



DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

CATTEDRA FILOSOFIA POLITICA

**ISLAMISMO E MODERNISMO: DALLA FILOSOFIA ALLA STORIA**

**RELATORE**

PROF. SEBASTIANO MAFFETTONE

**CANDIDATO**

CARLO MINOPOLI

ANNO ACCADEMICO 2017/2018

**INDICE**

Introduzione.....	4
<u>CAPITOLO 1 - IL MODELLO ARABO ISLAMICO.....</u>	<u>6</u>
1.1 - L'Islam Come Religione.....	6
1.2 - Giustizia e Libertà del Corano.....	9
1.3 La Filosofia Politica.....	10
<u>CAPITOLO 2 - ISLAM E MODERNISMO: LA STORIA.....</u>	<u>15</u>
2.1 - Modernisti e Riformisti.....	15
2.2 - Colonialismo.....	18
2.3 - Il caso dell'Iran.....	19
2.4 - Khomeinismo: un passo verso la modernità?.....	22
2.5 - Gli assetti dopo Khomeini.....	24
2.6 - La sfida di Saddam Husayn.....	25
2.7 - 11 Settembre 2001.....	26
2.8 - Le Conseguenze.....	26
2.9 - Isis.....	27
2.10 - L'Islam Politico.....	28
2.11 - Radicalismo: moderno o medioevale?.....	30
<u>CAPITOLO 3 - MODERNIZZARE L'ISLAM O ISLAMIZZARE LA MODERNITÀ?.....</u>	<u>32</u>
3.1 - L'avversità alla ragione.....	32

3.2 - L'importanza del Background storico.....	33
3.3 - Cosa significa modernizzare l'Islam?.....	34
<u>CONCLUSIONE</u> .....	35
<u>SUMMARY</u> .....	39
<u>BIBLIOGRAFIA</u> .....	43

## INTRODUZIONE

Lo scopo della mia trattazione è di analizzare le cause e le possibili soluzioni al contrasto tra l'Occidente e il Medio Oriente sulla questione del Modernismo. Nel mio elaborato mi concentrerò soprattutto sulla dimensione politica, focalizzando la mia ricerca sulle radici filosofiche ma anche storiche che hanno portato l'area del Medio Oriente a “mancare” l'appuntamento con la democrazia, così come interpretata da noi Occidentali. Anzitutto, pare doveroso rispondere a una questione: perchè definiamo quest'area Medio Oriente, e a cosa ci riferiamo di preciso? Il Medio Oriente anzitutto non può essere definito come una semplice entità geografica; essa è un'area molto ricca di storia che si è andata ridefinendo nel corso del tempo a causa di numerosi fattori di carattere politico, economico o culturale. L'area rappresenta una delle porzioni geo-politiche più instabili del Pianeta, a causa dei contrasti interni.<sup>1</sup> Ma cosa intendiamo davvero per Medio Oriente? Anzitutto dobbiamo sottolineare che questa definizione è frutto di una prospettiva eurocentrica; è stata proprio la cultura europea a definirsi “occidentale” proprio per contrapporsi a un Oriente che a seconda dell'area di interesse possiamo definire come “medio” o “estremo”.<sup>2</sup> La formulazione del concetto di Oriente consentì quindi a coloro che l'avevano formulata di etichettarsi come qualcosa di diverso; L'Oriente divenne un territorio “altro” rispetto all'Occidente, una zona arretrata, povera e incivile che l'Europa Occidentale, ricca e avanzata, aveva il compito di riformare e di educare<sup>3</sup> (da qui nasce l'espressione *The Burden of The White Man*)<sup>4</sup>. Quando nacque questa contrapposizione ovviamente non si teneva conto che anche i popoli “orientali” avrebbero guardato all'Occidente come a un qualcosa di “diverso”; inoltre riformare e educare questi popoli significava anche omologarli alla visione dominante, appunto quella europea, ritenuta superiore senza tener conto del fatto che questi territori sono già inquadrati all'interno della loro ricca e intricata storia.<sup>5</sup> Il lato negativo ovviamente fu che questa contrapposizione portò a una distorsione delle reciproche immagini che ha portato alla nascita di un'ostilità che contrassegna ancora oggi tutte le relazioni tra Occidente ed Oriente e ancor di più tra Occidente e Medio Oriente.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> James L. Gelvin, *The Modern Middle East. A History*, Oxford University Press (2005)

<sup>2</sup> Marcella Emiliani, *Medio Oriente. Una storia dal 1918 al 1991*, Laterza (2012)

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino (2006)

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*

Come abbiamo detto quindi, il concetto di Medio-Oriente si è sviluppato a partire da una prospettiva eurocentrica negli anni conclusivi dell'Ottocento. Ma perchè è così instabile, come l'abbiamo appunto definita? Per poter rispondere a questa domanda dobbiamo rifarci a una variabile ermeneutica che verrà considerata, a ragione o a torto, la variabile principale dell'intero elaborato: l'Islam. Nonostante nell'area infatti viva una minoranza cristiana, in alcuni casi come Egitto e Libano anche numericamente consistente, la stragrande maggioranza è musulmana e fa risalire proprio all'Islam le proprie radici culturali.<sup>7</sup>

Nel primo capitolo dell'elaborato focalizzerò la mia attenzione sulla filosofia politica Islamica, per essere in grado di indicare le radici profonde su cui poggia la visione politica dell'Islam odierno. Cercherò di avvalorare la mia ricerca tramite citazioni di numerosi filosofi considerati autorevoli nell'universo Islamico, come il filosofo al-Fārābī e la sua opera *La città Virtuosa*. In particolare cercherò di evidenziare le differenze che intercorrono tra il modello Occidentale e il modello Arabo-Islamico dal punto di vista filosofico, per rendere chiaro un precetto fondamentale per capire a fondo la questione: è impossibile e anche miope cercare di interpretare la visione politica del modello Arabo-Islamico applicando il modello Liberale, ignorando quindi una filosofia, quella appunto Islamica, ricca di elementi interessanti e di concetti di condivisione, pietà e bontà che non possono essere ignorati.

Nel secondo capitolo mi concentrerò invece sullo sviluppo storico, partendo da Khomeini fino ad arrivare al significato politico dell'Isis, che hanno portato alla formazione del cosiddetto Islam Politico, che oggi si contraddistingue come principale "avversario" dell'Occidente. In particolare mi soffermerò sulla contrapposizione tra Modernisti e Riformisti all'interno dell'Islam, spiegando le differenze tra le due correnti.

Nel terzo e ultimo capitolo infine, cercherò di analizzare le soluzioni al problema del mancato modernismo proposte da vari autori interni al mondo Islamico, e cercherò di avanzare una mia personale ipotesi, che propone proprio l'Islam come soluzione.

