più possibile. Le sette passive non vogliono cambiare il mondo, vogliono solo porsi al riparo da esso, isolarsi quanto più lontano possibile dalla società corrotta. Le sette attive, al contrario, si caratterizzano per una categoria sconosciuta alle prime, vale a dire *l’individuazione del maligno*. Inoltre, *l’ossessione per la purezza* si trasforma in *ossessione per la purificazione*, vale a dire nella lotta implacabile contro le forze del Male.<sup>47</sup>

Insomma, i membri della setta attiva si attribuiscono il compito di punire e redimere, distruggere e purificare. Per questo, la purificazione dovrà avvenire attraverso la lotta e lo sterminio di chiunque sarà considerato nemico. L’obiettivo prefissato: raggiungere il Paradiso in Terra.

Come esempio, accenneremo l’esperienza di uno dei gruppi che ricadde all’interno di questa logica, è la cosiddetta “Società dei musulmani” (*Jama’at al-Muslimin*), che ebbe come guida il famoso Shukri Ahmad Mustafa (1942-1978), già membro dei Fratelli Musulmani. Dopo essere stato imprigionato per le sue attività legate a quel gruppo, fu rimesso in libertà nel 1971 e riuscì a guadagnarsi il favore di un certo numero di Fratelli Musulmani che reputavano eccessivamente "morbida" la linea d’azione dell’organizzazione, costituendo un gruppo favorevole allo scontro aperto con le società islamiche contemporanee, ritenute solo nominalmente musulmane.

Al suo rilascio dal carcere, Shukri completò i suoi studi e cominciò a reclutare suoi adepti nei villaggi della zonadi Asyut. Nel 1973, in seguito all’arresto di alcuni suoi seguaci, indusse il suo gruppo a trascorrere dei periodi nelle caverne delle vicine montagne, applicando così il principio

---

<sup>47</sup> ORSINI, *Brigate Rosse*, pp. 13-15.

dell'*hijra* (esilio volontario). In quel periodo il gruppo vagava per le montagne, sperimentando il ritiro lontano dalla società ed era percepito come una setta che voleva nascondersi e fuggire dal mondo, esiliandosi nello Yemen. Il quotidiano *al-Akhbar* dedicò un articolo a Shukri e ai suoi discepoli soprannominandoli *ahl al-kahf* (“quelli della caverna”, da un noto mito di origine coranica). Fino a quel momento, la principale controversia riguardò la volontà di Shukri Mustafa di forzare i suoi uomini a tagliare i loro legami con le famiglie, e l'accusa che il gruppo attirasse al suo interno giovani donne, ma anche vedove, per sedurle peccaminosamente. Nel 1976 un piccolo manipolo di adepti abbandonò l'organizzazione (che contava ormai 2.000 persone) per raggiungere altri gruppi contestatori. Shukri in un primo momento reagì irosamente e dichiarò costoro apostati e, nel novembre, condusse a termine due incursioni contro di quelli per ucciderli. La polizia intervenne, incarcerando 14 seguaci di Shukri Mustafa ed emettendo un ordine d'arresto ai suoi danni. Sorpreso dalla reazione ufficiale, Shukri chiese il rilascio degli arrestati ma fu ignorato dalle autorità e ridicolizzato dalla stampa. Fu a quel punto che il suo gruppo assunse la denominazione di *Al-Takfir wa l-Hijra* (accusa di empietà massima e auto-esilio)

Shukri si sentì frustrato dalla propria incapacità di usare i media per promuovere le sue idee e la sua leadership fu messa in discussione. La sua risposta fu quella di sequestrare il 3 luglio 1977 un ex-ministro degli Affari religiosi nonché una personalità rispettata all'interno dell'élite religiosa egiziana, lo Shaykh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī. Questi aveva precedentemente pubblicato nel 1975 un pamphlet ufficiale contro il gruppo di Shukri Mustafa. Shukri pretese il rilascio dei suoi seguaci arrestati (circa 70 persone), le scuse della stampa, la pubblicazione di suoi libretti religiosi e la consegna di 200.000 lire egiziane in banconote non segnate, usate e i cui numeri di serie non dovevano essere annotati. Quando tutto ciò venne ignorato, l'ostaggio fu ucciso. La reazione del governo fu rapida e decisa. Centinaia di militanti vennero fermati dalla polizia e a dozzine tradotti in

carcere. Dopo un giudizio sommario del tribunale, Shukri e quattro altri capi del movimento furono giustiziati il 19 marzo del 1978.<sup>48</sup>

La Società dei musulmani è stata una setta molto particolare nell'Egitto dell'allora presidente Sadat. Portatrice della propria ideologia, essa ha consentito a giovani islamisti di vivere la propria utopia. Questa setta, tuttavia, ha fallito nell'obiettivo che si era prefissata: le sue esperienze e i suoi errori sono stati attentamente analizzati da altri gruppi e sette, in particolare quella che poi riuscirà a realizzare l'assassinio del presidente Sadat.

### 1.3.2 – Il jihadismo come settarismo apocalittico

La visione apocalittica del jihad è di notevole importanza per il combattente, in quanto può essere considerata come parte integrante dello scopo della lotta. Agli occhi del credente, la visione apocalittica giustifica le prove a cui è sottoposto in questo mondo. Queste prove e sofferenze servono a preparare il buon musulmano al Paradiso, stabilendo la differenza tra un buon musulmano e un empio. Infatti, come è riportato nella *sura* III, la *sura* della famiglia di 'Imran:

E se una ferita v'affligge, una simile ferita ha già afflitto altri; e noi alterniamo fortuna e sfortuna tra gli uomini, perché Dio possa riconoscere coloro che credono e trascegliere Martiri; ma Dio non ama gli iniqui – e perché Dio possa purificare quelli che credono e annientare chi nega. Immaginate forse di poter entrare in Paradiso senza che Dio abbia prima riconosciuto quali fra voi abbian lottato per Lui e quali sian stati pazienti nelle afflizioni?<sup>49</sup>

L'elemento introdotto in questo frammento è parte integrante della visione apocalittica e costituisce un elemento importante per le interpretazioni più radicali della religione islamica. La visione che hanno i musulmani più

---

<sup>48</sup> GILLES KEPEL, *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 46-79.

<sup>49</sup> BAUSANI, *Corano*, pp. 47-48.

radicali esige il fatto che l'Islàm deve pervenire al dominio del mondo intero nella sua totalità. Questa visione radicale trae il suo fondamento da un versetto presente nella *sura* VIII, la *sura* del bottino:

Combatteteli dunque finchè non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio. Se desistono, ebbene Dio scorge acuto quel ch'essi fanno<sup>50</sup>.

La maggior parte dei musulmani radicali traggono la loro visione apocalittica dai numerosi hadith, già precedentemente trattati, in cui si dimostra che il jihad è un'azione salvifica e purificatrice destinata a continuare fino al giorno della Resurrezione. Vi sono due tipologie di indizi apocalittici: i piccoli e i grandi indizi dell'Ora. I primi, sono prevalentemente di tipo morale o sociale, ma anche politico e naturale, come terremoti e pestilenze. Nell'opinione prevalentemente diffusa, questi indizi si sono già ampiamente verificati o sono troppo indistinti per essere oggi constatati. Invece, i grandi indizi dell'Ora sono principalmente tre: la comparsa del *Dajjal* (l'Anticristo musulmano), che cerca di indurre in tentazione il mondo intero per portarlo dalla sua parte nella lotta finale contro Dio; la comparsa di Cristo, che discenderà direttamente da cielo per sconfiggere il *Dajjal*; l'avvento del Mahdi, figura messianica musulmana.<sup>51</sup> A differenza della Shī'a, i Sunniti non danno molto ascolto alla versione che annuncia la venuta del Mahdī, dal momento che per loro si tratta semplicemente di un altro Califfo, un essere umano che nasce in un determinato momento storico, trascorre una vita veramente lunga e alla fine viene martirizzato. Egli è annunciato negli insegnamenti della Sunna, dove è descritto come un essere umano normale dalla vita esemplare. Per molti musulmani radicali il *Dajjal* fa parte della cosiddetta "conspirazione ebraica mondiale", e questa ipotesi trova un parziale riscontro nelle letture classiche, nelle quali il *Dajjal* è ebreo. Per questo motivo, egli viene considerato come un'entità o una forza sociale ostile ai musulmani, anche in linea con quanto affermato nella tradizione:

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>51</sup> COOK, *Jihad*, pp. 238-239.

Un gruppo della mia [di Muhammad] comunità continuerà a essere vittorioso, combattendo per la verità, su chi gli si contrappone, finchè l'ultimo di loro combatte l'Anticristo<sup>52</sup>.

In passato, il nemico era l'impero bizantino, con la sua capitale Costantinopoli: numerose sono ancora le tradizioni che raccontano della futura sconfitta dei bizantini e della conquista della loro capitale, poi avvenuta nel 1453. Queste tradizioni possono essere lette anche in chiave attuale, considerando gli Stati Uniti i "bizantini" di oggi oppure definendo cristiana l'intera civiltà occidentale.

Un ulteriore elemento di coesione fra i musulmani radicali è la comune credenza secondo cui il mondo intero sta complottando per distruggere l'Islàm. Questa teoria troverebbe una prova nei numerosi conflitti che hanno colpito il mondo musulmano negli anni ottanta e novanta del secolo scorso: dalla Palestina alla Cecenia, dalla Bosnia-Erzegovina al Kashmir, dal Sudan alla Somalia. Uno degli hadith più famosi al riguardo è la cosiddetta Tradizione di Thawban, uno degli schiavi liberati grazie al Profeta, che, in seguito alla sua liberazione, diventò uno dei compagni del Profeta e dei più devoti alla Famiglia del Profeta. Esso afferma:

Il Messaggero di Dio dice: Le nazioni stanno raccogliendosi contro di voi [musulmani] dai quattro angoli del mondo, proprio come gli affamati si raccolgono attorno alla marmitta. Noi diciamo: Oh Messaggero di Dio, saremo pochi quel giorno? Egli dice: No, sarete numerosi, ma sarete schiuma, come la schiuma dell'inondazione, senza alcun peso, perché timore sarà tolto dai cuori dei vostri nemici, e *wahn* (debolezza) sarà posta nei vostri cuori. Noi diciamo: Oh Messaggero di Dio, che cosa significa la parola *wahn*? Egli dice: Amore per questo mondo e timore della morte<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> DAVID COOK, *Muslim Apocalyptic and Jihad*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XX (1996), pp. 71-74.

<sup>53</sup> COOK, *Jihad*, p. 206, tratto da ABU DA'UD, *Sunan*, vol. IV, Dar al-Jil, Bayrut, 1988, p.108, n. 4297.

Questa tradizione, sebbene sia poco citata nella letteratura classica musulmana, riassume una delle paure più grandi di ogni musulmano radicale, ossia, il fatto che il mondo esterno, quello non musulmano, stia tutto complottando per distruggere l'Islàm e annientare i musulmani.

Questa paura e questi timori sono un elemento centrale del pensiero e dell'ideologia dei musulmani radicali, i quali considerano il jihad non come una misura difensiva né come uno strumento di propaganda per attirare nuovi adepti, bensì lo strumento di un idealtipo di società musulmana, una società ben diversa da quelle occidentali, che fanno a gara a imitare lo stile di vita degli Stati Uniti e che perseguono prevalentemente sulla vita agiata e sui consumi sfrenati. La società che immaginano i musulmani radicali, fondata sul jihad, è una società che fa rispettare i confini tra fede e miscredenza e dove la fede stessa viene esaltata come portatrice di tutte le vittorie; è una società in cui i musulmani saranno dominatori e conquistatori, e non deboli e sottomessi.<sup>54</sup>

Inoltre, i musulmani radicali moderni sentono la necessità di distinguere e discriminare i “veri” dai “falsi” musulmani. La differenza tra credenti “veri” e credenti “falsi” fu sancita dalla cosiddetta battaglia del Fossato, combattuta nel 627 dal Profeta. La storia di questa battaglia spiega come i Qurayshiti, la tribù dello stesso Muhammad nella quale si celavano i suoi più acerrimi nemici, si erano posti come obiettivo la distruzione dell'intera comunità musulmana. Per raggiungere il loro scopo, strinsero un'alleanza con dei gruppi mercenari per attaccare i musulmani a Medina, dove non tutti i membri della comunità islamica del tempo erano fedeli a Muhammad. Questi musulmani sono definiti “tiepidi” (*munafiqun*) e sono così descritti nel Corano, nella *sura XXXIII*, la *sura delle fazioni alleate*:

Iddio conosce quanti fra voi creano ostacoli agli altri e dicono ai loro fratelli: “Venite a noi!” e vanno alla lotta con animo fiacco, che vi sono avari d'aiuto e quando giunge il Terrore tu li vedi che ti mirano con gli occhi roteanti come chi è avvolto dal manto della Morte. E quando il terrore si dilegua, vi scottano con le loro lingue taglienti, avari di bene. Quelli non

---

<sup>54</sup> COOK, *Jihad*, pp. 207-208.

credono, e Dio renderà vane l'opere loro, cosa, questa, facile a Dio!<sup>55</sup>

I musulmani radicali odierni sono alla ricerca di un criterio per stabilire chi siano i “veri” e i “falsi” musulmani, e per conseguentemente discriminarli. Alcuni musulmani radicali, nei decenni passati, seguendo gli insegnamenti di Sayyid Qutb hanno condannato un grosso numero di musulmani, definendoli “apparenti” e conseguentemente apostati, solo perché contrari a una società esclusivamente basata sulla *shari'a* o perché renitenti a combattere in nome dell'Islàm. Oggi, i musulmani radicali si spingono ancora oltre, sostenendo che ogni musulmano che non partecipi attivamente al jihad contro i non musulmani non sia, egli stesso, un vero musulmano. Addirittura, i più estremisti sostengono che coloro i quali vengono così etichettati come musulmani apostati, andrebbero uccisi insieme alle loro intere famiglie.<sup>56</sup>

### **1.3.3 – Le teorie dello “scontro di civiltà” di Huntington e la “rivincita di Dio” di Kepel.**

Nonostante siano ritenute superate da una notevole parte della comunità scientifica, è opportuno accennare alle teorie dello “scontro di civiltà” di Samuel Huntington e a quelle sulla “rivincita di Dio” di Gilles Kepel.

Cominciamo dal contributo del politologo americano Samuel P. Huntington e la sua opera principale, *“Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale”*, testo che ha acquisito una grandissima importanza dopo i tragici eventi dell'11/9 dei quali è stato ritenuto anticipatore. Secondo l'autore, i fattori culturali sono la variabile indipendente in grado di spiegare l'evolversi del sistema internazionale al termine della guerra fredda, e in particolare la religione, che costituisce l'elemento fondamentale della maggior parte delle civiltà. Per Huntington, l'evento fondamentale in tal senso, oltre alla caduta dell'impero sovietico, era la rivoluzione iraniana del 1979. Secondo la sua tesi, il mondo islamico e la Cina rappresentano una

---

<sup>55</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 307.

<sup>56</sup> COOK, *Jihad*, p. 209.

nuova sfida per l'Occidente e l'equilibrio del sistema internazionale; inoltre, in futuro, la cultura e l'identità sarebbero stati un importante, se non fondamentale, fattore di mobilitazione dei popoli, più dell'ideologia e dell'economia. Nel nostro caso, l'opera di Huntington diviene importante non solo per inquadrare la situazione dal punto di vista delle relazioni internazionali, ma anche perché ci permette di capire come, con l'avanzare del processo di globalizzazione, gli Stati nazione perdano il loro peso e la loro originaria influenza nel cementificare le identità culturali e come il mondo, a sua volta, si restringa. A causa di ciò si verificano sempre di più incontri interculturali che, a loro volta, mettono in evidenza ed enfatizzano le differenze presenti tra le varie culture. Questo procedimento può esacerbarsi e creare le basi per nuovi conflitti, che vengono combattuti in vari modi, tra cui, per l'appunto, il terrorismo.<sup>57</sup> Questo perché, a causa anche del processo di secolarizzazione che ha investito in primis la società occidentale, le élite intellettuali e politiche hanno erroneamente ritenuto che il processo di modernizzazione economica e sociale avrebbe gradualmente portato alla scomparsa della religione come elemento chiave dell'esistenza umana e che la nuova società che sarebbe emersa sarebbe stata tollerante, razionale, pragmatica, progressiva, umanistica e laica. Gli avvenimenti storici che si sono verificati a partire dalla metà degli anni Settanta hanno dimostrato quanto fossero infondate queste ipotesi: da un lato, la modernizzazione economica e sociale ha investito ogni angolo del globo, dall'altro, si sono verificati importanti fenomeni di rinascita religiosa, quel fenomeno che Gilles Kepel ha definito *la revanche de Dieu*, la rivincita di Dio. Secondo l'autore, già nel corso degli anni Sessanta il legame tra religione e la morale corrente aveva mostrato numerosi segni di allentamento, e, proprio per questo motivo, numerose istituzioni ecclesiastiche si sforzarono grandemente di tentare un riavvicinamento e una convergenza con i valori "moderni" della società. Basti ricordare, tra le numerose iniziative, il Concilio Ecumenico Vaticano II che si svolse tra il 1962 e il 1965, e che portò a un rinnovamento delle posizioni della Chiesa e soprattutto la maggior ricerca del dialogo con il mondo contemporaneo.

---

<sup>57</sup> SAMUEL HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta nell'analisi più discussa di questi anni*, Garzanti, Milano, 1997, pp. 17-25.

Anche nel mondo protestante e musulmano si verificarono fenomeni di tal genere, in particolare nei territori islamici ci si pose il particolare problema di “modernizzare l’Islàm”.

L’inversione di rotta a questo fenomeno iniziò negli anni Settanta, quando vi fu un ritorno prepotente dell’elemento religioso, non per cercare un adattamento ai valori portati dall’avanzare della modernità, ma, anzi, per restituire all’organizzazione della società il suo fondamento sacro. Questa tendenza non si è limitata in pochi ambienti, ma ha acquisito una portata universale: si è sviluppato in civiltà che differiscono sia dal punto di vista culturale, sia dal punto di vista dello sviluppo e ovunque si è manifestato come reazione a una crisi della società. Quindi, non è stato un ulteriore aggiornamento ma una “rievangelizzazione dell’Europa”: secondo Kepel non si tratta più di modernizzare l’Islàm, ma di “islamizzare la modernità”<sup>58</sup>. La rinascita religiosa ha portato all’espansione di alcune religioni, ma soprattutto ha portato al ritorno e al rinvigorimento delle religioni tradizionali all’interno delle loro comunità di appartenenza. Inoltre, all’interno di ciascuna di queste religioni, sono sorti dei movimenti fondamentalisti, il cui obiettivo era quello di purificare dottrine e istituzioni, nonché quello di rivedere i comportamenti individuali, sociali e pubblici in relazione con le credenze religiose.

L’unico modo per spiegare questa rinascita della religione a livello globale è da ricercare all’interno dello stesso motivo che si pensava spiegasse la morte della religione: i processi di modernizzazione sociale, economica e culturale che si sono sviluppati nella seconda metà del XX secolo e il crollo delle identità che questi sistemi avevano portato nella vita di ogni cittadino. Masse di uomini che troncano di netto con le loro radici, che interagiscono con nuovi valori, nuovi modi di pensare e nuove ideologie e che trovano la loro unica fonte di identificazione e le loro regole morali esclusivamente nella religione. Parlando a livello più generale, la rinascita della religione è una risposta al laicismo al relativismo morale e all’individualismo e, al tempo stesso, un rilancio di alcuni valori tradizionali come l’ordine, la disciplina e il lavoro. La peculiarità e il punto di forza dei gruppi religiosi è che essi vengono incontro alle esigenze della comunità, soddisfacendo tutti

---

<sup>58</sup> KEPEL, *Rivincita di Dio*, pp. 11-12.

quei bisogni sociali che vengono lasciati insoddisfatti dalle istituzioni dello stato. Ad esempio, questi gruppi svolgono un ruolo attivo nei servizi medici e ospedalieri, nelle scuole, nell'assistenza agli anziani, nel soccorso in caso di catastrofi naturali. Quando il livello di disgregazione nella società civile raggiunge livelli tali da creare notevoli vuoti valoriali e non solo, allora si assiste alla nascita di questi gruppi religiosi, spesso fondamentalisti.<sup>59</sup>

Oltre al contributo della modernizzazione, bisogna completare l'analisi ricordando che gli altri fattori che hanno portato alla rinascita religiosa sono stati il declino dell'Occidente e la fine della Guerra fredda.

Per quanto riguarda l'Islàm, il cosiddetto fenomeno della Rinascita islamica consiste principalmente nel reintrodurre il diritto islamico al posto del diritto di stampo occidentale; un maggior uso e ricorso del linguaggio e del simbolismo religioso; l'espansione dell'istruzione di matrice islamica, che si esplica sia nella diffusione delle scuole islamiche, sia nell'islamizzazione dei programmi scolastici; una maggiore adesione dei precetti islamici di condotta sociale, come ad esempio l'astinenza dall'alcol o l'uso del velo per le donne; una maggior osservanza della religione; il predominio dei gruppi islamici come forze di opposizione ai governi laici presenti nelle società musulmane; l'impegno e la solidarietà internazionale tra tutti gli stati e le società islamiche. Politicamente, la Rinascita islamica si manifesta con il continuo ricorso al mito della società perfetta; la dedizione al cambiamento radicale; il rifiuto dell'autorità costituita e dello stato. L'insieme di tutti questi elementi spiega l'elevata partecipazione da parte dei vari strati della popolazione.

Molto interessante è anche la comparazione che ha portato avanti Huntington con la Riforma protestante. Nota l'autore che entrambi i fenomeni nascono come reazione alla stagnazione e alla corruzione di ordini esistenti; entrambi chiedono il ritorno a un'espressione più pura e severa della religione; entrambi richiamano i valori del lavoro, dell'ordine, della disciplina; entrambi si rivolgono all'emergente ceto medio; entrambi, infine, sono movimenti complessi, costituiti da varie componenti di cui due dominanti (luteranesimo e calvinismo da un lato, fondamentalismo shiita e

---

<sup>59</sup> HUNTINGTON, *Scontro delle civiltà*, p. 134-136.

sunnita dall'altro) e che presentano delle somiglianze persino nelle figure di Giovanni Calvino e dell'*Ayatollah* Khomeini, in quanto tentarono entrambi di imporre alle rispettive società un disciplina monastica. La differenza tra la Rinascita islamica e la Riforma protestante è, tuttavia, fondamentale: quest'ultima ebbe un impatto molto ristretto, limitato soprattutto all'Europa Settentrionale e non trovò spazio in Spagna, Italia, Europa orientale e nelle terre asburgiche; la Rinascita, invece, a partire dagli anni Settanta ha colpito tutte le società musulmane, partendo innanzitutto dal campo culturale per poi diffondersi alla sfera sociale e politica. Sebbene questa islamizzazione non sia stata sempre vittoriosa, le élite politiche non hanno potuto evitarla e hanno sempre, in un modo o in un altro, dovuto far i conti con essa. L'elemento di base di questo processo di islamizzazione della società è stato, come accennato, lo sviluppo di organizzazioni sociali islamiche e la fagocitazione da parte di gruppi islamici delle organizzazioni già esistenti. Inoltre, gli islamisti si sono grandemente impegnati sia nella creazione di scuole islamiche sia nell'espandere l'influenza islamica alle scuole statali, dando vita a una vera e propria "società civile" islamica. Basti pensare che, solo poche ore dopo il terremoto del 1992 che colpì il Cairo, i membri di queste organizzazioni erano impegnati attivamente nel soccorso alla popolazione in difficoltà, mentre l'intervento governativo era in forte ritardo.

Ogni movimento rivoluzionario nella storia presenta delle caratteristiche e delle tendenze generali, a esempio il fatto che questi movimenti difficilmente trovano il supporto delle élite rurali, dei contadini e degli anziani, e anzi vengono portati avanti da coloro che sono ritenuti al tempo stesso artefici e frutto nei processi di modernizzazione, i giovani moderni, ambiziosi e socialmente nobili che appartengono principalmente a tre gruppi. Il nucleo centrale, come facilmente intuibile, è formato da studenti e intellettuali: in molti paesi, come Egitto, Pakistan e Afghanistan la prima fase del processo di islamizzazione politica si è manifestata con la conquista dei sindacati studenteschi e di simili organizzazioni da parte dei gruppi fondamentalisti. Il richiamo islamista è stato particolarmente sentito fra gli studenti di istituti tecnici, dei dipartimenti scientifici e della facoltà di ingegneria. Secondo uno studio compiuto dai dirigenti dei gruppi islamici

egiziani, erano cinque, in ogni società musulmana, le caratteristiche comuni a chi aderiva a quel determinato tipo di gruppo: si trattava essenzialmente di giovani, tra i venti e i trent'anni; di questi giovani, circa l'80% aveva conseguito una laurea o quantomeno un diploma; oltre la metà di queste persone proveniva, come accennato, da università esclusive, settori tecnici o facoltà impegnative come medicina e ingegneria; oltre il 70% di loro proveniva dal ceto medio-basso, modesti, ma non poveri, e, nel contesto delle loro famiglie, erano la prima generazione a essere in possesso di un'istruzione superiore; infine, la maggior parte di loro aveva trascorso l'infanzia in aree rurali e si erano solo successivamente trasferiti nelle grandi città.

La seconda componente chiave dei movimenti islamici era costituita dalla classe media urbana, che costituiva la parte grossa della mobilitazione: bottegai, commercianti, piccoli imprenditori, *bazaari* (caso iraniano), tutti settori che hanno offerto un contributo fondamentale non solo durante la Rivoluzione iraniana, ma anche nei movimenti fondamentalisti in Algeria, Turchia e Indonesia.

La terza e ultima componente di tali movimenti era rappresentata dagli immigrati urbani: nel corso degli anni Settanta e Ottanta la popolazione urbana dell'intero mondo islamico crebbe a ritmi altissimi, andando a creare ghetti poveri e fatiscenti, dove queste persone poterono usufruire dell'aiuto e dei servizi offerti dalle organizzazioni islamiche, ricadendo così sotto la loro sfera di influenza e andando ad infoltire quella schiera che l'Ayatollah Khomeini aveva definito "nuove masse di diseredati".

Contestualizzando questi movimenti nell'ambito dell'ondata di democratizzazione che investì tutto il mondo negli anni Settanta e Ottanta travolgendo diversi paesi, possiamo dire che l'islamismo fu il corrispettivo funzionale dell'opposizione democratica all'autoritarismo nelle società cristiane, essendo stato generato da cause comunque analoghe: mobilità sociale; inefficienza dei regimi autoritari con la conseguente perdita di legittimità; un quadro internazionale in continuo mutamento; le crisi petrolifere, che contribuirono alla diffusione delle tendenze islamiste più che di quelle democratiche. Se nelle società cristiane sacerdoti e ministri di culto laici hanno svolto un ruolo di opposizione contro i regimi autoritari, lo

stesso ruolo hanno svolto gli ulema e i gruppi islamici nei paesi musulmani. Per fare un esempio, basti pensare al ruolo determinante che hanno avuto sia Papa Giovanni Paolo II nella caduta del regime comunista in Polonia, sia l'ayatollah Khomeini nel rovesciamento del regime dello shah in Iran.<sup>60</sup>

Per concludere le nostra analisi su sette e fondamentalismi, citeremo il sociologo Luciano Pellicani, che in uno dei suoi studi ha definito il fondamentalismo islamico come “una dichiarazione di guerra all'intera civiltà occidentale, di cui rifiuta ogni istituzione e valore, dalla democrazia rappresentativa al mercato, dalla libertà individuale alla laicità dello Stato”<sup>61</sup>.

Il punto di partenza da cui parte l'autore è il frammento della *sura* della conversione già analizzato, dove si raccomanda di uccidere i politeisti ma al tempo stesso di redimerli e accoglierli qualora si convertissero: vi è dunque un Islàm che uccide e un Islàm che converte ma, nel pensiero dell'autore, attualmente, il Corano che prevale è quello dei fondamentalisti. I punti di partenza, secondo Pellicani, devono essere due: da un lato, non trascurare il fatto che la società occidentale ha seguito, nel corso dei secoli, un processo espansivo e ha sottoposto buona parte del globo sotto il suo dominio politico e militare. Insomma, la civiltà occidentale si è estesa fino alle altre civiltà, ponendole davanti a una sfida immensa: o lasciarsi inglobare o trovare una risposta adeguata. Il secondo punto di partenza è quella che il sociologo inglese Arnold Toynbee ha definito “legge dell'aggressione culturale”.

Pellicani riassume così il pensiero e gli studi toynbiani:

Quando due civiltà si incontrano, quella dotata di una superiore potenza radioattiva suscita nell'altra un mutamento radicale della sua attitudine mimetica, la quale si rivolge dall'interno verso l'esterno. Accade così che la civiltà “inferiore” incomincia a imitare il modo di vita alieno che prende a modello, sia perché avverte il fascino sia perché è forza maggiore farlo per sfuggire alla sua umiliante condizione di

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 156-162.

<sup>61</sup> LUCIANO PELLICANI, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004, p. 16.

sudditanza e sottrarsi così alla minaccia di essere degradata al rango di colonia<sup>62</sup>.

Insomma, la società definita “inferiore” (da intendersi come più debole) ha anche la possibilità di neutralizzare la minaccia che viene dall'esterno a costo, tuttavia, di modificare radicalmente la sua organizzazione interna e le sue forme di vita: vale a dire che essa deve dare luogo a un preciso e radicale adattamento istituzionale.

Al contrario, può accadere che la società investita dall'altra cultura più forte si trovi in uno stato di decadenza o più semplicemente non è in grado di acquisire quei valori e di elaborare una risposta in tempo una risposta efficace. In questo caso, potrebbero sorgere numerosi problemi: il primo impulso della società aggredita sarà quello di opporre una strenua resistenza alla cultura più forte, in quanto percepita come uno snaturamento della sua identità naturale. Inoltre, l'impatto può portare ad una diffrazione della cultura “radioattiva”, i cui elementi acquistano un potere e una velocità di penetrazione molto differenti. Ci sarà quindi una diffusione di frammenti culturali sparsi, i cui effetti potrebbero essere non desiderati e difficili da controllare.

A questo punto, Toynbee formula tre leggi, che possiamo così riassumere:

1) il potere di penetrazione di un elemento culturale è proporzionale al grado della sua futilità e superficialità, la società aggredita, nell'impossibilità di sottrarsi all'influenza della cultura più forte, accetterà quegli elementi che le sembrano più facili da imitare o meno indesiderabili in modo tale che saranno gli elementi di rango inferiore a insinuarsi nella società aggredita;

2) un elemento culturale che è stato innocuo o altamente benefico nel corpo sociale abituale tende a produrre effetti devastanti nel corpo sociale dove viene considerato come un intruso;

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 20.

3) la caratteristica principale del processo di radiazione-ricettazione culturale è che a ogni elemento recepito ne farà seguito subito un altro, in quanto la cultura è un sistema in cui gli elementi sono correlati tra di loro. Insomma, una volta messo in moto tale processo sarà impossibile fermarlo, e ogni tentativo mosso in tal senso avrà come unico misurare quello di rendere più doloroso il tutto.

A questo punto, si ha la formazione di due “partiti”: il “partito erodiano”, ovvero coloro che invece di rifiutare ostinatamente la cultura radioattiva sono decisi a intraprendere una strada di avvicinamento e acculturazione; il “partito degli zeloti”, ovvero coloro che reputano nefasto e contaminante per le proprie tradizioni tutto ciò che proviene dall'esterno, l'unica soluzione da loro concepita è quella espellere la cultura invasiva, chiudere le frontiere e non permettere a nessuno di inquinare la propria civiltà. Da qui, la lotta tra modernizzanti e tradizionalisti.<sup>63</sup>

Grazie al supporto della teoria di Toynbee siamo in grado di poter comprendere la vera e propria guerra culturale in atto tra l'Occidente e quei paesi dove ha prevalso il partito degli zeloti. L'esempio più importante è quello che ci viene offerto dalla Rivoluzione iraniana, in quanto Khomeini aveva percepito che la modernizzazione tecnologica voluta da Reza Pahlavi avrebbe portato inevitabilmente alla delegittimazione dell'autorità religiosa, a favore di una cultura maggiormente laica e scientifica. Da questo pensiero, l'esigenza di alzare una barriera insormontabile che impedisse alle culture straniere di penetrare, arrestando il processo di modernizzazione e secolarizzazione.<sup>64</sup>

Date queste premesse, è ora più agevole per noi comprendere come mai varie sette estremistiche di matrice islamica hanno dichiarato di voler lanciare il jihad, la guerra santa contro l'Occidente. E risulta anche agevole comprendere come rigorosa sia la vita del militante, di colui che ha scelto di aderire alla setta, rompendo così ogni legame col mondo che lo circonda: esso si è dedicato totalmente alla missione di combattere gli infedeli e gli apostati ovunque essi siano. Non ha paura della morte, anzi, considerare il

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 20-22.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 24-26.

morire per Allah un dovere religioso e addirittura un privilegio: morendo per la religione, egli è pronto a diventare un martire.

#### 1.4.1 – Le operazioni martirio

Con l'espressione "operazioni martirio" (il martire islamico è definito *shahid*, analogo al greco μάρτυς, «testimone») si intendono quelle azioni "compiute da una o più persone contro forze nemiche assolutamente preponderanti in termini di numero e di equipaggiamento, con la previa consapevolezza che le operazioni risulteranno in modo pressoché inevitabile nella morte dell'operatore"<sup>65</sup>. Questo genere di operazioni, che negli ultimi decenni hanno conosciuto una preponderante diffusione, generalmente consistono nel fatto che il combattente imbottisce il proprio corpo, una valigia o un veicolo, di esplosivi e, sfruttando l'elemento a sorpresa, si reca in un luogo affollato di nemici o nelle basi operative e si lascia esplodere, cercando di causare così un numero quanto più elevato possibile di vittime. Questa è la tipologia di attacchi che, ad esempio, ha colpito il sistema dei trasporti pubblici a Madrid l'11 marzo 2004 e a Londra il 7 luglio 2005. Tuttavia, non bisogna lasciarsi influenzare dall'escalation di terrore nata nello scorso decennio e pensare che questa tipologia di operazioni siano uno strumento recente: anche i primi musulmani di Mecca si mostrano pronti a patire il martirio quando furono perseguitati dai pagani della città ma, nell'Islam delle origini, martirio significava, per lo più, l'atto del morire durante la battaglia. Poi, nel corso dei secoli, la definizione di martire si è andata notevolmente espandendo. Infatti, le specie di martirio vennero definite frettolosamente e ne troviamo un'importante traccia nel già citato *Kitab al-jihad*, che ne elenca addirittura sette:

...il Messaggero di Allah dice: l'Altissimo ha stabilito la ricompensa [del martire] secondo la sua intenzione. Quali sono secondo voi le condizioni del martirio? Risposero: Morire sulla via di Allah. Il messaggero di Allah disse: "Ci sono sette

---

<sup>65</sup> LAURENCE IANNACCONI, MASSIMO INTROVIGNE, *Il mercato dei martiri. L'industria del terrorismo suicida*, Lindau, Torino, 2004, p. 114.

categorie di martire oltre quella di essere uccisi sulla via di Allah. Chi muore di mal di stomaco è martire; chi annega è martire; chi muore di peste è martire; chi muore di pleurite è martire; chi muore di collasso è martire; chi muore nel fuoco è martire; e la donna che muore di parto è martire>>><sup>66</sup>.

Oggi invece, spesso il nome di questa tipologia di azioni è stato storpiato in “operazioni suicidio”: tutto questo a fini propagandistici, per distogliere altre persone dall'intraprendere questo tipo di percorso. In realtà le motivazioni e le gesta che portano un individuo a sacrificare la propria vita nel nome di Allah, ha ben poco a che fare con il semplice suicidio, ma ha una radice ben più profonda.<sup>67</sup>

L'idea di martirio non è un'esclusiva della religione islamica, bensì ha altri importanti riscontri anche nel Cristianesimo e nel Buddismo. Nel Cristianesimo, infatti, vi è tuttavia una concezione passiva di martirio, nel senso che l'idea predominante è che a una persona venga imposto di scegliere tra la propria fede e il morire e soffrire per essa e, tra le due alternative, questi sceglie la seconda.<sup>68</sup> Secondo il cristianesimo, i martiri sono quei fedeli che per diffondere il messaggio evangelico sono incorsi in pene e torture, fino alla pena capitale, considerando gli esiti estremi della loro vocazione come «sacrificio della propria vita», sull'esempio del sacrificio e della volontà umana di Gesù. Anche l'apostolo Pietro andò incontro alla stessa sorte, essendo stato perseguitato e martirizzato ai tempi delle persecuzioni neroniane. La differenza fondamentale con il martirio islamico è che il martire cristiano non decide le circostanze della propria morte e soprattutto non causa la propria morte per imporre un danno o gravi perdite al nemico. Questo culto dei martiri nasce come una delle forme di espressione privata e pubblica della fede cristiana, radicata già nelle prime comunità che dovevano confrontare le loro nuove dottrine prima con la tradizione giudaica e quindi con quella imperiale romana.

---

<sup>66</sup> COOK, *Jihad*, p. 16, tratto da AL-MUBARAK, *Kitab al-jihad*, pp. 110-111.

<sup>67</sup> *Ivi*.

<sup>68</sup> DAVID COOK, *The Implication of “Martyrdom Operations” for Contemporary Islam*, *Journal of Religious Ethics*, 32, 129-151, 2004, p. 137.

Nel buddismo, invece, ritroviamo una concezione più attiva del ruolo del martire. Secondo il Sutra del Loto, considerato uno dei testi più importanti nel corpus della letteratura buddista, al quale si ritiene risalga la pratica dell'appiccarsi il fuoco:

O beato Re delle Costellazioni! Se c'è uno che, aprendo a te la sua anima... se riesce a bruciare un dito o addirittura un dito del piede come offerta a Buddha, egli deve superare chi offre un regno o una città fortificata, moglie o figli, o anche tutte le terre, montagne, foreste, fiumi, stagni e oggetti preziosi vari in tutto il mondo<sup>69</sup>.

Per quanto riguarda la shi'a, invece, la concezione di martirio è strettamente connessa ad 'Ali. Cugino di Muhammad e suo genero, 'Ali fu anche, con Khadija, il primo convertito all'Islàm e, secondo la tradizione shiita, l'erede del califfato spirituale. Il suo califfato fu concluso dalla battaglia di Siffin (657), combattuta contro la famiglia di 'Uthman e dall'arbitrato che lo riconobbe colpevole. Nel 661, 'Ali fu assassinato da suoi ex-partigiani dissidenti (*kharijiti*) a Najaf, in Iraq, e vi fu sepolto. Non a caso, l'Iraq è sede dei due luoghi santi dell'Islàm shiita, le città di Karbala' (dove si trova sepolcro di Husayn) e di Najaf (sepolcro di 'Alì e sede della principale scuola teologica shiita) Nel 680, a Karbala', Husayn, figlio minore di 'Ali, fu ucciso con la sua famiglia e i suoi seguaci nel corso di un tentativo di rivolta contro il califfo *umayyade*, considerato un usurpatore. Il martirologio aliide è commemorato ogni anno nei primi giorni di *muharram*, culminanti nel 10, giorno di '*ashura*', la maggiore festività shiita (già festa del calendario ebraico). In questo periodo sono ripercorsi i 10 giorni finali della vita di Husayn fino al massacro finale, che è rappresentato nella *ta'ziya* e accompagnato dall'autoflagellazione dei fedeli. Il califfo *ommayyade* vittorioso, Yazid, fece scempio del cadavere del suo rivale sconfitto. Si comprende come la shiia abbia quindi come proprio fondamento un martirio in cui la figura dei carnefici è costituita da altri musulmani. Non a caso, si è spesso parlato, in tali ambienti, di "martirio intraislamico", e il richiamo a

---

<sup>69</sup> COOK, *Implication of "Martyrdom Operations"* p. 138, citazione tratta da LEON HURITZ, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fire Dharma (The Lotus Sutra)*, Columbia University Press, New York, 1976, 5:27-30, tradotto dall'inglese.

tale martirio è stato forte anche in occasione della guerra scoppiata tra Iran e Iraq, nel 1980. Il destino tragico di al-Ḥusayn scosse le coscienze dei musulmani e accrebbe la determinazione a lottare per l'ideale di un potere giusto e rispettoso dei principi fondamentali dell'Islam originario. Il martirio divenne il simbolo della lotta contro l'ingiustizia. Il senso dello sciismo è in questo massacro e quindi nel culto dei martiri. Tutti i discendenti di al-Ḥusayn, ovvero gli *Imam* dell' *Ahl al-Bayt*, la Famiglia del Profeta, ebbero un destino tragico, fatto di prigionia e avvelenamenti. La ritualità di luttuose processioni di autoflagellanti e di sacre rappresentazioni che rievocano, di fronte a un pubblico commosso, le tappe della passione e della morte di Husayn\_esprime un clima tutto diverso da quello che si manifesta nella sua rilettura avvenuta in certi ambiti politicizzati e disposti a imboccare la via dell'autosacrificio terroristico.