---

<sup>7</sup> Ibidem

## CAPITOLO 1

### IL MODELLO ARABO-ISLAMICO

#### 1.1 - ISLAM COME RELIGIONE

Inquadrare il rapporto che intercorre tra la visione etico-politica del mondo arabo contemporaneo e la tradizione liberal-democratica occidentale legata alla modernizzazione è estremamente complesso. Anzitutto bisogna tenere conto delle profonde differenze riguardanti la tradizione culturale di queste due aree; se vogliamo analizzare le ragioni che non hanno permesso e ancora non permettono l'assorbimento dei valori liberal-democratici nell'area Medio-Orientale (e la modernizzazione di conseguenza) è impossibile scindere la questione dell'Islam dai valori che contraddistinguono quest'area, seppur frastagliata e contraddittoria per ciò che riguarda appunto questi valori. L'Islam è tra le principali religioni monoteistiche; la tradizione islamica, basata sugli insegnamenti del Corano, orienta i musulmani verso l'osservanza del volere divino, non solo in quanto individui ma anche in qualità di comunità. Secondo il Corano, l'umanità è stata scelta da Dio quale sua rappresentante (Khalifa) sulla Terra, e per questa ragione tutti i musulmani devono sentirsi responsabili della creazione di un ordine sociale giusto e morale.<sup>8</sup>

Per operare un giusto confronto tra le origini del pensiero politico Occidentale e quello Islamico, possiamo citare un passo del primo libro della *Metafisica* di Aristotele, dove il famoso filosofo sostiene che “gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire dall'ignoranza e perseguivano la scienza col puro scopo di sapere”. Le motivazioni alla base della riflessione razionale nell'Islam sono decisamente differenti da quelle proposte da Aristotele; la filosofia difatti nel mondo Islamico non nasce dalla curiosità o dalla necessità di trovare una spiegazione razionale ai fenomeni, dato che l'onnipotenza di Dio è più che sufficiente a spiegare i vari fenomeni naturali. Piuttosto è stata la necessità di risolvere problemi giuridico-politici a spingere verso un'analisi razionale all'interno dell'Islam; difatti le prime tematiche di riflessione teologica hanno origini politiche. Oliver Leaman sostenne infatti che le problematiche filosofiche emersero nella teologia islamica (il *kalām*) senza in realtà una vera e propria connessione con la filosofia, ma piuttosto con lo scopo di raffinare le categorie tipiche dell'argomentare giuridico-legale.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Matthew S. Gordon, *Capire L'Islam*, Oriente Universale Economica Feltrinelli (2007)

<sup>9</sup> Oliver Leaman, *La filosofia Islamica medievale*, Il Mulino (1991)

Si può quasi sostenere, date queste premesse, che l'unica filosofia propriamente Islamica sia proprio quella politica, che indichiamo con il termine di *Siyāsa*, proprio perchè la scienza politica si connette e si omologa all'input religioso<sup>10</sup>. Difatti tutti i teorici musulmani si trovano d'accordo nel sostenere che la *Siyāsa* debba ispirarsi alla *Sharī'a*, ovvero la legge religiosa; tuttavia non tutti sono concordi nell'affermare che la politica debba pedissequamente riflettere i valori della *Sharī'a*; essa dovrebbe essere l'orizzonte di riferimento senza dubbi, nella quale però può esistere uno spazio di intervento autonomo.<sup>11</sup> “Il teologo hanbalita Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya per analizzare questo legame tra *Siyāsa* e *Sharī'a* introdusse un criterio di intenzionalità: l'intenzione etica, cioè la prospettiva del comune bene sociale, risulta prevalente per determinare il governo secondo la Legge religiosa. Questa osservazione condurrebbe alla conclusione che la politica, pur dipendendo da un input religioso, rimane una realtà «laica», osservazione che risulta quantomeno singolare da un punto di vista eurocentrico, dove le origini legate alla Grecia Antica insegnano che il divino è legato al mito mentre la filosofia assume le sembianze dell'emancipazione della ragione. Nell'Islam invece la parola divina è sempre legata all'ambito sociale, in quanto è legata alla giurisprudenza, come abbiamo potuto precedentemente osservare.<sup>12</sup>

Vi sono due modi con il quale possiamo definire la giurisprudenza Islamica: da una parte difatti abbiamo proprio la *Sharī'a*, la legge religiosa rivelata, che comprende quindi dogmi, riti o precetti morali e giuridici, ma con l'obiettivo soprattutto di individuare la “via” che conduce a Dio e alla sua soddisfazione; potremmo inquadrare questa direzione come una direzione etica e per questo irrinunciabile per la maggior parte dei paesi arabo-islamici. La seconda definizione è *fiqh*, termine che facciamo risalire al noto giurista e filosofo della politica Ibn Khaldun. Egli definisce il *fiqh* come l'estrazione dalle radici e dalle fonti delle norme relative alla qualificazione nell'ambito della *Sharī'a* delle azioni del musulmano, tenuto quindi all'adempimento dei suoi obblighi giuridico-religiosi. Una peculiarità quindi che trova la sua fonte in queste due definizioni di giurisprudenza

---

<sup>10</sup> Ibidem

<sup>11</sup> Ibidem

<sup>12</sup> Massimo Campanini, in questo passo preso dal suo libro “Islam e Politica”, si rifà alla filosofia Greca come fondamento dei valori etico-politici del mondo Occidentale; nel rapporto tra filosofia e politica è impossibile non analizzare l'arco temporale che intercorre dall'età classica fino a oggi senza considerare una molteplicità di rapporti in più ambiti, che possono essere la storia, la sociologia, la teologia, il diritto e anche l'etica. Se partiamo dalla domanda “cos'è la filosofia?” e “cos'è la politica?” ci accorgeremo che il nucleo etimologico delle due parole è di origine greca, da *πολ* che in greco antico significa “la moltitudine” o “i molti” indicando quindi la città o lo Stato come il luogo dove i molti convivono (la *πόλις*). Politico è dunque tutto ciò che ha a che fare con la “cosa” pubblica di una comunità e la politica è l'arte di amministrare tale complesso concetto. L'avvento della *πόλις* e la conseguente nascita di una vera e propria dimensione politica ci aiuta e in un certo senso ci indirizza verso la genesi della filosofia come tentativo di trovare risposte razionali ai drammatici eventi sociali che caratterizzano la *πόλις* fin dalle sue origini. Con questa premessa possiamo quindi affermare con una certa sicurezza che Politica e Filosofia nascono insieme e si prefissano l'una l'obiettivo di amministrare la “cosa pubblica”, l'altra di “spiegarla” o di “razionalizzarla”.

Islamica è che non esiste diritto né ragione naturale: la rivelazione infatti, che indica le vie dell'interpretazione ontologica e anche dell'analisi cosmologico-fisica della realtà, scopre e spiega anche ciò che pare irrazionale o quantomeno inspiegabile delle prescrizioni sociali, etiche e legali.<sup>13</sup> A prima occhiata, potremmo identificare una sorta di relatività dei concetti politici; termini come libertà e democrazia di fatto non possono in un orizzonte islamico assumere lo stesso significato che hanno per noi; come sostenuto dal noto storico Islamico del XIX Secolo Ahmad al-Nasiri infatti, la libertà di cui gli europei parlano è da vedere come un'invenzione atea, poichè contraria ai diritti di Dio, della famiglia e dell'uomo stesso; per quanto riguarda la libertà legale, sarà Dio nel suo Libro a darne una definizione.<sup>14</sup>

La libertà è quindi presentata come un mero item giuridico e non ha alcuna valenza metafisica né alcuna priorità nel diritto degli individui. Questo vero e proprio determinismo implica un'importante conseguenza: non esiste dimensione utopica nel mondo arabo-islamico, perchè la società stabilita da Dio è perfetta alle origini e impone quindi un ordine già imposto e stabilito. Campanini definisce questo modello quindi come un'utopia retrospettiva, secondo il quale bisogna riprodurre il passato per progettare il futuro. La via dei Salaf (La via degli antichi) è quella che bisogna percorrere, dato che soltanto i Salaf hanno saputo praticare correttamente i precetti di Dio.<sup>15</sup> L'Islam è stato più volte rievocato per opporsi in nome dell'autenticità alla minaccia del cambiamento o del sovvertimento dell'ordine delle cose. A questo punto risalta quasi in automatico la grande e più evidente contrapposizione tra il modello Arabo-Islamico e il modello Liberal-Democratico: la tradizionalità Islamica contro la modernizzazione Occidentale: viene da sè infatti che è quantomeno difficile aspettarsi modernità laddove il modello politico può realizzarsi soltanto guardando indietro, come vedremo in maniera chiara e specifica nel terzo capitolo di questo elaborato; tuttavia è importante qui osservare che la premessa del pensiero politico Arabo-Islamico parte da un assunto completamente opposto al modello Liberale, che tende sempre verso il progresso.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Ibidem

<sup>14</sup> Ahmad al- Nāsiri è considerato uno dei più importanti storici Marocchini del XIX Secolo. Il passo sovra-citato è preso dalla sua più importante opera, *Kitab al-Istiqsa li-Akhbar duwal al-Maghrib al-Aqsa*, considerata la più importante opera sulla storia generale del Marocco e dell'Est Islamico.

<sup>15</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P.34-36 (2015)

<sup>16</sup> Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Psychology Press (2001)

## 1.2 - LA GIUSTIZIA E LA LIBERTA' NEL CORANO

Non possiamo comunque negare un dato sicuro: il pensiero Islamico si fonda su precetti etico-politici. Il Corano, che è un testo scarsamente normativo e pochi sono quindi i versi che possono interpretarsi in chiave unicamente giuridica, contiene numerosi versi che espongono un concetto di necessità di giustizia tra gli uomini, una giustizia che si ottiene obbedendo a Dio, al suo Messaggero e agli uomini che detengono l'autorità. Inoltre è contenuto un più volte evidenziato principio di equità del governante legato all'obbedienza dei suoi sudditi; inoltre ritengo di particolare importanza il verso 22:39, che letteralmente sancisce: "è dato permesso di combattere a coloro che combattono perchè sono stati oggetto di tirannia." Questo verso sancisce inequivocabilmente che nessuno deve accettare la sopraffazione senza opporvisi ed è opportunamente richiamato da teologi antichi e moderni. Alla fine di tutto però, il giudizio (hukm)<sup>17</sup> spetta solo e unicamente a Dio.<sup>18</sup> Il Corano, del resto, non offre alcuna indicazione precisa sulla migliore forma di governo. Un'espressione come "il potere spetta a Dio, al suo Inviato e ai credenti" è del tutto ambigua, interpretabile quindi in ogni senso. Per questo se volessimo elaborare una carta costituzionale ideale del musulmano, non dobbiamo tenere conto della libertà, come faremmo noi Occidentali, ma soltanto della giustizia: se vi è giustizia, la libertà è secondaria se non addirittura "inutile". Come ha notato Louis Gardet, nella visione Islamica il concetto di libertà è giuridico, non metafisico: esso dipende dunque da un criterio di giustizia ('adāla) che consiste nell'obbedire alle regole del patto offerto da Dio agli uomini, e non da fattori innati. La giustizia, realizzando la parola di Dio, rende la libertà superflua: quale maggiore libertà che piegarsi ai voleri dell'Altissimo? Quale maggiore libertà dell'essere musulmani, "abbandonati" alla volontà di Dio?<sup>19</sup> Nonostante il quadro che ho appena esposto, è molto difficile collocare un'intera area geografica sotto quest'unica etichetta. Come infatti sostiene Sebastiano Maffettone, la presenza di Israele in quest'area e l'enorme porzione di sistema economico arabo dipendente dal petrolio e in più la

---

<sup>17</sup> È da sottolineare che il termine Hukm, che appunto indica il giudizio, fu poi deformato per indicare il "potere" e la frase stessa contenuta nei versi 6:57 e 12:40 del Corano, "il Giudizio appartiene solo a Dio" fu poi utilizzato da teorici radicali per giustificare la necessità di una Islamizzazione dello Stato.

<sup>18</sup> Mohammed Abed Al-Jabri, *La Raison Politique en Islam*, La Découverte (2007)

<sup>19</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P.51 (2015)

divisione interna tra Sunniti e Sciiti, impossibile da ignorare se vogliamo analizzare con criterio la questione, impedisce di unificare sotto un'unica etichetta l'intero Medio-Oriente.<sup>20</sup>

### 1.3 - LA FILOSOFIA POLITICA

Uno studio sulla Filosofia Politica dell'Islam merita e necessita di un approfondimento su due punti: in primo luogo bisogna sottolineare che è impossibile contestualizzare la filosofia politica Arabo-Islamica cercando di applicare i nostri concetti o interpretando la filosofia secondo il significato che noi gli diamo; come abbiamo potuto vedere nel precedente paragrafo infatti, molte parole( precedentemente ho fatto l'esempio della libertà e della giustizia) non hanno per il modello Arabo-Islamico lo stesso significato e la stessa finalità che noi gli diamo. Difatti, come sostenne il teorico della politica Māwardī, vissuto nel IX Secolo dell'era cristiana, è necessario anzitutto interpretare i problemi della politica e della gestione del potere in relazione alla Legge religiosa, appunto la shari'a. Soltanto nel continuo confronto con la parola di Dio, il mondo umano può essere razionalizzato e compreso, anche in quei campi che noi oggi interpretiamo come distaccati dal divino, uno tra tutti appunto la politica<sup>21</sup>. La prima conseguenza di ciò è che vi sarà un continuo riferimento ai testi sacri, ma la seconda conseguenza è che non può esistere date queste premesse una filosofia politica separata dagli input religiosi.

La teoria politica dell'Islam classico si è sviluppata partendo da una filosofia decisamente diversa da quella che noi identifichiamo con tale parola; d'altronde è molto difficile ammettere che esista una "filosofia" nel modello Arabo-Islamico. Nel nostro immaginario, Filosofia significa amore per la saggezza e nel corso del tempo ha assunto il significato di "sapienza"<sup>22</sup>. In arabo esistono quattro parole che possono essere indirizzate verso la sapienza e che potremmo anche interpretare in senso filosofico: ilm, hikma, ma'rifa e per ultima falsafa. "Ilm" rappresenta la "scienza" nel suo significato più generico, ma'rifa riguarda la "gnosi" e ha quindi una valenza gnostico-esoterica, hikma è un termine di derivazione coranica e vuol dire "saggezza" ( ma soprattutto previdenza-

---

<sup>20</sup> Sebastiano Maffettone pone l'accento sull'utilizzo della locuzione "Modello Arabo-Islamico" e non soltanto Islamico, basandola proprio sulla presenza nel territorio Medio-Orientale di più divisioni dovute a modelli politici nei fatti molto differenti tra di loro. Userò quindi anche io l'accostamento Arabo-Islamico per evitare di forzare realtà a volte anche in contrasto sotto un'unica bandiera.