I martiri sono scelti secondo criteri ben precisi. Nelle operazioni martirio shiite in Libano, condotte dall'organizzazione *Hezbollah* che analizzeremo più avanti, secondo lo studioso israelo-americano Martin Kramer, ve ne erano tre:

- In primo luogo, i martiri selezionati dovevano essere di sesso maschile. Questo fattore di selezione divenne evidente nel 1985, quando un'organizzazione siriana iniziò a lanciare un'ondata di attacchi simili che comprendeva diverse donne, tra cui sciite. Secondo Hezbollah, le leggi di guerra santa nell'Islam non permettono alle donne di servire come combattenti, e il loro impiego avrebbe minato il loro carattere di atti sacri di guerra. Questa posizione fu ripetutamente spiegata dagli esponenti di Hezbollah;

- In secondo luogo, i martiri dovevano essere abbastanza vecchi per essere considerati individualmente responsabili delle proprie azioni, in quanto il loro sacrificio non doveva lasciar spazio a critiche riguardo presunte violazioni dei diritti dei genitori o delle pretese di mogli e figli, dai quali la pianificazione dell'atto avrebbe dovuto essere nascosto. Sotto certi punti di vista, questo significava che le persone sotto di una certa età non potevano essere ritenuti idonei a diventare martiri.

- In terzo luogo, era preferibile che il martire non avesse profondi legami affettivi da spingere qualcuno a cercare di vendicarlo.

Infine, le persone selezionate per diventare martiri dovevano mostrare la loro intenzionalità verso l'atto che stavano per compiere e non dovevano manifestare disturbi emotivi o psichici.<sup>70</sup>

Prima di procedere all'analisi di riferimenti tratti dal Corano che sembrano appunto legittimare la pratica delle operazioni martirio, occorre citare un frammento di 'Abdallah 'Azzam, ideologo del jihad nonché maestro di Osama bin Laden, della cui vita e pensiero ideologico parleremo dettagliatamente nei prossimi capitoli. Nella sua opera tradotta in inglese, *Martyrs: The Building Blocks of Nations*, egli infatti affermò:

La storia non scrive le sue linee se non con il sangue. La gloria non costruisce il suo castello se non con i teschi. L'onore e rispetto non possono essere stabiliti, tranne che su una base di mutilati e cadaveri. Imperi, popoli, gli Stati e le società non possono essere stabilite con esempi. Infatti coloro che pensano di poter cambiare la realtà o cambiare società senza sangue, sacrificio e martiri non capiscono l'essenza di questo sforzo e non conoscono il metodo dei migliori messaggeri<sup>71</sup>.

Da questo frammento appare evidente l'importanza delle operazioni martirio per la frangia estremistica degli ambienti jihadisti. Da qui risulta ancora agevole capire l'esaltazione della figura del martire, soprattutto nell'ambito degli attacchi terroristici, come lo sono stati quelli dell'11 settembre 2001.

Procederemo ora all'analisi di alcuni passi del Corano e di alcuni hadith fondamentali in tal senso.

---

<sup>70</sup> MARTIN KRAMER, *Sacrifice and 'Self-Martyrdom' in Shi'ite Lebanon*, *Terrorism and Political Violence*, 3, 30-47, 1991.

<sup>71</sup> DAVID COOK, *Suicide Attacks or "Martyrdom Operations" in Contemporary Jihad Literature*, *Nova religio* 6, p. 14, 2002, tratto da 'AZZAM 'ABDALLAH, *Martyrs: The Building Blocks of Nations*, <http://www.azzam.com>, traduzione dall'inglese.

### 1.4.2 – Le operazioni martirio nel Corano e negli hadith

Il Paradiso è descritto nel Corano: nelle prime sure rivelate, esso è promesso a tutti i credenti; in quelle più tardive, le sue meraviglie sono promesse solamente al martire o a coloro che hanno perso la vita in battaglia. Leggiamo nella *sura* III, la *Sura della famiglia di 'Imran*:

E vi fu un certo Segno di Dio per voi nei due eserciti che si scontrarono [nella battaglia di Badr del 624] combattendo l'uno sulla via di Dio e l'altro infedele [...] Fu reso adorno agli occhi degli uomini l'amor dei piaceri, come le donne, i figli, le misure ben piene d'oro e d'argento, e i cavalli di purissima razza, e i greggi e i campi. Questi son beni di vita terrena, ma presso a Dio è la meta buona. Ma io vi narrerò di cose migliori di quelle: Presso Dio vi son pei credenti giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, dove rimarrete in eterno, e spose purissime e il compiacimento di Dio, chè Dio osserva i Suoi servi<sup>72</sup>.

I piaceri mondani vengono paragonati a quelli godibili nell'aldilà, ed esempi in tal genere abbondano sia nella letteratura del Corano che negli hadith, soprattutto con riferimento alle parti che trattano del jihad. Il Paradiso è descritto in un alone di sensualità: belle donne dai grandi occhi neri vi abiterebbero e molti comportamenti solitamente vietati ai musulmani durante la vita terrena, come ad esempio bere vino o indossare abiti d'oro o di seta, vi sono non solo consentiti, ma costituiscono la parte principali dei piaceri destinati ai prediletti di Allah.

Le ricompense terrene riservate ai martiri e alle loro famiglie sono inferiori alle ricompense celesti. Mentre i corpi dei musulmani morti vengono lavati prima delle sepolture, i corpi dei martiri sono seppelliti senza essere lavati, poiché il loro sacrificio li ha purificati dinanzi ad Allah.

---

<sup>72</sup> BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 37.

Tra gli innumerevoli gradi esistenti in Paradiso, il martire perverrà a quelli più elevati, secondo solo ai Profeti e agli uomini di Allah ritenuti di grande virtù; egli avrà la facoltà di intercessione a favore di altri musulmani nel giorno del Giudizio.<sup>73</sup>

Nella stessa *sura* III si legge:

E non chiamare morti coloro che son stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono, nutriti di grazia presso il Signore! Felici per il favore loro concesso da Dio e lieti perché coloro che ancora non son venuti a raggiungerli e moriranno dopo di loro non avranno timore, non tristezza veruna<sup>74</sup>.

David Cook ha osservato come i paesi musulmani vantano i tassi di suicidi più bassi dell'intero globo.<sup>75</sup> Questo fenomeno è in linea con la proibizione del suicidio espressa nella *sura* IV del Corano, la *Sura delle donne*:

O voi che credete, non consumate fra voi i vostri beni vanamente, ma piuttosto vi sia un traffico di comune accordo fra voi, e non uccidete voi stessi: Dio, certo, sarà clemente<sup>76</sup>.

Tuttavia, i sostenitori delle operazioni martirio sono soliti citare quattro versi tratti da quattro diverse sure del Corano, a sostegno della loro tesi. Il primo, tratto dalla *sura* II, la *sura della vacca*:

Ma c'è anche fra gli uomini si sacrifica bramoso del compiacimento di Dio, e Dio è dolce coi servi<sup>77</sup>.

Il credente descritto in questi versi si pone in contrasto con l'ipocrita, colui che finge di essere un servo di Dio ma dentro di lui è un ribelle e si pone contro la sua parola.

---

<sup>73</sup> COOK, *Jihad*, pp. 38-40.

<sup>74</sup> BAUSANI, *Corano*, pp. 50-51.

<sup>75</sup> COOK, *Implication of "Martyrdom Operations"*, p. 130.

<sup>76</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 58.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 23.

Un nuovo versetto preso qui in considerazione è tratto dalla già citata sura II, la sura della vacca, e spiega come un buon musulmano non dovrebbe essere attaccato alla propria vita, perché essa in realtà appartiene solo a Dio:

Anzi troverai che son bramosi di vita [i malfattori] più di ogni altro, perfino più dei Pagani; a qualcuno di loro piacerebbe esser lasciato in vita magari mille anni, ma viva pur mill'anni, non sfuggirà al tormento d'Inferno, perché Dio vede quel ch'essi fanno!<sup>78</sup>

Questo attaccamento alla vita è criticabile perché simile a quello degli ebrei, soggetto del precedente versetto, e, dal momento che i musulmani stavano combattendo proprio contro di loro, non era ritenuto opportuno assumere la stessa condotta del nemico.

L'ultimo versetto, nella medesima sura, espone la versione coranica della lotta tra Davide e Golia:

Quanti piccoli eserciti non han vinto un esercito numeroso, col permesso di Dio! Chè Iddio è con i pazienti<sup>79</sup>.

Nel loro insieme, i quattro versetti non giustificano tuttavia il martirio, poiché contrappongono un piccolo numero di fedeli, pronti a sacrificare la propria vita nell'assolvere i propri obblighi verso Dio, a una grande schiera di infedeli e ipocriti, profondamente attaccati alla propria vita e contrari a morire per la propria fede. Viceversa, la legittimazione delle operazioni martirio è ricercata negli hadith, le Tradizioni profetiche, che raccontano di musulmani disposti ad attaccare nemici in numero enormemente superiore e a morire per questo motivo. Sulla scia di questi racconti, gli ideologi giungono ad affermare la legittimità della missione suicida, equiparando le operazioni martirio a chi attacca un numero enormemente maggiore di nemici, pur sapendo di non avere alcuna possibilità di sopravvivenza. Secondo l'ideologo saudita, Sheikh Hamoud al-Aqla al-Shueb, conosciuto per aver emesso numerose *fatawa* a sostegno del pensiero e delle azioni di Osama Bin Laden:

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

Il nome “operazioni martirio” usato da alcuni è inesatto, e infatti questo nome è stato scelto dagli ebrei per scoraggiare le persone da tali sforzi. Quanto grande è la differenza tra chi si suicida - a causa della sua infelicità, mancanza di pazienza e di debolezza, o assenza di fede - e tra colui che si sacrifica, che si imbarca in operazioni fuori della forza della fede, e di portare la vittoria all'Islam, sacrificando la sua vita per l'elevazione del mondo di Allah! [...] Le operazioni martirio sono azioni legittime, una parte del jihad sulla via di Dio - se l'intento dell'autore è puro - perché sono tra i mezzi più riusciti di jihad e efficaci contro i nemici di questa fede. Questo è dovuto al terrore e alle circostanze - sia in uccisi o feriti - che provocano, e alla diffusione della paura e dell' ansia a causa loro, e per la ricompensa che danno ai musulmani, il rafforzamento del loro cuore e la rottura dei loro nemici... e altri vantaggi del jihad”<sup>80</sup>.

Mentre colui che si suicida è un essere senza alcuna speranza, che si uccide per sfuggire ai suoi problemi, il combattente utilizza tale metodo come una nuova arma contro i nemici di Allah e della patria.

Troviamo alcuni hadith importanti, seppur dall'interpretazione controversa, anche nelle raccolte di Al-Bukhari:

Abu Hurairah (che Allah sia soddisfatto di lui) ha riportato: Il Messaggero di Allah disse: "Chi pensa di essere martire tra voi?" I compagni risposero: "Colui che viene ucciso in via di Allah?" ' Lui disse, "In tal caso, i martiri tra il mio popolo sarebbero pochi " i compagni chiesero: "O Messaggero di Allah! Allora chi sono i martiri?" Egli rispose: "Colui che viene ucciso nel modo di Allah è un martire, lui che muore naturalmente la causa di Allah è un martire, lui che muore di peste è un martire,

---

<sup>80</sup> COOK, *Implication of "Martyrdom Operations"* pp. 133-134, tratto da HAMUD b. 'UQLA AL SHU'AYBI, *The legality of martyrdom operations*, il testo è tratto dal sito web [www.aloqla.com](http://www.aloqla.com) ed è tradotto dall'inglese.

e chi muore di una malattia del ventre è un martire, e colui che è annegato è un martire”.<sup>81</sup>

Il martire è quindi colui che, pur avendo già sacrificato la propria vita nel nome di Allah e avendo la possibilità di tornare su questa terra, egli deciderebbe altre dieci volte di morire per la stessa cosa, e questa aspirazione è per lui fonte di grande onore presso i musulmani e presso Dio. Nella raccolta del già citato Ibn al-Mubarak, il rapporto tra il martire musulmano e le donne del Paradiso viene spiegato in maniera ancor più dettagliata:

La terra non sarà ancora secca del suo [del martire] sangue che già due di queste mogli lo raccoglieranno – come se fossero due nutrici che hanno perso il loro piccolo nel deserto – nelle mani di ciascuna di loro c’è un vestito migliore del mondo e di tutto quello che vi si trova<sup>82</sup>.

Ritornando al materiale musulmano contemporaneo, è possibile notare come la *fatwa* del religioso saudita Ibn Jibrin, considerata una delle più importanti in materia, incoraggi l’uso delle operazioni martirio:

Non c'è dubbio che il le missioni suicide nel sentiero di Dio contro i nemici di Dio, il Suo Messaggero [Muhammad] e i nemici dei musulmani siano un sacrificio nobile (*Qurban*) offerto dal musulmano al suo Signore.

La parola chiave in questa *fatwa*, *qurban*, esprime un senso di espiazione per un sentimento percepito di fallimento, frustrazione e umiliazione, generato dalle circostanze in cui si trova il mondo musulmano nel mondo di oggi.

Secondo l’ideologo jihadista Abu Sa’d al-‘Amili:

---

<sup>81</sup> AL-BUKHARI, *Ṣaḥīḥ*, 235, 1354, il testo è tratto dal sito web <http://www.sahih-bukhari.com/> ed è tradotto dall’inglese.

<sup>82</sup> COOK, *Jihad*, p. 38, tratto da ‘ABDALLAH IBN AL-MUBARAK, *Kitab al-jihad*, p. 37.

La creazione del terrore tra il nemico non è l'unico obiettivo - e certamente non un obiettivo in sé e per sé - ma l'obiettivo è quello di proclamare la verità, e questo è un obiettivo che è sufficiente per proseruire con queste operazioni martirio. Ma l'obiettivo del combattente è, come abbiamo detto, il raggiungimento del favore di Dio, e il successo per entrare in Paradiso. La sua azione nei suoi confronti costituisce in realtà la più alta vetta del martirio, così come il jihad è la più alta vetta dell'Islam<sup>83</sup>.

Quindi, da questo frammento si evince l'utilità delle operazioni di martirio come metodo per proclamare e dimostrare la propria affermazione della verità, e si sottolinea l'importanza del suo valore per il credente.

Come ha scritto lo shaykh Yusuf al-'Uyayri, in *The islamic ruling on the permissibility of self-sacrificial operations: suicide, or martyrdom?*, relativamente alle differenze tra operazioni martirio e suicidi, oltre alla differenza di intenzioni e intenti, il suicidio riguarda una sola singola persona, mentre le operazioni martirio non solo sono permesse, ma le persone che perdono la vita nel loro compimento vengono ritenute credenti migliori. Inoltre, per definire un determinato atto come operazione martirio, è necessario trovarsi in presenza di quattro elementi:

1) Un'intenzione pura e sincera, per difendere e diffondere le parole di Allah. Infatti, secondo la sura IX, la sura della conversione:

“Lanciatevi dunque in battaglia, armati con armi leggere, armati con armi pesanti! Combattetevi con i vostri beni e con le vostre persone sulla via di Dio! Questo è il meglio per voi, se voi lo sapete!”<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p.141, tratto da ABU SA'ID AL-'AMILI, *Martyrdom Operations Are the Pinnacle of the Summit of Martyrdom*, il testo è tratto dal sito [www.aloswa.org/adab/istichhad.html](http://www.aloswa.org/adab/istichhad.html) ed è tradotto dall'inglese.

<sup>84</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 136.

2) Vi sia la certezza che l'effetto desiderato non può essere ottenuto con qualsiasi altro mezzo che possa garantire la conservazione della propria vita;

3) Vi sia la certezza che una certa perdita sarà inflitta al nemico, o, quanto meno, che sarà spaventato, o che sarà arrecato un qualche tipo di vantaggio ai musulmani;

4) Vi sia un'accurata consultazione con esperti di strategia di, al fine di non sconvolgere il piano nella sua complessità e avvertire così il nemico della propria presenza perdendo l'effetto sorpresa.<sup>85</sup>

Tuttavia, l'atto è da considerarsi nullo se viene a mancare la prima condizione, e cioè l'intenzione da parte del fedele di sacrificare la propria vita.

### **1.4.3 – Alcune *fatawa* sulle operazioni martirio**

Il 9 giugno 2000, una giovane cecena, Hawa Barayev (1980-2000), uccise ventisette soldati russi in un attentato suicida ad Alkhan Kala, in Cecenia . Alla sua morte fece seguito la pubblicazione di una fatwa, da parte di un gruppo di studiosi della penisola arabica, che decisero di mantenere prudentemente l'anonimato. In tale sede non pubblicheremo il testo intero della *fatwa*, data la sua eccessiva lunghezza, ma ci limiteremo a un'analisi accurata.

Secondo Massimo Introvigne e Lawrence Iannaccone, il suo testo non deve essere considerato come una giustificazione all'attentato di Hawa Barayev, bensì come "l'esistenza di una domanda potenziale di estremismo disposta a prendere in considerazione la scelta terroristica, radicata nel retroterra della religione ultra-fondamentalista e che chiede di essere rassicurata in relazione a dubbi e problemi specificatamente religiosi"<sup>86</sup>. In altri termini,

---

<sup>85</sup> COOK, *Implication of "Martyrdom Operation"*, pp. 134-148.

<sup>86</sup> LAWRENCE IANNACCONI, MASSIMO INTROVIGNE, *Il mercato dei martiri. L'industria del terrorismo suicida*, cit. pp. 107-108.

per il potenziale terrorista non esistono problemi di tipo militare o politico, ma un'unica questione: se la scelta di diventare martire sia lecita e meritoria all'interno di un preciso quadro di riferimento religioso.

Non vi è certezza sull'identità dell'autore (o degli autori) della *fatwa*, ma è probabile che fra di loro vi sia lo shaykh Hamud bin Uqla al-Shu'aybi, influente studioso wahhabita ultra-tradizionalista, e critico, negli ultimi anni della sua vita, nei confronti della monarchia saudita.

L'importanza di questa *fatwa* risiede nella sua struttura e nella sua completezza: infatti, dopo aver fornito le dovute giustificazioni concettuali, gli autori spiegano la legittimità delle operazioni martirio fornendo numerose prove tratte sia dal Corano sia dagli *hadith*.

Sono citate le sette spiegazioni dell'esperto di hadith al-Nawawi sul perché il martire è chiamato *shahid*:

- 1) perché Allah e il Profeta hanno testimoniato che entrerà in Paradiso;
- 2) perché è vivo di fronte al Signore;
- 3) perché gli angeli della misericordia assistono la sua anima nel transito;
- 4) perché sarà tra coloro che testimonieranno di fronte alle nazioni nel Giorno della Resurrezione;
- 5) perché la sua fede e la sua buona morte hanno dato testimonianza ad altri;
- 6) perché ha un testimone nella sua morte, il suo sangue;
- 7) perché la sua anima testimonia immediatamente in Paradiso.<sup>87</sup>

La storia di Hawa Barayev si intreccia con il triste fenomeno delle donne kamikaze in Cecenia, fenomeno sul quale ha svolto un'accurata ricerca la giovane giornalista russa Julija Juzik. Ella definisce "fidanzate di Allah" tutte quelle donne che decidono di sacrificare la propria vita in nome dell'Islàm e al tempo stesso denuncia le barbarie, i ricatti, le violenze a cui queste donne sono sottoposte e che hanno ben poco a che vedere con la religione islamica. A fini semplificativi, Juzik distingue due tipologie di

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 111-135.

“reclute”: la “sfortunata”, in genere una vedeva sui quarant’anni, che a seguito di forti traumi o insoddisfazioni nella propria vita decide di abbracciare la causa islamica dopo un’accurata propaganda sul jihad e sul martirio, che viene gradualmente allontanata dalla sua famiglia; la “fidanzata”, una ragazza solitamente sui diciassette-venti anni docile, abituata a sottomettersi all’uomo, che solitamente sono vittime di rapimento.

Entrambe le “categorie” di donne sono portate in isolamento, che è una delle condizioni necessarie per un addestramento efficace. Tale addestramento può durare dalle poche settimane fino a un massimo di sei mesi. Durante questa reclusione forzata la futura martire viene sottoposta a una fortissima pressione psicologica: le vengono ricordati i parenti uccisi o, se non ha perso nessuno, le si ricordano le ricompense a cui andrà incontro in Paradiso. La futura martire vive in linea con i dettami del Corano, sempre sorvegliata da istruttori. Alle future martiri viene inculcata la convinzione che la situazione non fa altro che peggiorare, che la guerra continua e che tutto peggiora, giorno dopo giorno. La loro missione è quella di sacrificarsi per fermare la guerra: per il bene dei loro cari già caduti o di quelli da salvare, bisogna intraprendere la via del jihad.

Se, dopo questo “trattamento”, la donna rifiuta ancora l’idea di sacrificarsi in nome della causa, si mette in atto la pratica più turpe e tremenda dell’intero addestramento: l’utilizzo di sostanze psicotrope per alterare la volontà della futura martire e trasformarla in una marionetta. Alla fine, non sarà la donna a decidere di farsi esplodere, bensì l’istruttore che segue da poco lontano le sue azioni e per mezzo di un segnale radio-comandato decide quando far avvenire la detonazione. La “bomba-vivente” è una donna, che viene rapita o allontanata dalla propria casa e dalla propria famiglia contro la sua volontà, che viene sottoposta a un feroce lavaggio del cervello e che, soprattutto, non ha alcuna voglia di morire per una causa che non reputa sua fino in fondo.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> JULIJA JUZIK, *Le fidanzate di Allah. Volti e destini delle kamikaze cecene*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 138-151.

## Capitolo II

### 2. Il contesto storico internazionale negli anni Settanta

#### 2.1.1– Il contesto storico in Egitto: dalla crisi di Suez alla presidenza Sadat

All'inizio degli anni Settanta la situazione in Egitto era scossa dalla bruciante sconfitta subita nella “guerra dei sei giorni” del 1967.<sup>89</sup> Ai fini di una maggior precisione storica generale, occorre ricordare che dopo la crisi di Suez del 1956, il presidente egiziano Gamal Abd el-Nasser rafforzò i legami con l'Urss, che finanziò nel 1958 la Diga di Aswan e diventò il principale sponsor dell'esercito egiziano, al quale fornì armi e addestramento. Per questo motivo, l'élite egiziana iniziò a guardare l'Unione sovietica come modello culturale, mandando addirittura i proprio giovani a studiare nelle università in Urss. Tuttavia, l'Egitto rifiutò di entrare a far parte ufficialmente del blocco sovietico, rivendicando una posizione di “*positive neutralism*” rispetto a entrambi i blocchi.<sup>90</sup> Nel febbraio 1958, sull'onda della vittoria morale nella crisi di Suez, il governo siriano chiese all'Egitto di unificare i due paesi. Nacque così la Repubblica Araba Unita (R.A.U.), posta sotto la presidenza egiziana, che si rivelò tuttavia come la semplice estensione del regime nasserista alla Siria, che venne privata di ogni prerogativa politica. Tale malcontento politico in Siria portò, nel 1961, al rovesciamento del governo unitario e alla separazione dei due paesi. L'Egitto continuò a definirsi, da solo, R.A.U. fino al 1971.<sup>91</sup>

Prima di analizzare il fallimento e l'umiliazione subita dall'Egitto nella guerra dei sei giorni, bisogna anche ricordare che nel 1962, un colpo di stato di ispirazione nasserista aveva rovesciato la monarchia *mutawakkilita zaydita* dello Yemen del Nord, dando inizio a un conflitto che oppose le forze rivoluzionarie e repubblicane, appoggiate militarmente dall'Egitto alle

---

<sup>89</sup> DI NOLFO, *Relazioni Internazionali*, p. 1093.

<sup>90</sup> JAMES GELVIN, *Storia del Medio Oriente moderno*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2009, p. 328.

<sup>91</sup> DI NOLFO, *Relazioni Internazionali*, pp. 1089-92.

forze filo-monarchiche, appoggiate da Arabia Saudita e Giordania. Il conflitto, che durò fino al 1967, logorò le forze egiziane ed è considerato una delle cause della sconfitta contro Israele del 1967.<sup>92</sup>

In quegli anni, il Canale di Suez era completamente chiuso alle navi israeliane, che potevano tuttavia comunicare con il Mar Rosso grazie all'opera dei Caschi Blu delle Nazioni Unite che assicuravano il passaggio delle navi israeliane all'interno del Golfo di Aqaba, controllato dall'Egitto a Sharm el Sheik.<sup>93</sup> Alla vigilia del nuovo conflitto arabo-israeliano, questa situazione fu compromessa da Nasser che, spinto probabilmente dall'Unione Sovietica che parlava di concentramenti di truppe israeliane alla frontiera della Siria, chiese al Segretario Generale delle Nazioni Unite, Maha Thray Sithu U Thant, il ritiro dei Caschi Blu, stazionati alla frontiera ma pur sempre in territorio egiziano. Quando tale richiesta fu accettata, il presidente Nasser annunciò che avrebbe proibito l'ingresso nel Golfo di Aqaba non solo alle navi israeliane, ma anche alle navi che trasportavano in Israele prodotti definiti "strategici", come il petrolio.<sup>94</sup>

Alla luce di questi sviluppi si moltiplicarono gli scontri di Israele con la guerriglia palestinese, alla frontiera con la Siria, spalleggiata dall'URSS, e con la Giordania. Per questi motivi, Hussein di Giordania firmò un trattato di mutua difesa con l'Egitto, in segno di accordo con il vicino e per placare l'opinione pubblica nazionale, dopo un sanguinoso raid israeliano sul territorio giordano come ritorsione per attacchi di Fatah, l'organizzazione politica e paramilitare palestinese, facente parte dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) e fondata nel 1959 da Yaser 'Arafat. La tensione fra Israele e Siria (accusata di incitare la guerriglia) crebbe, con azioni militari sempre più violente, fino a un raid dell'aviazione israeliana sulla Siria nel maggio 1967. Israele minacciò di dichiarare guerra alla Siria e fu proprio sulla base dei continui rapporti non veritieri (poi rivelati come tali) ricevuti dall'URSS che Nasser iniziò la preparazione della guerra, fino al punto di non ritorno.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 1090.

<sup>93</sup> JEAN-BAPTISTE DUROSELLE, *Storia diplomatica. Dal 1919 ai giorni nostri*. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 1998, p. 658.

<sup>94</sup> *Ivi*.

La ferma convinzione di un attacco ai danni della Siria da parte di Israele spinse Nasser a dichiarare il proprio appoggio al governo siriano e a chiedere il ritiro dei Caschi Blu delle Nazioni Unite dal Sinai. Il blocco dello Stretto di Tiran e le dichiarazioni di solidarietà e di mutuo soccorso degli altri leader arabi spinsero Israele ad attaccare le forze egiziane. Il 5 giugno 1967 l'esercito israeliano attaccò la massa principale dell'esercito egiziano, concentrato nel Nord del Sinai, nella sorpresa più totale. Le forze egiziane furono in gran parte distrutte e lasciarono aperta la strada verso il Canale di Suez. Il 6 giugno, lo Stato Maggiore israeliano annunciò la presa di Gaza; il 7 fu conquistata Sharm el Sheik, che controllava l'entrata del Golfo di Aqaba all'estremità meridionale del Sinai. Grazie a questa vittoria schiacciante sull'esercito egiziano, gli israeliani occuparono la Striscia di Gaza e tutta la penisola desertica del Sinai, il che permetteva loro di occupare tutta la sponda orientale del Canale di Suez. Inoltre, un corpo d'armata israeliano si impadronì della città vecchia di Gerusalemme, che apparteneva alla Giordania, e, dal 6 giugno, proseguì la sua avanzata lungo tutta la riva occidentale del fiume Giordano, che fu ugualmente occupata.<sup>95</sup> In soli sei giorni quindi, dal 5 all'11 giugno del 1967, Israele annientò le forze aeree e terrestri dell'alleanza di Siria, Egitto e Giordania grazie alla fulminea rapidità dell'azione. A seguito della vittoria, acquistò il Sinai, la striscia di Gaza, le alture del Golan, la Cisgiordania, la zona est di Gerusalemme. La guerra aveva fatto passare il territorio israeliano e le zone occupate da Israele da 20.800 km<sup>2</sup> a 89.859 km<sup>2</sup>.<sup>96</sup> Inoltre, il 23 giugno, il Parlamento israeliano votò l'annessione della parte araba di Gerusalemme, nonostante le proteste da parte delle Nazioni Unite e delle grandi potenze europee, a causa della presenza di circa 200.000 profughi in Transgiordania. Solo con l'accordo giordano-israeliano del 7 agosto fu permesso il rimpatrio a un gran numero di loro.<sup>97</sup> La sconfitta fu determinante nel segnare il crollo dei regimi militari siriano e iracheno, e la fine del nasserismo. Allo stesso tempo, la difesa della causa palestinese fu successivamente assunta dalle organizzazioni armate

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 659.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 660.

<sup>97</sup> *Ivi*.

palestinesi, prima fra tutte Al-Fatah, alla cui testa fu posto, dal 1969, Yasir Arafat.

All'indomani della sconfitta, Nasser rassegnò le sue dimissioni da premier, ma venne subito richiamato al potere dalla forte reazione popolare che ne scaturì. A quel punto decise di epurare i capi militari responsabili delle sconfitte in Yemen e in Palestina, assumendo pieni poteri dittatoriali. Nel novembre accettò la Risoluzione 242 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, preludio al negoziato con Israele, diversamente dai suoi ex-alleati (Siria, Iraq, OLP, Algeria). Tale risoluzione stabiliva soprattutto due condizioni necessarie per il raggiungimento di una pace "giusta e duratura" nella regione del Vicino Oriente: un ritiro militare israeliano ed il reciproco riconoscimento tra gli stati. L'Organizzazione per la liberazione della Palestina giudicò negativamente la risoluzione, in quanto essa non affrontava la questione del diritto all'autodeterminazione del popolo palestinese. Infatti, non vi era alcun accenno esplicito alla questione palestinese, mentre vi erano espliciti riferimenti alla questione dei rifugiati.<sup>98</sup>

Dopo la guerra del 1967, la guerriglia palestinese, che aveva delle basi negli Stati vicini di Israele, come il Libano, la Siria e la Giordania, assunse forme diversificate ma sempre con l'obiettivo di colpire il territorio israeliano. Le scorrerie e i raid provocarono durissime reazioni, come i bombardamenti e le azioni di commando. La situazione era resa ancor più delicata dal fatto che i *fedayin* (letteralmente, coloro che si offrivano in riscatto della causa) avevano la tendenza a comportarsi come uno Stato nello Stato, dando vita a numerosi problemi agli Stati di cui occupavano il territorio: basti ricordare che in Libano, dal 1969 al 1973, vi furono numerosi scontri tra le truppe libanesi e i *fedayin*.<sup>99</sup> La Siria tollerava maggiormente le loro azioni mentre, in Giordania, il re Husayn assunse un atteggiamento più intransigente che gli valse una forte impopolarità.

Nel 1970, Husayn di Giordania cercò un accordo con il Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina di George Habash, esponente dell'ala più

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 662.

radicale dell'OLP, che tenne in ostaggio il paese e le sue istituzioni politiche con azioni di guerriglia. Nei campi profughi palestinesi in Giordania, la polizia e l'esercito stavano gradualmente perdendo autorità. I militanti dell'OLP in uniforme giravano liberamente armati, organizzavano posti di blocco e tentavano di raccogliere quelle che definivano "tasse". Durante vari negoziati del novembre 1968, un accordo in sette punti venne raggiunto fra Re Ḥusayn e le organizzazioni palestinesi. L'OLP, ignorando questi accordi, agì in Giordania come uno Stato nello Stato.<sup>100</sup> Tra la metà del 1968 e la fine del 1969, si ebbero non meno di cinquecento scontri violenti fra la guerriglia palestinese e le forze di sicurezza giordane. Rapimenti e atti di violenza contro i civili si svolsero di frequente. Molti elementi dell'OLP estorcevano a mano armata soldi ai commercianti, con la pretesa che si trattasse di donazioni alla causa palestinese. Le forze di sicurezza giordane solitamente li arrestavano e li mandavano al fronte, dove non potevano commettere ulteriori danni alla sicurezza. Le esplosioni di violenza erano comunque in continua crescita. Nel settembre, passato poi alla storia araba come "Settembre Nero", dopo diversi attentati al re e il sequestro di tre aerei di linea occidentali, Husayn proclamò la legge marziale e attaccò le basi palestinesi, a difesa delle quali interviene la Siria. La battaglia decisiva si svolse ad Amman, specialmente nei campi profughi circostanti. Husayn chiese l'intervento degli Stati Uniti e di Israele e, per questo motivo, l'esercito giordano sconfisse nettamente le truppe siriane e costrinse al ritiro gli ultimi palestinesi che resistevano.<sup>101</sup> L'accordo del Cairo del 27 settembre 1970 fra Husayn e Arafat concluse il conflitto, decretando che le basi palestinesi si ritirino dalle città giordane.

Nasser, che era da sempre stato un grande sostenitore dell'OLP e svolse il ruolo di mediatore tra la Giordania e l'OLP, morì all'indomani della firma dell'accordo. Gli succedette Anwar al-Sadat, fino ad allora in secondo piano fra i membri superstiti dei Liberi Ufficiali.<sup>102</sup>

Dal 1971, Anwar Sadat iniziò a smantellare il nasserismo: eliminò dal partito unico gli elementi più fedeli a Nasser; ripristinò il nome "Egitto"; lanciò il progetto della pace con Israele; pubblicizzò l'espulsione dei

---

<sup>100</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, pp. 1091-92.

<sup>101</sup> DUROSELLE, *Storia Diplomatica*, p. 662.

<sup>102</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, pp. 1088-1100.

consiglieri militari sovietici presenti in territorio egiziano, per manifestare sostegno al blocco occidentale e ingannare Israele sulle proprie intenzioni belliche.<sup>103</sup>

I tragici fatti delle Olimpiadi del 1972 furono un duro colpo per i progetti di Sadat, che vide il suo prestigio subire una caduta all'interno del mondo palestinese. Durante le Olimpiadi del 1972, tenutesi a Monaco di Baviera, un comando di *fedayin* palestinesi dell'OLP, con il nome di Settembre Nero, sequestrò l'intera squadra olimpica israeliana. Sadat rifiutò, durante i negoziati, di accogliere l'aereo dei sequestratori. Il sequestro si concluse, in un crescendo di passi falsi ed errori, con la morte di tutti gli atleti israeliani e di parte dei sequestratori.<sup>104</sup>

### 2.1.2. Dalla Guerra dello Yom Kippur agli accordi di Camp David

Dopo la morte di Nasser, quindi, si era diffusa l'ideologia nasseriana e l'idea della lotta comune contro Israele come causa comune del mondo arabo. Questo elemento fu stimolato anche dalle situazioni dei paesi vicini, basti pensare al colpo di Stato del colonnello Gheddafi in Libia, a quello di Jafar al-Nimeiri in Sudan, quello del partito *Baath* in Iraq, che aprì la strada all'ascesa di Saddam Hussein e quello di Afez al-Assad in Siria.<sup>105</sup> Inoltre, era noto che Sadat non attendeva altro che un'occasione per vendicarsi dello smacco subito nella guerra del 1967. Nel 1973, guidò l'Egitto al fianco della Siria nella guerra dello Yom Kippur contro Israele, in seguito alla quale egli stesso fu poi noto come l'"eroe dell'attraversamento". La guerra, portata avanti dal 6 al 26 ottobre del 1973, iniziò con un attacco a sorpresa dell'Egitto e vide inizialmente una schiacciante superiorità araba, con l'attraversamento del Canale di Suez e l'invasione egiziana del Sinai, che diventarono nella mitologia nazionale *al-'abur* "l'Attraversamento". In contemporanea, l'aviazione e l'esercito siriano attaccarono le alture del Golan. La Giordania, per la prima volta, non si schierò accanto alle forze

---

<sup>103</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 664.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 662.

<sup>105</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1225.

arabe, anzi, Hussein cercò di avvertire il governo israeliano dell'attacco imminente.<sup>106</sup>

Per alcuni giorni l'azione egiziana ebbe successo: il 6 ottobre, durante la festa ebraica dello *Yom Kippur*, giornata di espiazione e di perdono, consistenti truppe egiziane attraversarono il Canale di Suez mentre l'esercito siriano, con l'ausilio di alcune truppe irachene, penetrò nella zona israeliana di occupazione del Golan e, grazie agli armamenti forniti dai sovietici l'esercito egiziano riuscì nell'impresa di mettere in seria difficoltà l'aviazione israeliana, in modo che le forze corazzate poterono avanzare rapidamente nel Sinai. Per la prima volta, veniva infranto il mito dell'invincibilità israeliana.<sup>107</sup>

Malgrado l'attacco che colse di sorpresa il suo esercito, Israele riuscì a riorganizzarsi e fermare l'avanzata degli egiziani. Sul fronte del Golan, gli israeliani ripristinarono la situazione iniziale: riconquistarono tutto il Golan, per poi oltrepassarlo e arrivare a una trentina di chilometri da Damasco. Sul fronte del Sinai, invece, l'evolvere della situazione fu più lento, poiché il presidente Sadat si sarebbe accontentato di occupare il Canale di Suez e aspettare l'intervento delle Grandi Potenze.<sup>108</sup> Il 22 ottobre intervennero le Nazioni Unite per imporre la fine delle ostilità. Il conflitto, armato da USA e URSS, dimostrò l'insostenibilità dello scontro in Medio Oriente e aprì la via negoziale che condusse a Camp David, altro crocevia importante della presidenza di Sadat. Le Risoluzioni 3236 e 3237 dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, approvate nel novembre del 1974, sulla questione furono molto importanti, perché per la prima volta riconobbero che l'OLP come il rappresentante del popolo palestinese; inoltre, altro punto cruciale, fu riconosciuto il diritto all'auto-determinazione, all'indipendenza e alla sovranità nazionale del popolo palestinese e fu infine sancito che il popolo palestinese aveva un "inalienabile diritto" al ritorno alle sue case.<sup>109</sup>

Dopo la "vittoria" morale del 1973, Sadat intraprese la parte più ambiziosa del suo progetto, lanciando una politica di liberalizzazione economica (*infītah*) che non trovò però risposta nella struttura arretrata del paese,

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 1226-27.

<sup>107</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 663.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 665.

<sup>109</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1228.

apparendo anzi troppo contraddittoria e fuori tempo. Nel 1977, la decisione di eliminare il prezzo politico del pane provocò numerose rivolte, con centinaia di morti. Nel novembre dello stesso anno, di fronte alla Knesset, il parlamento monocamerale di Israele, Sadat, stupendo il mondo intero, dichiarò di essere disposto a sottoscrivere un accordo di pace. In seguito a questa iniziativa, egli non ottenne tuttavia l'appoggio dei Paesi arabi "moderati" (Arabia Saudita e Giordania) e i Paesi arabi "progressisti" (Siria, Algeria, Libia, Iraq, Yemen del Sud e la stessa OLP) non nascosero la loro indignazione per ciò che essi consideravano il preludio di una pace separata da parte dell'Egitto. Con la mediazione del presidente americano Jimmy Carter, questa politica di riavvicinamento ebbe successo e culminò nell'incontro di Camp David del settembre del 1978 fra Sadat e il primo ministro israeliano Manachem Begin. Il successivo trattato di pace israelo-egiziano fu poi siglato a Washington il 26 marzo 1979.<sup>110</sup>

A differenza dei precedenti accordi, che erano dei semplici cessate il fuoco, la stipula di un trattato di pace fu una svolta: da quel momento, Sadat vide volgersi contro di lui quasi tutti i Paesi arabi, sia moderati che più estremisti.<sup>111</sup>

Per comprendere nel dettaglio la situazione dell'Egitto negli anni Settanta, bisogna parlare del notevole aumento dell'opposizione religiosa, dovuta dalla crisi economica e sociale esplosa con le politiche dell'*infitah*, che provocò un tasso altissimo di disoccupazione fra i numerosissimi neo-laureati, e dell'importanza del petrolio. Per quanto riguarda il primo elemento, è necessario ricordare che, quando nel 1977, su pressioni del Fondo Monetario Internazionale, Sadat cercò di abolire il sussidio statale ai prezzi dei generi di prima necessità, nell'intero Egitto scoppiarono numerose rivolte.<sup>112</sup>

Per quanto riguarda invece il fattore energetico, bisogna evidenziare che per tutta la durata della guerra dello Yom Kippur l'arma petrolifera costituì un importante strumento di influenza. Nel 1960 era nato l'OPEC (Organization of Petroleum Exporting Countries) che, a causa della sua composizione, era particolarmente sensibile ai problemi arabi e quindi alla controversia arabo-

---

<sup>110</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, pp. 744-45.

<sup>111</sup> *Ivi*.

<sup>112</sup> GELVIN, *Medio Oriente*, pp. 380-81.

israeliana. La fluttuazione dei tassi di cambi, introdotta nel 1944 dal sistema di Bretton Woods, impoverì soprattutto i paesi esportatori di petrolio, pagato in dollari. Nel 1973, a seguito della guerra dello Yom Kippur, vi fu un aumento del 70% del prezzo del greggio e un embargo progressivo dell'esportazione di greggio verso gli USA e i suoi alleati. In Europa, fu soprattutto l'Olanda, il principale centro di distribuzione del greggio, a essere colpita. L'embargo cessò quando Israele consente a ritirarsi da una parte del Sinai e del Golan, nel marzo 1974, ma l'aumento dei prezzi provocò il crollo delle Borse mondiali.<sup>113</sup>

Nel 1973 quest'arma venne usata con piena consapevolezza dal cartello di paesi produttori di greggio a guida saudita. Basti ricordare che il 16 ottobre del 1973 il prezzo di un barile di petrolio salì a 5 dollari e che a dicembre il prezzo venne portato a 11,65 dollari per barile.<sup>114</sup> Inoltre, l'arma petrolifera poteva essere utilizzata anche in due altri modi: tramite l'embargo contro i paesi che non intendevano condividere la causa palestinese e con una concertazione sulle quote di produzione globale da raggiungere, con una divisione per nazioni delle rispettive percentuali, al fine di evitare che un eccesso di produzione potesse provocare una caduta dei prezzi. In questo clima, la situazione dell'Egitto divenne particolarmente delicata: in quanto produttore di petrolio, ma solo in modesta quantità, il paese dipendeva dai paesi arabi per quanto riguarda lo sviluppo economico; al tempo stesso, era legato alla politica americana per quanto riguarda la sua sicurezza nei confronti di Israele. Fu proprio per liberarsi dal problema della sicurezza e da tutto ciò che conseguentemente ne derivava che Sadat decise di recarsi in Israele per parlare con il primo ministro Begin davanti alla Knesset: la pace avrebbe dato all'Egitto la sicurezza di cui necessitava per affrontare i problemi economici e sociali. Inoltre, lo stipulare questa pace sotto il buon auspicio degli Stati Uniti avrebbe potuto portare ad aiuti economici da parte loro, in quanto avrebbero un modo per tutelare i propri interessi la pacificazione dell'aria del Suez.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>114</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1229.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 1232-34.

La stipulazione di questo trattato, inoltre, ebbe un'importanza fondamentale nell'assassinio di Sadat, il 6 ottobre del 1981, come avremo modo di approfondire nei prossimi paragrafi.

### 2.2.1 Il contesto storico in Afghanistan

L'ultimo re afgano, Mohammed Zahir Shah, permise al suo ministro Mohammed Daud Khan di affidare all'Unione Sovietica la totalità dell'addestramento e dell'equipaggiamento dell'esercito. Questi, sostenuto dal partito comunista creato nel 1965, costrinse il re ad abdicare e stabilì una sua dittatura sul paese, che sarebbe durata fino al 1978, alla vigilia dell'intervento sovietico.<sup>116</sup>

L'occupazione sovietica dell'Afghanistan iniziò il 24 dicembre del 1979 e in poche settimane portò alla presenza di un contingente formato da circa 100.000 uomini. Tra i principali motivi dell'occupazione, bisogna ricordare il sostegno al regime comunista contro la resistenza dei *mujahidun*, guerriglieri nazionalisti di fede islamista, presenti soprattutto fra la popolazione *pashtun*, e il voler contrastare la forte presenza americana nel Golfo, dal momento che, dopo gli accordi di Camp David, l'equilibrio di potere nella zona era nettamente favorevole agli americani. La giustificazione dell'attacco fu fornita dall'allora Segretario generale del Partito comunista dell'Unione Sovietica, Leonid Il'ič Brèžnev, in base all'articolo 51 della Carta delle Nazioni Unite, riguardante la legittima difesa: infatti egli dichiarò di intervenire in risposta ad un appello del governo di Kabul, per prevenire un'aggressione di ribelli afgani appoggiati dal Pakistan, dalla Cina e dalla CIA.<sup>117</sup>

Occorre brevemente spiegare la situazione politica interna afgana del tempo, ovvero il fatto che il partito comunista era diviso in due gruppi ostili: il Partito democratico del popolo (partito *Khalq*, cioè del popolo) molto più radicale ed estremista; il partito *Parcham* (che vuol dire bandiera), orientato in senso più gradualista. Negli anni precedenti l'occupazione sovietica, l'Afghanistan assunse la denominazione di "Repubblica dell'Afghanistan",

<sup>116</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 706.

<sup>117</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1242.

quando, nel 1973, il politico afgano Mohammed Daud Khan rovesciò con un colpo di Stato incruento la monarchia del suo primo cugino Mohammed Zahir Shah e divenne il primo Presidente dell'Afghanistan. La presidenza di Daoud è ricordata soprattutto per la sua politica progressista e per aver tentato di modernizzare il paese con l'aiuto, fra gli altri, dell'Unione Sovietica e degli Stati Uniti.<sup>118</sup>

Il principale capo del Khalq era Nur Muhammad Taraki, figlio di un fattore agiato divenuto poi funzionario. Accanto a lui, Babrak Karmal, aristocratico di Kabul legato alla famiglia reale, e Hafizullah Amin, anche lui un piccolo funzionario occidentalizzato, educato negli Stati Uniti e appartenente alla tendenza Kahlq. In seguito all'assassinio di un amico di Karmal, nonché membro importante del partito, il 18 aprile 1978, ai funerali vi fu una manifestazione straordinaria che minacciò l'ordine pubblico e per questo Daud decise di far arrestare Taraki e Karmal, ma non Amin. Il 27 aprile 1978, questi effettuò un colpo di Stato militare, conosciuto come la rivoluzione di Saur, che riuscì in poche ore. Daud e tutti i membri della sua famiglia furono trucidati e Taraki, liberato, il 30 aprile divenne presidente della Repubblica, con Karmal come vicepresidente e Amin come aggiunto: il regime venne così sottomesso all'Unione Sovietica.<sup>119</sup>

Nell'autunno del 1979 quindi era al potere a Kabul l'ala più estremista del partito Khalq, che tuttavia era sospettata dai sovietici di collaborare con gli americani e inoltre di essere fautrice di una politica radicale al fine di alimentare l'agitazione sociale in tutto l'Afghanistan.<sup>120</sup>

Oltre questo fattore interno, occorre inoltre contestualizzare nell'ambito della situazione internazionale del periodo: l'Unione Sovietica stava attuando, in quegli anni, la sua politica di penetrazione in Africa e in Asia e aveva da poco promosso la riunificazione dello Yemen del Nord e dello Yemen del Sud; aveva da poco stipulato un trattato di amicizia e cooperazione con il Viet Nam e seguiva con attenzione le operazioni militari vietnamite in Cambogia. Inoltre, nell'entourage sovietico vi era preoccupazione per la ripresa delle relazioni diplomatiche tra Stati Uniti e Cina, divenuta effettiva grazie alla lunga visita dell'allora Presidente della

---

<sup>118</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 706.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 706.

<sup>120</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, pp. 1244-45.

Conferenza politica consultiva del popolo cinese Deng Xiaoping a Washington, nel marzo del 1979.<sup>121</sup> Queste considerazioni servono a farci comprendere come l'invasione dell'Afghanistan fosse concepita, per i sovietici, come un'estensione della dottrina Breznev del 1968, secondo la quale l'Unione Sovietica era libera di intervenire in qualsiasi paese dove le forze ostili al socialismo cercavano di portare lo sviluppo attraverso i metodi tipici del capitalismo, in quanto ciò diveniva un problema non solo per un paese coinvolto ma per tutti i paesi che avevano abbracciato la causa socialista.<sup>122</sup>

Il pretesto per l'invasione venne dato dal fatto che la massa della popolazione non sembrava accettare questo nuovo tipo di regime: numerose rivolte vennero represses nel sangue dal governo. Inoltre, il Khalq allontanò i membri del Partcham e lo stesso Taraki venne assassinato in un agguato che gli fu teso da Amin nel settembre 1979. Il disordine cresceva sempre di più e distaccamenti di truppe sovietiche iniziarono la penetrazione nel territorio afghano, fino a diventare una vera e propria invasione. I sovietici avevano deciso di sostenere Karmal e Amin fu a sua volta assassinato.<sup>123</sup> Ma l'Afghanistan si sollevò contro il nuovo presidente e contro le truppe sovietiche, rendendo la guerra si rivelò più dura del previsto, sia per motivi interni, sia per motivi internazionali: la resistenza afghana fu sostenuta da un'ampia coalizione di stati, dagli Stati Uniti all'Arabia Saudita alla Cina, con lo scopo d'indebolire la superpotenza sovietica. L'attacco provocò una temporanea alleanza fra tutte le varie denominazioni (*i Sette partiti*), perlopiù distinte su base etnica, e la guerriglia si articolò intorno alle leadership tribali preesistenti. Inoltre, gli Stati Uniti adottarono una serie di misure restrittive nei confronti dell'Unione Sovietica quali la riduzione delle esportazioni di grano e il blocco delle consegne di merci ad alto contenuto tecnologico, comprese le apparecchiature per la perforazione dei pozzi petroliferi.<sup>124</sup> Come se non bastasse, gli Stati Uniti annunciarono che la propria squadra di atleti non avrebbero partecipato alla Olimpiadi di Mosca in programma per il 1980 e l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, con

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 1246.

<sup>122</sup> *Ivi*.

<sup>123</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 707.

<sup>124</sup> DI NOLFO, *Relazioni Internazionali*, pp. 1246-47.

104 voti contro 18 e poche astensioni, chiese il ritiro immediato delle truppe sovietiche dall'Afghanistan.<sup>125</sup>

L'occupazione si risolse in uno stillicidio di combattimenti con grandi perdite ambo le parti, soprattutto quella afghana. Dopo oltre 5 anni di guerra, l'Unione Sovietica non aveva guadagnato terreno. Il nuovo Segretario Generale, Michail Gorbačëv, sferrò una grande offensiva nel 1985 per chiudere la guerra, ottenendo solo maggiori spargimenti di sangue e distruzioni nei due campi, nonostante il governo di Mosca avesse posto al potere Mohammad Najibullah, che inizialmente parve capace di recuperare il controllo del paese. Infine, nel 1987, Gorbačëv annunciò l'inizio del ritiro, che fu completo nel febbraio 1989, dopo la firma di accordi a Ginevra con il governo amico di Najibullah, sotto l'egida di Pakistan e USA, in un contesto internazionale completamente mutato.<sup>126</sup>

### 2.3.1– Il contesto storico in Iran

L'Iran divenne un baluardo dello schieramento filo-occidentale con il Patto di Baghdad, firmato il 3 novembre 1955<sup>127</sup>, seguito nel 1959 dal CENTO (Central Treaty Organization), che comprendeva anche la Turchia e il Pakistan e che, come la NATO in Europa, avrebbe dovuto contrastare l'influenza sovietica in Medio Oriente.

Questo non impedì l'infiltrazione sovietica nel paese attraverso il controllo del partito *Tudeh*, d'ispirazione marxista, sul quale si abbattè la repressione dello *shah*.

Dopo l'esperienza del 1953, quando Mohammad Mosadeq, primo ministro nazionalista, fu estromesso dal potere da un colpo di stato fomentato dalla CIA<sup>128</sup>, lo *shah* sviluppò una polizia interna, la SAVAK, dedita alla repressione dell'opposizione politica di ogni tipo, i cui metodi sanguinosi sradicarono efficacemente ogni libera espressione di posizioni politiche opposte alle sue. Fra il 1962 e il 1963, rispondendo anche alle pressioni

<sup>125</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 707.

<sup>126</sup> NOLFO, *Relazioni Internazionali*, p. 1248.

<sup>127</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 536.

<sup>128</sup> KEPEL, *Jihad*, p.116.

dell'allora presidente degli Stati Uniti John Fitzgerald Kennedy, lo *shah* lanciò un programma riformista noto come la Rivoluzione bianca, nel tentativo di modernizzare il paese ed emarginare l'opposizione politica – soprattutto comunista – e religiosa *shiita*, guidata dall'ayatollah Khomeini. Il programma, approvato per referendum, comprendeva 19 punti, fra i quali i principali erano: la riforma agraria, che eliminò il latifondo; la nazionalizzazione delle foreste, dei pascoli e dei corsi d'acqua; la vendita delle industrie di stato; la condivisione dei profitti industriali con gli operai, fino al 20%; il voto alle donne; l'istituzione di una forma speciale di servizio civile, le "brigade per l'alfabetizzazione" (*literacy corps*) formate da studenti universitari con lo scopo di diffondere l'istruzione elementare nei villaggi poveri, di "brigade della sanità" e "brigade per la ricostruzione e lo sviluppo"; l'istituzione di tribunali rurali per la risoluzione di controversie locali; riforme dell'educazione, che viene ampliata, e dell'amministrazione.<sup>129</sup> Tuttavia, questo programma di modernizzazione amministrativa suscitò un forte malcontento in molti strati della società iraniana e in particolare nella piccola borghesia, nei commercianti e negli studenti. In aggiunta a questi elementi, bisogna tenere presente che le rendite petrolifere avevano consentito allo *shah* di trasformare l'esercito iraniano in uno dei più potenti e dotati di tutto il Medio Oriente.<sup>130</sup> Questa breve stagione di relativa democratizzazione, fra il 1960 e il 1963, ridette fiato all'opposizione parlamentare e religiosa, che animò violente manifestazioni di massa.

Risale a questo periodo infatti il proliferare di dottrine radicali, che si diffondevano soprattutto tra gli studenti. Queste dottrine facevano principalmente riferimento a due fonti: il marxismo nella varietà delle sue forme e il cosiddetto "*shiismo socialista*".<sup>131</sup>

I marxisti iraniani rappresentavano tutte le varianti del movimento comunista internazionale, e seguivano molto di più gli interessi dell'internazionalismo proletario che della società persiana in quanto tale. Furono duramente repressi dalla SAVAK, e per questo erano meglio rappresentati tra gli emigrati. Lo scoppio dell'insurrezione da parte di questa

---

<sup>129</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1287.

<sup>130</sup> *Ivi*.

<sup>131</sup> KEPEL, *Jihad*, p.116.

fazione fu dovuto ai Fedayn del popolo, ma si risolse in un clamoroso insuccesso politico: essi applicarono all'Iran il modello guevarista, ma la loro ideologia e le loro idee erano condivise solo dagli studenti che avevano accesso alla cultura europea e non alle masse, estranee a queste categorie di pensiero.<sup>132</sup>

A causa di queste difficoltà, alcuni giovani intellettuali, come Ali Shari'ati, trasferirono nello *shiismo* le idee e i valori del comunismo e del terzo-mondismo. Questo movimento, definito "*shiismo socialista*", trovò la sua massima espressione nel gruppo militante dei Mujahidin del popolo, i quali si lanciarono in una lotta armata che valse loro le simpatie degli oppositori del regime. Tuttavia, essi non rappresentarono mai un serio pericolo per il potere imperiale e furono brutalmente repressi; inoltre, non riuscirono mai a reclutare militanti al di fuori delle ristrette cerchie di studenti e universitari.<sup>133</sup>

Quando il paese andò incontro al processo di rapida modernizzazione, dovuto specialmente alla ricchezza generata dalla rendita petrolifera e dall'aumento dei prezzi conseguente la guerra dell'ottobre 1973, furono due i gruppi sociali maggiormente destabilizzati e emarginati dalla società: le classi medie tradizionali, che erano simboleggiate dal bazar; le masse dei giovani immigrati provenienti dalla campagna, che erano attratte dalle prosperità delle città, ma che finirono ad abitare in quartieri abusivi e nelle bidonville di Teheran.<sup>134</sup>

Dal punto di vista culturale, questi due gruppi erano estranei all'ideologia moderna e laica che il governo cercava costantemente di diffondere: essi percepivano il potere secondo le categorie mentali della religione *shiita*, stabilite dal clero. Nei bazar, lo spazio era tradizionalmente strutturato intorno alle moschee e agli *imamzadeh*, ossia le tombe dei santi, a cui lo *shiismo* riserva una grande devozione; nelle periferie urbane, invece, il punto di riferimento erano i luoghi di culto *shiiti*, dove i bambini potevano andare a studiare il Corano e le gesta degli *imam*. Tutti questi elementi devono farci comprendere il ruolo centrale svolto dalla religione, che non

---

<sup>132</sup> *Ivi.*

<sup>133</sup> *Ivi.*

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 117.

era solo puramente dottrinale bensì di stabilizzazione sociale.<sup>135</sup> Tuttavia, i rapporti tra potere imperiale e queste reti ecclesiastiche erano molto conflittuali.

Nella metà degli anni Settanta, quindi, ci fu la diffusione, nei bazar e nei quartieri bassi, di una borghesia religiosa e di una gioventù urbana bene identificabili, che vivevano in miseria, estranee alle ideologie di uno stato che le ignorava. Il punto di riferimento di entrambi i gruppi sociali era costituito nel clero *shiita*, ostile a quel regime da cui non era infiltrato a nessun livello della scala gerarchica, a differenza di quanto accadeva nella maggior parte dei paesi sunniti.<sup>136</sup>

In questo contesto si distinse la figura dell'*ayatollah* Khomeini di Qom, che accusava lo *shah* di corruzione e di collusione con le potenze straniere, e di ledere gli interessi dei ceti meno abbienti. Nel 1963, dopo un famoso discorso contro lo *shah*, Khomeini venne messo agli arresti e, in seguito all'esilio, si stabilì prima in Turchia poi a Najaf, in Iraq. Al compimento del quinquennio di riforme della "Rivoluzione bianca", lo *shah* celebrò fastosamente la propria incoronazione, il 26 ottobre 1967.

Fino agli anni Sessanta, l'appello religioso di Khomeini era totalmente inscritto nell'ideologia *shiita* tradizionale, che negava legittimità alla storia e alla monarchia profane in nome del millenarismo ma non si articolava in un discorso politico alternativo. Nel 1970, con l'elaborazione della teoria della *velayat-e faqih*, influenzata dalle teorie di Ali Shariati, Khomeini approdò a un progetto rivoluzionario su base religiosa, che ridisegnava la società iraniana nei termini della lotta di classe fra *mostadafin* e *mostakbirin* ("diseredati" e "arroganti") e considerava la storia del primo califfato shiita come modello della lotta contro i regimi ingiusti.

La *velayat-e faqih*, che non compare nel *fiqh ja'farita* tradizionale, sosteneva che, nel corso della *ghayba* (occultamento) dell'imam, la classe dei *fuqaha'* potesse supplire legittimamente alle sue funzioni di guida della comunità, non solo nel senso della vita comunitaria e della guida degli individui, ma anche in senso politico. Il potere sarebbe stato quindi nelle mani di un *faqi*, un religioso specializzato nella legge islamica, nel quale

---

<sup>135</sup> *Ivi.*

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 118.

non era difficile intravedere lo stesso Khomeini. Tuttavia, la maggior parte del clero si opponeva a questo progetto, in quanto si limitava a reclamare la maggiore autonomia possibile, il controllo delle proprie scuole, opere sociali e risorse finanziarie di fronte all'ingerenza dello stato, ma non intendevano impossessarsi di un potere giudicato come teologicamente impuro.<sup>137</sup>

Tale teoria metteva fine al “quietismo” shiita tradizionale, che fino ad allora aveva regolato i rapporti con il potere politico. Khomeini ne elaborò un trattato dal titolo “*Il governo islamico*”, estratto da discorsi tenuti negli anni '70 e pubblicato clandestinamente in Iran nel 1977.

Benché contestata da una parte degli *ulema shiiti* non iraniani, come Ali al-Sistani, la *velayat-e faqih* è anche oggi uno dei cardini della repubblica teocratica iraniana, affermato anche nella Costituzione.

Nell'ottobre 1971, lo *shah* organizzò una grandiosa manifestazione per il trentesimo anniversario della propria incoronazione e per il presunto 2500° anniversario della monarchia persiana, volto in realtà a contrapporre alla simbologia religiosa *shiita* e a quella marxista del Tudeh il richiamo all'epopea nazionale achemenide.<sup>138</sup>

Nel 1975, il calendario venne cambiato da quello dell'Egira (622 d.C.) alla fondazione dell'impero persiano da parte di Ciro il Grande, 1180 anni prima, con il risultato di passare dal 1395 H. al 2535.

Fra il 1975 e il 1978, la pressione congiunta della crisi economica e delle pressioni internazionali per la democratizzazione diffusero malcontento e rivolta fra la popolazione iraniana, alle quali lo *shah* rispose inizialmente inasprendo ulteriormente la repressione poliziesca, poi dando il via libera alle prime scarcerazioni di detenuti politici.

Il disegno di sovvertire il regno dello *shah* Reza Pahlevi venne portato avanti da una coalizione politica che vide alleati i partiti e movimenti democratici, il Tudeh e il clero *shiita* conservatore, diretto dall'estero da Khomeini. A questi si aggiunsero gruppi terroristi armati come i *Mujahedin-i Khalq*, islamici di sinistra, e i *Fedayan-i Khalq*, marxisti.

---

<sup>137</sup> *Ivi*.

<sup>138</sup> DI NOLFO, *Relazioni Internazionali*, p. 1287.

Quindi, se da un lato lo *shah* vide crescere il suo isolamento rispetto ai gruppi sociali intermedi, dall'altro egli vide anche venir meno il principale pilastro esterno del suo potere, con l'elezione alla presidenza degli Stati Uniti di Jimmy Carter nel novembre del 1976. Questi decise di portare avanti un programma di promozione dei diritti umani, e i crimini commessi dalla SAVAK divennero immediatamente un bersaglio di questa sua politica. Questo venne percepito dalle classi medie come la fine dell'appoggio incondizionato degli Stati Uniti allo *shah*, e, a partire dal 1977, vi furono numerose riunioni e manifestazioni dell'opposizione liberale che, per la prima volta, non furono represses.<sup>139</sup>

Lo *shah* fu così costretto ad abbandonare la sua politica di prestigio e di potenza per fare fronte alle spese interne e cambiò primo ministro ben quattro volte fra il 1977 e il 1978, scegliendo personalità sempre più lontane dalla sua linea politica.

La protesta, nella sua prima fase, vedeva una scarsa partecipazione da parte del clero, ma interessava tutte le classi del paese. Ognuno aveva un proprio malcontento: le classi medie risentivano dell'impossibilità di partecipare alla vita del paese e dell'esclusione dalla condivisione della ricchezza; gli operai protestavano contro il caro-vita e il bando delle organizzazioni sindacali; gli studenti contro la soppressione della libertà di stampa; i nazionalisti contro la crescente dipendenza del paese dai tecnici e dai capitali stranieri, in particolare da quelli statunitensi.<sup>140</sup>

La più grande manifestazione religiosa nel paese, prima della rivoluzione, ebbe luogo nel 1978 quando il giornale governativo (*Ittilaat*) pubblicò un articolo nel quale denunciava l'integrità di Khomeini, allora esiliato a Najaf, e insinuava che fosse un agente britannico. Questo bastò a portare nelle strade decine di migliaia di oppositori, soprattutto a Qom, città santa e sede dei maggiori seminari *shiiti*. Le manifestazioni furono represses, spesso sanguinosamente, con l'effetto di moltiplicare il risentimento popolare, che alimentò le successive proteste.<sup>141</sup>

Nei mesi successivi, si verificarono incidenti via via più gravi, nonostante i governi designati dallo *shah* cercavano con crescente ansia di venire

---

<sup>139</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 118.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 120.

incontro alle aspettative popolari e nonostante la proclamazione della legge marziale. Dal suo esilio a Najaf, Khomeini continuava a incitare alla rivolta e al rovesciamento dello *shah*, al punto che il governo iracheno decise di espellerlo. In seguito a ciò, si rifugiò a Parigi, dove divenne il capo ufficiale delle rivolte, con una visibilità mai avuta prima. All'inizio del 1979 lo *shah* nominò primo ministro il liberale Bakhtiar, suo nemico politico di lunga data, che accettò di formare un governo con la condizione che lo *shah* lasciasse il paese, il che avvenne poco dopo, nominalmente per una vacanza.<sup>142</sup>

La partenza dello *shah* venne salutata da grandi manifestazioni di gioia e il neoministro Bakhtiar varò immediatamente una serie di riforme e di misure tese a soddisfare tutte le opposizioni: la liberazione dei prigionieri politici; l'abolizione della SAVAK; il ripristino della libertà di stampa; l'annullamento degli ordini miliardari con gli Stati Uniti; il ritiro dell'Iran dal CENTO, l'annuncio di elezioni libere.

Figlio della nobiltà tribale iraniana, nato in una famiglia di altissimi funzionari dello stato qajaro, Bakhtiar – di formazione intellettuale francese – fu ministro nel governo Mosaddeq, nel 1951. Successivamente, Bakhtiar fu a capo di vari gruppi e organizzazioni di oppositori dello Shah, e per questo venne imprigionato più volte.

Nel 1977, Bakhtiar divenne il capo del Fronte Nazionale, fondato da Mosaddeq, insieme a Karim Sanjabi. Nel 1978, mentre il Fronte Nazionale strinse un accordo con Khomeini, Bakhtiar accettò l'invito dello *shah* di formare un governo, e per questo venne espulso dal FN. L'egemonia culturale islamista toccò l'apice il 10 e l'11 dicembre 1978: il nono e il decimo giorno del mese di *moharram*, in cui gli *shiiti* commemorano il martirio dell'imam Hussein. Nonostante il coprifuoco imposto, centinaia di migliaia iraniani risposero alle richieste di Khomeini, salendo per due giorni sui terrazzi delle abitazioni di Teheran, facendo risuonare il grido "*Allah Akbar*" ("Allah è il più grande"): questo fu l'inizio del trionfo dell'elemento culturale islamico nel processo rivoluzionario iraniano.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1289.

<sup>143</sup> KEPEL, *Jihad*, cit., p. 121

Alla fine di gennaio 1979, contestato dall'opposizione liberale e da quella religiosa, Bakhtiar fu, di fatto, incapace d'impedire il ritorno di Khomeini. Il ritorno dell'*ayatollah* fu il vero punto di svolta: la vittoria islamista fu il frutto dell'abilità di questo personaggio a unificare le diverse componenti, laiche e religiose, e ognuna di queste componenti vi contribuì senza andare incontro a disillusioni, almeno fino alla prima ondata di epurazioni che seguì alla conquista del potere.<sup>144</sup>

Nel febbraio del 1979, Khomeini rientrò in Iran, dichiarando di non voler accettare nessuna continuità con il regime. Khomeini e il Consiglio rivoluzionario presero il potere. Il primo ministro nominato dagli organi rivoluzionari, Bazargan, si rese subito che il Consiglio agiva come una struttura di potere parallela, interamente controllata dal clero *shiita*, spesso in contrasto con il governo in alcune materie come nella gestione della giustizia, che i tribunali rivoluzionari esercitano sommariamente contro i rappresentanti del passato potere. Da quel momento, l'Iran fu trasformato secondo le indicazioni dell'*ayatollah* ma anche in base a una lotta di potere interno tra gli esponenti della più ortodossa obbedienza alle disposizioni di Khomeini e gli uomini politici, che, pur leali verso il nuovo regime, erano più aperti al pragmatismo. Gli oppositori politici furono sistematicamente perseguitati, qualunque fosse la loro appartenenza politica, e si calcola che oltre 10.000 iraniani furono condannati a morte e oltre mezzo milione fuggirono dal proprio paese.<sup>145</sup>

Bazargan provò a reagire con forza contro questa pratica, senza ottenere molto, anche perché Khomeini istituì una milizia speciale a lui fedele, i *pasdaran-e enghelab-e islami*, le “guardie della rivoluzione islamica” per imporre le sue decisioni e contrastare le forze militari degli altri gruppi di opposizione, soprattutto della sinistra.

Iniziarono quasi subito i conflitti con le altre componenti del movimento rivoluzionario: furono dapprima la componenti etniche, i curdi e gli arabi, che ritenevano di potersi ritagliare spazi di autonomia nel nuovo stato, ad essere duramente repressi dalla milizia khomeinista, che per la prima volta sparò su altri iraniani. Nell'agosto del 1979, i pasdaran chiusero tutti i

---

<sup>144</sup> *Ivi*.

<sup>145</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1289.

giornali legati al passato regime e quelli della sinistra e Khomeini dichiarò fuori legge le organizzazioni della sinistra.

Nella primavera del 1979 Khomeini incaricò il governo di elaborare una nuova costituzione e, poco dopo, impose un referendum sulla scelta della forma di governo per l'Iran, che decise per la repubblica con una maggioranza del 98%. La repubblica iraniana venne proclamata il 1° aprile 1979. La nuova costituzione fu presentata poco dopo e non differiva sostanzialmente da quella del 1906, con la differenza della forma repubblicana e di un forte accento presidenzialista, ispirato al modello francese.

Khomeini propose di approvare la bozza per referendum o di sottoporla a un Consiglio Costituzionale dotato solo di poteri consultivi. Furono le forze di sinistra che proposero invece di dotare il Consiglio di poteri di revisione della carta costituzionale, con il risultato che il Consiglio, a maggioranza clericale, approvò la Costituzione che istituiva uno stato islamico e che era approvata, nel dicembre 1979, da un referendum col 98% dei voti<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ivi.*

## Capitolo III

### 3. Teoria e pratica del *jihad*. Gli anni Settanta e Ottanta

#### 3.1.1 L'eredità nei Fratelli Musulmani nella società egiziana

Nasser prese il potere in Egitto il 23 luglio del 1952<sup>147</sup>. Il 9 dicembre del 1954, sei dirigenti dell'associazione dei Fratelli Musulmani furono condannati al patibolo, mentre migliaia di persone che avevano abbracciato la causa del movimento, finirono in prigione. I Fratelli Musulmani rappresentavano allora la maggior forza popolare organizzata del paese e il potere dell'allora presidente Nasser non era ancora in grado di contrapporvisi. I rapporti tra lo Stato e l'associazione andarono sempre più incrinandosi fino al punto di non ritorno raggiunto il 26 ottobre 1954 quando un membro dell'organizzazione sparò a Nasser durante un discorso radiofonico ad Alessandria.<sup>148</sup> Nonostante il reale svolgimento dei fatti sia dibattuto, in quanto i Fratelli Musulmani sostenevano che fosse tutto un complotto organizzato dallo stesso regime, da quel momento in poi lo Stato cominciò la distruzione dell'unica organizzazione indipendente che si frapponesse fra esso e la società.<sup>149</sup>

Da allora, il campo di concentramento diventa lo sfondo per eccellenza della lotta islamista, in quanto rappresentava pienamente, negli occhi di alcuni ideologi come Sayyid Qutb, il rapporto esistente in quel momento tra lo Stato e la società. Era nei campi di concentramento che furono elaborate nuove strategie per combattere e affrontare uno Stato avvertito dalla maggior parte della popolazione come totalitario. Lo stesso Sayyid Qutb giunse alla conclusione che, nei campi, i carcerieri avevano dimenticato il valore di Dio, preferendo venerare Nasser al suo posto, dimenticando così i principi di giustizia e di etica coranica.<sup>150</sup> Fuori dai campi, invece, si venne a creare un intricato meccanismo di aiuto reciproco e di sostegno alle

<sup>147</sup> KEPEL, *Fratelli Musulmani*, cit., p. 3.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>149</sup> *Ibidem*, pp. 4-5.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 6.

famiglie dei militanti incarcerati, in modo tale che, nonostante la repressione, i Fratelli Musulmani riuscirono a non perdere i contatti. A metà del 1956 i membri dell'associazione che non furono processati uscirono dal carcere: furono aiutati nell'assistenza materiale e nel reinserimento dalla direttrice dell'Associazione delle donne musulmane, Zaynab al-Ghazali. La figura di al-Ghazali è molto importante ai fini della ricostruzione dell'associazione, poiché fu lei a organizzare un ciclo di seminari in casa propria, finalizzati unicamente all'educazione musulmana. Gradualmente, l'obiettivo di questi raduni divenne anche la riflessione sulle cause che portarono alla repressione del movimento, e iniziarono a confluire a casa di al-Ghazali giovani attivisti che erano entrati in contatto con le prime opere di Sayyid Qutb, vale a dire le prime bozze di *Pietre Miliari*. Quando, nel 1964, questi fu scarcerato, si riorganizzò l'associazione che aveva come scopo, stavolta, quello di rovesciare il regime con la forza e prendere il potere.<sup>151</sup> Tuttavia, questo progetto era destinato a fallire poiché i propri leaders non riuscirono a trovare alcun accordo sulla strategia politica da perseguire. Inoltre, se si considera la delicata situazione in cui si trovava l'Egitto in quel periodo, tra la sonora disfatta riportata in Yemen e i problemi della burocrazia interna che dissipava le risorse dello Stato, risulta facile comprendere come per il regime di Nasser i Fratelli Musulmani rappresentassero il bersaglio ideale contro cui scagliarsi, non tanto per la propria pericolosità, ma come sfogo agli altri problemi che affliggevano il paese.

Il 29 luglio del 1965 fu arrestato Muhammad Qutb, fratello di Sayd, il quale venne a propria volta arrestato il 9 agosto: l'organizzazione non riuscì ad opporsi a questo stillicidio né a reagire in alcun modo. Il 22 agosto iniziò la repressione nel villaggio di Kardasa, tradizionale feudo dei Fratelli Musulmani: il villaggio fu accerchiato dai soldati, le abitazioni saccheggiate, la popolazione maschile condotta in prigione, costretta a subire ogni tipo di sevizie. Questo genere di punizione era solitamente riservata ai villaggi dissidenti, accusati di non pagare le tasse o di dare ospitalità a criminali: il fatto che il regime nasseriano ricorse a queste

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 7.

misure di repressione ci fa comprendere quanto fosse radicato il movimento islamista e la dissidenza politica in quel piccolo centro.<sup>152</sup>

Il 30 agosto Nasser pronunciò a Mosca un discorso dove accusò i Fratelli Musulmani di essere l'anima di un complotto scoperto e sventato dai servizi segreti, per rovesciare il regime e far precipitare il paese nell'anarchia. Anche per questo, agli occhi degli islamisti, la città moscovita apparve come "la capitale dell'ateismo": essi videro infatti nel discorso di Nasser la prova del fatto che esso era stato in realtà dettato non solo dai russi, ma anche dagli americani e dai sionisti, uniti in nome di un complotto contro l'Islàm.

Dopo un processo sommario, Sayyid Qutb fu impiccato il 29 agosto del 1966, evento che pose fine alla breve rinascita dell'associazione. Il regime di Nasser aveva infatti colpito il movimento in un periodo in cui questo disponeva di una certa forza, mentre era la strategia politica a mancare. Tuttavia, mentre durante la persecuzione del 1954 l'organizzazione non era stata in grado di comprendere il regime nasseriano, in quegli anni, il contributo teorico di Sayyid Qutb insegnò a chi voleva ascoltarlo il modo in cui combattere uno Stato che perseguitava gli islamisti, al fine di distruggerlo e arrivare all'edificazione dello Stato musulmano.

Questa esperienza è molto importante ai fini della nostra trattazione, perché ci permette di capire perché alcuni gruppi, come quello di Shukri Mustafa analizzato nel capitolo precedente, decisero poi di praticare la *'uzla*, vale a dire la rottura totale con la società, mentre altri decisero di prepararsi a prendere il potere con la forza, cercando di prevenire le mosse dello Stato. È questo il caso dell'organizzazione di 'Abd al-Salam Faraj, che portò all'assassinio di Sadat il 6 ottobre del 1981.<sup>153</sup>

### 3.1.2. Sayyid Qutb e la *jahiliyya*

Sayyid Qutb nacque nel 1906 nel borgo di Musha, nel Medio Egitto, in una famiglia di piccoli notabili rurali in declino. Grazie all'influenza del padre Qutb Ibrahim, delegato di Musha per il Partito nazionale di Mustafa Kamil,

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>153</sup> *Ibidem*, pp. 10-12.

il quale ospitava frequentemente riunioni e incontri nella sua casa, Sayyid fu sensibilizzato sin dai primi anni al tema della politica, al nazionalismo antibritannico, alla lettura della stampa e delle opere profane. Grazie anche al fatto di vivere in Egitto, all'epoca centro del dibattito religioso, culturale e politico dei musulmani arabi, la sua vita e il suo impegno si svilupparono in contemporanea all'Islàm radicale, di cui egli stesso viene definito uno dei fondatori. Fondamentale, nella sua formazione, fu il viaggio negli Stati Uniti nel 1949: lì entrò in contatto con la società capitalistica e il vedere come la società dei consumi stesse iniziando a contaminare l'Egitto lo formarono politicamente.<sup>154</sup> Tornato in Egitto, entra a far parte del movimento dei Fratelli Musulmani, del quale diventerà uno dei massimi esponenti e ideologi. Nel 1952 collabora al colpo di Stato perpetrato a danno di re Faruq I da parte dell'associazione segreta nota come Movimento dei Liberi Ufficiali, guidata da Muḥammad Naguib e Gamal 'Abd al-Naṣir (quest'ultimo meglio noto come Nasser). Il rapporto di collaborazione con questi, però, andrà disgregandosi velocemente dal momento che i principi dell'Islam politico integrale auspicati da Qutb e dai Fratelli Musulmani non verranno applicati.