<sup>21</sup> H.A.R. Gibb, *Studies of the Civilization of Islam*, Beacon Press (1962)

<sup>22</sup> Massimo Campanini, *il pensiero politico contemporaneo*, Il Mulino (2016)

provvidenza) e infine falsafa, che assieme alla parola hikma indicano i termini più utilizzati per rendere il nostro “filosofia”.<sup>23</sup>

Il “filosofo” Islamico si designa col nome di faylasūf e pratica appunta la falsafa, che in maniera più stretta indica la dottrina di matrice greco-ellenistica. Lo Hakim invece è un saggio che si occupa sempre di filosofia ma in maniera molto più indipendente dalle correnti esterne, ed è quindi rigorosamente islamico.<sup>24</sup> Pare giusto doversi soffermare maggiormente sulla falsafa, ovviamente non perchè sia più importante delle altre, ma perchè è quel tipo di filosofia che maggiormente si avvicina al nostro modo di interpretare questa parola e che quindi consente un approccio equilibratamente razionalistico alle tematiche politiche. Essendo una filosofia in buona parte figlia della dottrina ellenica, questa categoria di filosofi si è trovata molto spesso ai “margini” della società Islamica. Di fatto non sono molti i filosofi di questa corrente e quei pochi, esaltando il potere argomentativo della logica e della matematica e ritenendo la filosofia incapace di rispondere a quesiti religiosi in quanto Dio non è a conoscenza dei particolari, vennero e sono tutt’ora considerati da buona parte della comunità Islamica come degli eretici.<sup>25</sup>

Si capisce perciò il motivo per cui si è ipotizzato che la filosofia nel modello Arabo-Islamico sia stata molto più spesso perseguitata che tollerata e che i filosofi si siano dovuti “mimetizzare”, mascherando quindi le loro autentiche opinioni, per poter sfuggire alla censura dei dottori della Legge più rigoristi.<sup>26</sup> Questa ipotesi ha portato alcuni studiosi, tra tutti possiamo citare Leo Strauss<sup>27</sup>, a elaborare una curiosa teoria che ha avuto parecchio successo nel mondo storiografico: la teoria della doppia verità. La filosofia islamica, le opere di al-Fārābī, di Avicenna o Averroè (tutti faylasūf, praticanti appunto la filosofia figlia della dottrina greco-ellenistica), sarebbero costruite con uno stile di scrittura enigmatico con cui gli autori intendevano comunicare agli altri filosofi le

---

<sup>23</sup> Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press (2004)

<sup>24</sup> Ibidem

<sup>25</sup> Ibidem

<sup>26</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P.319 (2015)

<sup>27</sup> Leo Strauss è stato un importantissimo filosofo tedesco naturalizzato statunitense. Egli sviluppò un’interessante teoria sulla “filosofia reticente”, che presentava la filosofia come insegnamento esoterico, riservato quindi a degli adepti o a degli iniziati. Quando si trasferì negli Stati Uniti a seguito delle persecuzioni razziali in Germania (ricordiamo le sue origini ebraiche) insegnò nella Columbia University e alla Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research a New York. La curiosità più importante è che in queste università Strauss non insegnò mai filosofia, ma soltanto in facoltà di Scienze Politiche e questo spiega l’influenza che le sue dottrine ottennero all’interno delle istituzioni governative. Applicando la prassi politica all’interno della sua filosofia Strauss introdusse una particolare figura di sapiente: il cosiddetto filosofo legislatore. Essendo infatti la verità oscura, essa dev’essere riservata soltanto ad un elite e il filosofo in pubblico deve fingere di credere ai miti e alle illusioni, diventando quindi un paladino dell’immutabilità della verità anche se in segreto insegna ai suoi adepti che la verità è costruita. Tutti i grandi filosofi secondo Leo Strauss, e non fanno eccezione i faylasūf, sono scrittori esoterici che comunicano una doppia verità: una di salvezza per la massa, una di potere per la minoranza.

proprie idee più segrete ma contemporaneamente celarle ai “non addetti ai lavori” dietro la maschera di un ossequio formalistico alla religione e al dogma.

Questa teoria sottintende che i filosofi musulmani fossero dei musulmani non sinceri e che la dottrina ellenistica li abbia allontanati dagli insegnamenti del Corano e della Sunna.<sup>28</sup>

Il filosofo islamico intrattiene un rapporto dialettico con la città: un rapporto allo stesso tempo di coinvolgimento e di esclusione. Di coinvolgimento poiché, come affermano sia al-Fārābī sia Averroè, il saggio deve vivere tra la gente, e la gente, che possiamo definire *jumhūr* (la massa) è indispensabile per realizzare qualsivoglia obiettivo della società. Il fine dell’associazione politica è infatti garantire il raggiungimento della felicità e dato che nessuno da solo è in grado di farlo, egli ha bisogno del sostegno del suo prossimo per riuscire a realizzare questo massimo scopo. Si tratta senza dubbi di una prospettiva aristotelica in origine, anche se i musulmani la rielaborarono in maniera piuttosto peculiare.<sup>29</sup>

Contemporaneamente a questo rapporto di coinvolgimento vi è anche un rapporto di esclusione; difatti il filosofo è considerato come un incompreso che non può comunicare la propria conoscenza al di fuori della ristretta cerchia attorno a lui.

Il *faylasūf* crede che l’ordine meraviglioso del cosmo, creazione di Dio, si rifletta nell’ordine costituito del mondo sociale. Nel pensiero etico-politico di autori come al-Fārābī o Averroè la natura viene presentata come un’immagine speculare del cosmo e la società a sua volta come immagine speculare del cosmo e della natura: il principio dell’ordine e della gerarchia regge il cosmo ma anche il rapporto tra elementi, forme e materie, così come il rapporto tra governanti e governati nella città virtuosa.<sup>30</sup>

Il filosofo islamico non presenta la città in una mera dimensione utopica, ma è in grado di presentare modelli a cui la città dovrebbe ispirarsi (modelli che chiaramente richiamano alla realtà della struttura cosmica); al-Fārābī difatti presenta un’idea adeguata del rapporto cosmo-organismo vitale-città e di come il benessere e l’equilibrio possano essere raggiunti soltanto grazie alla collaborazione sociale. Egli sostiene che ogni uomo ha bisogno di molte cose ed è impossibile per egli acquisirle tutte quante da solo. Necessita quindi di un insieme di persone che lo sostenga in modo da ottenere ciò di cui necessita; l’uomo non potrà, secondo al-Fārābī, ottenere la perfezione per cui è stato creato dalla natura se non associandosi alla moltitudine<sup>31</sup>. Il bene più alto si ottiene in

<sup>28</sup> Massimo Campanini, *Introduzione alla Filosofia Islamica*, Laterza (2004)

<sup>29</sup> Oliver Leaman, Seyyed Hossein Nasr, *History Of Islamic Philosophy*, Taylor & Francis Ltd (1996)

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> al-Fārābī, *La città virtuosa*, Bur Biblioteca Universale Rizzoli (1996)

primo luogo dalla città ma dato che esiste il libero arbitrio è possibile che la cooperazione tra più uomini possa dar vita a fini malvagi; ma se questo è possibile, secondo al-Fārābī è possibile anche che tutte le città puntino alla felicità e le città che come fine della loro associazione hanno i beni che portano alla felicità prendono il nome di città virtuose.<sup>32</sup> La città virtuosa viene poi presentata da al-Fārābī come analoga ad un corpo perfetto e sano nel quale tutti gli organi, le cellule e le membra cooperano per conservare la vita dell'animale<sup>33</sup>. Ovviamente nel corpo ogni parte ha un gerarchico grado di eccellenza, ma l'organo che su tutti riveste una maggiore importanza è il cuore, che rappresenta l'organo dominante.<sup>34</sup> Un sistema analogo si presenta nelle città, dove l'organo dominante è rappresentato dal capo e così come le membra intorno al cuore agiscono in conformità di ciò di cui il cuore necessita, allo stesso modo coloro il quale rango è prossimo a quello del capo agiranno in conformità delle intenzioni del capo.<sup>35</sup>

al-Fārābī espone quindi un sistema perfettamente gerarchizzato, in cui l'armonia è un fatto spontaneo mentre un patto sociale fondato sulla costrizione porta soltanto la società a crescere come società imperfetta; fin qui riusciamo a vedere molto chiaramente l'influsso della scuola greca nella dottrina di al-Fārābī, così come è palese l'ispirazione platonica.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Ibidem