Fondamentali per l'elaborazione delle sue teorie radicali furono l'esperienza carceraria vissuta durante il regime di Nasser, le persecuzioni a cui furono sottoposti gli altri membri dei Fratelli Musulmani e la consapevolezza che il regime aveva imprigionato, torturato e giustiziato numerosi musulmani. Nella sua concezione, il vero problema derivava dal fatto che le società musulmane non erano più rette dalla *shari'a*, e avevano perso di vista la religione. I veri musulmani erano solo una minoranza: a loro il compito di ricostruire la società musulmana. Date queste premesse, appare agevole comprendere perché nel pensiero di Qutb faccia frequentemente ricorso la questione del jihad. Riprendendo le tesi di David Cook, diremo che Qutb affrontò la questione del jihad nei seguenti termini:

- 1) il sistema religioso e sociale dell'Islàm è realistico e pone domande reali ai suoi seguaci; per questo, anche il sistema del jihad deve avere lo stesso carattere realistico;

---

<sup>154</sup> COOK, *Jihad*, p. 152.

- 2) il jihad è un programma progressivo che passa da uno stadio all'altro in maniera razionale.<sup>155</sup>

Qutb sosteneva quindi che il jihad doveva svilupparsi in modo progressivo, partendo dalla proclamazione della guerra su scala limitata per vendicare i torti subiti dai musulmani, fino allo stadio finale, quello della guerra illimitata.<sup>156</sup>

L'obiettivo fondamentale del pensiero di Qutb era quindi quello di confutare i vari "malintesi" (*shubuhāt*) riguardanti l'Islam, che egli raggruppava in sei stereotipi:

- 1) Il carattere arcaico del governo islamico;
- 2) L'influenza negativa dei dervisci e degli sceicchi sufi;
- 3) La concezione autoritaria di potere derivata dalla legge islamica;
- 4) L'ambiguità dei testi religiosi e delle loro disposizioni;
- 5) Il sistema dell'*harem*;
- 6) L'intolleranza verso le minoranze.<sup>157</sup>

Egli ammetteva che la legge islamica, nel suo immobilismo, non era più in grado di soddisfare le esigenze delle attuali società islamiche: doveva pertanto essere reinterpretata in risposta alle esigenze e alle sfide poste dalla modernità. Egli suggeriva, per superare questi ostacoli, di ripristinare la *shari'a* come criterio di base per l'elaborazione di nuovi codici, pur essendo consapevole che molte parti della *shari'a* fossero ormai superate. Insomma, seguendo la tradizione, Qutb riteneva che gli atti di culto e tutto ciò che riguardasse la sfera dell'uomo dovesse essere regolato dalla Legge Islamica. Da qui derivava la piena accettazione del diritto penale previsto dal Corano, tra le quali le pene di amputazioni delle mani ai ladri, la lapidazione, la fustigazione degli adulteri e degli ubriachi.<sup>158</sup>

Il pensiero di Qutb mostrava tutta la sua contraddittorietà quando parlava dei rapporti con l'Occidente. Egli era infatti convinto che in Europa e negli

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 154

<sup>156</sup> *Ivi*.

<sup>157</sup> CHOUEIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 130.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 131-32.

Stati Uniti la religione cattolica si fosse trasformata da dottrina religiosa a ideologia nazionalista. La sua convinzione era che sia Est (il comunismo) che Ovest (il capitalismo) cospiravano segretamente per distruggere l'Islàm, e come supporto a tale tesi egli proponeva la fondazione dello Stato di Israele: uno Stato fondato unicamente sulla religione – l'Ebraismo – e sostenuto da Gran Bretagna, Stati Uniti e Unione Sovietica. Il suo pensiero e le sue opere erano finalizzate alla costruzione di uno stato islamico e alla salvezza dell'Islàm, per questo egli si rivolgeva alle masse, ai numerosi egiziani stremati, emarginati ed oppressi, e a tali masse annunciava il totale fallimento della democrazia parlamentare, la corruzione dei partiti politici e il vero obiettivo del capitalismo e dell'imperialismo locale, ossia il controllo totale delle istituzioni. L'unica possibile soluzione alla crisi sociale dell'Egitto era, per lui, l'organizzazione delle masse e la promessa di un Islàm più aggiornato.<sup>159</sup>

Per questi motivi, a differenza di altri pensatori, egli non considerava il jihad come puramente difensivo, bensì lo riteneva lo strumento mediante il quale i musulmani dovevano garantire che avvenisse la diffusione del messaggio dell'Islàm, sconfiggendo così quelle strutture e quei poteri che ostacolavano la proclamazione pacifica della verità. Quindi, il jihad non coincideva con la guerra ma era strettamente connesso con la proclamazione, come appare evidente dal seguente frammento:

Il jihad è necessario per la proclamazione, poiché i suoi obiettivi sono annunciare la liberazione dell'uomo in modo che affronti la realtà presente con strumenti equipollenti in ogni aspetto, e non basta una proclamazione di carattere ipotetico o teorico, siano le terre islamiche sicure o minacciate dai popoli limitrofi.<sup>160</sup>

Il pensiero di Qutb rientrava nella tradizione coranica, che egli poneva al primo piano. Egli infatti concentrò la sua attenzione su quella che definì “la prima generazione coranica”: vale a dire, la prima generazione musulmana,

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, pp. 133-34.

<sup>160</sup> QUTB, *Ma'alim fi al-tariq*, Riyad s.d., p. 66. Trad. dall'inglese.

che conobbe unicamente il Corano come fonte e modello di legittimità. Il suo pensiero sul jihad trae motivazione da un versetto presente nella sura VIII, la *sura del bottino*:

Combatteteli dunque finchè non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio. Se desistono, ebbene Dio scorge acuto quel ch'essi fanno.<sup>161</sup>

La vera situazione di pace si realizza unicamente quando il popolo non ha altro sovrano che Allah.

La progressione del jihad è inoltre perfettamente in linea con la stessa struttura dell'Islàm, secondo il seguente versetto:

Il jihad islamico è una realtà a sé e non ha alcuna relazione con la guerra moderna: né per le motivazioni né per la conduzione. Le motivazioni del jihad islamico affondano le radici nell'essenza stessa dell'Islàm, nel suo vero ruolo nel mondo e negli altissimi principi che Dio gli ha dettato.<sup>162</sup>

Il jihad non contraddice l'Islàm, ma serve a regolare i rapporti tra i musulmani e i non musulmani. Inoltre, non distrae dagli obiettivi fondamentali della religione. Non esprime disagio per l'uso offensivo della guerra, infatti afferma:

E' diritto dell'Islàm fare il primo passo, perché l'Islàm non è la fede di un singolo gruppo, né il sistema di uno stato, ma il modo di vita di Dio e un sistema per il mondo. Ha perciò diritto di operare per distruggere gli impedimenti, siano sistemi o situazioni contingenti, che sottraggono alla persona la libertà di scelta. Non attacca gli individui per costringerli ad abbracciare il suo credo; attacca sistemi e situazioni per liberare gli individui

---

<sup>161</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 128.

<sup>162</sup> QUTB, *Ma'alim*, p. 59. Trad dall'inglese.

dalle false influenze che corrompono la natura innata dell'uomo e impediscono la libertà di scelta.<sup>163</sup>

Qutb si arrogò così il diritto a intervenire in qualsiasi parte del mondo in cui non fosse permesso ai musulmani di proclamare il jihad liberamente. Anzi, alcuni aspetti tradizionali del jihad, come la questione dell'ampliamento del territorio dell'Islàm e la difesa dei suoi confini non sembravano destare la sua attenzione, poiché egli riteneva che un numero elevatissimo di musulmani si era macchiato di apostasia o era sotto il controllo di governanti apostati, per questo non vi erano più chiari confini da difendere. Importante per il pensiero di Qutb era anche il seguente versetto, tratto dalla sura II, *la sura della vacca*:

Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta Tagut e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce.<sup>164</sup>

Solamente sotto il dominio musulmano l'umanità può decidere il libertà tra l'Islàm e la miscredenza. Questo versetto nello specifico venne interpretato per ridefinire la concezione di costrizione, unitamente alla guerra difensiva e offensiva, in maniera tale che assumano un significato diverso rispetto a quello che hanno in Occidente.

Qutb riteneva inoltre il grande jihad apprezzabile, tuttavia sosteneva che non andava sostituito al jihad militante in quanto ne avrebbe impoverito il significato, privandolo della militanza che ne costituiva parte integrante.

Nelle sue opere egli non citava nemmeno la letteratura degli hadith, limitandosi al Corano e alla biografia di Muhammad, rispondendo così egli stesso al suo invito di restare concentrati sulla "prima generazione coranica".<sup>165</sup>

Fondamentale del pensiero di Sayyid Qutb, fu la ripresa del concetto di *jahiliyya* (la cui traduzione letterale è "ignoranza"). Con questo termine i

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>164</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 30.

<sup>165</sup> COOK, *Jihad*, p. 158.

musulmani indicano il periodo precedente la missione profetica di Maometto del VII secolo. Secondo i musulmani si tratta quindi di "ignoranza" della verità salvifica che il Profeta dell'Islam avrebbe avuto l'incarico da Allah di svelare agli uomini col Corano. In epoca contemporanea, la nozione di *jahiliyya* venne recuperata e riformulata per la prima volta dai leaders radicali a partire dagli anni Trenta e Quaranta. Nel suo significato originario, inteso come ignoranza religiosa, si alludeva agli Arabi pagani che rifiutavano di conoscere l'unicità di Dio e ignoravano il suo messaggio e le leggi eterne. Dopo la rivelazione del Corano, solo le cosiddetti Genti del Libro – ebrei, cristiani e zoroastriani – poterono scegliere di convertirsi all'Islàm o di pagare un'imposta per godere della condizione di cittadini protetti in uno stato islamico. Tutti gli altri seguaci di altre fedi erano considerati pagani e politeisti (*mushrikun*), che vivevano in uno stato di *jahiliyya*, ossia ignoranza delle Scritture.<sup>166</sup>

Negli anni di Qutb, il pensiero dominante tra gli studiosi radicali era che il nazionalismo, il socialismo, il comunismo, il secolarismo, la democrazia e il capitalismo erano tutti mezzi in mano all'Occidente in aperto contrasto con il messaggio dell'Islàm. Gli stessi governanti musulmani, gli studiosi e gli *'ulama* non potevano più essere definiti musulmani, in quanto avevano assorbito le leggi e il modo di vivere dei nemici occidentali. L'Islàm, nel loro pensiero, non esisteva più e doveva essere ricreato. Le società islamiche avevano rinunciato alla religione e erano cadute nuovamente nella *jahiliyya*, nell'ignoranza, non diversamente dagli abitanti dell'Arabia secoli fa, prima dell'arrivo del Profeta.<sup>167</sup> Con il termine *jahiliyya* Qutb inizialmente descrisse la civiltà europea contemporanea, spiegando che l'ignoranza iniziò ad affermarsi nel mondo nel momento in cui l'Islàm aveva perso il suo ruolo di guida. Egli definisce anche la società jahilita in questi termini:

E' jahilita qualsiasi società che non è musulmana [...] di fatto, qualsiasi società dove venga adorato un oggetto altro da Dio e da Lui solo. [...] Dobbiamo quindi classificar questa in questa

---

<sup>166</sup> CHOUËIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 127.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 126.

categoria la totalità delle società che esistono ai giorni nostri sul pianeta!<sup>168</sup>

La *jahiliyya* di Qutb è una società governata da un principe fasullo, che si fa adorare al posto di Dio e non si attiene ai dettami ispirati dal Corano o dai detti del Profeta.

Nel seguente testo che analizzeremo vi è la contrapposizione di una coppia di concetti, per Qutb, fondamentali nel rapporto dell'uomo con Dio e per questo fondamentali anche per nella società radicale da lui concepita: *al-'ubudiyya* (adorazione) e *al- hakimiyya* (la sovranità). Il testo, che tratta delle società idolatre, è il seguente:

La sovranità (*hakimiyya*) più alta si esercita in nome del popolo, in nome del partito o in nome di qualsiasi altra cosa [...] bisogna classificare nella categoria delle società jahilite le società che si autoproclamano musulmane [...], poiché non si consacrano, nel corso della loro esistenza, all'adorazione (*'ubudiyya*) – benchè unicamente in lui hanno fede – ma conferiscono le caratteristiche che sono per eccellenza della divinità ad altri da Dio. Esse credono in una sovranità (*hakimiyya*) altra dalla Sua, e da questa derivano la loro organizzazione, le loro leggi, i loro valori, i loro giudizi, le loro abitudini, le loro tradizioni... e quasi tutti i principi della loro esistenza.<sup>169</sup>

Per Qutb, nella città ben governata, nella città musulmana, la sola sovranità da esercitare è quella di Dio e lui è l'unico oggetto degno di adorazione. Il potere doveva essere esercitato in nome di Dio, e la contrapposizione tra questi due termini era uno dei concetti costitutivi della sua analisi della società musulmana e della società *jahilita*. Occorre precisare che né *'ubudiyya* né *hakimiyya* sono termini coranici, e anzi il loro impiego rispondeva a un disegno ben preciso da parte del pensatore egiziano.

---

<sup>168</sup> QUTB, *Ma'alim*, p. 98. Trad dall'inglese.

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp. 98-101.

L'ultimo brano che analizzeremo è tratto dal capitolo intitolato *La civiltà e l'Islàm*, dove Qutb spiegò il suo pensiero riguardo alla società che si proclamavano musulmane ma il realtà erano *jahilite*, quindi anche l'Egitto in cui egli viveva. Il brano è il seguente:

L'Islàm conosce soltanto due tipi di società: musulmana o *jahilita*. La società musulmana è quella dove viene applicato l'Islàm. L'Islàm è fede, adorazione [di Dio], legislazione, organizzazione sociale, [teoria della] creazione, [modo di] comportamento. La società *jahilita* è quella dove non viene applicato l'Islàm. Non la governano né la fede né la visione islamica del mondo, né tantomeno i suoi valori, la sua [concezione dell'] equità, la sua legge, la sua [teoria della] creazione e i comportamenti [che sono i suoi]

Pertanto, una società la cui legislazione non sia fondata sulla Legge divina (*shari'at allah*) non è musulmana, anche se gli individui si proclamano musulmani, anche se pregano, digiunano e compiono il pellegrinaggio. [...] La società *jahilita* può presentare diversi volti:

- la negazione dell'esistenza di Dio, la spiegazione della storia attraverso il materialismo e la contraddizione, l'applicazione del sistema chiamato "socialismo scientifico";
- Il riconoscimento dell'esistenza di Dio, ma limitando ai cielo l'ambito del Suo potere, a scapito di questo mondo; questa società non regola la propria esistenza sulla Legge divina né sui valori eterni che Egli ha posto come fondamento, benché consenta agli individui di adorare Dio nelle sinagoghe, nelle chiese e nelle moschee. Tuttavia, essa impedisce loro di reclamare che la loro esistenza sia regolata dalla legge divina: in questo modo, essa nega la caratteristica di divinità che ha Dio sulla terra, o la rende inefficace. [...] Per ciò stesso, è una società *jahilita*.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

Da queste righe appare evidente come la società *jahilita* che presenta al tempo stesso il volto del “doppio socialismo” e quello di un Islàm formale è la Repubblica araba unita nasseriana. Con queste righe, Qutb rivelò che per lei la legislazione islamica di cui si faceva portatrice il regime, in realtà non aveva alcun valore.

Senza dilungarci ulteriormente sul pensiero di Sayyid Qutb, ci limiteremo a citare cosa bisognasse fare per liberarsi della *jahiliyya*, quali fossero i provvedimenti da adottare da parte dell'avanguardia rivoluzionaria. Il punto di partenza doveva essere quello di scacciare la *jahiliyya* dalla propria mente, come si dice nel testo:

Dobbiamo tornare al Corano e assimilarlo, al fine di applicarlo, di metterlo in pratica [...] al fine di comprendere ciò che richiede da noi, in breve, al fine di essere! [...] Successivamente dobbiamo fare *tabula rasa* dell'influenza che la *jahiliyya* ha sulla nostra anima: sul nostro modo di pensare, di giudicare, sulle nostre usanze<sup>171</sup>

Una volta liberatasi dall'alienazione scaturita dalla *jahiliyya*, allora l'avanguardia doveva essere pronta e matura per agire, sia spiritualmente, con il ritorno alle fonti coraniche, sia materialmente, preparandosi al jihad e alla battaglia contro la *jahiliyya*.

### **3.1.3 - *Al-Jama'a al-Islamiyya* e l'assassinio di Sadat**

Il termine *Jama'a al-Islamiyya* si riferiva a quelle associazioni islamiste studentesche che nacquero durante la presidenza di Sadat come forza dominante nei campus universitari. Furono queste organizzazioni la prima vera organizzazione islamista di massa. Minoritarie nel 1967 dopo la sconfitta contro Israele, queste presero il sopravvento nel periodo di relativa calma che seguì la guerra del 1973. Nel 1977 dettavano legge nei campus e

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

riuscirono a ridurre le organizzazioni di sinistra alla clandestinità.<sup>172</sup>

Iniziarono così a diventare una minaccia per il regime, che inizialmente le aveva sostenute, soprattutto in quanto canalizzavano la loro attenzione verso l'opposizione alla politica di pace con Israele di Sadat, sulla quale il presidente si giocava la sua legittimità politica. Furono dapprima sottoposte a sanzioni amministrative, poi a repressione poliziesca, fino a quando, nel settembre 1981, le Jama'a al-Islamiyya furono sciolte, le loro strutture distrutte e i loro dirigenti arrestati. Solo un mese più tardi Sadat venne assassinato da un militante islamista, Khalid al-Islambuli, il cui fratello, dirigente delle Jama'a al-Islamiyya presso l'università di Asyut, subì maltrattamenti in occasione dell'arresto. Le Jama'a al-Islamiyya si configurarono così come un importante punto di riferimento politico nell'Egitto di Sadat, che vanno oltre il semplice movimento studentesco, fino al punto di entrare direttamente nella vita politica. Il loro obiettivo: la restaurazione del califfato.<sup>173</sup>

Bisogna specificare che il termine "studente" non deve essere inteso, in questo contesto, come se venisse applicato a un qualsiasi frequentatore di un'università occidentale. L'università egiziana assomigliava a quella dei paesi avanzati per nome delle facoltà ed età dei giovani che la frequentavano, ma rispetto ai modelli occidentali o sovietici più che un'imitazione ne era una caricatura. Innanzitutto, il sistema di esami non aveva nulla da invidiare alla scuola coranica, in quanto i manuali dovevano essere imparati a memoria; il costo dei corsi era proibitivo e, una volta divenuto *duktur* (dottore), lo studente doveva lavorare di mattina in un ufficio pubblico e il pomeriggio doveva praticare un secondo lavoro per arrotondare lo stipendio. Questo perché l'università egiziana è diventata, negli anni Settanta, un'università di massa: il numero degli iscritti, inferiore ai 200.000 nel 1970, ha superato il mezzo milione nel 1977.<sup>174</sup> Da questo, alcuni problemi inevitabili dovuti al soprannumero: la carenza di infrastrutture, che rendeva estremamente difficoltoso seguire i corsi; l'elevato costo del manuale che vende il professore stesso; i corsi privati istituiti dai professori prima delle prove di fine anno; per le studentesse,

---

<sup>172</sup> KEPEL, *Fratelli Musulmani*, p. 107.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 113.

anche la promiscuità che attentava al loro pudore, sia nelle aule affollate sia nei mezzi pubblici, lungo il tragitto per recarsi in facoltà.

Le Jama'at al-Islamiyya trassero forza proprio da questi problemi, grazie alla loro bravura nell'identificarsi con i problemi degli studenti e per essere stati i primi e gli unici a proporre delle soluzioni immediate.

Infine, per completare il ritratto sulle università egiziane, occorre illustrare altri due aspetti: l'emigrazione di massa del corpo insegnante, che preferiva fuggire da condizioni lavorative pessime per andare a lavorare nelle nuove università dei paesi petroliferi della Penisola Arabica; il rigidissimo sistema di selezione per materia, a causa della presenza di un voto di maturità al di sotto del quale ogni facoltà non accettava studenti per l'iscrizione al primo anno.<sup>175</sup>

Cronologicamente, nel 1972 le Jama'at al-Islamiyya erano viste solo come degli strumenti che si contrapponevano, nei campus universitari, ai nasseriani e ai comunisti, e per questo motivo venivano visti con grande gioia dal potere governativo. È solo con il congresso dell'Unione degli studenti egiziani del marzo 1976 che le Jama'at al-Islamiyya divennero la forza dominante del movimento studentesco. Bisogna ricordare che anche se era un'organizzazione autonoma, l'Unione degli studenti aveva come obiettivo la lotta contro la reazione, il colonialismo e il sionismo mondiale, e comprendeva cinque comitati nazionali diretti da un unico presidente.<sup>176</sup> Il loro obiettivo consisteva nel cambiare vita, e per questo le Jama'at al-Islamiyya riuscirono a persuadere gli studenti del fatto che grazie a loro avrebbero potuto cambiare il loro destino, non aspettando gli aiuti governativi destinati a sparire per effetto della corruzione e dello sperpero, ma dando fiducia al loro progetto.

Due avvenimenti, nel 1977, costituirono uno scoglio invalicabile tra le Jama'at al-Islamiyya e il governo egiziano: il viaggio di Sadat a Gerusalemme; il processo a Shukri Mustafa e dei suoi adepti, che mise gli studenti islamisti davanti a un'alternativa, ossia, decidere se manifestare la propria solidarietà a Shukri o prenderne le distanze per non correre il rischio di essere associati alla stessa organizzazione. Dopo la firma degli accordi di

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 118.

Camp David, nel marzo del 1981, Sadat decise di aprire le ostilità contro gli islamisti, nella speranza di dare popolarità a quella che gli islamisti definivano una pace vergognosa. Per ovviare a questo, nel giugno del 1981 il Presidente egiziano decise di colpire le Jama'a al-Islamiyya con il decreto 265/1979: tale provvedimento dichiarò fuorilegge l'Unione generale degli studenti, ne congelò tutti i beni e diede il permesso di nuove unioni di studenti soltanto a livello di singola facoltà. Tuttavia, questo provvedimento arrivò quando le Jama'a al-Islamiyya erano già troppo potenti, e anzi utilizzarono gli effetti di questo decreto a fini propagandistici, ossia facendo ricadere sul governo la mancanza dei servizi da loro offerti fino a quel momento, come il servizio di navette per le studentesse, le tenute islamiche messe in vendita a prezzi popolari, i pellegrinaggi a basso prezzo.<sup>177</sup> Per questo motivo, gli anni accademici dal 1979 al 1981 furono caratterizzati da numerosi incidenti e da azioni squadristiche all'interno delle stesse università egiziane.

Il contributo di Sayyid Qutb ritornò a questo punto fondamentale, poiché il suo pensiero generò le basi dell'Islàm radicale che si affermò poi per i successivi decenni, fino agli anni Novanta. L'affermazione dell'Islàm radicale fu dovuta, almeno in parte, al fallimento del processo di modernizzazione tentato dalla classe dirigente musulmana. Soprattutto, per i musulmani radicali, l'errore più grande era stato l'allontanamento di questi regimi parzialmente laici dall'Islàm.<sup>178</sup> I momenti decisivi furono, la guerra dei Sei Giorni del giugno 1967 e la pace di Camp David del marzo 1979, che portò poi all'assassinio di Sadat.

Il 6 ottobre 1981, durante la parata militare che commemorava l'ottavo anniversario dell'inizio della Guerra di Ottobre contro Israele, Sadat fu assassinato dal gruppo islamista *Munazzama al-Jihad al-Islamiyya* (Organizzazione islamica del jihad) che scelse proprio quella data simbolo per passare all'azione e assassinare il rais. In quel particolare momento, l'impopolarità del presidente egiziano era giunta al culmine dopo la repressione del mese di settembre che aveva portato all'incarcerazione di

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 127-128.

<sup>178</sup> COOK, *Jihad*, p. 159.

più di millecinquecento esponenti dell'opposizione sia religiosa che laica. Per questo, all'opinione pubblica egiziana, il suo carnefice Khalid al-Islambuli, voleva apparire come il braccio armato della volontà popolare, e non come un semplice militante islamista.<sup>179</sup>

Dopo l'assassinio, fu pubblicato un documento intitolato *Al-Farida al-gha'iba* ("L'imperativo occultato") di 'Abd al-Salam Farag (o Faraj). Questi era un ideologo del Fondamentalismo islamico egiziano, guidò al Cairo la branca fondamentalista del jihad islamico egiziano e fornì un importante contributo teorico con la sua esaltazione del dovere del jihad nel pensiero radicale islamico proprio grazie alla sua opera. L'analisi del documento è fondamentale per percepire quali cambiamenti vi sono stati nell'Islam radicale nel quindicennio trascorso dall'esecuzione di Sayyid Qutb fino all'assassinio di Sadat e anche per constatare quali degli insegnamenti di Qutb furono accolti e quali altri, invece, trascurati.<sup>180</sup>

Farag utilizzava ampiamente la letteratura degli hadith, oltre al Corano e alla biografia del Profeta, che erano tra le fonti preferite di Qutb:

l'attenzione per la prima generazione coranica, da questi tanto richiamata, era così venuta meno. Inoltre, un'importante differenza tra i due è nella diversa visione del jihad: per Qutb, come abbiamo visto, il jihad era un proclama di liberazione diretto all'intera umanità; Farag, invece, con il jihad voleva che fosse ristabilito il califfato e mettere così i musulmani in grado di governare il mondo intero. Il jihad è quindi un imperativo di carattere globale, che deve portare alla conversione alla religione islamica il mondo intero. Le differenze tra i due ideologi sono probabilmente dovute al fatto che, nel quindicennio intercorso tra i due, vi fu una perdita di prestigio del comunismo e del socialismo che rese del tutto inattuale, per i musulmani radicali, il richiamo politico a certi vecchi slogan di Qutb.<sup>181</sup>

Per Farag, il jihad è stato volontariamente ignorato dai capi religiosi musulmani, gli *'ulama*, in quanto affetti di servilismo nei confronti della dirigenza politica che si era oramai allontanata dalla vera religione. Questo perché, nel suo pensiero, i musulmani vivevano sotto governanti apostati in base a leggi che non si fondavano sulla *shari'a*: per questo, l'imperativo dei

---

<sup>179</sup> KEPPEL, *Fratelli Musulmani*, pp. 168-169.

<sup>180</sup> COOK, *Jihad*, p. 159.

<sup>181</sup> *Ivi*.

musulmani doveva essere l'instaurazione di uno stato musulmano. Non a caso, il testo di Farag cominciava così:

La lotta sacra sul sentiero di Dio (*jihad*), nonostante la sua gravità e la sua importanza per l'avvenire dell'Islàm, è stata trascurata dagli *'ulama* contemporanei, che fanno finta di ignorarla, benchè sappiano che per riportare questa religione alla sua grandezza c'è una sola via da seguire: che ogni musulmano adotti esclusivamente le idee e il pensiero che Dio *ha ispirato loro per la sua maggiore potenza*. [...] Oggi si impone una domanda: viviamo in uno Stato islamico? La condizione per ciò sarebbe che esso sia retto dalle leggi dell'Islàm. [...] I governanti dei nostri giorni sono apostati dell'Islàm, nutriti alle tavole della colonizzazione, che sia crociata, comunista o sionista. Dell'Islàm non hanno preso altro che il nome.<sup>182</sup>

Questa presa di posizione poteva sembrare problematica se considerato anche il particolare contesto della lotta contro Israele, che per molti musulmani radicali era prioritaria. Secondo Farag, invece, bisognava combattere dapprima contro il nemico vicino, ossia il governo degli apostati, e poi contro il nemico lontano, Israele, come possiamo notare in questo brano:

Si verserebbe sangue musulmano per ottenere questa vittoria [su Israele]. Occorre dunque domandarsi se questa vittoria risponderebbe agli interessi di uno stato islamico o, piuttosto, a quelli di un governo di miscredenti. Significherebbe il rafforzamento di uno stato che di ribella alla Legge di Dio [*shari'a*] (...) Tali governanti sfrutterebbero a proprio vantaggio la concezione nazionalistica di questi musulmani allo scopo di attuare i loro intenti non islamici, benchè, in superficie, appaiano islamici. Il combattimento deve avvenire

---

<sup>182</sup> KEPEL, *Fratelli Musulmani*, pp. 171-173.

[esclusivamente] sotto la Bandiera dell'Islàm e al comando di una dirigenza islamica<sup>183</sup>.

Questa linea di pensiero riguardo Israele e i governanti apostati è molto ardita e colloca Farag al di fuori del filone principale del mondo arabo di lingua musulmana.

Da qui, un'altra questione spinosa, ossia se fosse consentito ai musulmani di praticare il jihad combattente contro i soldati costretti a combattere da un governo apostata. Difatti, la violenza contro i sostenitori di un governo definito apostata potrebbe portare all'uccisione di altri musulmani. Secondo Farag, che si rifaceva ai pareri del giurista del XIII secolo Ibn Taymiyya, i musulmani radicali avevano la libertà di combattere e uccidere i musulmani radicali che avevano abbracciato la causa di sostenere un governo apostatata, elemento che non li rendeva veri musulmani, agli occhi dei più radicali.<sup>184</sup>

Un'ulteriore questione riguarda la definizione del vero Islàm, ovvero come si può riconoscere quando avviene lo sconfinamento nell'apostasia. La questione si configurò come il rifiuto o meno di applicare la *shari'a* in un determinato paese e di combattere per l'Islàm contro un regime o un governo: alla luce di quest'impostazione, è facile comprendere che l'Egitto di Sadat era, per Farag e i suoi seguaci, un regime di miscredenti.

A differenza di molti musulmani radicali, Farag ha espresso la propria opinione sul problema del "grande jihad", che ha definito come un diversivo per fuggire dall'impegno di combattere in nome dell'Islàm. Per lui, combattere è un dovere di ogni musulmano e utilizzava come supporto un versetto tratto dalla sura IX, la *sura della conversione*:

Combatteteli, dunque, e Iddio li castigherà per mano vostra e li coprirà d'obbrobrio, e vi assisterà a trionfo contro di loro, e guarirà il petto dei credenti.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> COOK, *Jihad*, p. 161, tratto da MUHAMMAD FARAG, *Al-Farida al-gha'iba*, Amman s.d., p. 28; trad. ing. *The neglected Duty*, Macmillan, New York, 1986, p. 192.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>185</sup> BAUSANI, *Corano*, p. 133.

Commentando questo versetto, e motivando la ragione secondo la quale ogni musulmano ha il dovere di combattere, scriveva:

Ciò significa che un musulmano ha prima di tutto il dovere di eseguire l'ordine di combattere con le proprie mani. [Una volta che l'abbia fatto] Dio interverrà [e cambierà] le leggi della natura. In questo modo si otterrà la vittoria con le mani dei credenti grazie [all'intervento] di Dio.<sup>186</sup>

Il resto del documento è dedicato a quelli che sono ritenuti metodi di combattimento leciti da praticare in nome dell'Islàm: trarre in inganno il nemico; attaccarlo di notte anche a costo di uccidere vittime innocenti; abbattere e bruciare i loro alberi.

Da questi frammenti è agevole capire l'importanza del jihad per Farag, il cui abbandono nel corso dei secoli egli ritiene sia stato la causa del degrado, della divisione e della frammentazione che affliggevano i musulmani della sua epoca. Qutb pensava che i musulmani avessero delle responsabilità ben precise nei confronti del mondo, oltre al diritto di governarlo; Farag parlava dei diritti dei musulmani e del dovere dei credenti a rivendicare quei diritti con la forza. Per questo parliamo di lui come di una figura di transizione che ha creato un nuovo tipo di movimento radicale islamico.<sup>187</sup>

Farag tuttavia fallì nei suoi intenti anche a breve termine. Al-Jihad non fu in grado di capitalizzare l'assassinio di Sadat, poiché non aveva una rete di militanti e complici abbastanza ampia e robusta. Ciò nonostante, il libretto di Farag ebbe un'eco importante nel mondo del fondamentalismo islamico, e non solo in esso. Le idee che vi erano contenute funsero da faro nel mondo dell'estremismo fondamentalista e terrorista di matrice islamica in Egitto durante tutti gli anni Ottanta e Novanta. Secondo l'ideologo, i Fratelli Musulmani, nel voler insistere col praticare opposizione legale contro il governo egiziano, avevano sottovalutato la sua natura empia e oramai corrotta. Per instaurare lo stato islamico, per convincere le masse ad abbracciare la loro causa, l'atto di forza dell'assassinio di Sadat era

---

<sup>186</sup> COOK, *Jihad*, p. 163, tratto da MUHAMMAD FARAG, *Al-Farida*, cit. p. 26; *The Neglected Duty*, cit., p. 190.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 164.

necessario. Il loro obiettivo era quindi quello di dare inizio a una vera e propria “rivoluzione popolare”. Negli interrogatori che seguirono l’arresto, gli imputati utilizzarono proprio questa espressione, facendo riferimento all’Iran, dove la rivoluzione aveva da poco trionfato. La differenza fondamentale fu che gli islamisti iraniani riuscirono a mobilitare fianco a fianco, uniti per la stessa causa, i giovani poveri delle città, i mercanti del bazar e i ceti medi laici, tutti sotto la guida dell’Ayatollah Khomeini. Al contrario, Farag e i suoi compagni avevano optato per un taglio netto con la borghesia religiosa egiziana e con il clero, la cui “obbligazione mancante” era diventata il loro primo bersaglio.<sup>188</sup> Non riuscirono quindi a trasformare l’attentato in rivolta generale nel nome dell’Islàm, di unificare le opposizioni contro il potere empio nonostante l’impopolarità di Sadat, che al momento dell’attentato aveva riempito le prigioni con dissidenti politici di ogni genere, anche i più moderati. A lui successe Hosni Mubarak, mentre l’organizzazione venne domata e ai militanti più radicali veniva data la caccia nei quartieri popolari. Successivamente, anche il clero si dissociò e si impegnò nel dimostrare che le idee di Farag non avevano nessun valido fondamento teorico.

Il caso egiziano della fine degli anni Settanta ci dimostra il fallimento politico degli islamisti, che non sono riusciti a compattarsi in un unico fronte. Ci dimostra anche le difficoltà di un governo che, incapace di mantenere l’ordine sociale, ha voluto inizialmente allearsi con la borghesia religiosa e utilizzare l’intelligenza islamista “moderata”, lasciando ad essa il controllo totale della cultura. Solo dopo il viaggio di Sadat a Gerusalemme e alla pace con Israele, lo stato egiziano si è dovuto scontrare con i valori fondamentali dell’islamismo, anche nella sua componente più moderata.

Gli islamisti egiziani, nonostante l’insuccesso, furono comunque presi da esempio e suscitarono l’emulazione dei militanti fin nell’Africa subsahariana o in Asia Centrale, grazie proprio al prestigio del paese in cui erano nati i Fratelli Musulmani e aveva vissuto Sayyid Qutb.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 92.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 93.

### 3.2.1 – Il jihad in Afghanistan

Quando l'Unione Sovietica invase l'Afghanistan nel 1979, il teorico e militante islamico 'Abd Allah Yusuf al-'Azzam emise una *fatwa* chiamata *Difesa delle terre islamiche, il primo dovere secondo la Legge* dichiarando che tanto la lotta afghana quanto quella palestinese erano *jihad* nelle quali l'azione militare contro i *kuffar* (miscredenti) sarebbe stata *fard 'ayn* (obbligo personale) per tutti i musulmani. L'editto fu appoggiato dal Gran Mufti dell'Arabia Saudita, 'Abd al-'Azīz Bin Bazz. Nella *fatwa*, 'Azzām spiegò:

Gli '*Ulama*' [studiosi religiosi] dei quattro *madhahib* [le scuole di giurisprudenza religiosa] (malikiti, hanafiti, sciafeiti e hanbaliti), i *Muhaddithūn* (studiosi dei hadīth e i commentatori del Corano (*mufasssirun*, da *tafsir*, "esegesi")) concordano che in tutte le epoche islamiche il jihad in queste condizioni diventa *fard 'ayn* (obbligo individuale) per i musulmani del luogo in cui gli infedeli hanno attaccato e per i musulmani più prossimi, per cui i fanciulli agiranno senza il permesso dei genitori, la moglie senza il permesso del marito e il debitore senza il permesso del creditore. E se i musulmani di questo luogo non sono in grado di espellere gli infedeli per mancanza di forze, perché sono distratti, perché sono indolenti o semplicemente non agiscono, allora il *fard 'ayn* si diffonde radialmente dai più vicini ai più prossimi. Se anch'essi si distraggono o, ancora, gli uomini scarseggiano, allora spetta marciare al popolo loro accanto, e al popolo successivo a quest'ultimo. Il processo continua finché diventi *fard 'ayn* per il mondo intero.<sup>190</sup>

Da questa *fatwa* egli trasse legittimità per spingere e convincere i musulmani di tutto il mondo ad abbracciare la causa afghana, partire dalle proprie case e difendere l'Afghanistan e con esso l'intero Islām. Nella stessa *fatwa*, Azzam dichiarava che il jihad non doveva limitarsi a quello difensivo, bensì doveva essere anche offensivo e questo doveva

<sup>190</sup> COOK, *Jihad*, p. 194, tratto da ABDALLAH AZZAM, *Martyrs: The Building of Nations*, in [www.azzam.com](http://www.azzam.com), 30 novembre 2001.

essere dichiarato non solo dal singolo credente, ma dall'intera comunità musulmana. Il brano in questione recita:

Il jihad contro gli infedeli è di due tipi: il jihad offensivo (dove il nemico è attaccato sul suo territorio) ... [e] il jihad difensivo. Questo consiste nell'espulsione degli infedeli dalla nostra terra, ed è *fard 'ayn* [obbligo religioso personale per ciascun musulmano], un dovere assolutamente obbligatorio [...] Laddove gli infedeli non si uniscono per combattere i musulmani, combattere diventa *fard kifāya* [obbligo religioso per la società musulmana] col requisito minimo di arruolare fedeli a guardia delle frontiere, e di inviare un esercito almeno una volta all'anno a terrorizzare i nemici di Allah. È dovere dell'Imam radunare e inviare un'unità dell'esercito nella Casa della guerra (*Dar al-Harb* [le terre non musulmane]) una o due volte all'anno. Inoltre, assisterlo è responsabilità della popolazione musulmana, e se egli non invia un esercito commette peccato. - E gli *'ulamā'* hanno ricordato che questo tipo di jihad serve a mantenere il pagamento della *jizya* [la tassa pro capite per i non musulmani]. Gli studiosi dei principi religiosi hanno detto inoltre: "Il *jihad* è *da 'wa* [chiamata all'Islam] con l'uso della forza, ed è obbligatorio prestarlo con ogni potenzialità disponibile, finché rimarranno soltanto musulmani o gente che si sottomette all'Islām"<sup>191</sup>.

L'interpretazione militante del jihad descriveva il "jihad offensivo" come una campagna che può essere dichiarata solo da un'autorità musulmana legittima e legale, tradizionalmente il Califfo. Secondo questa interpretazione, nessuna autorità era richiesta per intraprendere il "jihad difensivo", poiché, secondo questa opinione, quando i musulmani vengono attaccati, diventa automaticamente obbligatorio per tutti i maschi musulmani in età militare, entro un certo raggio dall'attacco, prendere le difese. Da qui, la legittimità e anzi il dovere di ogni buon musulmano a intervenire in Afghanistan, in nome del jihad.

Fu quindi con l'invasione sovietica dell'Afghanistan che Azzam cominciò a predicare un jihad di portata globale a un uditorio composto da musulmani

---

<sup>191</sup> *Ivi.*

provenienti da tutto il mondo, pronti ad abbracciare la causa afghana. Infatti, per molti l'accostamento del jihad alla causa afghana fu attraente e liberatorio al tempo stesso: probabilmente i volontari musulmani non ebbero un'importanza fondamentale nella sconfitta delle forze sovietiche, ma fu una campagna che, per la prima volta in secoli di storia, unì i musulmani di tutto il mondo, al di là delle differenze di nazionalità e dottrinali, per combattere esclusivamente in nome dell'Islàm. Per questo la guerra in Afghanistan viene considerata come l'incubatrice sociale e religiosa dell'Islàm radicale globale, perché mise a contatto tra loro una vasta gamma di militanti su posizioni radicali formati nei movimenti di resistenza e di opposizione ai regimi politici.<sup>192</sup>

Secondo Azzam, è unicamente con il jihad che il mondo musulmano riuscirà a sollevarsi dalle invasioni e dai soprusi da parte dell'Occidente e riuscirà a restaurare la società musulmana originaria dei tempi del profeta Muhammad. Egli credeva nel martirio e nella sua capacità di motivare il popolo, motivazione scomparsa nell'Islàm sunnita dopo le conquiste del VII-VIII secolo. A tal proposito, egli affermava:

La vita della *umma* [comunità di tutti i musulmani] dipende unicamente dall'inchiostro dei suoi studiosi e dal sangue dei suoi martiri. Nulla è più bello che scrivere la storia della *umma* con l'inchiostro di uno studioso e con il suo sangue, affinché la mappa della storia islamica si colori di due linee: una nera, ossia quella che lo studioso ha scritto con l'inchiostro della sua penna; l'altra rossa, ossia quella che il martire ha scritto con il suo sangue. E ancora qualcosa di più bello è quando il sangue e la penna sono uno, sicché la mano dello studioso che impiega e muove la penna è la stessa mano che impiega il suo sangue e muove la *umma*. Quanto più il numero degli studiosi martiri cresce, tanto più le nazioni sono liberate dall'apatia, salvate dal declino, risvegliate dal sonno.<sup>193</sup>

‘Azzam voleva quindi unire uomini di cultura e guerrieri nella stessa persona, fondendo entrambi gli aspetti, nella speranza che il loro sacrificio

---

<sup>192</sup> COOK, *Jihad* p. 194.

<sup>193</sup> COOK, *Jihad*, p. 194, tratto da ABDALLAH AZZAM, *Martyrs, The Building of Nations*, in [www.azzam.com](http://www.azzam.com), 30 novembre 2001.

potesse servire come motivazione per liberare il mondo musulmano e riportarlo alla gloria dei secoli passati. L'esempio che egli voleva fornire era quello di un uomo virtuoso che dedicava tutta la propria vita all'Islàm al jihad, e non alle ricchezze terrene o al potere personale.

La sua importanza il relazione alla guerra in Afghanistan è anche dovuta al fatto che, nella sua opera *Ilhaq bi-l-qafila* ("Unisciti alla carovana") egli invitò i musulmani di tutto il mondo in Afghanistan per combattere in nome dell'Islàm. Egli riteneva che la Palestina e l'Afghanistan andassero liberati dagli occupanti non musulmani e soprattutto che l'Afghanistan fosse una terra privilegiata del jihad, in quanto molto lontano dai regimi autoritari che si impegnavano soventemente a combattere l'Islàm radicale. Una volta condotto con successo il jihad in Afghanistan, allora i *mujahidin* avrebbero potuto combattere contro Israele e liberare così la Palestina.<sup>194</sup> Grazie anche a queste sue idee e all'enorme prestigio morale che acquisì grazie alle sue opere, 'Azzam divenne presto un punto di riferimento per molti islamisti radicali, come Osama bin Laden.

Nella sua concezione, la guerra avrebbe rivoluzionato la società musulmana e l'avrebbe anzi riscattata dal dominio Occidentale e dall'impotenza a cui era sottoposta: per questo, il jihad era un dovere sacro paragonabile ai cinque pilastri e ogni musulmano che non vi partecipava viveva in uno stato di peccato. Infatti, come scrisse:

Ritengo che ogni musulmano sulla terra sia responsabile dell'abbandono del jihad e [colpevole] del peccato di abbandonare il fucile. Qualsiasi musulmano che muore senza il fucile in mano compare al cospetto di Allah con il peccato di aver abbandonato il combattimento. Il jihad è obbligatorio per ogni musulmano sulla Terra salvo per chi ne sia esentato [ciechi, malati terminali, sciancati, vittime dell'oppressione, impossibilitati a raggiungere il campo di battaglia] e, per definizione, un atto obbligatorio è un atto che comporta ricompensa o punizione.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> COOK, *Jihad*, p. 195.

<sup>195</sup> COOK, *Jihad*, p. 196, tratto da ABDALLAH AZZAM, *The Will of 'Abdallah Yusuf 'Azzam, Who Is Poor unto His Lord*.

Era questa una definizione rivoluzionaria in termini di jihad, poiché, secondo ‘Azzam, la semplice rinuncia al jihad era già peccato. Anzi, egli accusò l’intero mondo musulmano di complicità nel seguente versetto:

Ritengo la *umma* responsabile dell’onore di ciascuna donna musulmana violentata in Afghanistan e di ogni goccia di sangue versata ingiustamente; i musulmani, pertanto, sono complici di questi crimini.<sup>196</sup>

Il jihad era quindi l’unico criterio in base al quale ogni musulmano doveva misurare e valutare la propria fede.

‘Azzam fu assassinato nel 1989 con i due suoi figli, in seguito a un attentato dinamitardo che fece esplodere la sua autovettura, senza che si potessero identificare con certezza i mandanti della strage. Non fece in tempo, quindi, a vedere il ritiro dei sovietici dall’Afghanistan. Per i *mujahidin*, tuttavia, la vittoria non rispecchiò le aspettative che erano maturate nel corso degli anni. Una volta sconfitto il regime sovietico, gli alleati dei *mujahidin* tornarono nei rispettivi paesi d’origini e trovarono l’amara sorpresa di un Islàm dominato da governanti ispirati da valori totalmente diversi quelli che ispiravano i musulmani radicali e per i quali avevano combattuto nel corso di quegli anni. E non solo, poiché nel corso degli anni successivi furono avviati dei negoziati di pace tra i vari governi arabi e Israele che i musulmani radicali – e non solo loro – consideravano inaccettabili. In Afghanistan specialmente, la guerra non finì con il ritiro dei sovietici ma andò ben oltre.<sup>197</sup>

### 3.2.2 – La guerra che non finì

Dai primi mesi del 1986, a causa delle immani perdite e dei continui sforzi economici, Gorbaciov diede il via a un programma di "afghanizzazione" del conflitto: questo consisteva nel disimpegnare gradualmente le truppe sovietiche, che avrebbero dovuto solo dare supporto alle truppe afgane, sulle quali dovevano ricadere il maggior peso delle operazioni belliche. I

<sup>196</sup> *Ivi.*

<sup>197</sup> COOK, *Jihad*, p. 197.

sovietici avrebbe dovuto curare il rafforzamento e la modernizzazione delle forze armate afgane, ma il fenomeno delle diserzioni, dovuto al fatto che gli stessi afgani si rifiutassero di combattere contro i loro stessi conterranei, fu un duro ostacolo ai loro progetti.<sup>198</sup>

A partire dal gennaio del 1987 le truppe sovietiche furono ritirate da qualsiasi tipo di operazione offensiva terrestre, ricevendo l'ordine di ricorrere alla forza solo in caso di autodifesa. I soldati sovietici si sistemarono così in alcune basi pesantemente fortificate e sorvegliate dove trascorrere il loro restante periodo di servizio in Afghanistan, definite come "bolle di sicurezza"<sup>199</sup>.

Due eccezioni a questa linea difensiva furono le missioni lungo il fiume Arghandab e l'operazione *Magistral*: questa, avvenuta tra il novembre del 1987 e il gennaio del 1988, prevedeva che un grosso contingente di truppe sovietiche e afgane dovesse essere impegnato per interrompere tentativo l'assedio alla guarnigione di Khowst, tagliata fuori fin dall'inizio del conflitto, e di sottrarre ai mujaheddin la strada per Gardez. L'operazione fu un successo e raggiunse tutti i suoi obiettivi dichiarati, ma il vero obiettivo era che quello di procurare una via di ritirata per le forze sovietiche stanziato nel sud-est del paese: non appena queste ripiegarono, ci fu un totale disinteresse per i territori appena conquistati, che ritornarono nelle mani dei guerriglieri.<sup>200</sup>

Dal punto di vista della politica interna, Karmal venne esautorato dai suoi poteri, in quanto ritenuto il principale responsabile della mancata stabilità del paese, e fu rimpiazzato prima dal vicepresidente Haji Mohammad Chamkani il 24 novembre 1986, poi da Mohammad Najibullah, più ben visto dai sovietici, il 20 settembre 1987.<sup>201</sup>

Najibullah avviò, su richiesta di Mosca, una politica di "riconciliazione nazionale" per pacificare il paese: fu varata una nuova costituzione che apriva al multipartitismo, fu proclamata un'amnistia generale e si prevedero strumenti per restituire agli esuli i loro beni, invitandoli a tornare. Tuttavia,

---

<sup>198</sup> GIANLUCA BONCI, *Le spade di Allah - I Mujaheddin nel conflitto russo-afghano*, Liberodiscrivere Edizioni, 2011, p. 36.

<sup>199</sup> GIOVANNI ORFELI, *Le invasioni dell'Afghanistan*, Fazi Editore, 2002, pp. 156-57.

<sup>200</sup> GIANLUCA BONCI, *Le spade di Allah*, pp. 37-38.

<sup>201</sup> DAVID ISBY, STEVEN ZALOGA, MIR BAHMANYAR, *I sovietici in Afghanistan*, Osprey Publishing, 2011, pp. 66-7.

nonostante queste incoraggianti premesse, la politica di Najibullah fallì in buona parte i suoi scopi, in quanto non riuscì né a rendere più popolare il governo di Kabul agli occhi della popolazione, né riuscì a convincere i guerriglieri ad avviare trattative con lo stesso, anzi, ne alimentò solo l'ostilità.

Grazie anche al ruolo di mediazione svolto dalle Nazioni Unite, il ritiro delle forze sovietiche procedette speditamente nonostante l'azione di disturbo dei gruppi mujaheddin più estremisti. L'ultima operazione offensiva dei reparti sovietici fu l'operazione *Typhoon*, eseguita tra il 23 ed il 26 gennaio 1989: questa era finalizzata, nonostante il parere contrario dei generali sul posto, a colpire le forze *mujaheddin* del comandante Massoud, con lo scopo di punire i gruppi di guerriglieri che più di altri avevano provocato danni agli occupanti: per ridurre al massimo le proprie perdite, i sovietici evitarono accuratamente combattimenti da distanza ravvicinata, preferendo impiegare l'artiglieria, i missili ed i bombardieri che provocarono gravi perdite tra i civili.<sup>202</sup>

Dopo il ritiro sovietico, cominciò la fase della guerra civile afghana, compresa tra il 1989 e il 1992, che si concluse con la presa di Kabul da parte dei mujaheddin.

Il governo afghano riuscì a resistere ancora per i due anni successivi, anche grazie ai numerosi contributi economici e militari sovietici. La battaglia di Jalalabad fu una delle più importanti anche perché rappresenta l'ultima vittoria da parte delle forze comuniste. Inoltre, Stati Uniti e Gran Bretagna fecero numerose pressioni affinché la guerra finisse il prima possibile, dal momento che i loro rifornimenti ai mujaheddin vedevano l'opposizione dell'opinione pubblica di entrambi i paesi; dall'altro lato, Arabia Saudita e Pakistan spingevano per la creazione di uno stato islamico nell'Afghanistan controllato dai mujaheddin con capitale provvisoria Jalalabad.

Dopo il collasso dell'Unione Sovietica, nel 1991, l'idea di uno stato comunista in Afghanistan venne meno e le stesse milizie filogovernative disertarono, schierandosi dalla parte dei mujaheddin o lasciando il paese. I guerriglieri islamici iniziarono la riconquista del paese, fino alla presa di Kabul il 27 aprile 1991. La guerra si concluse con la vittoria dei mujaheddin

---

<sup>202</sup> *Ivi.*

e il collasso del vecchio regno filosovietico. A questo punto, non riuscendosi ad accordarsi sulla forma di governo e soprattutto su chi avrebbe dovuto governare, le diverse fazioni di fondamentalisti cominciarono una guerra intestina che devastò completamente il paese. I mujaheddin proclamarono ugualmente la nascita dello Stato islamico dell'Afghanistan, ma i dissidi etnici e ideologici interni al movimento provocarono lo scoppio di nuovi scontri: i conflitti tra le varie fazioni trascinarono nuovamente l'Afghanistan nel caos. L'elemento scatenante fu l'elezione del tagiko Rabbani alla guida del nuovo Stato, che non fu assolutamente accettata dalla maggioranza pashtun, gruppo etnico politicamente dominante per gran parte della storia afghana.<sup>203</sup> Questi conflitti favorirono, soprattutto nelle regioni meridionali, la nascita e la diffusione del movimento dei talebani, appoggiato dal Pakistan e, a partire dal 1996, anche dall'organizzazione terroristica di Al-Qa'ida, che progressivamente estese il suo controllo a gran parte del paese, impossessandosi di Kabul nel settembre del 1996 e istituendo l'Emirato islamico dell'Afghanistan; le residue forze dello Stato islamico dell'Afghanistan si allearono tra loro cercando di opporsi al fenomeno talebano. Nel prossimo capitolo, ci occuperemo delle radici di questo movimento e del loro fondatore e leader, Osama Bin Laden.

### **3.3.1 – Il pensiero di Ali Shariati e il suo contributo alla Rivoluzione iraniana**

Numerose teorie sono state avanzate sulle origini e sulle cause del successo della Rivoluzione iraniana. Seguendo lo storico americano James Gelvin, diremo che numerosi scienziati politici hanno proposto, come spiegazione al suo trionfo, l'importanza dell'elemento culturale e religioso, vale a dire lo *shiismo*, e dunque della classe religiosa.<sup>204</sup> Tuttavia, questa spiegazione presenta numerose lacune sotto vari punti di vista: innanzitutto, lo *shiismo* è la religione della maggior parte della popolazione iraniana fin dal XVI secolo, e questo quindi non spiega il perché dello scoppio della rivoluzione.

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 68-9.

<sup>204</sup> GELVIN, *Medio Oriente*, p. 360.

Inoltre, prima di questi avvenimenti, lo *shiismo* era caratterizzato dal quietismo, ossia dall' accettazione passiva dell'ordinamento statale costituito. Più importante appare invece il contesto storico internazionale che, in quegli anni, vide un'ampia e diffusa attività rivoluzionaria, a partire dall'Europa centrale e orientale, passando alle Filippine, al Nicaragua e alla Palestina.<sup>205</sup> Non si può quindi considerare lo *shiismo* come la causa primaria della Rivoluzione, poiché così facendo si enfatizzerebbe il ruolo della classe religiosa a scapito degli altri gruppi sociali che hanno operato per il rovesciamento dello *shah*.

La Rivoluzione del 1979 è considerata, da grande parte degli storici e degli scienziati sociali, come uno degli avvenimenti più importanti di tutta la storia del Medio Oriente. Questo perché essa ha istituito un nuovo modello di governo, inedito in Occidente, e le dottrine su cui essa si fondava erano del tutto eccezionali. Inoltre, la Rivoluzione influenzò i movimenti di carattere sociale in Algeria, in Egitto, in Palestina e in Afghanistan.

La novità assoluta risiede, sempre secondo Gelvin, nelle basi dottrinali della nuova struttura di governo. Se gli ideologi della Rivoluzione francese perseguivano una visione utopistica della nuova società basata su un'ideologia modernizzatrice, i dirigenti iraniani rifiutavano qualsiasi modello legato al futuro e ne perseguivano uno del passato: lo stato governato dalla *sharia*. I francesi si ispiravano alla cosiddetta "repubblica della ragione"; i bolscevichi al marxismo-leninismo; gli iraniani, invece, rifiutavano la modernità poiché essi ricercavano la purezza delle origini, e questo differenzia i valori della Rivoluzione iraniana rispetto a quelli della rivoluzione di stampo occidentale. Essa rimane del tutto estranea alle nozioni occidentali riguardo i diritti dell'individuo, i diritti delle donne, la sovranità popolare e così via.<sup>206</sup>

Fra i principali ispiratori del movimento rivoluzionario iraniano fu Ali Shariati (1933-1977). Egli conseguì la laurea in lingue e letterature straniere presso l'università di Mashhad nel 1961 e compì gli studi di dottorato alla Sorbona di Parigi, dove ebbe modo di conoscere dettagliatamente e simpatizzare per il movimento di liberazione algerino in modo attivo,

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, pp. 360-61.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 364-65.

tramite l'organizzazione di manifestazioni. Shariati entrò in contatto con i reduci del fronte nazionale a Parigi e divenne politicamente attivo anche contro l'apparato monarchico dei Pahlavi. Dopo l'esperienza accademica parigina, nel 1964, egli decise di tornare in patria, ma, a causa delle sue attività politiche, venne arrestato dalla polizia iraniana e trascorse alcuni mesi in prigione. In seguito tornò nel suo villaggio nativo e lavorò come insegnante nelle scuole elementari per poi essere chiamato a insegnare all'Università Ferdowsi. Dopo circa tre anni di carriera universitaria, nel 1969 si recò a Teheran, e fu lì che elaborò il proprio pensiero politico.<sup>207</sup> Egli tenne diverse lezioni su temi concernenti la religione islamica; le sue argomentazioni presto trovarono grande consenso tra il pubblico, costituito soprattutto dai giovani universitari con tendenze religiose. Dopo quattro anni di intensa attività intellettuale e di propaganda politica, Shariati fu arrestato dalla SAVAK e imprigionato per diciotto mesi. Una volta scarcerato, egli tornò nel villaggio natale e nel 1977 decise infine di lasciare l'Iran per la Gran Bretagna, dove morì nello stesso anno, in circostanze poco chiare.<sup>208</sup>

Per quanto riguarda il suo pensiero, Shariati riteneva che il vero Islàm fosse stato corrotto e sostituito da un sistema di riti e consuetudini che permettevano ai governanti di manipolare le popolazioni e di soddisfare i propri bisogni egoistici. Egli interpretava il primo pilastro, *tawhid*, "l'unicità di Dio", in modo rivoluzionario per la vita dei credenti all'interno della comunità religiosa:

il *tawhid* non indica soltanto il concetto del monoteismo, esso esprime anche il fatto che in una società islamica tutti i credenti devono appartenere ad un'unica classe sociale<sup>209</sup>

Secondo la sua interpretazione, nella dottrina islamica non doveva esserci alcuno spazio per la stratificazione sociale: bisognava allora costruire una

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>208</sup> CHOUËIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 198.

<sup>209</sup> ALI SHARIATI, *Frahang-e Loghat (Il dizionario politico)*, Teheran, Qalam, 1983, p. 142. Il testo è tradotto dall'inglese.

società omogenea sotto il profilo socio-economico, fondata prevalentemente sull'elemento religioso e ideologico.

La società delineata da Shariati era dunque una società senza classi, molto simile a quella propugnata dall'ideologia marxista: infatti i suoi avversari non tardarono a definire il suo gruppo e il suo pensiero come "marxismo islamico"<sup>210</sup>. Nelle sue lezioni utilizzava spesso come esempi gli eroi della storiografia *shiita*, poiché nel suo pensiero questi erano i veri promotori della giustizia sociale e da loro doveva partire il processo di liberazione degli oppressi: secondo Shariati la religione *shiita* era l'unica possibilità per iniziare un processo rivoluzionario contro gli oppressori interni e l'imperialismo occidentale.<sup>211</sup>

L'obiettivo di Shariati era la realizzazione di una società nella quale la religione islamica avesse avuto un ruolo preminente, in quanto egli considerava l'Islàm come un'ideologia rivoluzionaria, che era portatrice di istanze di giustizia sociale e di emancipazione della classe operaia, come appare evidente nel seguente versetto:

L'Islàm è l'unica religione che sostiene l'ideologia dello sviluppo incessante e della "rivoluzione permanente"; è l'unico modo per evitare il ritorno dei poteri dispotici e il degrado delle relazioni politiche.<sup>212</sup>

Egli aveva un'opinione negativa della democrazia occidentale, che accusava di dare troppa preminenza al ruolo del denaro e della ricchezza piuttosto che al singolo cittadino:

Sebbene questo sistema (democrazia occidentale) dichiari di voler realizzare l'egualitarismo, in pratica concede il potere a

---

<sup>210</sup> CHOUËIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 198.

<sup>211</sup> *Ivi*.

<sup>212</sup> ALI SHARIATI, *Frahang-e Loghat*, p. 212.

una maggioranza conservatrice, emarginando le minoranze progressiste.<sup>213</sup>

Per quanto riguarda la forma di governo, Shariati, a differenza di Khomeini, non descriveva dettagliatamente il modello da seguire bensì delineava alcune caratteristiche essenziali del suo modello islamico, quali:

Esso è un governo ideologico con una dottrina politica ben definita e un piano preciso che mira, sulla base di un programma rivoluzionario, a cambiare la visione del mondo, le relazioni sociali e il livello di vita degli individui. Il suo scopo non è quello di rappresentare ogni cittadino attraverso il suo voto e il suo partito, ma quello di realizzare una società che possa essere in grado di praticare la dottrina islamica, realizzando così i suoi obiettivi rivoluzionari.<sup>214</sup>

L'istituzione di un governo che ponesse la religione islamica al centro era possibile soltanto tramite la guida dell'Imam. La figura dell'Imam, a differenza di quanto sostenuto dalla tradizione *shiita*, non ha per Shariati qualità divine. L'Imam è semplicemente una persona comune posto a capo della comunità islamica in virtù delle sue doti spirituali.

Non bisogna considerare tale figura in senso autoritativo, che sarebbe contrario allo spirito islamico, bensì come una figura di grande spiritualità che conduce la comunità dei credenti verso la giustizia illuminata:

La figura dell'Imam in quanto guida non deve essere considerata nella sua accezione fascista e autoritaria, dato che l'adorazione di una guida (come accade nei regimi autoritari) è contraria allo spirito monoteista dell'Islam [...] L'imamato è un regime politico transitorio e rivoluzionario che mira alla creazione di individui e di società rivoluzionari che non si pieghino ai dispotismi presenti.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> PARVIN PAIDAR, *Women and the Political Process in the twentieth-century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 179-80.

<sup>214</sup> ALI SHARIATI, *Frahang-e Loghat*, p. 58.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 61.

Secondo Shariati erano esistiti i dodici Imam, i quali avevano indicato la via maestra per raggiungere la prosperità e per liberarsi dall'ignoranza e dall'ingiustizia. Il dovere della comunità dei credenti era perciò di seguire le loro indicazioni e diventare rivoluzionaria, ossia mobilitarsi contro gli oppressori e cercare di fondare uno Stato giusto e perfetto nel quale l'Islàm venisse applicato in modo corretto e il clero sciita, considerato un elemento deviante dalla vera religione, non detenesse alcun potere reale. Egli stesso pensava, così facendo, di sottrarsi a tale egemonia e di individuare una nuova élite che sarebbe emersa tra le file dell'intelligenza.<sup>216</sup>

In questa conclusione è la differenza fondamentale, per quanto riguarda la teoria dello Stato, rispetto all'*Ayatollah* Khomeini. Shariati infatti considerava lo stato islamico come una realtà rivoluzionaria temporanea, che avrebbe potuto essere retta anche da diverse forme di governo; al contrario, l'*Ayatollah*, nella sua teoria del governo islamico proponeva un sistema di governo ben preciso che doveva essere retto dal rappresentante dell'Imam sulla terra, il "*velayat-e faqih*". Per l'*Ayatollah* Khomeini l'imamato non era un regime provvisorio che tendesse soltanto a indicare la via maestra ai fedeli: lo vedeva invece come una situazione definitiva ed eterna. Per questo motivo, a causa dell'assenza del dodicesimo Imam, doveva sorgere la figura del *faqi*, per sostituirlo e per governare, per quanto possibile, sulla comunità islamica in conformità alla sharia.

Il lavoro intellettuale di Shariati, iniziato negli anni Sessanta, contribuì allo sviluppo del processo di islamizzazione delle giovani generazioni, soprattutto universitarie. Indirettamente, questo incrementava il potere del clero sciita rivoluzionario, guidato dall'*Ayatollah* Khomeini, a quel tempo in esilio in Iraq. Shariati parlava di rivoluzione, di mobilitazione della comunità islamica, della necessità della guida dell'Imam e del diritto negato agli oppressi (*mostazhafin*) da parte degli oppressori (*mostakberin*). Tali concetti che furono utili anche alla classe clericale sciita rivoluzionaria.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> CHOUËIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 199.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 198.

### 3.3.2 – L'Iran all'indomani della Rivoluzione e il contributo di Khomeini

La vittoria di Khomeini a Teheran sconvolse il mondo islamico dell'epoca. I nuovi leader dell'Iran avevano la convinzione di incarnare il vero Islàm, in contrapposizione ai sovrani sunniti di Riyad, all'epoca egemoni nell'area, fornitori di petrolio all'Occidente e promotori di una monarchia retrograda e conservatrice. Non a caso, nove mesi dopo la presa del potere da parte di Khomeini, il 20 novembre 1979 la Grande Moschea della Mecca fu presa d'assedio da centinaia di oppositori sauditi, che si arresero solo dopo un paio di settimane. I dirigenti sauditi vedevano così messa in discussione la legittimità dell'equilibrio che avevano costruito in anni di lavoro diplomatico, e la loro stessa legittimità islamica era messa in discussione, a tal punto da non riuscire a garantire la sicurezza nei luoghi più sacri dell'Islàm. La propaganda della rivoluzione iraniana si rivolgeva direttamente al popolo, incitandoli a combattere contro la corruzione dei loro dirigenti politici.<sup>218</sup>

In realtà, nonostante inizialmente l'intento fosse quello di espandere la rivoluzione in tutto il mondo musulmano, le attese furono deluse in quanto quest'ultima fece proseliti solamente in alcune comunità *shiite* nel mondo arabo e nel subcontinente indiano. Basti ricordare che in Iraq, nell'aprile del 1980, Saddam Hussein fece assassinare l'*Ayatollah* Baqir as-Sadr, la principale figura *shiita* del paese e, non appena scoppiò la guerra contro l'Iran, fece partire una feroce repressione contro ogni potenziale militante della causa iraniana.<sup>219</sup>

Al di là del ruolo e dell'importanza dell'*Ayatollah* Khomeini, l'esempio iraniano dava l'impressione che l'Islàm fosse divenuto il principale fattore di identità politica, sociale e culturale di popolazioni che un tempo erano definite dalla nazionalità e dalla classe sociale: dopo il 1979 nessuno, nel mondo musulmano e anche al di fuori di esso, ignorava il pericolo portato da una potenziale espansione del fenomeno islamista. Da quel momento, giovani militanti provenienti da tutto il mondo islamico giunsero a Teheran

---

<sup>218</sup> KEPEL, *Jihad*,. p. 131.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 133.

con l'intenzione di apprendere i principi e i modi in cui la Rivoluzione era scoppiata ed era andata a buon fine. Pochi di questi si convertirono allo *shiiismo* e sposarono la causa dell'*Ayatollah* Khomeini; altri giunsero alla conclusione che era giunto il momento di passare all'azione e che il modello iraniano dovesse essere applicato a ogni singolo paese. Così, come ai loro tempi le rivoluzioni francesi e bolsceviche trasmisero grandi speranze agli stranieri che simpatizzavano per la causa, la rivoluzione iraniana portò alla creazione di una rete di militanti che iniziarono a destare molta preoccupazione sia nei paesi occidentali, sia nei paesi filosauditi. Tuttavia, queste reti di militanti si rivelarono assai deboli: in Francia, l'organizzazione "*studenti in linea con l'Imam*", composta da quasi tutti iraniani, cercò di mobilitare i lavoratori immigrati maghrebini e di trasformare i conflitti sociali nati nei primi anni Ottanta, soprattutto nell'industria automobilistica, in un jihad nel nome dell'*Ayatollah* Khomeini, contro le potenze Occidentali. Tuttavia, senza un forte radicamento nello stesso ambiente operaio, il tentativo non andò a buon fine e si limitò a un'opera di volantinaggio, mentre i principali attivisti furono espulsi nel dicembre del 1981. Inoltre, quest'opera di proselitismo ebbe anche l'effetto che nell'opinione pubblica occidentale dell'epoca l'intero Islàm venisse identificato con le turbolenze derivate dalla rivoluzione iraniana.<sup>220</sup>

In Gran Bretagna, invece, un gruppo di intellettuali estremisti filoiraniani aderirono alla causa del giornalista Kalim Siddiqi, che nel 1989 creò un "Parlamento musulmano" britannico, da opporre a quello di Westminster. Anche in questo caso, il debole radicamento di un movimento limitato a pochi intellettuali estremisti non permise alla rivoluzione iraniana di cogliere importanti consensi.<sup>221</sup>

Nonostante questi movimenti estremisti godessero non solo dell'appoggio ma anche dell'aiuto finanziario e materiale dell'Iran, essi non riuscirono a raccogliere l'entusiasmo e il consenso dei giovani che avevano sfruttato nella loro fase iniziale. Dirigenti e intellettuali aderirono alle confraternite e

---

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>221</sup> *Ivi*.

finirono per partecipare al governo islamico locale, che in passato avevano tanto criticato e cercato di combattere.

Il vero effetto della rivoluzione consiste, seguendo gli studi di Kepel, nella islamizzazione dei due principali conflitti in corso all'epoca, quello palestinese e quello libanese, e nell'adozione del "modello" rivoluzionario islamico da parte di altre forze politiche nei paesi di fede sunnita, che trovano legittimazione al tentativo di allargamento della base politica nell'appello all'islam. L'influenza maggiore della rivoluzione sarà su un modello vincente di stato alternativo a quelli esistenti, e sulla diffusione di pratiche estreme di lotta politica, come il martirio, fino ad allora estranee al mondo sunnita.

Dopo il 1979, alla guida dell'Iran salì al potere, con la Rivoluzione islamica, l'*Ayatollah* Ruhollah Mosavi Khomeini, massimo esponente religioso della comunità sciita il quale, rotti i rapporti con gli Stati Uniti, dichiarò l'Iran una Repubblica Islamica.

Al contrario di Sayyid Qutb che elaborò un'ideologia fondata sul principio della sovranità divina, l'obiettivo principale dell'*Ayatollah* Khomeini fu quello di trasformare il clero *shiita* in un'élite politica in nome di un ideale teocratico, di un ordine sacerdotale, organizzato gerarchicamente, che esercitasse tutto il potere. A differenza del pensatore egiziano, che era laico e con una educazione secolare alle spalle, Khomeini faceva parte del clero. Basti pensare al suo curriculum di studi: lingua araba, esegesi del Corano, filosofia islamica, esperto di legge coranica.<sup>222</sup>

Dopo il ritorno dall'esilio nel 1979 e la cacciata dello Shah, egli tese a rappresentarsi come rappresentante dell'Imam Nascosto, Signore del Tempo (*wali al-zaman*). I suoi discepoli lo definivano semplicemente Imam sebbene non fosse tornato su un cavallo bianco e con la spada sguainata, come previsto da varie tradizioni, ma con un aereo decollato da Parigi. Nonostante questo, egli arrivò a fondare una teocrazia guidata da una casta di sacerdoti e impose alla politica di essere il campo delle prescrizioni divine e dei valori morali.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> CHOUEIRI, *Fondamentalismo islamico*, p. 196.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 202.

Bisogna tuttavia specificare che non tutti gli *shiiti* duodecimani accettarono la nuova interpretazione che Khomeini dava al clero. Alcuni religiosi *shiiti* iraniani, iracheni e libanesi espressero molti dubbi, basti ricordare il parere di Muhammad Jawad Mughniyya, teologo *shiita* di grande prestigio oltre che giudice di corte, che nel 1979 pubblicò un libro nel quale contestava apertamente la teoria di Khomeini riguardo il “potere dei *fuqaha*”. La critica di Mughniyya traeva le sue origini dalle fonti classiche dello *shiismo* duodecimano: egli sosteneva che solo i Dodici Imam avevano il diritto di assumersi l’autorità assoluta attribuita da Khomeini ad un giurista, la cui unica funzione non poteva andare oltre la promulgazione di norme legali e l’amministrazione della giustizia.

La risposta di Khomeini fu che la verità era offuscata da tanti veli: lussuria, vanagloria, egoismo. Il compito del credente è di eliminare questi veli e fare in modo che la luce di Dio possa risplendere nella sua anima. La caduta di questi veli o peccati mortali, secondo l’Ayatollah, è definita “*jihad* maggiore” e la sua pratica deve stimolare il credente a un impegno attivo e costante nel mondo. L’impegno del credente deve consistere nel ripulire la società dalla depravazione, dalla corruzione e dalla tirannia dei governi: il compimento di questi impegni è definito “*jihad* minore”.<sup>224</sup>

Nella visione di Khomeini, la società è necessariamente divisa in due parti uguali: docenti e allievi. Tutti hanno bisogno dell’istruzione fornita dagli specialisti religiosi, gli *‘ulama*. Mentre gli uomini sono i custodi delle loro donne, gli *‘ulama* sono i custodi di entrambi e dei loro figli. Secondo questa visione della realtà, la partecipazione politica, intesa quale diritto del cittadino, è considerata come un ennesimo velo e quindi esclusa, in quanto oscura la verità divina.<sup>225</sup>

Date queste premesse, è ovvio che i componenti non clericali della vasta coalizione pro-Khomeini al momento della rivoluzione presero a staccarsi da lui, nel momento in cui gli si opponevano ed entravano in conflitto, o ne venivano liquidati in nome della conservazione degli obiettivi originali della rivoluzione. Decisiva in tal senso fu la guerra tra Iran e Iraq dal 1980 al 1989, i cui effetti sul mondo arabo analizzeremo nel prossimo capitolo,

---

<sup>224</sup> *Ivi*.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 203.

conflitto che permise al regime khomeinista di aumentare il controllo politico sulla società.

Per quanto riguarda la teoria khomeinista dello stato islamico, senza entrare nei dettagli dell'organizzazione della società islamica, che meriterebbe una trattazione a parte, e riservandoci di approfondire alcuni aspetti nel prossimo capitolo, diremo la legittimità di tale stato si basava su due motivi: innanzitutto, il bisogno di liberarsi da un regime politico che attraverso continui processi di modernizzazione stava distruggendo le basi del popolo iraniano; la forte volontà popolare di rovesciare un ordinamento politico considerato iniquo, che allargava sempre di più il divario economico e sociale tra un'oligarchia ricca e corrotta e la massa dei diseredati. Nelle parole dell'Ayatollah:

Per assicurare l'unità della *umma* islamica e per liberare la nostra terra dall'occupazione e penetrazione degli imperialisti e dei loro governi-fantoccio è necessario che noi creiamo un governo islamico [...] Tramite agenti politici interni gli imperialisti hanno imposto un ordine politico ed economico ingiusto sul popolo dividendolo in due gruppi: oppressori ed oppressi [...] I dotti dell'islam hanno il dovere di combattere contro l'oppressione e la corruzione introdotte dagli imperialisti.<sup>226</sup>

In Iran, la dinastia Pahlavi aveva imposto una forma di potere politico ben lontano dalle tradizioni iraniane, e per giunta oppressivo e iniquo: bisognava per questo difendere l'integrità e l'unità della religione islamica.

La forma, che questo governo doveva assumere, era quello di una repubblica degli esperti in materia di Legge Divina, ossia dei *fuqaha*:

La fondamentale differenza fra il governo islamico e le monarchie costituzionali o repubbliche è questa: mentre i rappresentanti del popolo si impegnano a produrre un

---

<sup>226</sup> RUHOLLAH KHOMEINI, *Islam and Revolution*, London, KTI, 1985, p. 27.

ordinamento legislativo, nell'Islàm il potere legislativo e la competenza ad emanare leggi appartiene solo a Dio onnipotente. Il Sacro Legislatore è l'unico legislatore [...]. Per questo nell'Islàm esiste un corpo di leggi contenute nel Corano e nella sunna derivate direttamente da Dio [...]. Il governo islamico è un governo della legge.<sup>227</sup>

Solo coloro i quali conoscono la Legge potevano quindi assumere posizioni di guida politica: il compito della classe religiosa non erano quello di creare un nuovo ordine giuridico e costituzionale, bensì applicare e far rispettare la legge così come la conoscono. I compiti principale della guida politica, così come descritta da Khomeini, erano essenzialmente due: la necessità di opporsi al Nemico, incarnato nell'Occidente; la diffusione della causa shiita.

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 30.

## Capitolo IV

### 4. La diffusione del jihad negli anni Novanta

#### 4.1.1 - Il contesto storico internazionale: la guerra Iran-Iraq

Il 22 settembre del 1980, l'Iraq, sotto la guida del partito *Ba'ath* e del presidente Saddam Hussein, decise di attaccare l'Iran per conquistare alcuni territori contesi nel Khuzistan, che erano stati ceduti all'Iran nel 1975, mediante un trattato che prevedeva la reciproca non interferenza negli affari interni, importante per il controllo della minoranza curda.<sup>228</sup> Tuttavia, questa soluzione scontentava gli iracheni, poiché favoriva la nascita di un'egemonia iraniana nell'area, tramite il contro indiretto sugli Emirati del Golfo e sull'isola indipendente di Bahrein.

Un ulteriore obiettivo di Baghdad, oltre a quello della conquista di territori, era indebolire o addirittura abbattere il regime dell'*Ayatollah* Khomeini, dal momento che gli *shiiti* iracheni rappresentavano circa il 52% della popolazione totale e Saddam temeva che la rivoluzione potesse diffondersi nel suo paese.<sup>229</sup> Inoltre, il governo iraniano era accusato di fornire consistenti aiuti ai curdi iracheni, che conducevano una sanguinosa guerriglia contro Baghdad.

Nei progetti iniziali di Saddam Hussein, la guerra doveva essere una guerra lampo: basti pensare che in tre mesi gli iracheni conquistarono una striscia di territorio di circa 600 chilometri di lunghezza e 20 di larghezza, tra cui il porto di Khorramshahr al Sud. Tuttavia, la guerra si prolungò nel corso degli anni a causa della resistenza iraniana, a partire dal settembre del 1981, che permise loro di recuperare il vasto complesso di territori perduti. Addirittura, a partire dal luglio del 1982, l'Iran lanciò pesanti e sanguinose

---

<sup>228</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1290.

<sup>229</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 749.

offensive nello stesso territorio iracheno, che portarono a sporadiche conquiste e che finirono per impantanarsi nelle paludi di Honeiza, nei pressi di Bassora.<sup>230</sup>

Dal febbraio del 1984, ebbe inizio anche una sanguinosa guerra aerea da parte dell'Iraq, che, oltre a colpire le petroliere che uscivano dai porti iraniani e navigavano nel Golfo Persico, proseguì in veri e propri bombardamenti sulle città che procurarono innumerevoli vittime, soprattutto tra la popolazione civile. Grazie ai rapporti con l'Unione Sovietica, alla quale l'Iraq era legata fin dal 1972 da un trattato di amicizia e cooperazione, e della cui sfera di influenza faceva parte, fu facile per Saddam ottenere supporto, soprattutto in termini di forniture militari, con l'acquisto di armi dalla stessa Unione Sovietica, ma anche dalla Cina, dalla Francia, dall'Arabia Saudita e dagli stati petroliferi del Golfo.

Anche gli Stati Uniti, dopo il 1984, fornirono aiuti consistenti, prevalentemente in consiglieri militari, supporto di intelligence e in qualche misura in materiali "a doppio uso" (militare e civile). Inoltre, l'Iraq riattivò regolari relazioni diplomatiche proprio con gli Stati Uniti nel novembre del 1984, dopo una lunga interruzione risalente al 1967, durante la guerra dei Sei giorni. Le grandi potenze trovarono così vantaggi nel conflitto, poiché ne approfittarono per fornire supporti di vario genere e vendere armamenti.

Nel corso del conflitto, l'Iran schierò un numero esorbitante di volontari aspiranti martiri (*i basiji*) che compensavano la superiorità degli armamenti iracheni. Fra il 1986 e il 1988, Saddam Hussein condusse un attacco sistematico contro i villaggi, soprattutto curdi, dell'Iraq settentrionale, accusati di aiutare l'esercito iraniano.