<sup>33</sup> Ibidem

<sup>34</sup> Ibidem

<sup>35</sup> È a mio avviso molto interessante sottolineare una curiosa analogia tra la teoria della Città virtuosa di al-Fārābī e la teoria della posizione originaria di John Rawls. Difatti al-Fārābī sostiene che ogni cittadino opera a vantaggio della comunità, perchè soltanto operando in società e a favore della moltitudine può ottenere quella perfezione per cui la natura lo ha predisposto. John Rawls nella sua celebre opera *A Theory Of Justice* del 1971 arriva ad un precetto molto simile (seppur non uguale come vedremo). L'autore americano ipotizza una situazione utopica in cui un gruppo di individui privati della loro conoscenza riguardo al proprio ruolo nella società, i propri talenti, il proprio livello intellettuale e culturale, le proprie caratteristiche psicologiche e i propri valori si ritrovino a dover scegliere i principi di fondo che gestiranno la società in cui vivranno. Tali individui in una situazione simile si ritroverebbero in una Posizione Originaria e sotto un Velo d'ignoranza; in tali condizioni Rawls avanza l'ipotesi che anche qualora gli individui si mostrassero disinteressati l'uno dell'altro, sceglierebbero una società gestita secondo criteri equi dove:

1) ogni persona ha lo stesso diritto alle libertà fondamentali

2) le ineguaglianze economiche e sociali sono ingiuste se non vanno a beneficio di tutti (potrebbero essere giuste se andassero a vantaggio dei membri della società meno avvantaggiati).

Tuttavia è giusto, per completezza, sottolineare oltre alla curiosa analogia che abbiamo appena esposto anche una profonda differenza: il sistema che espone al-Fārābī è un sistema strettamente gerarchico, dove l'ipotesi democratica non è neanche presa in considerazione. Nonostante Rawls nella sua carriera abbia ricevuto critiche riguardanti *A Theory Of Justice* che lo accusavano di giustificare in un certo modo la violazione di alcune libertà fondamentali, non possiamo certo sostenere che la teoria di Rawls e quella di al-Fārābī arrivino alla medesima conclusione.

<sup>36</sup> L'ispirazione platonica di cui facciamo riferimento nella filosofia politica di al-Fārābī è ovviamente il risultato di una delle più importanti opere del filosofo greco, la Repubblica. In quest'opera, scritta sotto forma di dialogo, tutto ruota intorno al tema della giustizia e convoglia numerosi argomenti al suo interno tra cui l'ontologia, la filosofia politica, la gnoseologia e il collettivismo. L'opera vede come protagonista Socrate, che nei libri IV-V definisce le virtù che lo stato deve possedere: sapienza, che rende i governanti capaci di reggere lo stato; coraggio, che rende i guardiani in grado di difendere i membri dello stato dalle cose temibili e dalla natura; la temperanza e infine la giustizia, definita come ordine e armonia tra le varie parti dello Stato.

Tuttavia una profonda differenza si presenta sin da subito: il capo delle società perfette è l'Imam, il profeta-re. al-Fārābī spiega che il reggitore della città virtuosa non può essere un uomo qualsiasi, dato che l'arte del governare implica da una parte un talento naturale, un'inclinazione e un istinto innato, mentre dall'altra si tratta di "avere una disposizione e indole volontaria".<sup>37</sup> Il "reggitore virtuoso" quindi ha molteplici ruoli all'interno della città: primo tra tutti quello di rendere il suo funzionamento "organico" così come Dio rende organico il funzionamento del cosmo o il cuore per quanto riguarda il funzionamento del corpo. In secondo luogo il reggitore si presenta con le stesse caratteristiche di Dio, quindi intelletto e intelligenza; infine, compone assieme agli Imam che lo hanno preceduto un'unica anima. Possiamo fin da subito notare che le caratteristiche divine dell'Imam sono molto accentuate, sicuramente in maniera controcorrente rispetto alla teoria islamica classica del potere califfale, ma anche in maniera profondamente differente dai filosofi greci come Platone.<sup>38</sup>

Come abbiamo potuto vedere quindi nell'opera di al-Fārābī, sicuramente rappresentativa della filosofia politica Islamica, nonostante l'influenza della dottrina greco-ellenistica nel suo pensiero possa far pensare ad una possibile apertura verso il modello Liberal-Democratico, dobbiamo tenere conto di un'importante differenza: il sistema gerarchico presentato da al-Fārābī non tiene conto delle libertà individuali e il sistema politico è sempre troppo legato alla figura di Dio. In ogni caso è molto interessante e anche incoraggiante da un certo punto di vista che siano esistiti dei filosofi Islamici così ispirati dalla dottrina greco-ellenistica, fondamento del modello Occidentale.

---

<sup>37</sup> Richard Rudolf Walzer, *al-Fārābī on the Perfect State*, Clarendon Press (1985)

<sup>38</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P. 323 (2015)

## CAPITOLO 2

### ISLAM E MODERNISMO

#### 2.1 - MODERNISTI E RIFORMISTI

Se vogliamo trattare con criterio la questione dello scontro dialettico tra l'Islam e la modernizzazione dobbiamo andare a ritroso nella storia fino alla crisi della civiltà Ottomana. Fino a quel periodo infatti il pensiero politico islamico si era sviluppato in assoluta autonomia, ma a causa anche dell'affermarsi del colonialismo in Europa le dottrine politiche dell'Islam si ritrovarono costrette a prendere coscienza di un diverso mondo intellettuale, più avanzato tecnologicamente la cui potenza si realizzava nella forza delle armi e dello sviluppo economico e industriale.<sup>39</sup> Gli Ottomani svilupparono una civiltà molto avanzata da tutti i punti di vista, dal campo artistico fino al campo militare;<sup>40</sup> nel XVI Secolo difatti l'esercito Ottomano era praticamente invincibile e disponeva di strumenti bellici all'avanguardia, al livello di quelli Occidentali. Ci si chiede quindi come è possibile che una civiltà di questo tipo possa essere decaduta; ai tempi di Solimano II Magnifico<sup>41</sup> il sultanato risultava visibilmente indebolito anche a causa della strana pratica tra i regnanti di eliminare i propri figli o fratelli per evitare problemi di successione al trono; inoltre dobbiamo considerare lo strapotere dei giannizzeri, la milizia armata la cui fedeltà al sultano si trasformò ben presto in protezione ricattatoria e ciò rappresentava un ostacolo tanto per la modernizzazione delle forze armate quanto per la decisionalità del potere centrale.<sup>42</sup> Dal punto di vista religioso gli ottomani non furono in grado al tempo di omogeneizzare le etnie islamiche dell'impero; difatti essi si sentivano una potenza europea ed è per questo che il baricentro del loro impero spesso gravava più in direzione dell'Europa che in direzione dell'Oriente.<sup>43</sup> Questo rappresentò un punto in negativo per i sudditi arabofoni e per l'Islam stesso. Se poi consideriamo

---

<sup>39</sup> Alessio Bombaci, Stanford J. Shaw, *L'impero Ottomano*, UTET (1981)

<sup>40</sup> Ibidem

<sup>41</sup> Solimano I, detto il Magnifico fu sultano dell'impero Ottomano negli anni che vanno tra il 1520 fino alla sua morte nel 1566. Egli era figlio di Selim I, detto Il Ponderato. La sua ascesa coincide con il momento più elevato dell'Impero Ottomano dal punto di vista militare e culturale. Tra le prime migliorie apportate da Solimano vi è senza dubbio la tolleranza religiosa; se infatti nei paesi Occidentali al tempo non era permesso ad un musulmano di risiedere, Solimano non solo permetteva ai cristiani nel suolo del Sultanato di abitare ma anche di professare i propri culti religiosi.