La campagna *Al-Anfal*, che prese il nome dall'omonima *sura* coranica, (la *Sura* del bottino, Cor. VIII) vide nelle ultime fasi l'utilizzo di gas chimici contro i civili, come a Halabcha. Le operazioni presero di mira anche le altre minoranze etniche irachene, come i caldei, gli yazidi e gli ebrei. Il bilancio finale fu di 100.000 morti, e venne definito come genocidio, anche

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 750.

per la contemporanea dislocazione e arabizzazione forzata delle popolazioni curde.<sup>231</sup>

Soltanto l'8 agosto del 1988, il Segretario Generale delle Nazioni Unite, Perez de Cuellar, annunciò che il cessate il fuoco avrebbe avuto luogo a partire dal 20 agosto.<sup>232</sup>

La rivoluzione iraniana era stato un fattore di destabilizzazione dell'intera area del Golfo Persico, poiché poteva diventare un pericoloso esempio per le altre comunità islamiche, specialmente nei paesi governati da partiti a ispirazione prevalentemente laica. Costituiva, inoltre, anche un forte rischio di epidemia per i paesi vicini e di sostegno e diffusione degli shiiti, che, seppur rappresentassero una minoranza, erano sempre considerati come una forza antisistema.

L'*Ayatollah* Khomeini, nonostante l'Iran si trovasse, nel momento dell'armistizio, in una posizione molto favorevole, si rese conto dell'inutilità di questa guerra e accettò ogni clausola. La guerra pesava gravemente sulla società iraniana, in quanto ne indeboliva le risorse e peggiorava le condizioni di vita, tutti elementi che Khomeini, negli anni precedenti la rivoluzione, aveva promesso che sarebbero migliorati. In questo modo, nonostante non avesse raggiunto gli obiettivi iniziali, l'Iraq usciva dalla guerra rafforzato, per aver costretto Khomeini ad accettare una pace in quel momento non desiderata.<sup>233</sup>

#### 4.1.2 - La guerra del Golfo

Gli avvenimenti che abbiamo analizzato sul finire dello scorso capitolo e all'inizio del corrente, ci devono far comprendere come la situazione geopolitica fosse improvvisamente cambiata. Con la caduta dello *shah* in Iran e la presa del potere dell'*Ayatollah* Khomeini, gli Stati Uniti avevano perso il loro migliore alleato nella regione. Inoltre, l'occupazione sovietica dell'Afghanistan, sebbene riscontrasse numerose resistenze, consentiva

---

<sup>231</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1292.

<sup>232</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 750.

<sup>233</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1292.

all'Unione Sovietica di occupare delle basi distanti circa 500 chilometri dal Golfo Persico. Per questo motivo, gli Stati Uniti decisero di intervenire nei modi più disparati, per non perdere la propria influenza nell'area e con essa i vantaggi economici ed energetici che ne derivavano. Basti ricordare che, nel gennaio del 1980, il presidente Jimmy Carter dichiarò che ogni tentativo di una potenza straniera per assumere il controllo della regione del Golfo Persico sarebbe stato considerato come un attacco agli interessi vitali degli Stati Uniti, che avrebbero reagito con tutti i mezzi a loro disponibili, compresa la forza militare.<sup>234</sup> A questa dichiarazione, sulla quale si fondò la cosiddetta "Dottrina Carter", si accompagnarono iniziative più disparate, come la creazione di basi periferiche nell'area; l'incoraggiamento e gli aiuti forniti agli Stati del Golfo minacciati al loro interno; vari incoraggiamenti di unione tra gli Stati del Golfo.

Su questo sfondo, il 2 agosto 1990 le truppe irachene di Saddam Hussein occuparono tutto il territorio dello Stato del Kuwait. Dopo qualche settimana, il governo di Baghdad ne proclamò l'annessione come diciannovesima provincia irachena. Il tentativo di Saddam, forte del successo tattico ottenuto nella guerra contro l'Iran, era quello di conquistare una zona di importanza economica e strategica cruciale, per garantire all'Iraq un ruolo di predominio nell'area.<sup>235</sup> Probabilmente, fu proprio durante la guerra con l'Iran che le ambizioni del dittatore iracheno ricevettero una forte spinta in avanti, dovuta anche all'esponentiale crescita di risorse militari, che sia gli Stati Uniti, sia l'Unione Sovietica gli avevano fornito. Fu proprio l'appoggio ottenuto finora dalle due superpotenze a lasciar credere a Saddam che il contesto internazionale fosse a lui favorevole. Il progetto di invasione del Kuwait era quindi il risultato di queste macchinazioni, e ricevette un forte impulso anche dal progetto di estendere le risorse petrolifere irachene, aggiungendovi le ricchezze kuwaitiane, partendo dal presupposto ideologico che il Kuwait non fosse una vera nazione, ma solo il risultato del colonialismo di stampo britannico e occidentale. Infatti, a partire dal colpo di Stato iracheno del 1958 e dal movimento di indipendenza del Kuwait, l'Iraq aveva avanzato pesanti

---

<sup>234</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 751.

<sup>235</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1349-50.

rivendicazioni territoriali su quello stato, che utilizzò da retroterra durante la guerra con l'Iran.<sup>236</sup>

Nei mesi successivi, dal 2 agosto 1990 al 17 gennaio 1991, vi furono numerosi negoziati e un massiccio incremento di forze militari. Intervenne il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, che, con la risoluzione 660, richiedeva il ripristino dello *status quo* e il ritiro immediato delle truppe irachene dallo stato occupato. Con successive risoluzioni, l'annessione fu dichiarata nulla e l'Iraq fu punito con sanzioni di carattere economico. Di fronte a questi avvenimenti, Saddam Hussein cercò di ottenere il consenso dell'opinione pubblica araba, chiamando tutti i musulmani a un jihad collettivo contro il complotto imperialistico animato dagli Stati Uniti, accusati di voler attaccare l'intero nazionalismo arabo e la religione islamica, e arrivò quasi a concludere un trattato di pace con l'Iran, con il quale restituiva tutti i territori occupati durante la lunga guerra tra i due paesi.<sup>237</sup> Un certo numero di paesi musulmani, in particolare la Giordania, il Marocco e l'OLP, appoggiarono l'Iraq; tuttavia, gli altri paesi della Lega araba furono molto duri e adottarono una risoluzione di condanna, che affidava il superamento della crisi prima al negoziato, poi, qualora la situazione non si fosse sbloccata, alla dovute sanzioni. Sarebbe stata preferibile una soluzione all'interno della Lega araba stessa, ma ciò non fu possibile data la forte ostilità dell'Arabia Saudita, che condannò duramente l'operato di Saddam.<sup>238</sup>

L'Unione Sovietica, precedentemente alleato dell'Iraq, non esitò a condannare l'azione di Saddam e, al momento della votazione decisiva in seno al Consiglio di Sicurezza, non utilizzò il diritto di veto in suo possesso. L'Iraq iniziò col prendere in ostaggio cittadini occidentali che vivevano all'interno dei suoi confini e nel Kuwait. Oltre alla Francia e alla Gran Bretagna, anche la Siria e l'Egitto fecero parte del contingente internazionale che aveva il compito di intervenire per sistemare la situazione nel Golfo.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 1351.

<sup>237</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 753.

<sup>238</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1353.

<sup>239</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 753.

La guerra cominciò il 17 gennaio 1991 e in origine fu unicamente aerea, la cosiddetta operazione *Tempesta nel deserto*. Il 24 febbraio cominciò l'offensiva di terra e in solo quattro giorni l'esercito iracheno venne rapidamente neutralizzato. Il 28 febbraio, Saddam Hussein accettò le condizioni stabilite dalle Nazioni Unite. I suoi calcoli risultarono errati soprattutto riguardo due fattori: riguardo l'Iran, che malgrado le concessioni irachene, rifiutò di aiutare il nemico di poco prima; riguardo gli altri paesi arabi, che nonostante le manifestazioni non decisero di abbracciare la causa del jihad e della lotta contro l'invasore occidentale.<sup>240</sup> Al termine della guerra, vi furono due rivolte in territorio iracheno: quella dei Curdi, al nord del paese; quella degli shiiti iracheni, nel sud. Entrambe furono represses duramente, disponendo ancora l'esercito iracheno di truppe organizzate.

La guerra del Golfo fu importante per due motivi: oltre al massiccio intervento degli Stati Uniti, aiutati dalla Francia e dalla Gran Bretagna, essa vide il coinvolgimento di una minoranza di paesi arabi, che condannarono il gesto di Saddam Hussein; questa guerra portò numerosi strascichi all'interno delle correnti islamiste, che per gli anni successivi provarono rancore per la presenza americana nel Golfo.<sup>241</sup>

Inoltre, la guerra del Golfo portò anche a una frattura all'interno del movimento islamista stesso, quando Saddam Hussein giunse alla frontiera saudita e cominciò le incursioni contro la provincia di Hasa, dove erano concentrati i pozzi petroliferi. Per questo motivo, il re Fahd chiamò in suo aiuto le truppe americane e dunque, nell'ambito nella successiva operazione denominata, "*Scudo del deserto*", la coalizione internazionale, sotto mandato delle Nazioni Unite, apparve mettere in salvo la dinastia saudita, compromettendo però irrimediabilmente la struttura che, nell'ultimo sessantennio, aveva costruito per esercitare la propria egemonia sul mondo arabo.<sup>242</sup>

L'intervento americano nel Golfo ebbe numerose ripercussioni negli anni successivi, soprattutto nei musulmani radicali come Osama bin Laden. È stato molto dibattuto, dall'attuale storiografia, il motivo dell'intervento americano. In questa sede ci limiteremo a dire che, nel contesto storico di

---

<sup>240</sup> *Ivi*.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 752.

<sup>242</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 243.

crisi del bipolarismo, lasciar impunito un atto come quello di Saddam Hussein avrebbe significato dare il via a imperialismi regionali che, innescando una reazione a catena, nel corso del tempo avrebbero coinvolto anche la questione israeliana. Inoltre, la concentrazione di gran parte delle risorse petrolifere dell'area nelle mani di un dittatore aggressivo come Saddam Hussein aveva dimostrato di essere, rappresentava un pericolo per il controllo dei rifornimenti di greggio e per tutti i problemi politici mediorientali.<sup>243</sup>

#### 4.1.3– Il fallimento dei tentativi rivoluzionari sunniti

Nel precedente capitolo abbiamo analizzato la figura di Farag comprendendo come in realtà sia stata una figura di transizione, portatrice di un nuovo tipo di movimento radicale islamico. Farag utilizzava infatti, come supporto al proprio pensiero ideologico, tutto il versante guerresco della storia e dell'insegnamento religioso musulmano, ignorando qualsiasi altra dottrina ed elemento della tradizione che non portasse al jihad combattente.<sup>244</sup> L'unica soluzione ai problemi dei musulmani era, nel suo pensiero, impugnare le armi e combattere: Farag era talmente ossessionato dagli effetti salvifici del jihad da ridurre tutta la religione islamica alla questione di praticare o meno il jihad combattente.

I vari complotti e rivolte che, a partire dagli anni Settanta, hanno agitato i paesi musulmani del bacino mediterraneo, non portarono mai a una vittoria totale e a una conquista del potere come in Iran. Tra i vari motivi di questi falliti tentativi rivoluzionari vi è sicuramente la particolare struttura religiosa del mondo sunnita contemporaneo. Infatti, a differenza dell'Iran shiita, la classe degli *ulama* sunniti non è riuscita a conservare una reale indipendenza rispetto al potere costituito. Tradizionalmente, gli *ulama* occupavano un duplice ruolo nella società: da un lato, essi ammonivano ed esortavano le forze governative a ricercare una maggior equità nei rapporti con la comunità dei credenti; dall'altro, predicavano alla stessa comunità dei

---

<sup>243</sup> DI NOLFO, *Relazioni internazionali*, p. 1352.

<sup>244</sup> COOK, *Jihad*, p. 164.

credenti il rispetto della religione islamica e dell'ordine sociale. L'arma di cui disponevano era il *takfir*, ossia l'accusa di apostasia, che veniva rivolta a chi essi giudicavano gravemente e imperdonabilmente empio. Nell'Islam classico questo autorizzava l'autorità costituita a infliggere la condanna a morte al colpevole, in mancanza di un suo sincero pentimento.<sup>245</sup>

Nel mondo arabo contemporaneo, tuttavia, quest'arma ha perso le sue potenzialità quando la classe degli *ulama* si è iniziata a trovare in una posizione di estrema debolezza rispetto ai nuovi poteri. Basti pensare all'Egitto nasseriano, dove lo Stato esercitò un controllo strettissimo sugli istituti religiosi: l'università *Al-Azhar* del Cairo, uno dei principali centri d'insegnamento religioso dell'Islam sunnita, fu sottoposta a profonde riforme a partire dal 1964 e divenne un mero strumento di propaganda nasseriana.<sup>246</sup>

Il corpo degli *ulama*, da sempre, rappresentava una élite di specialisti che detenevano il monopolio della produzione religiosa, dell'interpretazione della legge e dell'insegnamento religioso. Lo strumento con cui essi riuscivano a esercitare tale loro potere erano, per l'appunto, le scuole religiose,<sup>247</sup> esercitando per il resto quello che è stato definito come quietismo. Anche quando criticavano il potere ingiusto ed empio e rivendicavano l'applicazione integrale della *sharia*, concretamente essi non hanno mai agito per mettere in discussione il potere stesso. Anzi, nel tentativo di evitare una *fitna* (la cui traduzione è dissenso, ma può essere interpretata anche come guerra civile) essi hanno offerto ai governanti la legittimazione religiosa necessaria per assicurargli la stabilità nel governo, anche se questi prendevano il potere con la forza. Il ruolo degli *ulama*, in quanto detentori del monopolio dell'interpretazione della tradizione religiosa e unici a conferire l'autorità divina al "principe", non era quello di schierarsi dalla sua parte, bensì di stare al centro tra governati e governanti, consigliando i primi su come amministrare lo stato e richiamando i secondi all'obbedienza.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> KEPEL, *La rivincita di Dio*, p. 45.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>247</sup> GUOLO, *Il partito di Dio*, p. 113.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 114.

Tuttavia, questa centralità è scomparsa in epoca contemporanea, con le trasformazioni politiche alle quali sono andati incontro i paesi musulmani. Gli *ulama* sono stati allora accusati di dare legittimità a sovrani ingiusti e apostati, perdendo la loro egemonia in campo religioso e, al tempo stesso, favorendo lo sviluppo di movimenti e organizzazioni che tramavano contro i governi corrotti, dando una propria interpretazione della Legge Sacra, contrapposta a quella degli *ulama* ormai delegittimati. Soprattutto gli *ulama* sunniti, a differenza del clero shiita, non hanno mai aderito a posizioni rivoluzionarie e non hanno mai esercitato la propria autorità sul potere costituito. Anzi, nel periodo postcoloniale essi sono apparsi come assoggettati al potere costituito: basti pensare al citato provvedimento adottato nell'Egitto nasseriano, con la creazione di un clero istituzionale attraverso il controllo statale delle scuole teologiche, con la nomina delle gerarchie religiose e l'assegnazione, a queste, del potere di nominare le guide della preghiera. La dipendenza dai governi aveva definitivamente indebolito il ruolo degli *ulama*, limitandone il potere di controllo verso la struttura politica.<sup>249</sup>

Questi provvedimenti impedirono che la classe degli *ulama* si strutturasse, al contrario di quanto avvenne in Iran, come una classe unita e compatta, in grado di opporsi al regime e trascinare nella propria causa la massa della popolazione. Anzi, al loro interno si formarono delle correnti antagoniste che resero ancor più difficile la cooperazione e l'indipendenza, e che godevano di una scarsa e limitata autonomia rispetto a quello che sarebbe stato necessario per andare contro al governo centrale.<sup>250</sup>

Contrariamente a quanto accaduto in Iran, gli *ulama* non lanciarono mai appelli alla rivoluzione e alla ribellione nelle moschee, durante le preghiere collettive del venerdì. Nelle università e nelle periferie delle città furono organizzate agitazioni e proteste, ma si trattò di episodi sporadici, che vennero fermamente repressi molto prima che potessero essere in grado di minacciare il potere. E' questo il contesto dell'opera di Farag, dal titolo *L'imperativo occultato: l'imperativo del jihad contro il potere anti islamico* era stato occultato dagli *ulama* che ora ne erano diventati addirittura

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>250</sup> KEPEL, *La rivincita di Dio*, p. 46.

servitori. Era compito dei militanti islamici prendere il posto degli *ulama* e dichiarare la guerra contro il regime e il potere politico oramai irrimediabilmente corrotto.

Non a caso, nel mondo sunnita la figura del militante difficilmente proveniva dal mondo degli *ulama*: come abbiamo osservato nel capitolo precedente, con l'esempio egiziano, il militante tipo era uno studente di una facoltà moderna e laica con una propensione per le scienze applicate, come l'ingegneria. Erano queste persone a leggere ed interpretare il Corano senza curarsi degli *ulama* e della tradizione religiosa: essi cercavano nelle Sacre Lettere le citazioni adeguate alle loro velleità rivoluzionarie e che chiamassero al jihad contro i governanti empì e apostati.<sup>251</sup>

Il conflitto con la classe degli *ulama* è stato una costante dei movimenti islamisti e fondamentalisti: ogni gruppo e organizzazione nasceva e si sviluppava al di fuori delle istituzioni religiose ufficiali e, anzi, vedeva nel corpo degli *ulama* un ostacolo alla realizzazione della società islamica. Ogni militante si sentiva difatti uno degli *ulama*, in quanto si appropriava autonomamente del ruolo di intellettuale religioso. Per questo motivo, i movimenti islamisti di quel periodo, avevano caratteri di extra-clericalismo che, nei gruppi più radicali, diviene anticlericalismo: questo significa che quanti decidevano di sposare la causa islamica e di diventare così "combattenti in nome di Dio", praticavano spesso una lettura del Corano di impronta prevalentemente rivoluzionaria.<sup>252</sup> I gruppi più radicali portavano avanti l'idea che l'applicazione della *sharia* sarebbe stata possibile solo con una previa trasformazione radicale della società. Applicare la *sharia* in un contesto *jahilita*, per riprendere un termine utilizzato da Qutb, sarebbe stato del tutto inutile. L'obiettivo fondamentale di questi movimenti era l'islamizzazione della società, che doveva necessariamente essere accompagnata dall'azione dello Stato.

Negli anni Settanta e Ottanta, il conflitto tra queste due linee di pensiero toccò l'apice: i movimenti islamisti, spinti dall'apporto ideologico fornito loro dalle teorie di Qutb, superarono la distinzione tra gli specialisti e i non specialisti nella Legge Sacra. Questo compito fu reso più agevole dalle

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>252</sup> GUOLO, *Il partito di Dio*, p. 115-16.

condizioni sociali dell'epoca, che videro il venir meno delle barriere tra i ceti più colti e il resto della popolazione, soprattutto a causa della comparsa, sulla scena sociale, di generazioni scolarizzate e dalla rapida diffusione della tecnologia occidentale.<sup>253</sup> Ovviamente, l'Islàm ufficiale condannò sempre questi movimenti e i testi da cui traevano la loro ispirazione ideologica: basti ricordare che le opere di Qutb furono definite dagli *ulama* come abominevoli ed eretiche, partorite dalla mente di un uomo comune e non da un profeta.<sup>254</sup>

Il fallimento dei tentativi rivoluzionari islamici nel bacino mediterraneo resero l'Iran l'unico paese in cui la reislamizzazione dall'alto, riprendendo le parole di Kepel, ebbe successo. Tuttavia, da quel momento in poi, complice anche il contesto internazionale, la situazione andò degenerando sfociando nel terrorismo internazionale. Basti pensare al ruolo che *Hizbollah*, gruppo shiita, ha avuto in Libano, e al fatto che il potere iraniano era il suo più importante e potente sostenitore.<sup>255</sup> La situazione internazionale, con lo scoppiare della guerra tra Iran e Iraq e con la prima guerra del Golfo, ebbe un'importanza fondamentale nella diffusione e nella degenerazione di questi fenomeni terroristici. Il jihad, che si era a lungo sperato potesse unire i musulmani oppressi di tutto il mondo per dare l'assalto a un potere considerato come empio e apostata, non ha saputo mobilitare le opinioni pubbliche e le popolazioni ed è finito per sfociare in fondamentalismi che ancora oggi canalizzano le attenzioni dei governi di tutto il mondo.

#### 4.2.1 – L'Egitto di Mubarak

In Egitto, la rapida successione del potere da Sadat a Mubarak portò a una durissima repressione nei confronti dei militanti di *al-Jihad*, alcuni dei quali messi a morte, tra questi lo stesso Farag e i responsabili materiali

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>254</sup> *Ivi*.

<sup>255</sup> KEPEL, *La rivincita di Dio*, p. 47.

dell'attentato.<sup>256</sup> Durante la detenzione, che per molti militanti durò fino al 1984, il gruppo si scisse in un'ala "militarista", che mantenne il nome di *al-Jihad*, guidata da Ayman al-Zawahiri, e una "movimentista", che prese il nome di *al-Gama'a al-Islamiyya*. Questo costrinse anche i Fratelli Musulmani a mantenere un basso profilo, per non incorrere nelle repressioni del nuovo governo e per dissociarsi dal gruppo *al-Jihad*. Il nuovo presidente Hosni Mubarak, per dare un segnale di svolta rispetto al passato, riammise i partiti d'opposizione nel mondo politico e organizzò, nel maggio del 1984, elezioni politiche il cui risultato però era già scritto. I Fratelli Musulmani poterono partecipare in modo indipendente, iscrivendosi nelle fila di partiti autorizzati, come il partito del lavoro, e conquistarono 36 seggi.<sup>257</sup>

Da questo momento il gruppo, a causa della presenza in Parlamento, si troverà in una posizione molto particolare: intermedia tra il regime, che manteneva comunque un controllo autoritario sulla società, e i gruppi islamisti dediti alla lotta armata, che invece i Fratelli Musulmani rifiutavano nella maniera in cui richiama al jihad, e la cui presenza rappresenta comunque la principale motivazione con cui Mubarak giustificava le periodiche limitazioni alla piena libertà di movimento dei gruppi di opposizione. La loro strategia puntò dunque a svolgere un ruolo più sociale che politico, concentrandosi nella *da'wa* (la chiamata) all'Islam dei fedeli che se ne fossero in qualche modo allontanati e nella promozione del ruolo delle donne, dei poveri e dei giovani offrendo assistenza sociale, istruzione e formazione religiosa a persone di ogni ceto e condizione sociale.<sup>258</sup>

Fino al 1987, questi movimenti integralisti non diedero motivo di attirare l'attenzione su di loro: alcuni di loro, quelli considerati più estremisti, si erano recati in Afghanistan a portare il loro supporto alla causa islamica; altri, più moderati, erano impegnati nel ricostruire, in modo diverso, le reti colpite dalla repressione del 1981, dopo l'assassinio di Sadat. In questo modo, la corrente islamista cercava di riprendere la propria influenza e di espandersi in nuovi settori. A partire dal 1984, i Fratelli Musulmani ricominciarono la loro attività all'interno delle università e le loro liste ottennero risultati importanti nella maggior parte delle università egiziane.

---

<sup>256</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 319.

<sup>257</sup> PAOLO BRANCA, *Egitto. Dalla civiltà dei faraoni al mondo globale*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 153.

<sup>258</sup> KEPEL, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, cit., p. 319. ?

Nella metà degli anni Ottanta, in Egitto vi erano ventidue ordini o sindacati professionali e quasi tutti erano passati sotto il controllo di giovani membri appartenenti alla Fratellanza.<sup>259</sup> Qui, potevano proseguire con l'opera di predicazione e di fomentazione che avevano dato inizio nelle università.

L'arricchimento della borghesia religiosa preoccupò il regime egiziano, poiché questa finanziava banche e società islamiche e ne sosteneva la crescita. Per questo, a partire dal 1988, lo stato impose una battuta d'arresto a questo fenomeno, temendo che la crescita economica potesse trasformarsi in una reale indipendenza finanziaria che avrebbe permesso al movimento di costituirsi come una vera e propria forza di opposizione politica.<sup>260</sup> Contemporaneamente, per bilanciare questi provvedimenti, il governo favorì l'espansione di uno spazio religioso, su cui pensava di poter mantenere il controllo: basti pensare che, nel 1985, la televisione di stato mandò in onda circa quattordicimila ore di trasmissioni islamiche, affidandole a *ulama* noti per il loro estremo conservatorismo. L'Egitto aveva così delegato a una classe religiosa salafista e conservatrice il controllo della morale, della cultura e dei comportamenti nella vita quotidiana: fu ufficializzato il divieto di servire alcolici sugli aerei della compagnia Egyptair e alcuni prefetti dello stato presero particolari misure per rendere il territorio sotto la propria giurisdizione privo d'alcol.

Nell'arena politica, da un lato vi erano i Fratelli Musulmani e i loro alleati che volevano aumentare la loro sfera di influenza sulla società anche nei campi del diritto, dell'economia e della politica; dall'altro, il potere di regime che cercava in ogni modo di limitare questo progressivo allargamento, cercando di farlo rimanere limitato alla morale e alla cultura. In seguito della mancata presa di potere dopo l'assassinio del presidente Sadat, la componente clandestina dei movimenti islamisti si era divisa in due grandi linee di pensiero, nate tra il 1981 e il 1984, negli stessi centri di detenzione dove erano incarcerati, che portarono alla scrittura di molti opuscoli. A capo della prima di queste linee di pensiero vi erano Abbud al Zomor, uno degli organizzatori dell'attentato a Sadat e condannato

---

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>260</sup> *Ivi*.

all'ergastolo, e il medico Ayman al-Zawahiri, che nella seconda metà degli anni Novanta svolse un ruolo molto importante nelle vicende islamiste internazionali. Entrambi ritenevano che il jihad potesse risultare vittorioso solamente se si fossero colpiti i centri nevralgici del potere corrotto e apostata con un atto di forza: vi era quindi bisogno di un'avanguardia di militanti che avrebbero instaurato lo stato islamico, liberando così il popolo dalla tirannia.<sup>261</sup>

Queste idee rappresentavano perfettamente le convinzioni di Farag, utilizzate come supporto ideologico per preparare e giustificare l'attentato a Sadat. Non vi era alcuna intenzione di ricorrere alla *da'wa* (la predicazione), poiché il regime, essendo molto più potente del movimento islamista, avrebbe potuto facilmente tenere sotto controllo queste correnti estremiste.<sup>262</sup>

La seconda linea di pensiero comprendeva altri militanti convinti che, oltre al jihad, dovesse essere portata avanti la predicazione: il jihad doveva così estendersi alla società intera, la cui regola fondamentale doveva essere "la promozione delle virtù e la prevenzione del vizio"<sup>263</sup>. Per la realizzazione di questo progetto erano necessari due fattori: l'organizzazione di una vasta opera di reclutamento e il controllo di grosse porzioni di territorio da sottrarre alla giurisdizione dello stato e sottoporre all'ordine islamico. Questi militanti ripresero la sigla di *gama'a islamiyya* ("gruppo islamico"), sigla assai celebre nei campus universitari degli anni Settanta, come abbiamo già osservato. I militanti applicavano il jihad in termini morali, dottrinali, giuridici e politico-militari: essi perseguitavano gli individui vestiti in modo non conforme all'etica islamica; chiudevano con la forza saloni di parrucchieri, cinema, negozi di bibite perché considerati estranei alla propria cultura e simbolo dell'Occidente; minacciavano i copti affinché pagassero la *dhimma*, in conformità con i dettami della *sharia*; organizzavano attentati e rappresaglie contro i pubblici ufficiali, i poliziotti e le altre cariche dello stato.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>262</sup> *Ivi*.

<sup>263</sup> *Ivi*.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 322.

La loro guida spirituale era lo *sheikh* ‘Omar ‘Abd al-Rahman, attualmente recluso in un penitenziario di massima sicurezza negli Stati Uniti, dove sta scontando la pena dell'ergastolo per le sue attività terroristiche negli US. Lo *sheikh* si era diplomato ad *Al-Azhar* nel 1965 e fu incarcerato per la prima volta nel 1970 per diciotto mesi, per aver emesso una *fatwa* che proibiva di pregare per Nasser morto da poco, perché considerato un governante empio. Dopo aver sostenuto un dottorato nel 1977, ‘Omar ‘Abd al-Rahman si trasferì in Arabia Saudita per insegnare, e vi rimase fino al 1980, quando tornò in Egitto e divenne il *mufti* del gruppo che assassinò Sadat. Nel frattempo, aveva emesso una *fatwa* nella quale autorizzava ad aggredire i copti, i cristiani egiziani nativi. Per queste sue attività, venne imprigionato nel 1981 e scagionato nel 1984, al termine del processo. Incarcerato nuovamente nel 1986 e nel 1989, a seguito di alcuni scontri tra i suoi seguaci e alcuni ufficiali di polizia, si trasferì prima in Sudan e poi negli Stati Uniti, dove fu tra gli organizzatori dell'attentato al World Trade Center nel 1993.

#### 4.2.2 – I primi disordini e la strategia della *Gama'a*

La situazione, a livello di sicurezza, cominciò a divenire preoccupante a partire dal maggio del 1987, quando l'ex Ministro dell'Interno e alcuni diplomatici americani furono bersaglio di attentati falliti. In contemporanea, nell'Alto Egitto aumentavano le violenze e le persecuzioni nei confronti dei copti, su istigazione della *gama'a islamiyya*.<sup>265</sup> In quello stesso anno, i Fratelli Musulmani ottennero un risultato molto positivo alle elezioni: uniti in coalizione con il Partito del Lavoro, ottennero il 17% dei voti, pari a sessanta seggi. Il governo, dal canto suo, ricercava una strategia di dialogo con i ceti medi religiosi, nei quali riponeva le speranze di mantenimento della pace sociale. Gli episodi di violenza, tuttavia, aumentavano anno dopo anno: nell'autunno del 1988 vi furono numerosi episodi di violenza a Heliopolis, alla periferia del Cairo, in un quartiere dove la *gama'a islamiyya* cercava di imporre i propri dettami di pensiero con la forza. Questo fu un primo e chiaro segno che l'organizzazione era bene in grado di diffondersi

---

<sup>265</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 322.

anche al di fuori dell'Alto Egitto e trovare un proprio e forte radicamento nei quartieri popolari addirittura della capitale. Fu necessario un intervento da parte della polizia per sedare i disordini, che lasciarono non pochi strascichi.<sup>266</sup>

Gli episodi più significativi si registrarono tra il 1989 e il 1990, quando le continue persecuzioni ai danni dei copti e il diffondersi dell'influenza della *gama'a islamiyya* portarono il governo egiziano a ordinare una repressione generale. L'episodio più eclatante fu l'assedio, nella regione di Fayoum, della moschea dove pregava 'Omar 'Abd al-Rahman, che si risolse in numerosi arresti ed esecuzioni sommarie. Fino al 1993, tuttavia, lo stato egiziano portò avanti una duplice strategia d'intervento: da un lato, la pressione da parte delle forze di intelligence e di polizia sui gruppi considerati estremisti, messa anche in risalto dai media; dall'altro, la continua ricerca di dialogo con queste forze eversive, con l'intermediazione dei Fratelli Musulmani o della corrente salafista. Tuttavia, i militanti interpretarono l'alternanza di queste due linee di azione come forme di esitazione e di debolezza, e per questo decisero di colpire con più forza il potere centrale: emblematico, in tal senso, è l'omicidio dell'ex presidente del Parlamento, avvenuto al centro del Cairo, nell'ottobre del 1990.<sup>267</sup> Ma quest'attentato fu solo l'inizio di una lunga scia di sangue.

Quando nel 1992 iniziarono ad aumentare gli attacchi e i conflitti, il governo centrale si trovava in una situazione di relativa fragilità. Tuttavia, anche la corrente islamista soffriva le numerose divisioni presenti al suo interno, sia di carattere tattico che dottrinale. I Fratelli Musulmani godevano, in quel periodo, del solido appoggio dei ceti medi religiosi, e potevano disporre di deputati in Parlamento e di una rete di finanziamento attraverso il sistema bancario islamico, nel quale erano ben rappresentati. Inoltre, controllavano gli ordini professionali ed esercitavano una notevole presa sugli ambienti popolari, grazie alle associazioni caritatevoli gestite da alcuni dei loro membri.<sup>268</sup> Tuttavia, né l'establishment religioso, a cui si appoggiò il potere dopo l'assassinio di Sadat e che godeva di un accesso

---

<sup>266</sup> *Ivi.*

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>268</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 323.

privilegiato alla televisione, né i Fratelli Musulmani, riuscivano a convogliare la corrente radicale e a coinvolgere la gioventù urbana povera. Infatti, nel 1992 la *gama'a islamiyya* e il gruppo *Al Jihad* erano riusciti a costruirsi delle posizioni di forza autonome, riuscendo a conseguire numerosi successi, fra i quali la liberazione di un gran numero di attivisti nel 1984.<sup>269</sup>

Sul finire degli anni Ottanta, i due movimenti erano radicati nelle province di Assiout e di Minia, nell'Egitto Centrale, dove vi erano condizioni favorevoli alla diffusione della predicazione della loro ideologia. Infatti, l'abbassamento dei prezzi del petrolio del 1985 frenò i flussi di emigrazione verso la Penisola arabica, che fino a quel momento aveva costituito il principale sbocco lavorativo per i giovani laureati provenienti da famiglie rurali. Questi giovani, che si erano avvicinati alla *gama'a islamiyya* durante il periodo universitario, alla fine del loro percorso di studi si ritrovarono disoccupati e in condizioni di dover tornare nel loro villaggio o nel loro sobborgo per essere mantenuti dalla propria famiglia, che già aveva fatto grandi sacrifici per finanziare i propri studi. La *gama'a islamiyya* riuscì a incanalare questa insoddisfazione e questa frustrazione nel proprio discorso e nella propria ideologia, accusando l'ordine costituito di empietà e chiamando alla rivolta generalizzata. Furono proprio questi laureati disoccupati, una volta entrati in contatto con i loro compagni privi di istruzione, a costituire l'intelligenza islamista rivoluzionaria, che canalizzò l'entusiasmo della gioventù musulmana povera della Valle, sfruttando questa particolare situazione che si era venuta a creare.

Inoltre, a livello locale la presenza dello stato era limitata: questo favorì il prevalere degli interessi locali e particolari, che favorirono a loro volta la nascita di una forte dissidenza, di lunga tradizione locale. Nelle province di Assiout e di Minia, l'ideologia islamica non era mai riuscita a penetrare del tutto: grazie alla presenza dei monasteri, in queste regioni la percentuale di copti era la più alta di tutto il paese, pari al 18% nella provincia di Minia e al 19% nella provincia di Assiout, su una media nazionale pari al 6%.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> LISA BLAYDES, LAWRENCE RUBIN, *Ideological Reorientation and Counterterrorism: Confronting Militant Islam in Egypt*, *Terrorism and Political Violence*, 20:461–479, 2008, p. 462.

<sup>270</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 324.

Tutte queste condizioni favorirono la diffusione e l'espansione della *gama'a islamiyya*, che infatti sfruttò l'assenza dello stato per installare le sue strutture di reclutamento, costruendo veri e propri campi di addestramento e nascondigli, e rivolgere i loro attacchi proprio contro i copti, con l'obiettivo di cominciare così la propria opera di mobilitazione. I copti costituivano il bersaglio principale e ottimale, perché apparivano vivere riccamente rispetto ai musulmani: questa situazione era considerata intollerabile, dato che secondo il Corano i copti avrebbero dovuti essere sottomessi al pagamento della *dhimma*. I copti fornivano dunque il bersaglio ideale per lo sfogo delle frustrazioni della comunità musulmana. Per questo motivo, le manifestazioni anticristiane divennero lo strumento d'azione che gli estremisti usarono per ampliare la loro influenza in quelle zone, soprattutto tra la gioventù povera e disagiata. Nei manifesti e nei volantini, i cristiani venivano descritti come persone perverse, che approfittavano del loro status sociale conquistato in modo illecito, che si sforzavano strenuamente di convertire i musulmani al cristianesimo e quindi di corromperli. Pertanto, i copti diventavano vere e proprie valvole di sfogo per l'insoddisfazione sociale.<sup>271</sup>

Nel 1992, avvennero numerose agitazioni, che la *gama'a islamiyya* era riuscita a canalizzare e a strumentalizzare. La reazione del regime fu la moltiplicazione degli arresti e delle perquisizioni, alle quali la corrente clandestina rispose con l'innalzamento del livello dello scontro e il passaggio alla guerra totale: la lotta contro lo stato, incoraggiata dal ritorno dei primi gruppi di jihadisti che erano andati in Afghanistan ed erano stati addestrati nell'ambiente salafista jihadista. Questa lotta si articolò su tre fronti: gli omicidi di personalità in vista; le stragi di turisti; la presa di controllo delle sacche di povertà della popolazione, il cui simbolo divenne la proclamazione della "Repubblica islamica di Embaba", di cui ora parleremo.

L'8 giugno 1992 alcuni militanti della *gama'a islamiyya* assassinarono lo scrittore e giornalista egiziano Farag Foda e furono successivamente incarcerati e processati. La valenza politica di quest'attentato fu duplice:

---

<sup>271</sup> MOHAMED HAFEZ, QUINTAN WIKTOROWICZ, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, World, 2003, p. 72.

Foda era una figura simbolo dell'intelligenza laica, da sempre contrario all'applicazione della *sharia*, sostenitore della lotta spietata contro gli islamisti e dell'intensificazione della speciale legislazione antiterrorismo; inoltre, Foda spingeva per una normalizzazione dei rapporti con Israele. Tutti questi motivi gli avevano procurato l'antipatia dell'establishment religioso e dei Fratelli Musulmani, che in più occasioni avevano condannato il suo pensiero. Inoltre, era inviso anche dalla sinistra nazionalista, che considerava Israele come un nemico imprescindibile. La *gama'a islamiyya*, quindi, scelse come vittima una personalità che non aveva grandi contatti a livello sociale, tuttavia poteva contare di una maggiore rilevanza all'estero. L'organizzazione intendeva colpire una personalità fortemente laica come Foda per assicurarsi le simpatie dei religiosi, a cui anche il regime di Mubarak cercava di dare visibilità per ottenere una legittimazione religiosa. Nel giugno del 1993, durante il processo per l'omicidio, lo *sheikh* Mohammed al Ghazali, testimone della difesa, sostenne che una persona nata musulmana ma che combatteva contro la *sharia* era passibile di morte, per il crimine di apostasia; aggiunse inoltre, che in mancanza della presenza di uno stato islamico che eseguisse la sentenza, non si poteva accusare chi avesse portato a termine questo compito. Questa testimonianza, con lo scalpore suscitato negli ambienti governativi, favorì l'abbandono della politica di mediazione avviata con gli islamisti radicali, per il tramite religioso vicino ai Fratelli Musulmani.<sup>272</sup>

Cominciò così una particolare strategia degli islamisti, consistente nel criminalizzare e colpire gli intellettuali laici. Un'altra vittima di questi attacchi fu l'accademico Nasr Abu Zeid, definito apostata a causa dei suoi scritti, il cui matrimonio venne annullato d'ufficio da un tribunale islamico, in quanto non era possibile, secondo l'interpretazione degli islamisti, per un'apostata essere sposato con una musulmana. Tuttavia, Abu Zeid riuscì a salvarsi dalle minacce di morte fuggendo in Europa nel 1995 insieme alla moglie. Infine, nell'ottobre del 1994 il premio Nobel per la letteratura Nagib Mahfuz fu accoltellato da un membro della *gama'a*, per i suoi romanzi ritenuti indecenti rispetto alla religione islamica.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 326.

<sup>273</sup> BLAYDES, RUBIN, *Confronting Militant Islam in Egypt*, p. 466.

Queste vicende servono a farci capire come la corrente islamista disponesse di una buona influenza e di buoni contatti all'interno del mondo giuridico egiziano: basti pensare ai giudici islamisti che sciolsero il matrimonio di Abu Zeid. Inoltre, esse dimostrano la complementarietà tra moderati ed estremisti: i secondi assassinavano le vittime designate dai primi, che, all'occorrenza, si impegnavano a rivendicare le circostanze attenuanti.

Tuttavia, dal punto di vista internazionale questa serie di attacchi portò a conseguenze disastrose, proprio mentre i Fratelli Musulmani e i loro alleati erano impegnati in un'opera di relazioni con gli Stati Uniti con la quale volevano presentarsi come l'incarnazione della società civile egiziana, e l'alternativa ai regimi totalitari.

Parallelamente alla campagna di intimidazione degli intellettuali, la *gama'a* lanciò, a partire dall'estate dello stesso anno, un'offensiva contro i turisti.<sup>274</sup>

Il primo attacco avvenne in estate con delle bombe artigianali, e proseguì nei mesi a venire con vari attacchi, tra cui ricorderemo i colpi d'arma da fuoco sparati contro una nave da crociera sul Nilo e contro un treno, e con la morte, nel mese di ottobre, di un turista inglese, seguita a dicembre dall'aggressione contro alcuni viaggiatori tedeschi, che rimasero feriti nel mese di dicembre. Da New York, la guida spirituale della *gama'a*, lo *sheikh* 'Omar Abd al-Rahman, descrisse il turismo come un'attività *haram* (vietata dalla religione), poiché promuoveva l'alcolismo. Questa posizione aveva anche il favore di una parte della corrente islamista moderata, poiché considerava l'espansione del turismo, soprattutto quello israeliano, come una conseguenza del processo di pace in Medio Oriente.<sup>275</sup>

A partire dal 1993, gli attentati cominciarono a colpire anche il Cairo, provocando numerose vittime tra i turisti stranieri, e continuarono anche per gli anni successivi, fino alla strage di Luxor del novembre del 1997, di cui parleremo più avanti. Come era accaduto per gli attacchi agli intellettuali, anche per gli attacchi ai turisti una parte degli islamisti moderati trovò giustificazione alla violenza dei radicali nell'empietà dello stato, giustificando così, almeno parzialmente, questo fenomeno. In questo modo, in un colpo solo gli estremisti colpivano le finanze del paese, in quanto il

---

<sup>274</sup> *Ivi.*

<sup>275</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 327.

turismo costituiva una delle maggiori fonte di entrate, e l'immagine internazionale. Tuttavia, questo costituì un danno anche la società egiziana stessa, in quanto molte famiglie vivevano grazie al turismo: qualunque fosse la loro inclinazione politica, questi dovettero fare conto con un'inevitabile abbassamento del loro livello di vita e, di converso, iniziarono a prendere le distanze da coloro che lo avevano causato.

#### **4.2.3 – La radicalizzazione dello scontro: da Embaba a Luxor**

La situazione più complicata era presente nella zona di Embaba, un quartiere costituito prevalentemente di abitazioni abusive, poco distante dal campus dell'università del Cairo. La popolazione in questo quartiere era di un milione di abitanti, sui dodici complessivi della città. Fu qui, dopo la liberazione dei militanti nel 1984, che iniziò l'opera di radicamento sul territorio, per ampliare la base di reclutamento della *gama'a*. La conseguenza fu l'incontro tra gli intellettuali islamisti e i ras di quartiere, la cosiddetta *futuwwa*, gestori dell'ordine sociale al posto dell'autorità pubblica. Queste persone aderirono all'islamismo radicale nel momento in cui questo ne valorizzò il ruolo, e si impegnarono in una violenta lotta con il potere. L'alleanza tra intellettuali estremisti e *futuwwa* doveva fondamentalmente creare le basi per l'arruolamento della gioventù politica nella *gama'a*, che così divenne la forza dominante a Embaba. Le grandi famiglie tribali del quartiere furono sconfitte con la forza o costrette al compromesso, mentre i copti furono vittime di persecuzioni come quelle subite ad Assiout e a Minia. Inoltre, il gruppo iniziò a coinvolgere anche elementi non particolarmente motivati alla causa islamista, ma attratti dall'occasione di conquistare un facile bottino.

A partire dal 1991, l'opera caritativa dell'organizzazione venne sostituita dall'azione di veri e propri delinquenti, che utilizzavano le azioni contro i copti solo per imporsi e giustificare i loro racket. Per questo, una parte della popolazione, che aveva inizialmente simpatizzato con la *gama'a*, si allontanò progressivamente dal movimento. Alla fine del novembre del 1992, lo *sheikh* Gaber, responsabile militare del gruppo, dichiarò che

Embaba era diventato uno stato islamico, dove veniva applicata la *sharia*.<sup>276</sup> In quel momento lo stato egiziano decise di ricorrere all'uso della forza: nel mese di dicembre, furono mobilitati 14.000 uomini che nelle sei settimane successive arrestarono circa 5000 persone, ponendo così fine alla repubblica islamica senza incorrere in nessun bagno di sangue. La spirale di violenza in cui era degenerato il movimento aveva progressivamente portato a una perdita della sua influenza, facendogli perdere numerosi appoggi. Lo stato egiziano poté così recuperare il quartiere, aumentando non solo il numero di commissariati, ma anche i servizi di assistenza sociale, mentre le moschee passarono sotto il controllo del ministero degli affari religiosi, che le affidò a predicatori da loro stessi indicati. Così facendo, il potere egiziano scongiurò un pericolo immediato, che avrebbe potuto, in breve tempo, innescare una dinamica di mobilitazione rivoluzionaria.<sup>277</sup>

Nello stesso periodo i Fratelli Musulmani occupavano solide posizioni tra i ceti medi religiosi e si candidavano, grazie alle loro opere caritatevoli, a sostituire il posto lasciato vuoto dagli estremisti. Inoltre, con la loro vittoria alle elezioni per l'ordine degli avvocati, tradizionale roccaforte dei liberali, i Fratelli si ritrovarono ad aver conquistato tutti gli organi rappresentativi dei ceti medi, con l'esclusione dell'ordine dei giornalisti. Questo significava che l'intero campo del diritto stava per passare sotto il controllo dei Fratelli Musulmani, che avrebbero così potuto promuovere un'evoluzione in linea con le loro idee. Tuttavia, il potere centrale reagì riprendendo il controllo di tutti gli ordini professionali e imponendo, per la validità del voto, un quorum di partecipazione, in assenza del quale sarebbero stati nominati degli amministratori giudiziari. Queste misure provocarono tuttavia ampie proteste, soprattutto se si considera che, dopo il terremoto che colpì il Cairo nel 1992, i Fratelli Musulmani furono molto più efficienti nei soccorsi rispetto ai servizi ufficiali, paralizzati dalla burocrazia e dalle disfunzioni varie. Inoltre, durante quest'azione caritativa furono raccolti molti fondi, che lo stato egiziano non esitò a congelare.<sup>278</sup>

L'occupazione di Embaba portò a reazioni violente e proteste, che causarono la morte di tre turisti stranieri, nell'esplosione in un bar nel centro

---

<sup>276</sup> HAFEZ, WIKTOROWICZ, *Islamic Activism.*, p. 76.

<sup>277</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>278</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 331.

del Cairo nel febbraio 1993. Anche nella Valle, la situazione era molto delicata, con continui attacchi ai turisti e ai copti. Il governo egiziano rifiutò ogni proposta di mediazione con la gioventù estremista, offerta dai Fratelli Musulmani, e decise anzi di prendere le distanze dall'establishment religioso loro vicino. Il 18 aprile, il ministro dell'Interno A.H. Moussa, promotore della politica di conciliazione proposta dai Fratelli Musulmani, fu sollevato dal proprio incarico; il 20 aprile, il ministro dell'istruzione Safwat Sharif, che con la sua politica di conciliazione aveva permesso l'aumentare dei programmi religiosi in televisione, fu vittima di un attentato da parte del gruppo *Al-Jihad*; nel mese di giugno, Mohammed al Ghazali testimoniò contro gli assassini dello scrittore laico Farag Foda.

Tra il 1993 e il 1997 l'inasprimento dello scontro provocò un numero considerevole di vittime: a ogni attentato corrispondeva una dura repressione. Nel 1995, un attentato per poco non uccise il Presidente Mubarak ad Addis-Abeba, e questo venne strumentalizzato a suo favore. Insomma, dopo il fallimento di Embaba, la *gama'a* non era riuscita a mobilitare la popolazione urbana e per questo gli obiettivi delle sue azioni erano limitati, per lo più contro i turisti, i copti e i poliziotti. A partire dal 1996, il movimento cominciò a dare segni di crisi: i dirigenti più agguerriti, tornati dall'Afghanistan nel 1992, erano stati per la maggior parte uccisi in combattimenti o arrestati, e il regime esercitava un duro controllo sulle frontiere per impedire che potessero entrare nei confini altri elementi jihadisti. Anche all'estero la situazione non era delle migliori: lo *sheikh* 'Omar Abd al-Rahman fu condannato all'ergastolo negli Stati Uniti; in Croazia, nel 1995, scomparve Tal'at Fouad Qassem, responsabile della *gama'a* in Europa. Inoltre, numerosi paesi decisero di estradare in Egitto i vari militanti che si erano rifugiati sul loro territorio, e il diminuire dei finanziamenti, provenienti dai vecchi simpatizzanti della Penisola Araba, costrinsero sempre di più la *gama'a* a ricorrere alle rapine armate.<sup>279</sup>

L'isolamento a cui aveva portato la strategia dello scontro spinse l'emiro Assouan, nel marzo 1996, a lanciare un appello per il cessate il fuoco che non fu raccolto e anzi, il mese successivo, furono assassinati in un hotel del Cairo 18 turisti greci, tra cui 14 donne. La *gama'a* pensava che le vittime

---

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 333.

fossero israeliane, e l'attentato fu rivendicato come una vendetta nei confronti del Nemico.<sup>280</sup> Gli stessi Fratelli Musulmani venivano accusati di essere in diretto contatto con questi gruppi di terroristi: in realtà con queste accuse il regime voleva mandare un segnale di forza e di presenza sia ai ceti medi religiosi, sia ai governi occidentali. I Fratelli vivevano un periodo di crisi e divisione, dovuto ai successi riportati che non erano stati in grado di capitalizzare: nel gennaio del 1995, Issam al 'Aryan, vicepresidente dell'ordine dei medici e figura di spicco nella nuova generazione dei Fratelli, venne arrestato, insieme ad altre decine di membri per aver chiesto la legalizzazione del movimento come partito, e condannato da un tribunale militare a diversi anni di carcere per "costituzione di organizzazione illegale". I Fratelli Musulmani videro quest'operazione come una macchinazione per impedire loro la partecipazione alle elezioni del 1995.<sup>281</sup>

Nel 1996, il governo egiziano era ben deciso di portare a termine la politica della repressione assoluta contro la corrente islamista: nonostante gli attentati proseguissero, si registrò un calo della violenza. Questa politica, nell'anno successivo, portò a un ulteriore esaurimento e frammentazione della *gama'a*: nel luglio del 1997, i suoi dirigenti storici, dalle carceri egiziane, lanciarono un appello per il cessate il fuoco, prendendo atto del fallimento della loro strategia, che, nel lungo periodo, aveva portato all'alienazione delle simpatie da parte della popolazione. Tuttavia, quest'appello fu sfidato, a causa delle divisioni interne all'organizzazione, prima con l'omicidio di alcuni poliziotti nella Valle, poi con la strage nel tempio di Hatshepsut, a Luxor, il 17 novembre dello stesso anno, che portò alla morte di oltre cinquanta persone, tra turisti e forze dell'ordine. Questa strage fu approvata dai dirigenti rimasti in Afghanistan ma condannata dalla sezione europea della *gama'a*. Da quel momento in poi, vi fu un progressivo scollamento della *gama'a* dalla società civile egiziana: l'azione aveva condotto a una massiccia presa di posizione contro l'organizzazione, sia a causa del crollo che colpì l'industria turistica, sia a causa della ferocia che aveva accompagnato gli attacchi. Per la *gama'a islamiyya* cominciò così un

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 335.

lento declino. A partire da questo momento, sia i membri di *gama'a* che di *al-Jihad* cominciarono a confluire in *al-Qaeda*.<sup>282</sup>

Il regime egiziano, analogamente a quello algerino, vinse la sfida contro la corrente islamista radicale, cominciata nel 1992. La strategia perseguita è stata lo sgretolamento della base della *gama'a* a Embala, che ha portato a una degenerazione terroristica che, progressivamente, ha allontanato sempre di più la popolazione. Inoltre, il governo egiziano si era curato di evitare ogni tentativo di unificazione della corrente islamista, ostacolando sistematicamente i tentativi dei Fratelli Musulmani di rappresentare la borghesia religiosa, e criminalizzando l'organizzazione.<sup>283</sup> Il governo egiziano era avvantaggiato in questo dalla cancellazione di una cospicua parte del debito estero all'indomani della Prima guerra del Golfo, dove aveva combattuto con la coalizione a guida statunitense.

#### **4.3.1– Il ruolo di Osama bin Laden nel jihad afghano e la nascita di *al-Qaeda*.**

Osama bin Muhammad bin Laden nacque nel 1957 in Arabia Saudita, diciassettesimo dei cinquantuno figli del magnate delle costruzioni Muhammad bin Laden, un povero immigrato yemenita che acquisì un ingente patrimonio sfruttando il boom edilizio saudita e trasformando il suo Bin Laden Group, che fu fondato nel 1931, in un colosso internazionale. Osama si iscrisse all'università Re Abdul Aziz di Jeddah, dove perseguì un titolo di studio in ambito aziendale: tuttavia, dopo aver terminato un master nel 1980, decise di non portare a compimento la laurea, in quanto oramai i suoi interessi vertevano totalmente verso gli studi islamici. All'università, fondamentale fu l'incontro e la conoscenza con Shayk Abdullah Azzam, il quale divenne il suo maestro spirituale. Questi, emigrato in Arabia Saudita nel 1976, divenne professore all'Università Re Abdul Aziz, dove trasmetteva ai suoi studenti insegnamenti intrisi di radicalismo islamico. A

---

<sup>282</sup> ROHAMN GUNARATNA, MOHAMED BIN ALI, *De-Radicalization Initiatives in Egypt: A Preliminary Insight*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 32:277–291, 2009, pp. 282-84.

<sup>283</sup> BLAYDES, RUBIN, *Confronting Militant Islam in Egypt*, p. 463.

partire dal 1979, Azzam riuscì ad alternare l'attività accademica e puramente teorica di professore a quella pratica di guerrigliero in Afghanistan, suscitando l'interesse e l'entusiasmo di numerosi suoi studenti, tra cui proprio Osama bin Laden.<sup>284</sup>

Le origini dell'attività di fondamentalista di Osama bin Laden, tuttavia, risalgono al 1982, quando il servizio segreto pakistano, l'ISI (Inter-Service Intelligence), legato a correnti fondamentaliste e diretto dal generale Hameed Gul, lanciò l'idea della creazione di una "brigata internazionale islamica" per combattere l'invasore comunista in Afghanistan. Inoltre, il governo pakistano incoraggiava fortemente quest'iniziativa per due motivi: per imporre la propria egemonia nella regione; perché, terminato il jihad contro i conquistatori sovietici, la brigata sarebbe stata impiegata nella guerriglia filo-pakistana nel Kashmir indiano.<sup>285</sup> Tuttavia, fuori dal Pakistan questa idea non suscitò l'entusiasmo necessario per la sua realizzazione. Fu fondamentale il contributo del generale Gul, il quale convinse l'*Istakhbarat*, il servizio segreto saudita, adducendo come motivazione più importante il fatto che la creazione di una brigata internazionale islamica avrebbe costituito un importante punto di sfogo dalla politica interna per i fondamentalisti sauditi e che avrebbe potuto essere il primo passo per la realizzazione del vecchio progetto saudita di esercitare un'egemonia sul mondo fondamentalista tramite la Lega Musulmana Mondiale.<sup>286</sup>

Per questo, nel 1984, fu assegnato ad Azzam e a bin Laden il compito di fondare il *Maktab al-Khidamat*, meglio conosciuto come MAK, con lo scopo di raccogliere fondi e reclutare *mujahidin* stranieri nella guerra contro l'Unione Sovietica in Afghanistan. Il MAK, seppur ciò non rientrasse nei progetti iniziali, fu successivamente il precursore di al-Qaeda e contribuì in concreto a creare la rete di raccolta fondi e di reclutamento che sostenne al-Qaeda negli anni '90.

Durante l'invasione sovietica dell'Afghanistan, il MAK svolse un ruolo marginale, addestrando un ristretto gruppo di un centinaio di *mujahidin* per la guerra e distribuendo circa 2 milioni di dollari in donazioni da musulmani

---

<sup>284</sup> INTROVIGNE, *Osama bin Laden. Apocalisse sull'Occidente*, cit., p. 43.

<sup>285</sup> AHMED RASHID, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), Londra, 2001, p. 129.

<sup>286</sup> INTROVIGNE, *Bin Laden*, p. 42.

raccolte attraverso un network globale di uffici in paesi islamici e occidentali, inclusi presumibilmente trenta uffici negli Stati Uniti. Il gruppo mantenne stretti rapporti con l'Inter-Services Intelligence del Pakistan, tramite cui la CIA trasmise denaro ai *mujahidin* afgiani, ma mai direttamente al MAK o a volontari *mujahidin* di altri paesi. Negli anni tra il 1982 e il 1992, confluirono in Afghanistan circa 35.000 volontari provenienti da 45 paesi. In Pakistan, questi volontari erano chiamati “arabi afgiani”, nonostante tra loro non vi fosse nemmeno un afgiano e la componente araba fosse in minoranza.<sup>287</sup>

La natura e la provenienza di questo progetto presentavano numerosi dubbi e soprattutto non era chiaro il ruolo e il livello di coinvolgimento degli Stati Uniti e della CIA. Sembra che, secondo talune ricostruzioni, che inizialmente i servizi segreti americani abbiano guardato con sospetto tale operazione, per poi cambiare idea e sostenere l'idea della creazione di una brigata islamica internazionale. I motivi di questo cambio di decisione, da parte della CIA, furono essenzialmente tre: compiacere i servizi pakistani e sauditi, alleati degli Stati Uniti nella regione; impedire che avesse potuto crearsi una alleanza tra la brigata internazionale islamica e l'Iran, all'epoca grande nemico degli Stati Uniti; utilizzare la brigata internazionale islamica per logorare e dare il colpo decisivo all'Unione Sovietica, non solo in Medio Oriente ma anche in Europa.<sup>288</sup>

Grazie all'appoggio della CIA, i progetti del MAK e di Osama Bin Laden andarono migliorando sempre di più: nel 1986 fu aperto, in incognito, un centro di reclutamento a Brooklyn, nel cuore degli Stati Uniti, presso il Centro Rifugiati Alkifah diretto da Mustafa Shalabi, un immigrato egiziano. Ma il progetto più ambizioso del giovane Osama, realizzabile grazie al sostegno americano, fu l'instaurazione, in Afghanistan, poco oltre il confine pakistano, in una zona controllata dai mujaheddin, dell'immenso tunnel di Khost, un centro di addestramento e deposito armi per la resistenza contro i sovietici, costruito nel cuore delle montagne e per questo considerato imprendibile e impenetrabile. La brigata internazionale islamica considerò, a causa della sua posizione strategica, Khost come il suo quartier generale e,

---

<sup>287</sup> OLIVER ROY, *Afghanistan: From Holy War to Civil War*, Darwin, Princeton, 1995, p. 79.

<sup>288</sup> AHMED RASHID, *Taliban*, p. 129.

gradualmente, accettò Osama Bin Laden come suo capo, anche grazie ai suoi legami con la casa reale saudita. Fra il 1986 e il 1990, tuttavia, aumentarono i conflitti tra Bin Laden e gli altri leader della brigata internazionale islamica: egli decise così di creare una sua rete di campi di addestramento, estranei e indipendenti dal MAK.

Nacque così, nel 1988, *al-Qaeda*: la traduzione letterale del nome è “la Base”, e sta a indicare sia una vera e propria base militare, sia un’ideale banca dati creata da Osama bin Laden per mantenersi in contatto con le migliaia di volontari con cui egli stesso era entrato a contatto e che avevano combattuto nella brigata internazionale islamica.<sup>289</sup>

Tuttavia, da questo momento cominciarono le prime difficoltà e i primi intoppi ai suoi progetti originali per l’Afghanistan. Qui egli si ritrovò a fronteggiare le ostilità dei fondamentalisti moderati, Rabbani e Massud, che guardavano con grande sospetto la brigata internazionale islamica, delle cui intenzioni dubitavano, in quanto ritenevano fosse alleata del loro avversario politico, Hikmatyar. Deluso dalle lotte interne ai *mujaheddin*, nel 1990 bin Laden tornò in Arabia Saudita col pretesto di occuparsi degli affari di famiglia: in realtà, durante il suo viaggio in Arabia egli si preoccupò anche di reclutare circa altri quattromila volontari per la brigata internazionale islamica. Quando, nel 1991, scoppiò un conflitto ideologico tra Abdel-Rahman, leader dell’organizzazione *al-Gama’a al-Islamiya*, e Shalabi, negli Stati Uniti, è significativo che a moderare tale controversia fu convocato il segretario di bin Laden, Wadih El Hage. Tuttavia, l’esito di tale missione non fu positivo, in quanto Shalabi venne trovato assassinato nel suo appartamento di Brooklyn nel marzo del 1991.<sup>290</sup>

Secondo diverse fonti, a quest’epoca risale la rottura tra bin Laden e Azzam, per motivi non chiariti: l’anno successivo alla fondazione di al-Qaeda, quest’ultimo morì con i suoi due figli in un attentato dinamitardo che fece esplodere la sua vettura, senza che si potessero identificare gli autori e i mandanti della strage.<sup>291</sup> A seguito di questi episodi, la monarchia saudita iniziò a diffidare di bin Laden, ritenuto incontrollabile e con la reputazione

---

<sup>289</sup> INTROVIGNE, *bin Laden*, p. 46.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>291</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 361.

di voler diffondere il jihad ovunque. Nel 1989, egli fu trattenuto a lungo in Arabia Saudita per un'indagine sulle sue attività e privato del passaporto.

#### **4.3.2– La rottura con il potere saudita e l'inizio della lotta contro l'Occidente**

Una svolta nella vita di Osama ci fu con la guerra del Golfo del 1991. Egli era un noto oppositore di Saddam Hussein, in quanto il regime iracheno baathista, fondato su un'ideologia laica e panarabista, era considerato come empio e apostata negli ambienti islamisti. Nei mesi precedenti l'invasione del Kuwait, Osama fu talmente preoccupato da offrire alla monarchia saudita i servizi dei jihadisti della sua base per fronteggiare la minaccia irachena e difendere le frontiere del paese. Tuttavia, re Fahd preferì fare appello alle truppe della coalizione internazionale guidate dagli Stati Uniti, e in questo contesto maturarono le scelte che avrebbero portato bin Laden a diventare il nemico numero uno del governo statunitense.

Egli decise di unirsi ai gruppi ostili al potere saudita, capeggiati dagli *sheikh* 'Audah e Hawali; fu messo sotto inchiesta dal regime e riuscì a fuggire solo grazie alle proprie conoscenze, nell'aprile del 1991, rifugiandosi prima in Pakistan, poi in Afghanistan, infine nel Sudan di Hassan el Turabi, verso la fine dello stesso anno. Come i militanti estremisti del decennio precedente, egli ruppe simultaneamente col governo saudita e col suo antico protettore statunitense. Trovò in Turabi un valido alleato, che voleva contrapporre il proprio potere e la propria egemonia a quella saudita, considerata troppo conservatrice, approfittando dei movimenti e delle fratture che fecero seguito alla guerra. In Sudan, Osama si dedicò principalmente a due attività: radunare tutti coloro i quali nutrivano rancore per l'intervento americano, e la conseguente vittoria, nel Golfo; organizzare la partenza, dal Pakistan, dei jihadisti, ormai considerati come ospiti indesiderati, aiutandoli negli spostamenti e assumendo molti di loro nelle proprie imprese di lavori pubblici in vari paesi. Oltre che in Sudan, dove egli risiedeva, molti militanti si recarono in Yemen, paese d'origine della sua famiglia, dove era nato un forte movimento islamista da poter utilizzare come testa di ponte per destabilizzare l'Arabia Saudita. Tuttavia, il movimento yemenita era

estraneo ai disegni di bin Laden e si mantenne sempre piuttosto freddo rispetto ai suoi obiettivi.

L'ostilità di bin Laden nei confronti della monarchia saudita aumentò quando oltre ventimila soldati americani rimasero in Arabia Saudita anche dopo la fine della guerra. Quello della presenza degli occidentali, considerati come "crociati", nella "terra dei due Luoghi Santi" (la Mecca e Medina in Arabia Saudita) fu un motivo ricorrente nella sua produzione letteraria e nella sua azione di militante. Tuttavia, sarebbe riduttivo spiegare la sua attività terroristica degli anni a venire come una reazione a questi avvenimenti: in realtà, la sua mentalità si radica in una corrente di millenarismo mahdista e fondamentalismo radicale, dove l'esperienza afghana ha dimostrato che le superpotenza, l'Unione Sovietica oggi, gli Stati Uniti domani, potevano essere sconfitte dalla determinazione e dall'unione dei militanti islamici.<sup>292</sup>

In questo contesto, il primo scontro con gli Stati Uniti avvenne in Somalia. Nel paese, lacerato da una profonda guerra civile, fu istituita dalle Nazioni Unite una missione internazionale dal nome *Restore Hope* ("riportare la speranza"), e fu inviata una coalizione a guida americana. Negli ambienti islamisti, questa missione fu vista come un'aggressione voluta dalle potenze occidentali con l'obiettivo di porre sotto controllo la Somalia per rafforzare il dominio in questa regione, situata in posizione strategica rispetto al Medio Oriente, per poi minacciare il Sudan confinante. In realtà, il primo attentato terroristico attribuito ad *al-Qaeda* si verificò il 29 dicembre 1992, quando alcune bombe esplosero ad Aden, una delle principali città dello Yemen, mentre transitavano numerose truppe americane dirette in Somalia, senza tuttavia riportare nessuna vittima.<sup>293</sup>

Alcuni jihadisti, veterani dell'Afghanistan, organizzarono alcune operazioni militari che portarono, il 3 e il 4 ottobre del 1993, alla morte di 18 militari americani. La coalizione internazionale, spaventata dalla piega che stava prendendo l'operazione, decise di ritirarsi e questo fu visto come una grande

---

<sup>292</sup> INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 48.

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 49.

vittoria negli ambienti islamisti, che avevano costretto i propri nemici capitali alla fuga.<sup>294</sup>

Gli Stati Uniti attribuirono a bin Laden l'organizzazione e l'esecuzione delle operazioni, sebbene quest'ultimo, nonostante avesse dimostrato il suo assenso e il suo appoggio, li rivendicasse solo in modo indiretto. La successiva inchiesta internazionale rivelò che alcuni dei terroristi che avevano partecipato agli attacchi erano stati addestrati nei campi di *al-Qaeda* in Sudan e in Afghanistan, e da quel momento gli Stati Uniti iniziarono ad interessarsi maggiormente alla figura di Osama bin Laden, considerandolo questa volta come un nemico da affrontare e non più come un alleato da contrapporre ai propri nemici nell'area.

In Sudan, bin Laden fece numerosi investimenti nell'agricoltura e nella rete viaria, tanto è vero che divenne il maggior costruttore del paese, conquistando anche gli appalti della superstrada Khartoum-Port Sudan e dell'aeroporto di Port Sudan. Il suo patrimonio personale fu più che raddoppiato da questi investimenti, ed egli stesso divenne un punto di riferimento fondamentale negli ambienti dell'islamismo antisaudita, al punto che, nell'aprile 1994, venne privato della nazionalità. Il governo sudanese, a seguito delle forti pressioni internazionali che seguirono il tentato omicidio del presidente egiziano Mubarak ad Addis-Abeba nel giugno del 1995, decise di espellere Osama bin Laden, che nell'estate del 1996 tornò in Afghanistan. In questo paese, a causa delle molteplici divisioni presenti nel fronte dei *mujahedin*, avevano preso il potere i *taliban* (letteralmente, studenti), che applicavano una visione estrema della *sharia* e avevano assassinato l'ultimo presidente della Repubblica Democratica afghana, Mohammad Najbullah.

A giugno dello stesso anno, fu attribuito a bin Laden un attentato nell'accampamento militare di Khobar, in Arabia Saudita, dove persero la vita diciannove soldati americani. Egli non lo rivendicò mai, ma il 23 agosto Osama pubblicò le cosiddette "Epistole Ladenesi", nelle quali vi era contenuta una Dichiarazione di jihad contro gli americani che occupavano i due Luoghi Santi, meglio conosciuta con il titolo *Cacciare i politeisti dalla*

---

<sup>294</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 361.

*penisola Arabica*, anche se la traduzione letterale del titolo, dall'arabo, sarebbe "Cacciare gli ebrei e i cristiani dalla penisola Arabica"<sup>295</sup>.

Nel testo, di undici pagine e ricco di citazioni del Corano e degli *hadith* del Profeta e di continui riferimenti a Ibn Taimiyya, egli sviluppava una visione geopolitica del jihad e rivolgeva ai musulmani un appello contro le forze americane e sioniste, considerato come vere e proprie forze di occupazione crociate:

Il popolo dell'islam si è svegliato, e ha compreso di essere il principale obiettivo dell'aggressione perpetrata dall'alleanza tra sionisti e crociati. Tutte le false pretese e la propaganda sui "diritti umani" sono state abbattute e denunciate dopo i massacri avvenuti contro i musulmani in ogni parte del mondo. L'ultima e la più grande di queste aggressioni subite dai musulmani dopo la morte del Profeta (pace e benedizione su di lui) è l'occupazione della terra dei due Luoghi Santi – le fondamenta della casa dell'islam, il luogo della rivelazione, la fonte del messaggio e il luogo della nobile *ka'ba* e *qibla* [cioè il luogo verso cui si rivolge la preghiera] di tutti i musulmani – da parte degli eserciti crociati americani e dei loro alleati.<sup>296</sup>

In seguito al risveglio islamico, questa invasione deve essere contrastata e sconfitta grazie alla guida degli ulema e dei militanti, così come sotto la guida di Ibn Taimiyya furono sconfitti e scacciati i mongoli e i crociati:

Nelle circostanze presenti, e sotto la bandiera del risveglio benedetto che oggi scuote il mondo in generale e il mondo islamico in particolare, m'incontro ora con voi. Lo faccio dopo una lunga assenza, imposta agli studiosi e agli attivisti dell'islam dall'iniquo movimento dei crociati diretto dagli Stati Uniti, i quali temono che essi – i dotti e gli attivisti dell'islam – potrebbero istigare la comunità islamica contro i suoi nemici

---

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 363.

<sup>296</sup> Il testo, tradotto, è tratto da INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 69.

così come fecero i loro dotti antenati – possa Allah compiacersi di loro – come Ibn Taymiyyah e Ibn Abd Es-Salaam. E così l'alleanza sionista-crociata è arrivata a uccidere e arrestare i veridici *'ulama* e i laboriosi militanti (ma non li stiamo esaltando né li definiamo santi; Allah considera santo chi vuole).<sup>297</sup>

Nel testo egli faceva riferimento a cinque ulema: Abdallah Azzam, Ahmad Yassin, leader dell'Hamis palestinese, l'egiziano Omar Abdel Rahman e i due sauditi 'Audah e Hawali. Questi si collocavano tra l'ideologia dei Fratelli Musulmani e la corrente salafista jihadista: egli stesso si inserisce in questa corrente e, dal suo covo sulle montagne afghane, immaginava se stesso come il condottiero della riconquista, a immagine del Profeta che, prima di riconquistare la Mecca e aprire al mondo le porte dell'islam, si era rifugiato a Medina, nell'anno zero dell'Egira. Nelle sue parole:

In queste circostanze, cacciare il nemico – il Grande Miscredente – fuori del paese è un dovere principale. Nessun dovere dopo la fede è più importante di questo. I più grandi sforzi vanno fatti per preparare e istigare l'umma contro il nemico, l'alleanza americano-israeliana – che occupa il paese dei due Luoghi Santi e il cammino dell'Apostolo (pace e benedizione su di lui) alla moschea più lontana (la moschea di al-Aqsa). Si deve pure ricordare ai musulmani che non devono impegnarsi in guerre civili tra loro, perché questo potrebbe avere tristi conseguenze, fra cui:

1. Consumo delle risorse umane musulmane, perché ci saranno molte vittime tra il popolo musulmano.
2. Esaurimento delle risorse economiche e finanziarie.
3. Distruzione delle infrastrutture del paese.
4. Dissoluzione della società.
5. Distruzione delle industrie petrolifere [...]

---

<sup>297</sup> Il testo, tradotto, è tratto da INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 70.

6. Divisione della terra dei due Luoghi Santi, e annessione della sua porzione settentrionale da parte di Israele. [...]
7. Una guerra intestina è un grave errore, per quante ragioni possano essere addotte per essa; la presenza dell'occupante – le forze degli Stati Uniti – controllerà l'esito della battaglia a beneficio della miscredenza internazionale.<sup>298</sup>

Nel testo, egli colpiva anche l'Arabia Saudita, considerata come il regno dell'iniquità: egli sosteneva così le rivendicazioni delle classi più ricche (alle quali apparteneva), che erano si erano indebitate con lo stato e che erano state grandemente colpite dalla svalutazione del riyal, la valuta saudita.

Dall'analisi di questo primo documento, appare chiaro che, nella visione di bin Laden, il nemico assoluto erano gli Stati Uniti e che, per ripristinare il vero Islàm, era necessario eliminare la presenza americana dal continente. Richiamando gli studi del suo vecchio professore, Abdallah Azzam, che aveva definito il jihad un dovere di ognuno (*fard 'ayn*), quando la terra dei musulmani è occupata, Osama richiamava a un jihad generalizzato per scacciare la presenza americana dai luoghi sacri e invitava tutti i fedeli a mettere da parte le proprie divergenze ideologiche e religiose per rovesciare sia gli americani sia i Banu Saud, accusati di essere conniventi con "l'alleanza sionista crociata". Il suo appello era rivolto, in primo luogo, alle forze armate del paese, invitate a disobbedire gli ordini e ai consumatori, invitati a boicottare i prodotti americani.<sup>299</sup>

Con questo suo testo, bin Laden per la prima volta si faceva conoscere come teorico e ideologo, dopo essersi fatto conoscere come organizzatore, finanziatore e combattente, cercando di unificare due correnti: da un lato, la dissidenza islamica saudita, i cui programmi restavano ancorati al wahhabismo; dall'altro, l'appello al jihad per liberare le terre dell'Islàm. Radicalizzava la prima, cercando di spostarla verso la lotta armata, necessaria per cacciare la presenza americana, e rivolgeva la seconda contro i suoi antichi protettori, gli Stati Uniti e l'Arabia Saudita, attribuendo loro i

---

<sup>298</sup> Il testo, tradotto, è tratto da INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 81-3.

<sup>299</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 364.

ruoli attribuiti rispettivamente all'Unione Sovietica e all'Afghanistan negli anni ottanta: l'invasore empio del *Dar al-islam* e il connivente apostata.<sup>300</sup> Tuttavia, gli alleati di cui disponeva per questa lotta non erano nemmeno lontanamente paragonabili a quelli del decennio precedente, ossia la superpotenza americana e le petromonarchie della penisola. I pochi stati sostenitori della sua causa erano il Sudan di Turabi e l'Afghanistan dei talebani, poveri e privi di autonomia. L'entusiasmo della gioventù urbana povera, all'interno della corrente dell'islamismo mondiale, non era sufficiente per creare un apparato di potere stabile e forte. Inoltre, i finanziamenti investiti dai facoltosi simpatizzanti nella sua causa non compensavano il malcontento della borghesia religiosa, che vedeva minacciati i suoi stessi interessi dai piani e dai progetti di bin Laden.<sup>301</sup>

#### **4.3.3 – L'escalation del terrore: dalla *fatwa* contro gli Stati Uniti e gli alleati all'11 settembre**

Questa situazione, unita all'assenza di una valida rete di contatti e la mancanza di una base sociale, costrinsero bin Laden in una sorta di isolamento, anche perché la sua permanenza dell'Afghanistan dei talebani non aveva portato sviluppi nella sua lotta anti-saudita. Pertanto, egli decise di allargare la causa jihadista al mondo intero, con l'emanazione, nel febbraio del 1998, di una *fatwa* in nome del “*Fronte islamico internazionale contro gli ebrei e i crociati*”, che fu firmata anche da al-Zawahiri, leader del gruppo egiziano *Al Jihad*, da vari dirigenti della *gama'a islamiyya* egiziana e da vari dirigenti dei gruppi islamisti del subcontinente indiano. La peculiarità di questo testo consiste nel fatto che, non contentandosi delle citazioni del solito Ibn Taimiyya e le accuse contro l'alleanza sionista crociata, Osama bin Laden alzò il livello dello scontro invitando ogni musulmano a uccidere gli americani e i loro alleati, civili e militari, ogni qual volta ne avessero l'occasione, in quanto costituiva un vero e proprio

---

<sup>300</sup> DON CHIPMAN, *Osama bin Laden and Guerrilla War*, Studies in Conflict & Terrorism, 26:163–170, 2003, pp. 164-65.

<sup>301</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 365.

dovere personale.<sup>302</sup> Bin Laden non era autorizzato ad emanare *fatwa*, ma giustificò questa sua iniziativa dichiarando di parlare in nome dell'intero gruppo. Nel testo:

Uccidere gli americani e i loro alleati – civili e militari – è un dovere individuale per ogni musulmano e può farlo in ogni paese in cui gli sia possibile farlo, allo scopo di liberare la moschea di al-Aqsa e la Santa Moschea dalle loro grinfie, e di cacciare i loro eserciti dalle terre dell'islam, sconfitti e non più in grado di minacciare nessun musulmano. [...] Noi – con l'aiuto di Dio – chiediamo a ciascun musulmano che crede in Dio e desidera le Sue ricompense di obbedire all'ordine di Dio di uccidere gli americani e confiscare il loro denaro, dovunque e in ogni occasioni in cui li trovi. Chiediamo anche agli *'ulama*, ai dirigenti, ai giovani e ai soldati musulmani di lanciarsi contro le sataniche truppe statunitensi e contro i sostenitori del Diavolo che si alleano con loro, e di mettere in rotta quelli che si nascondono dietro di loro, in modo che imparino la lezione.<sup>303</sup>

Nella stessa *fatwa*, egli rivolgeva pesanti accuse agli Stati Uniti, al fine di mobilitare ogni strato della popolazione alla lotta armata contro l'invasore. Nel testo:

La penisola arabica – da quando Dio l'ha creata piatta, l'ha dotata di un deserto e l'ha circondata con i mari – non è mai stata devastata da forze simili all'esercito dei crociati che oggi vi si diffonde come le locuste, consumando le sue ricchezze e distruggendo le sue piantagioni. E questo avviene in un tempo in cui le nazioni attaccano i musulmani come gente che lotta per un piatto di cibo. [...] Nessuno oggi obietta a tre fatti, noti a tutti; ci limitiamo a elencarli, per ricordarli a ciascuno. Primo, per oltre sette anni gli Stati Uniti hanno occupato le terre dell'islam nella più sacra delle terre, la penisola arabica, sfruttando le sue

---

<sup>302</sup> *Ivi*.