<sup>42</sup> Abdallah Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori (1969)

<sup>43</sup> Ibidem

l'ufficializzazione dell'Hanafismo<sup>44</sup>, divenuta dottrina di stato e che contribuì al prevalere del fiqh sul kalām, capiamo che ciò fissò il pensiero musulmano ed ebbe come conseguenza quella di strappargli buona parte della sua creatività.<sup>45</sup>

La decadenza Ottomana rappresentò un lungo processo che toccò in diversi modi le diverse regioni dell'impero; gli arabi furono quelli che ne soffrirono maggiormente per il fatto di non avere contatti reali con l'Europa.<sup>46</sup> Lo scontro dialettico tra il modernismo e l'Islam che si andò a realizzare nel XIX Secolo e nei primi decenni del XX Secolo rappresentò lo scontro tra una società tradizionale che aveva perso in un certo senso la propria direzione e una società moderna, appunto quella europea, più avanzata tecnologicamente e anche politicamente.<sup>47</sup> L'Islam difatti troppo spesso si è trovato arretrato rispetto al progresso europeo, dovuto ad un costante rifiuto del passato, diversamente quindi dalla società Islamica ancorata ai valori tradizionali. Talvolta l'Islam ha guardato con autosufficienza e con notevole disprezzo ciò che definiva come “diverso” (appunto l'Europa) mentre altre volte ha cercato di adattarsi a questa spinta progressista; non possiamo però affermare che questa arretratezza sia causata soltanto da una problematica socio-economica; non può essere assolutamente ignorata in questo campo la questione legata all'ideologia.<sup>48</sup> Lo sconvolgimento provocato dall'impatto con la società Occidentale difatti provocò una crisi di identità di vasta portata dal punto di vista sociale, filosofico ma soprattutto dal punto di vista della Leadership politica; le risposte positive a questa crisi possono essere riassunte sotto varie formule, che prendono il nome di nahda (rinascimento), tajdīd (rinnovamento), e infine islāh (riforma).<sup>49</sup> Nahda allude in un certo senso al processo di risveglio ideologico e politico di cui si sono resi protagonisti i popoli musulmani dell'Ottocento che cercarono di imparare le tecniche e i segreti dell'Occidente; la sua naturale conseguenza ovviamente è stata la modernizzazione, più o meno efficace, delle società musulmane.<sup>50</sup> Questa modernizzazione ha influito non poco sul pensiero islamico ed è per questo che subisce le ostilità delle sfere più tradizionaliste.

---

<sup>44</sup> Lo Hanafismo è storicamente il primo dei quattro Madhahib (la scuola giuridico-religiosa) dell'Islam sunnita, costituito verso la fine dell'VIII Secolo. Le caratteristiche dell'elaborato dottrinale Hanafista sono il rigore e la sistematicità del metodo; si cerca in particolare di dare una giustificazione religiosa ad ogni teoria del diritto.

<sup>45</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)

<sup>46</sup> Alessio Bombaci, Stanford J. Shaw, *L'impero Ottomano*, UTET (1981)

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)

<sup>49</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press (1983)

<sup>50</sup> Questo processo non può essere certo definito “finito”, dato che continua ancora oggi e si realizza con il graduale inserimento delle società Islamiche nel libero mercato.

Per quanto riguarda il tajdīd esso ha una valenza puramente religiosa: il confronto con l'Occidente portò a un inevitabile rinnovamento dello spazio teorico della religione e dei fondamenti stessi dell'Islam. Sia tajdīd che nahda hanno senza dubbi uno spessore storico di notevole importanza; sarebbe un errore infatti credere che la spinta di rinnovamento all'interno dell'Islam sia stata causata soltanto dal confronto con l'Occidente.<sup>51</sup> L'Islam infatti ha sempre vantato una grande capacità di rinnovarsi, dovuta all'invio da parte di Dio ad ogni volgere di secolo di un Mujaddid, un rifondatore della religione che opererebbe una rifondazione interna dei fondamenti dell'Islam.<sup>52</sup> Tuttavia lo scontro dialettico con la modernità Occidentale non provocò solo il bisogno di una rifondazione interna, ma di una vera e profonda revisione dei presupposti originari della fede Islamica. I due termini sovra-citati quindi assunsero la forma dell'islāh, che come sostiene Merad<sup>53</sup> può essere definita come “la riforma intesa ad accelerare la presa di coscienza dei musulmani e la loro volontà di uscire dalla stagnazione sociale e culturale”. In questo senso islāh assunse anche un significato di stimolo nel progresso dei campi che noi definiamo “laici”, come la scienza. Quello che però all'Islam non è mai riuscito di fare è stato senza dubbi distaccare questi campi dalla tendenza religiosa ( molti esponenti riformisti infatti si sono più volte sforzati di dimostrare che il Corano anticipa le scoperte scientifiche).<sup>54</sup> Per questo motivo molti critici hanno voluto distinguere il “modernismo” dal “riformismo” islamico: il primo può essere definito come l'accettazione del modello di vita Occidentale e le antiche classi socio-politiche Islamiche dovrebbero adeguarsi a questo modello.<sup>55</sup> Se vogliamo citare un esempio di modernista islamico, non possiamo ignorare l'importanza dell'umanista egiziano Tāhā Husayn, esponente della nahda. I suoi libri Sulla Poesia Arabo Pre-islamica e Il Futuro della Cultura in Egitto rappresentano due importanti elementi nella nostra analisi; in queste opere Husayn sostiene che l'Egitto sarebbe una sorta di paese Occidentale mancato, le cui radici affondano molto più sulla cultura greca che sulla cultura dell'Oriente arretrato e che l'Islam non può fronteggiare la modernità. Una dichiarazione di questo genere è senza dubbi laicizzante ma anche “dissacrante” per quanto riguarda lo scontro dialettico tra l'Islam e la

---

<sup>51</sup> Ibidem

<sup>52</sup> Ibidem

<sup>53</sup> Ali Merad, *L'Islam Contemporain*, Presses Universitaires de France (2007)

<sup>54</sup> Ibidem

<sup>55</sup> Ibidem

modernità<sup>56</sup>: Husayn infatti espone in maniera perfettamente chiara che la modernità causa una dialettica che l'Islam non è minimamente in grado di risolvere.<sup>57</sup>

Dall'altra parte il riformismo rappresenterebbe una rinascita “interiore” dell'Islam per quanto riguarda il confronto col mondo moderno; il risultato di questo confronto col mondo moderno è spesso volto a riaffermare la propria superiorità sugli altri.<sup>58</sup> Una prospettiva del genere implica un senso acuto di impegno e militanza ed è per questo che buona parte della dottrina riformista appare come rivoluzionaria ed è chiaro come molto spesso sia involuta producendo il fenomeno dell'Islamismo radicale o estremista. Una distinzione di questo tipo non è completa ed è per molti versi approssimativa; ad esempio non è inusuale che i riformisti abbiano accettato la razionalità e la tecnologia come i modernisti restarono nella maggior parte dei casi buoni credenti. Tuttavia questa distinzione ci serve per capire che i modernisti preferirono accettare la realtà del confronto con l'Occidente trovando al suo interno un proprio spazio di espressione, contrariamente ai riformisti che molto spesso si opposero a questa realtà; la convinzione dei modernisti infatti è che l'Islam non sia idoneo al presente.<sup>59</sup>

## 2.2 COLONIALISMO

Il pensiero politico islamico di oggi si è ovviamente modellato sotto l'influsso del dominio coloniale europeo anche se va sottolineato che il rapporto tra i paesi Islamici e le potenze coloniali non fu sempre conflittuale; ad esempio il modernismo Occidentale trovò un grande baluardo nella figura di Sayyid Ahmad Khan, fondatore dell'università islamica di Aligarh.<sup>60</sup> Egli sostenne ad esempio che il jihād è lecito se e soltanto se un dominatore impedisce ai musulmani di praticare la propria religione, ma dato che gli inglesi non impedivano in nessun modo ai musulmani di praticarla e non reprimevano assolutamente le istituzioni religiose musulmane, non vi era ragione di

---

<sup>56</sup> John Cooper, *Islam And Modernity: Muslim Intellectuals respond*, St.Martin's press (1998)

<sup>57</sup> Ibidem

<sup>58</sup> Ali Merad, *L'Islam Contemporain*, Presses Universitaires de France (2007)

<sup>59</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)

<sup>60</sup> John Cooper, *Islam And Modernity: Muslim Intellectuals respond*, St.Martin's press (1998)

ribellarsi.<sup>61</sup> Il suo quietismo purtroppo gradualmente si trasformò in subordinazione al colonialismo, perdendo quindi il suo obiettivo principale che era quello di padroneggiare le tecniche di gestione della natura e dello stato insite nel modello Occidentale per favorire un rinnovamento nella cultura islamica.

Tranne che in pochi casi come quello sovra-citato comunque, il colonialismo molto più spesso ha portato a uno scontro tra ideologie. La differenza fondamentale tra i due modelli infatti non sta nella diversità dei modelli socio-economici che in qualche modo potrebbero anche trovare dei punti in comune, ma nella diversità a livello concettuale di molti precetti tra cui anche la vita stessa, e in questo caso potremmo citare tante differenze apparentemente inconciliabili come il ruolo della donna o la funzione dei Mass Media nella cultura popolare<sup>62</sup>. Queste differenze sono state percepite nel substrato Islamico come elementi di crisi che hanno difatti donato una sicurezza agli europei; questa sicurezza ci permette oggi di credere alla superiorità della nostra morale rispetto alla morale Islamica.<sup>63</sup>

Su questa base prende forma il “paradigma della colonizzabilità” dell’algerino Mālek Bennabī: egli sosteneva che i paesi colonizzati sono stati conquistati perchè deboli dal punto di vista ideologico, politico, culturale ed economico ed è per questo che sono “colonizzabili”.<sup>64</sup> Bennabī affermava in particolare che oggi l’Occidente non offre più allo spirito musulmano alternative se non il caos; lo spirito musulmano perde quindi il suo modello da imitare. Da questa premessa egli afferma che l’uomo è implicato in una doppia funzione nell’impresa politica: egli è soggetto ed oggetto. Oggi la condizione dell’uomo Arabo-Islamico è quella di un colonizzato e di un colonizzabile, che perde quindi il valore soggettivo della sua azione nell’oggettività della sua condizione di colonizzato.<sup>65</sup>

### 2.3 - IL CASO DELL’IRAN

Il 1979 è un anno cruciale per il nostro elaborato, l’anno della rivoluzione Iraniana. Serve di inquadrare il caso dell’Iran perchè dopo la rivoluzione di Khomeini l’Iran apparve come il leader di un rifiorimento dell’Islam, un Islam politico che si propone come portavoce della rivincita dello schiavo contro il padrone, dell’oppresso contro l’oppressore. La rivoluzione Khomeinista ha radici

---

<sup>61</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)

<sup>62</sup> Bernard Lewis, *Il Suicidio dell’Islam*, Mondadori (2002)

<sup>63</sup> Ibidem

<sup>64</sup> Malek Bennabī, *Vocation de l’Islam*, Albouraq (2006)

<sup>65</sup> Ibidem

profonde, ma per motivi di spazio farò partire la mia analisi dal 1976, anno in cui l'economia iraniana iniziò a vacillare a causa della crisi economica che colpì il ceto mercantile dei bazar e l'intelligenza giovanile.<sup>66</sup> Nacquero diversi moti di proteste in seno soprattutto ai gruppi di guerriglia di Mujaheddin-e Khalq e Fedayn-e Khalq che organizzavano attentati volti a scatenare una vera e propria rivoluzione; il governo Iraniano decise allora di reprimere col pugno di ferro queste proteste, ma ciò altro non fece che acuire il malcontento delle masse. L'opposizione degli Ulama<sup>67</sup> a questo sistema vide come maggior protagonista l'Ayatollah<sup>68</sup> Ruhollah Khomeini. Tra il 1963 e il 1964 Khomeini fu in grado, tramite delle clamorose proteste, di rendersi un vero e proprio simbolo in questa protesta contro il regime Iraniano sorretto da Muhammad Reza, accusato di mostrarsi irrispettoso nei confronti delle libertà individuali e dei diritti umani ma anche e soprattutto di aver cercato di imporre un'occidentalizzazione e una modernizzazione che per forza di cose entrava in profondo contrasto con la tradizione culturale Iraniana.<sup>69</sup> Divenuto scomodo, Khomeini fu condannato da Muhammad Reza all'esilio e per ben quattordici anni "rimbalzò" tra la Turchia, l'Iraq e anche Parigi. Da fuori egli mantenne sempre il suo ruolo di portavoce dei malcontenti iraniani e quando le manifestazioni si fecero sempre più violente tra il 1976 e il 1978 Khomeini dimostrò tutte le sue abilità comunicative e mediatiche riuscendo a convincere il popolo a rovesciare il governo miscredente di Reza. Dal suo canto Reza nel 1978 era più che pronto a far intervenire l'esercito, ma non ottenne dal presidente degli Stati Uniti Jimmy Carter l'appoggio che si aspettava. Nonostante Reza iniziò a dichiararsi disposto a fare concessioni, il corso degli eventi era inarrestabile. Gli scontri si fecero sempre più violenti ( con migliaia di morti) e il 16 gennaio 1979 Reza fu costretto a fuggire dall'Iran, mentre Khomeini rientrava trionfante; a Marzo del 1979 si ebbe un referendum popolare, che con il 98% circa dei voti positivi segnò la fine della monarchia e l'inizio della Repubblica Islamica.<sup>70</sup> I motivi per cui la rivoluzione Iraniana riuscì a trasformarsi da movimento di origine popolare a vero e proprio movimento Islamico autore dell'unica rivoluzione riuscita finora nel mondo Islamico non sono per niente facili da inquadrare. L'Iran

---

<sup>66</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino (2006)

<sup>67</sup> Gli Ulama nel mondo musulmano rappresentano i dotti delle scienze religiose, quindi soprattutto teologi e giuristi, fuori da ogni carattere sacrale. Sono considerati i veri e propri depositari della legge religiosa musulmana e hanno spesso rappresentato per questo motivo l'elemento conservatore nel processo di modernizzazione dell'Islam.