<sup>303</sup> Il testo, tradotto, è tratto da INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 108-9.

ricchezze, facendosi obbedire dai suoi governanti, umiliando il suo popolo, terrorizzando i suoi vicini, e trasformando le basi nella penisola in una testa di ponte per combattere i popoli vicini. [...] La prova migliore è la continua aggressione americana contro il popolo dell'Iraq usando la penisola come una base; benchè i governanti siano contrari all'uso dei loro territori a questo fine, non sanno come fare a resistere. In secondo luogo, nonostante la grande devastazione inflitta al popolo irakeno dall'alleanza crociato-sionista, e l'enorme numero degli uccisi – più di un milione -, nonostante tutto questo, gli americani tentano di nuovo di ripetere gli orribili massacri, come se non si accontentassero dell'embargo imposto dopo la feroce guerra di divisione e devastazione. [...] Terzo, se gli scopi degli americani in queste guerre sono religiosi ed economici, uno scopo è pure quello di servire il piccolo Stato degli ebrei e di sviare l'attenzione dalla sua occupazione di Gerusalemme e dall'assassinio di musulmani in quel luogo. La prova migliore è la loro fretta di distruggere l'Iraq, il più forte Stato arabo vicino, e il loro tentativo di dividere tutti gli Stati della regione quali l'Iraq, l'Arabia Saudita, l'Egitto e il Sudan, in staterelli di cartapesta, e di garantire tramite la loro disunione e debolezza la sopravvivenza di Israele e la continuazione della brutale occupazione crociata della penisola.<sup>304</sup>

Queste parole di bin Laden incarnavano un pensiero comune a tutti i musulmani radicali globali, vale a dire la credenza che il mondo intero stesse complottando per distruggere l'Islàm. Ne erano una prova i numerosi conflitti che, negli anni Ottanta e Novanta, vedevano contrapposti musulmani e non musulmani: dalla Palestina alla Cecenia, dalla Bosnia-Erzegovina al Kashmir, dal Sudan alla Somalia. Questa *fatwa* rivela la capacità carismatica di bin Laden di unire, con messaggi semplici e diretti, elementi radicali più disparati e di farli collaborare attivamente, in questo

---

<sup>304</sup> Il testo, tradotto, è tratto da INTROVIGNE, *Osama bin Laden*. p. 107.

caso contro il nemico comune così individuato, da abbattere a tutti i costi con la lotta armata.<sup>305</sup>

Tuttavia, per comprendere appieno i principi dell'Islàm radicale e soprattutto di quello globale, ai quali si appellava bin Laden, occorre spiegare l'importanza della dottrina *al-wala' wa-l-bara'* (fedeltà e fellonia). Seconda questa teoria, propria dei musulmani radicali (tanto vero che tutti gli scritti che ne parlano risalgono a qualche autore appartenente a questa corrente), l'Islàm non viene definito unicamente in base alla volontà di combattere, ma anche in base alla coppia amore-odio: amore per chi o cosa è musulmano, odio per chi gli si oppone. Ne deriva che chiunque dimostri di provare amore per qualcosa che non è strettamente musulmano o, peggio ancora, antimusulmano, deve essere necessariamente escluso dalla comunità musulmana. L'importanza di questa dottrina, per i musulmani radicali, risiede nel fatto che essa conferirebbe loro legittimità e potere all'interno della comunità musulmana stessa, consentendo loro di stabilire chi fosse musulmano e chi no e costringendo all'isolamento i loro oppositori.<sup>306</sup>

Il successivo 7 agosto avvennero in contemporanea due attentati presso le ambasciate statunitensi a Nairobi, in Kenya, e a Dar es-Salaam, in Tanzania, che provocarono circa 200 morti e oltre 4500 feriti. Le autorità statunitensi incolparono immediatamente bin Laden, da quel momento inserito nella lista dei ricercati, con una taglia sulla sua testa di 5 milioni di dollari, dopo un raid missilistico punitivo che distrusse un industria tessile a Khartoum e alcuni campi di addestramento in Afghanistan. Queste stragi vanno interpretate con la stessa logica di quelle avvenute a Luxor nel novembre del 1997 o in Algeria nello stesso periodo: le correnti islamiste estremiste, avendo perso la loro base sociale di riferimento, fanno ricorso a un terrorismo che cercano di giustificare con motivi religiosi. Tuttavia, le vittime non hanno nulla a che vedere con il nemico designato dai jihadisti: il terrorismo spettacolare era solo un modo di riconquistare il favore dei seguaci e di reagire così allo scarso radicamento sociale, grazie alla copertura dei media. Viceversa, questi attentati attireranno, nel corso del tempo, un'ostilità sempre crescente, soprattutto da parte dei ceti medi

---

<sup>305</sup> COOK, *Jihad*, p. 209.

<sup>306</sup> *Ibidem*, pp. 211-13.

religiosi, che presero sempre di più le distanze dalle frange estreme del radicalismo.<sup>307</sup>

Oltre alla reazione militare, gli Stati Uniti reagirono proclamando, il 7 luglio 1999, un embargo economico contro il regime dei talebani, che frenò le trattative per la costruzione di oleodotti e gasdotti in territorio afghano, e rimise in ballo l'Iran come alternativa per il petrolio e il gas dell'Europa Centrale. Dal canto suo, bin Laden continuò a ricevere numerosi finanziamenti da ricche famiglie, uomini d'affari e *'ulama*, sia dall'Arabia Saudita sia dagli Stati del Golfo, mentre Arabia Saudita e Pakistan facevano di tutto per oscurare i rapporti avuti con Osama, il quale riuscì a sfuggire, in quegli anni, a più di un attentato.

Le pressioni dell'ISI sui talebani portarono alla scissione da *al-Qaeda*, nell'estate del 2000, di una sessantina di militanti, guidati da Omar Abdul Hakim Abu Muasab Sori, i quali erano intenzionati a passare sotto la guida dell'emiro-*mullah* Omar. Nel frattempo, si verificarono nuovi attentati che furono attribuiti ad *al-Qaeda* e a bin Laden: il più grave fu quello realizzato nell'ottobre del 2000 al cacciatorpediniere Cole, ancorato nel porto di Aden in Yemen, che causò una ventina di vittime e numerosi feriti.<sup>308</sup> In questo contesto si arrivò alla preparazione degli attentati dell'11 settembre 2001. Se nel 1998 il regime dei talebani aveva cercato di scambiare l'espulsione di bin Laden con il riconoscimento del loro regime da parte del governo di Washington, nel 2001 bin Laden e i talebani erano considerati come due facce della stessa medaglia, impossibili da scindere.<sup>309</sup>

Per comprendere meglio il pensiero e l'ideologia di bin Laden, dobbiamo specificare che il suo millenarismo non si poggiava solo sulla letteratura apocalittica "popolare", così come l'abbiamo analizzata nel primo capitolo della trattazione, bensì su una particolare e aggressiva interpretazione del Corano. Questa interpretazione veniva criticata dalle autorità religiose più ostili al radicalismo, e considerata filologicamente scorretta dagli studiosi occidentali. Nella sua letteratura, infatti, vi sono numerose citazioni e riferimenti a Ibn Taymiyyah (1262-1328), un giurista di scuola hanbalita morto in carcere a causa delle sue idee estremiste. Come aveva già fatto

---

<sup>307</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 366.

<sup>308</sup> INTROVIGNE, *Osama bin Laden*, p. 53.

<sup>309</sup> RASHID, *Taliban*, p. 140.

Farag, Osama dava spesso rilievo alla nozione di versetti “abrogati” e “abroganti”, secondo cui le rivelazioni coraniche cronologicamente successive potevano sostituire le rivelazioni precedenti. Questa nozione, sebbene molto discussa dagli esegeti, costituiva una strategia interpretativa per togliere vigore ai passi coranici che condannavano l’uccisione di civili, donne e bambini.

Un’altra strategia interpretativa consisteva nel sostenere che i pilastri della fede fossero sei, comprendendovi il jihad: ordinandoli in ordine gerarchico, il jihad doveva essere collocato immediatamente dopo la professione di fede, in modo che prevalesse su altre esigenze religiose o morali. Inoltre, riguardo al significato della parola stessa jihad, egli ammetteva che non si restringesse al senso militare di “guerra santa”, ma che comprendesse ogni sorta di sforzo morale, culturale e religioso; tuttavia, nei suoi scritti, egli vi faceva sempre riferimento in termini di veri e propri combattimenti, mai metaforici. Inoltre, a quanti affermavano che il Corano ammetteva solo la guerra difensiva, egli rispondeva che vi sono state tre grande aggressioni per le quali la guerra contro gli Stati Uniti doveva essere considerata come una guerra difensiva, con la conseguenza che la guerra santa, oltre a essere un dovere collettivo, doveva necessariamente diventare un dovere individuale, che poteva essere compiuta da qualcuno in nome di tutti. Queste sono: la presenza di truppe occidentali sui Luoghi Sacri; le sanzioni all’Iraq; il supporto a Israele. Inoltre, fornendo una particolare interpretazione di alcune *sure* coraniche bin Laden si ricollegava a una lunga tradizione che considera la miscredenza stessa come un atto di aggressione e, in questo modo, giustifica così il ricordo alla lotta militare.

In questo modo, il millenarismo rivoluzionario di bin Laden si conferma essere un’interpretazione molto radicale e soprattutto molto dubbia dal punto di vista filologico. Tuttavia, questa interpretazione si ricollega a una corrente che ha avuto molta presa nelle masse islamiche grazie anche al lavoro di diffusione di un particolare tipo di letteratura che ruota intorno alla figura dell’Anticristo: un’ideologia pericolosa e criminale, da non liquidare come ridicola o come totalmente estranea al mondo musulmano per

comprendere le ragioni profonde della sua influenza e del suo profondo radicamento.<sup>310</sup>

Ayman al-Zawahiri, leader di *al-Jihad* egiziano, fornì un notevole contributo teorico all'elaborazione della *fatwa* analizzata e, dopo essere confluito in *al-Qaeda*, divenne progressivamente il braccio destro di bin Laden. Dalle teorie di Qutb, bin Laden trasse la concezione bipolare religiosa di “partito di Dio” e “partito di Satana” e il concetto di jihad contro il Nemico interno ed esterno. Inoltre, dal suo maestro Azzam, egli riprese la concezione secondo la quale, una volta sconfitti i sovietici, il jihad non doveva arrestarsi bensì doveva proseguire, rivolgendosi questa volta contro gli Stati Uniti, Israele e gli alleati musulmani del cosiddetto “partito di Satana”. Bin Laden, a differenza del maestro, non solo teorizzò la prosecuzione del jihad, ma la mise anche in pratica.

Inizialmente, alla sua ideologia decisero di aderire pochi gruppi: gli egiziani *Jihad* di Ayman Zawahiri, la *Gama'a islamiyya*, il cui leader spirituale era lo sceicco cieco Omar Rahman, *L'avanguardia della conquista* di Yasser al Sirri, *l'Harkat al Ansar*, che si batteva per la secessione del Kashmir, e il giordano *Esercito di Muhammad*. Per i talebani, il mullah Omar sottoscrisse l'accordo. Solo successivamente, ad *al-Qaeda* iniziarono a fare riferimento gruppi islamisti ceceni, yemeniti, bosniaci, indonesiani e di altri paesi. Il campo radicale, che era stato sconfitto a livello locale, veniva così attratto dall'unica formazione che sembrava essere dotata di un'organizzazione in grado di rispondere alla crisi del jihad locale. Questo fattore fu probabilmente dovuto non solo alla capacità di attrazione di bin Laden, ma anche al successo delle sue prime azioni.

L'11 settembre 2001 *al-Qaeda* riuscì a colpire al cuore il suo nemico. Gli attentati condotti con aerei dirottati dai jihadisti di *al-Qaeda*, che colpirono le Twin Towers e il Pentagono, simboli del potere militare e finanziario americano, ebbero un'eco enorme. Enormi furono anche gli effetti politici: in primis, l'istituzione di una coalizione politica e militare che si dedicò alla lotta al terrorismo su scala planetaria. L'invasione dell'Afghanistan, iniziata nell'ottobre del 2001, portò alla caduta del regime dei talebani e, con i bombardamenti di Tora Bora, alla distruzione di una parte della leadership

---

<sup>310</sup> INTROVIGNE, *Bin Laden*, pp. 61-5.

storica di *al-Qaeda*, mentre i sopravvissuti scelsero la via della clandestinità. La successiva invasione dell'Iraq nel 2003, in applicazione di quella che fu definita la dottrina Bush o dottrina di sicurezza preventiva, trasformò tutta la regione mesopotamica in terra di jihad. Migliaia di jihadisti vi accorsero per combattere un nemico che persisteva a voler invadere il cuore dell'Islàm e, affiancandosi alla guerriglia irachena o combattendola a loro volta, resero impossibile la rapida stabilizzazione del paese.

Lo smantellamento di *al-Qaeda* in Afghanistan ne determinò la trasformazione in una struttura a rete, politicamente poco più di una sigla. L'organizzazione si divise in cellule sparse nel mondo, che condividevano solo il nome e non avevano bisogno di coordinarsi nella scelta degli obiettivi, unite solo da un'ideologia condivisa e dalla comune figura del Nemico. Questa ristrutturazione organizzativa non fu pianificata nel lungo periodo ma imposta dagli eventi e portò sia vantaggi che svantaggi. Fra i primi, la più rapida diffusione del jihad su scala globale: le stesse operazioni martirio, spesso il frutto di decisioni locali, non avevano bisogno di essere pianificate. In questo modo, la cellula autrice dell'operazione poteva legittimarsi presso ad *al-Qaeda*, e quest'ultima apparire sulla scena globale come una struttura ancora funzionante, attraverso l'azione delle sue cellule delocalizzate.

Tuttavia, questa diffusione del jihad, dall'Indonesia al Marocco, dalla Spagna all'Arabia Saudita, ha fatto emergere le debolezze strategiche causate dall'assenza di una leadership ben definita. Per questo motivo, all'interno dell'islamismo radicale si è aperta la questione della necessità di coordinare le azioni e gli obiettivi e soprattutto, della linea di azione da seguire: se colpire il Nemico vicino (Israele) o quello lontano (gli Stati Uniti e, più in generale, l'Occidente), e come sfruttare al meglio la strategia di localizzazione territoriale.<sup>311</sup>

#### **4.4.1 - L'ultimo atto dell'*Ayatollah* Khomeini: la *fatwa* contro Salman Rushdie.**

---

<sup>311</sup> GUOLO, *Partito di Dio*, pp. 89-98.

Il 14 febbraio del 1989, un giorno prima del ritiro sovietico dall'Afghanistan, il vecchio Khomeini emise una *fatwa* contro lo scrittore indiano Salman Rushdie, autore de "I versetti satanici", in cui lo accusava di blasfemia e invitare i musulmani di tutto il mondo ad assassinare lo scrittore. L'importanza politica di questo gesto fu enorme: il 15 febbraio 1989, con la fine del ritiro sovietico, sarebbe stata sancita la vittoria del jihad finanziato dall'Arabia Saudita e dagli Stati Uniti in Afghanistan e, invece, questo avvenimento fu oscurato, mentre la *fatwa* di Khomeini riproponeva l'Iran al centro di tutti gli interessi legati all'espressione politica dell'Islàm e al suo controllo.

La *fatwa*, considerata come il vero testamento politico dell'*Ayatollah*, che morì il 3 giugno dello stesso anno, si collocò in un particolare momento storico, mentre l'Iran stava chiudendo, dopo averla subita per lunghi anni, la guerra contro l'Iraq di Saddam Hussein. Con questa *fatwa*, quindi, Khomeini cercò di riprendere l'iniziativa vendicando i musulmani offesi da un romanzo blasfemo, mentre né Ryadh né le diverse organizzazioni alle sue dipendenze erano riusciti a impedire la sua pubblicazione.<sup>312</sup>

Lanciando un appello a giustiziare lo scrittore, che era cittadino britannico e non aveva alcun rapporto con l'Iran, la *fatwa* estese le frontiere della rivendicazione islamista, limitata all'Asia sud-occidentale durante gli anni Ottanta, verso l'Europa Occidentale, dove Rushdie viveva, coinvolgendo nell'attuazione della *fatwa* anche i musulmani emigrati.<sup>313</sup> Nella dottrina giuridica tradizionale, una *fatwa* non aveva valore al di fuori del *Dar al islam*, invece Khomeini portava il mondo sotto la sua giurisdizione: tutti i musulmani, sia *shiiti* che sunniti, al di fuori dell'Iran e in Europa. Così facendo, l'*Ayatollah* radicalizzava nuovamente il suo messaggio, ridando slancio ai ceti popolari demotivati e delusi dall'andamento della guerra con l'Iraq e offrendo loro una nuova battaglia morale e religiosa.

Dal punto di vista della politica estera, la *fatwa* metteva in difficoltà l'Arabia Saudita e i loro alleati, dividendoli e indebolendo le loro posizioni. Il 16 marzo, al termine di una conferenza dei ministri degli esteri dell'OIC, fu emesso un comunicato in cui si dichiarava che l'autore dei Versetti

---

<sup>312</sup> KEPEL, *Jihad*, p. 221.

<sup>313</sup> *Ibidem*, pp. 222-23.

Satanici era un blasfemo: questo equivaleva a una giustificazione dottrinale della *fatwa*, pur evitando il carattere duro e provocatorio della condanna a morte di un cittadino britannico, usato da Khomeini.

Il 1989 segnò così l'apogeo delle fortune islamiste. Il decennio, inaugurato con la rivoluzione iraniana, si chiuse con un bilancio spettacolare che apparve come un auspicio per il futuro. Nello stesso anno, un regime islamista si impose in Sudan; il FIS, in Algeria, si trasformò rapidamente in un movimento di massa; in Palestina, era appena nata Hamas. I regimi laici dei paesi musulmani furono così costretti a cercare una forma di legittimazione religiosa, mentre il movimento islamista cominciava la sua penetrazione in Occidente, attraverso la prima generazione di adulti nati da genitori immigrati.<sup>314</sup>

#### **4.4.2 - La nascita di Hezbollah in Libano.**

Il Libano aveva vissuto una perenne crisi politica e istituzionale almeno dal 1958. Lo stato era diviso fra tra cristiani, principalmente maroniti e greco ortodossi, e musulmani, soprattutto sunniti, nel Nord, ma anche shiiti, nel Sud. Negli anni Settanta, l'afflusso di rifugiati palestinesi e di guerriglieri dell'OLP, successivo agli eventi di Settembre nero,<sup>315</sup> diede fuoco alle polveri della guerra civile, che entrò nella fase più calda nel 1975 e logorò il paese per circa 15 anni. Fu nel corso di questa guerra che nacque l'organizzazione militare e politica shiita *Hezbollah* (il Partito di Dio)<sup>316</sup>, in seguito all'invasione israeliana del 1982 e per diretta ispirazione dell'Iran, che, con l'accordo e l'aiuto dei siriani, aveva inviato *Pasdaran* (Guardiani della Rivoluzione khomeinista) per addestrare alla guerra la comunità musulmana shiita. L'organizzazione, fondato da Muhammad Husayn Fadlallah, avrebbe unito all'appello alle masse dei "diseredati" shiiti, quello per la costruzione di uno stato islamico in grado di superare le divisioni

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, pp. 231-38.

<sup>315</sup> DUROSELLE, *Storia diplomatica*, p. 745.

<sup>316</sup> COOK, *Jihad*, p. 167.

presenti all'interno della società libanese, proponendosi come un partito di liberazione e lotta nazionale.<sup>317</sup>

Inizialmente, bersaglio di *Hezbollah* furono gli stranieri occupanti e le truppe israeliane di stanza nel sud del Libano dal 1986 al 2000. Il 18 aprile del 1983 fu condotto uno spettacolare attentato contro l'ambasciata americana a Beirut, che costò la vita a 63 persone e fece 120 feriti. Il 23 ottobre dello stesso anno una milizia di Hezbollah attaccò simultaneamente la marina statunitense e un corpo di paracadutisti francesi, 300 vittime e conducendo al ritiro degli Stati Uniti dal Libano nel 1984.<sup>318</sup>

Tra il 1983 e il 1985, furono presi di mira con attacchi suicidi obiettivi israeliani, finché l'esercito israeliano non decise il ritiro in una fascia di sicurezza, dove rimase fino all'estate del 2000. Gli attacchi suicidi furono definiti l'incarnazione dello spirito del jihad,<sup>319</sup> e il capo spirituale di *Hezbollah*, Fadlallah, affermò:

Le operazioni martirio sono conformi alla legge e rientrano nei tipi [legittimi] di jihad per scacciare l'occupante, specie quando l'occupazione è iniziata con il genocidio contro il popolo palestinese.<sup>320</sup>

Dal 1989, tuttavia, *Hezbollah* non ricorse più a questi tipi di attentati, ma prese a sferrare attacchi militari di bassa intensità, che furono certamente fra i motivi che avrebbero spinto Israele a ritirarsi dal Libano. Dopo che gli accordi di Ta'if dello stesso anno, frutto degli sforzi politici di Marocco, Arabia Saudita e Algeria, col sostegno ufficioso della diplomazia americana, misero fine alla guerra civile libanese, *Hezbollah* andò assumendo sempre di più una dimensione nazionale, attenuando gradualmente la dimensione islamista radicale della propria ideologia, per presentarsi come organizzazione a difesa degli interessi nazionali libanesi con l'obiettivo dichiarato di restaurare la sovranità libanese sulle porzioni di

---

<sup>317</sup> GUOLO, *Partito di Dio*, p. 75.

<sup>318</sup> ACOSTA, CHILDS, *Suicide-Attack*, p. 56.

<sup>319</sup> COOK, *Jihad*, p. 168.

<sup>320</sup> Il testo, tradotto, è tratto da COOK, *Jihad*, p. 168

territorio ancora occupate.<sup>321</sup> Sotto la guida del nuovo leader, Hassan Nasrallah, *Hezbollah* partecipò alle elezioni legislative ed entrò a far parte del nuovo sistema partitico libanese in rappresentanza dell'intera comunità shiita.

Tale successo fu dovuto anche al suo radicamento nella popolazione civile grazie alla costruzione di ospedali, mense, scuole. Con i finanziamenti iraniani, *Hezbollah* riuscì quindi a creare uno Stato sociale islamico capace di offrire servizi alla popolazione del Libano meridionale, sempre trascurata dall'egemonia politica cristiano maronita e sunnita, dotandosi di una televisione ufficiale, *Al-Manar*, al fine di creare un'opinione pubblica vicina alle sue posizioni.<sup>322</sup>

Hezbollah è stato classificato dagli studiosi di terrorismo come un'organizzazione ibrida, poiché dotato sia di un braccio armato, tipico di ogni organizzazione terroristica, sia di un'organizzazione politica vera e propria. Riprendendo l'analisi di Eitan Azani, possiamo la strategia dell'organizzazione dividendola in quattro grandi direzioni:

- 1) La distribuzione di fondi a famiglie in difficoltà, comprese quelle che hanno subito un lutto per combattere per l'organizzazione; spesso questo risarcimento consisteva non solo in un indennizzo in denaro, ma anche in assistenza finanziaria di lungo periodo e assistenza medica per i figli della famiglia;
- 2) La costruzione di un sistema effettivo di assistenza sanitaria, con la costruzione di due ospedali, nella valle della Beqa' e a Beirut, e di altri 17 centri medici sparsi per il paese;
- 3) L'aumento dell'offerta d'istruzione, utilizzata come mezzo per l'indottrinamento, sia attraverso le scuole islamiche e laiche. Anche prima della nascita di *Hezbollah*, l'investimento nell'istruzione costituiva la base per il reclutamento e la diffusione del messaggio islamico e di resistenza.
- 4) L'utilizzo di canali mediatici come fonte di indottrinamento, anche per le famiglie. A tal fine, Hezbollah ha utilizzato due canali principali di comunicazione, uno tradizionale canale e uno più innovativo, il primo

---

<sup>321</sup> EMMANUEL KARAGIANNIS, *Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach*, *Mediterranean Politics*, Vol. 14, No. 3, 365–383, November 2009, p. 370.

<sup>322</sup> GUOLO, *Partito di Dio*, p. 76.

basato su una rete di moschee e centri religiosi, dove emissari di Hezbollah si dedicavano apertamente al reclutamento, il secondo che include la televisione *Al-Manar*; il giornale *Hezbollah* e la radio *Sawt*.<sup>323</sup>

*Hezbollah* ha percorso una lunga strada dalla sua istituzione nel 1982, trasformandosi da "avanguardia rivoluzionaria" e organizzazione terrorista tesa a rovesciare il governo con un atto violento di ribellione dal di fuori, in una organizzazione politica che si sforza di raggiungere lo stesso obiettivo utilizzando gli strumenti politici legittimi dall'interno. Tuttavia, non bisogna credere che questa nuova fase politica abbia significato, per *Hezbollah*, la deposizione delle armi e l'avvio di una politica pacifica. Per tutti gli anni Novanta, Hezbollah continuò a combattere le truppe israeliane fino al loro ritiro, che avvenne nel maggio del 2000 e che da molti musulmani fu considerato una vittoria di *Hezbollah*, dovuta all'applicazione del jihad contro Israele.<sup>324</sup>

#### 4.4.3 - La nascita di Hamas

Lo scoppio della prima Intifada nei Territori occupati, nel dicembre del 1987, condusse all'istituzione e al successo dell'organizzazione politica e religiosa Hamas, a scapito dell'egemonia assoluta esercitata, fino a quel momento, dall'OLP.<sup>325</sup> Costretta a stabilire il quartier generale a Tunisi dopo la cacciata dal Libano nel 1982, politicamente diminuita già dall'esclusione dagli accordi di Camp David, dall'irrigidimento delle misure di sicurezza nei Territori Occupati, l'OLP fu presa di sorpresa dalla rivolta spontanea (*Intifada* letteralmente significa "sollevazione") della popolazione palestinese, dovuta alla crisi economica successiva alla ripresa degli insediamenti e alle nuove ondate migratorie in Israele e all'inasprimento delle condizioni di vita sotto i governi del partito Likud (e soprattutto dal lungo governo Shamir).

---

<sup>323</sup> EITAN AZANI, *The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study*, Studies in Conflict & Terrorism, 36:899-916, 2013, pp. 904-6.

<sup>324</sup> *Ivi*.

<sup>325</sup> COOK, *Jihad*, pp. 169-70.

Nel corso della rivolta, a malapena gestita dall'OLP, e dalla fusione di movimenti analoghi preesistenti, avvenne a Gaza la costituzione di Hamas (*Harakat li-l-Muqawama al-Islamiyya*), legata ai Fratelli Musulmani, che contestava la gestione dell'OLP e si proponeva come alternativa politica alla resistenza palestinese. Seguendo la tradizione dei Fratelli Musulmani, Hamas aveva sviluppato un braccio armato clandestino, le Brigate '*Izz al-Din al-Qassam*, composte di cellule indipendenti i cui membri restavano anonimi e clandestini fino alla lotta armata, condotta spesso nella forma delle operazioni martirio.<sup>326</sup>

Fino alla Guerra dei Sei giorni del 1967 Gaza era controllata dall'Egitto nasseriano, che contrastava fortemente i gruppi estremisti come i Fratelli musulmani. Dopo la guerra, Gaza venne controllata da Israele e quindi il gruppo ebbe maggiori libertà di movimento; nel corso degli anni '70 e '80, fu finanziato, direttamente e indirettamente, da Arabia Saudita e Siria e ufficialmente registrato e riconosciuto in Israele. Lo stesso Menachem Begin, appena eletto Primo ministro per il partito Likud nel 1977, diede l'assenso alla regolare registrazione in Israele della «*al-Mujamma' al-Islami*» (Associazione Islamica), movimento collegato ai Fratelli Musulmani e fondato dallo Shaykh Ahmad Yasin.<sup>327</sup> Alcuni esperti pensano che, sebbene Israele non abbia mai sostenuto direttamente il movimento islamista, gli avrebbe permesso di esistere perché si opponesse alla resistenza laica palestinese di *al-Fatah*, fondato e guidato da Yasser Arafat, tanto vero che per tutto il decennio successivo e fino allo scoppio dell'Intifada, del dicembre del 1987, gli islamisti di Gaza rimasero passivi nei confronti di Israele.

Nell'impostare la sua azione, Hamas faceva leva su alcuni punti di forza. Tra questi, il più importante era l'affinità ideologica tra i palestinesi e i musulmani radicali egiziani: l'Egitto è sempre stato uno dei centri culturali più importanti per i musulmani di lingua araba, per cui i membri di Hamas hanno potuto accedere a un grande patrimonio culturale, come gli scritti di Qutb e di Farag. Infatti, le influenze di questi personaggi si riflettono a grandi linee sia nella Carta di Hamas, sia in numerose pubblicazioni

---

<sup>326</sup> MEIR LITVAK, "Martyrdom is Life": Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas, *Studies in Conflict & Terrorism*, 33:716–734, 2010, p. 721.

<sup>327</sup> COOK, *Jihad*, p. 171.

successive. La Carta di Hamas, a differenza delle pubblicazioni dell'OLP, laiche, si differenzia per la numerosa presenza di citazioni tratte dal Corano e dagli *hadith*. Tuttavia, queste citazioni non sono sempre tratte dalla letteratura guerresca dell'Islàm classico e, anzi, non contengono nessun riferimento riguardo al jihad, sebbene il jihad fosse il tema ricorrente. Nei successivi volantini e comunicati queste tematiche vengono ampliate, con numerosi riferimenti a musulmani che combatterono e sconfissero i crociati, come Salah al-Din. Questo, per sottolineare l'importanza della Palestina per l'intera comunità islamica.<sup>328</sup>

Durante la prima Intifada, Hamas non fu in grado di svolgere un'azione concreta contro Israele. Nel corso degli anni successivi, tuttavia, il suo ruolo mutò, configurandosi come un polo di attrazione per tutti coloro si opponevano ai negoziati tra Israele e l'Autorità Nazionale Palestinese (ANP), presieduta, dal 1992 al 2000, da Yasser Arafat. Quando, il 13 novembre 1993, Rabin e Arafat firmarono gli accordi di Oslo I, che avrebbero dovuto portare a una graduale regolazione del conflitto israelo-palestinese, Hamas ritenne tali accordi inaccettabili e continuò, per principio, a combattere Israele, con l'obiettivo della presa del potere e della creazione di uno stato islamico in Palestina. L'organizzazione tuttavia evitò di usare la forza contro l'ANP, acquisendo così un notevole prestigio nel mondo arabo e palestinese, limitandosi ad attaccare sistematicamente Israele.<sup>329</sup>

Queste scelte tattiche ci permettono di articolare l'azione di Hamas in due fasi distinte: la prima, dal 1993 al 2000, nelle quali l'organizzazione condusse operazioni che si contrapponevano a quelle dell'ANP; la seconda, dal 2000 fino ai giorni nostri, nella quale l'organizzazione iniziò a portare avanti operazioni con la cooperazione dell'ANP. Nella prima fase, e specialmente tra il 1997 e il 2000, gli attacchi di Hamas contro Israele produssero le reazioni negative da parte dei membri dell'ANP, costringendo l'organizzazione a una drastica riduzione delle iniziative. Tuttavia, con l'inizio della seconda Intifada, nel settembre del 2000, l'ANP perse progressivamente il controllo sia del territorio sia dei militanti di Hamas:

---

<sup>328</sup> LITVAK, *Hamas*, pp. 719-723.

<sup>329</sup> COOK, *Jihad*, p. 174.

per la prima volta, Hamas fu così sul punto di assumere il controllo della dirigenza palestinese. A partire da quel momento, Hamas e il *Movimento per il Jihad islamico in Palestina*, gruppo militante palestinese, sferrarono un gran numero di attacchi suicidi contro obiettivi israeliani, soprattutto civili.

I punti di debolezza, invece, possono essere considerati quali la tendenza a condurre azioni isolate e scoordinate, che, nel tempo, facilitarono la repressione dell'esercito israeliano. Inoltre, il problema probabilmente più importante era la sintonizzazione delle azioni militari con le esigenze ideologiche e propagandistiche: ricorrendo alle operazioni martirio su obiettivi spesso civili, Hamas ha di fatto privato il popolo palestinese dell'arma più potente nella lotta contro Israele, vale a dire la percezione della loro superiorità morale. Questo ha portato alcuni leaders dell'organizzazione, negli anni successivi, a interrogarsi sulle loro scelte tattiche.<sup>330</sup>

---

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 175.

## Conclusioni

Il presente elaborato ha lo scopo di indagare le cause del malcontento sociale che ha portato, a partire dalla metà del secolo scorso, al diffondersi del fondamentalismo islamico e alla deriva terroristica che ne è conseguita. Per questo scopo, l'autore ha scelto di analizzare e confrontare le esperienze di tre dei più importanti paesi islamici: Egitto, Afghanistan e Iran. Si è avuto modo di analizzare come le trasformazioni politiche dell'epoca contemporanea abbiano influenzato l'andamento dei fatti nei paesi in questione. In particolare, nel periodo postcoloniale la classe degli *ulama* è apparsa assoggettata dal potere centrale, e gli *ulama* stessi sono stati allora accusati di dare legittimità a sovrani ingiusti e apostati, perdendo la loro egemonia in campo religioso e, al tempo stesso, favorendo lo sviluppo di movimenti e organizzazioni che tramavano contro i governi corrotti, i quali davano una propria interpretazione della Legge Sacra, contrapposta a quella degli *ulama* ormai delegittimati. Soprattutto gli *ulama* sunniti, a differenza del clero shiita, non hanno mai aderito a posizioni rivoluzionarie e non hanno mai esercitato la propria autorità sul potere costituito. Questi provvedimenti impedirono che la classe degli *ulama* si strutturasse, al contrario di quanto avvenne nell'Iran shiita, come una classe unita e compatta, in grado di opporsi al regime e trascinare nella propria causa la massa della popolazione. Anzi, al loro interno si formarono delle correnti antagoniste che resero ancor più difficile la cooperazione e l'indipendenza, e che godevano di una scarsa e limitata autonomia rispetto a quello che sarebbe stato necessario per andare contro al governo centrale. Il fallimento dei tentativi rivoluzionari islamici nel bacino mediterraneo resero l'Iran l'unico paese in cui il tentativo rivoluzionario ebbe successo, grazie alla figura dell'*Ayatollah* Khomeini, capace di unire tutte le frange della popolazione in nome della causa islamica. Tuttavia, da quel momento in poi, complice anche il contesto internazionale, la situazione andò degenerando sfociando nel terrorismo internazionale. Basti pensare al ruolo che *Hizbollah*, gruppo shiita, ha avuto in Libano, e al fatto che il potere

iraniano era il suo più importante e potente sostenitore. La situazione internazionale, con l'invasione sovietica dell'Afghanistan, lo scoppiare della guerra tra Iran e Iraq e con la prima guerra del Golfo, ebbe un'importanza fondamentale nella diffusione e nella degenerazione di questi fenomeni terroristici. Il jihad, che si era a lungo sperato potesse unire i musulmani oppressi di tutto il mondo per dare l'assalto a un potere considerato come empio e apostata, non ha saputo mobilitare le opinioni pubbliche e le popolazioni ed è finito per sfociare in fondamentalismi che ancora oggi canalizzano le attenzioni dei governi di tutto il mondo.

## Bibliografia:

- Azani Eitan, *The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 36:899–916, 2013.
- Bausani Alessandro (a cura di), *Il Corano*, BUR Rizzoli, Milano, 2006.
- Blaydes Lisa, Rubin Lawrence, *Ideological Reorientation and Counterterrorism: Confronting Militant Islam in Egypt*, *Terrorism and Political Violence*, 20:461–479, 2008
- Bonci Gianluca, *Le spade di Allah - I Mujaheddin nel conflitto russo-afghano*, Liberodiscrivere Edizioni, 2011.
- Bonner Micheal, *Jihad in Islamic history. Doctrines and practices*, Princeton University Press, Princetown, 2006.
- Branca Paolo, *Egitto. Dalla civiltà dei faraoni al mondo globale*, Jaca Book, Milano, 2007.
- Chipman Don, *Osama bin Laden and Guerrilla War*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 26:163–170, 2003.
- Choueiri Youssef, *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Cohn Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano, 1976.
- Cook David, *Muslim Apocalyptic and Jihad*, in “*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*”, XX, 1996.

- Cook David, *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, a cura di Roberto Tottoli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2007.
- Cook David, *Suicide Attacks or “Martyrdom Operations” in Contemporary Jihad Literature*, *Nova religio* 6, 7-44, 2002.
- Cook David, *The Implication of “Martyrdom Operations” for Contemporary Islam*, *Journal of Religious Ethics*, 32, 129-151, 2004.
- Di Nolfo Ennio, *Storia delle relazioni internazionali. Dal 1918 ai giorni nostri*, Editori Laterza, Bari, 2009.
- Duroselle Jean-Baptiste, *Storia diplomatica. Dal 1919 ai giorni nostri*. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 1998.
- Esposito John Louis, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell’Islam*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.
- Freamon Bernard, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: A Short Legal History*, *Fordham International Law Journal*, 27, 299-369, 2003.
- Gelvin James, *Storia del Medio Oriente moderno*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2009.
- Guolo Renzo, *Il partito di Dio. L’Islam radicale contro l’Occidente*, Guerini e Associati, Milano, 2004.
- Gunaratna Rohamn, Bin Ali Mohamed, *De-Radicalization Initiatives in Egypt: A Preliminary Insight*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 32:277–291, 2009.
- Hafez Mohamed, Wiktorowicz Quintan, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, World, 2003.

- Huntington Samuel P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta nell'analisi più discussa di questi anni*, Garzanti, Milano, 1997.
- Iannaccone Lawrence, Introvigne Massimo, *Il mercato dei martiri. L'industria del terrorismo suicida*, Lindau, Torino, 2004.
- Introvigne Massimo, *Osama Bin Laden. Apocalisse sull'Occidente*, Elledici, Torino, 2001.
- Isby David, Zalonga Steven, Bahmanyar Mir, *I sovietici in Afghanistan*, Osprey Publishing, 2011.
- Juzik Julija, *Le fidanzate di Allah. Volti e destini delle kamikaze cecene*, Manifestolibri, Roma, 2004.
- Karagiannis Emmanuel, *Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach*, Mediterranean Politics, Vol. 14, No. 3, 365–383, November 2009.
- Kepel Gilles, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991.
- Kepel Gilles, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci editore, Roma, 2001.
- Kepel Gilles, *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Khomeini Ruhollah, *Il governo islamico*, Il Cerchio, Roma, 2006.
- Khomeini Ruhollah, *Islam and Revolution*, London, KTI, 1985.

- Kramer Martin, *Sacrifice and 'Self-Martyrdom' in Shi'ite Lebanon*, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 3, pp. 30-47, 1991.
- Litvak Meir, “*Martyrdom is Life*”: *Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 33:716–734, 2010, p. 721.
- Orfei Giovanni, *Le invasioni dell'Afghanistan*, Fazi Editore, 2002.
- Orsini Alessandro, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria-Mannelli, 2009-2010.
- Pace Enzo, *Il regime della verità*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Pace Enzo, *Le sette*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Pacini Andrea (a cura di), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.
- Paidar Parvin, *Women and the Political Process in the twentieth-century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Pellicani Luciano, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004.
- Pellicani Luciano, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Etaslibri, Milano, 1995.
- Rashid Ahmed, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), Londra, 2001.
- Rizvi Kishwar, *Religious Icon and National Symbol: the Tomb of Ayatollah Khomeini in Iran*, *Muqarnas*, Vol. 20, pp. 209-224, 2003.

- Roy Oliver, *Afghanistan: From Holy War to Civil War*, Darwin, Princeton, 1995.
- Shariati Ali, *Frahang-e Loghat (Il dizionario politico)*, Teheran, Qalam, 1983.

### Sitografia:

[www.al-islam.org](http://www.al-islam.org)

<http://www.aljazeera.com/>

<http://www.hadithcollection.com/sahihmuslim>

<http://www.imamreza.net/>

<http://www.independent.co.uk/voices/commentators/fisk/robert-fisk-cnn-was-wrongabout-ayatollah-fadlallah-2023179.html>

<http://www.sahih-bukhari.com/>

<http://sunnah.com/ibnmajah>