<sup>68</sup> Nel clero sciita, l'Ayatollah è un titolo di alto grado, talvolta il più alto, che viene concesso agli esponenti più influenti. La connotazione politica di questo ruolo, prima attenuata da una connotazione molto più religiosa dato che gli Ayatollah erano considerati come intermediari tra il Profeta e l'uomo, si è andata a evidenziare negli ultimi decenni, anche in conseguenza della rivoluzione Khomeinista.

<sup>69</sup> Ibidem P. 162

<sup>70</sup> Ibidem

difatti aveva al tempo una grande e consolidata tradizione di opposizione laica, grazie alla presenza del Tudeh Comunista a sinistra fino a Mossadeq nel polo liberale, senza dimenticarci ovviamente della tradizione di intellettualità laica<sup>71</sup>. Nonostante Reza con la sua modernizzazione forzata volesse in un certo senso “pulire” il popolo Iraniano dalla coltre della tradizione Islamica, questo scenario politico così vario appena esposto non bastò. Se a tutto questo aggiungiamo l’abilità di Khomeini di farsi portavoce di questa rivoluzione e la grande sagacia politica che gli ha permesso gradualmente di delegittimare tutti i suoi oppositori ( dal Tudeh Comunista fino alle forze liberali impersonate da Mehdi Bazargan) capiamo cosa permise a questa rivoluzione di realizzarsi e quali sono i connotati Islamici che inizialmente sembravano così lontani dalla politica Iraniana. Salito al governo di fatto, Khomeini diresse il paese attraverso il Consiglio dei guardiani della rivoluzione, formato da giuristi e religiosi fedeli alla sua figura e attraverso le milizie dei Pasdaran. Khomeini si “macchiò” della responsabilità di aver dato vita ad una vera e propria generazione guerrafondaia, che trovò la canalizzazione della sua forza tramite il conflitto armato con l’Iraq negli anni che vanno dal 1980 al 1988. La scomparsa di Khomeini in quest’ultimo anno sembrò consentire un’evoluzione verso forme di governo più moderate e quindi più “moderne”. Tra il 1989 e il 1997 fu presidente della Repubblica Ali Akbar Hashemi Rafsanjani che rifiutò l’utopia dei Khomeinisti di esportare la rivoluzione Iraniana e riallacciò i contatti con l’Europa che Khomeini aveva soppresso; le elezioni negli anni successive, specialmente quelle del 2000 che videro la sconfitta col 65% dei suffragi del candidato dei clericali a opera del candidato dei riformisti Muhammad Katami faceva presagire che tutto si muovesse non solo nella strada dell’apertura democratica da parte dell’Iran, ma anche della modernità e dell’occidentalizzazione non imposta ma bensì voluta dal popolo stesso; purtroppo questa non era la verità. Nel 2004 la rappresentanza tra progressisti e conservatori all’interno del Majlis<sup>72</sup> si è clamorosamente rovesciata e nel 2005 Rafsanjani fu nettamente sconfitto dal candidato clericale Khamenei Mahmud Ahmadinejad. Viene ovviamente da chiedersi cosa non abbia funzionato negli otto anni di Katami e quali elementi hanno portato alla sconfitta dei progressisti e a un arretramento dell’opinione pubblica Iraniana. In primo luogo va sottolineato che il fronte riformatore era parecchio frammentato al suo interno; in secondo luogo Katami probabilmente non ha avuto il coraggio di affondare il colpo e non si è opposto adeguatamente alla crescente controffensiva dei conservatori. Oltre a queste ragioni la realtà va ricercata anche nella data dell’11 Settembre 2001; le conseguenze dell’attentato infatti hanno relegato nuovamente l’Iran in una posizione anti-Occidentale ridando nuova linfa a coloro che auspicavano uno scontro frontale

---

<sup>71</sup> Gilles Kepel, *Jihad. Ascesa e Declino*, Carocci (2001)

<sup>72</sup> Il termine Majlis può indicare più realtà, ma nel contesto del nostro elaborato indica le assemblee politiche.

con gli Stati Uniti.<sup>73</sup> Riccardo Redaelli nel suo libro *Rivoluzione Islamica e ritorno*, le speranze deluse della repubblica Iraniana però nel 2005, anno della pubblicazione di quest'opera, introduce un nuovo elemento che rappresenta ancora oggi quello dominante nell'opinione pubblica per quanto riguarda il fallimento dell'ala riformista in Iran: la duplicità all'interno della costituzione Iraniana che affianca sostanzialmente organi elettivi democratici ad organi che sfuggono al voto popolare e che di fatto controllano l'andamento del potere politico.<sup>74</sup> La presidenza di Ahmadinejad è durata dal 2005 al 2013; durante le rielezioni del 2009 sono stati registrati conclamati brogli elettorali che hanno riconfermato l'ala clericale a discapito di un'opposizione popolare progressista molto decisa e che ha pagato anche col sangue il proprio orientamento politico. Diversi sono stati i punti di debolezza di Ahmadinejad, gradualmente isolato e marginalizzato da Khamenei, uno tra tutti i contrasti tra le varie anime del governo islamico. A ciò va aggiunta però una disastrosa gestione economica resa ancor più problematica dall'isolamento internazionale che l'Iran ha subito e dalle difficoltà a sfruttare pienamente le risorse petrolifere dovuta alla forzata arretratezza tecnologica del paese. Nonostante tutto questo il regime non sembra registrare alcun cedimento strutturale ma anzi si presenta come una potenza regionale di enorme peso giovata dall'erronea politica occidentale del 2009 in Iraq e la nascita di Hizballah in Libano.<sup>75</sup>

#### 2.4 - IL KHOMEINISMO: UN PASSO VERSO LA MODERNITÀ?

Dobbiamo sottolineare ancora una volta che il mondo Islamico in larga parte ha interpretato la politica di Khomeini come un'evoluzione, una vera modernizzazione nel senso Islamico del termine. Khomeini difatti ha azzerato la prospettiva che voleva i religiosi come semplici custodi della fede senza alcuna funzione politica; egli spingeva i credenti a ribellarsi ai governi non Islamici, trasformando quindi l'escatologia spirituale sciita in una vera e propria escatologia rivoluzionaria.<sup>76</sup> Senza dubbi Khomeini, anche se soltanto in parte, ha introdotto in Iran un elemento di modernizzazione politica anche nel nostro modo di vedere: la Repubblica Islamica difatti si presentava come una Repubblica sorretta da una costituzione, una novità assoluta sia dal punto di vista teorico che pratico (anche se come abbiamo visto soprattutto con le elezioni a suffragio universale, realizzate soltanto dal punto di vista teorico, ciò non basta per parlare di un

<sup>73</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino P. 165 (2006)

<sup>74</sup> Riccardo Redaelli, *Rivoluzione Islamica e Ritorno, le speranze deluse della Repubblica Iraniana*, Guerini e Associati P. 114 (2005)

<sup>75</sup> Riccardo Redaelli, *L'Iran Contemporaneo*, Carocci (2011)

<sup>76</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino P. 170 (2006)

vero e proprio progresso democratico). Come Khomeini nel mondo sciita, anche rappresentanti sunniti come l'egiziano Sayyid Qutb rivestono la loro importanza, poichè ci permettono di tracciare uno schema sugli elementi comuni all'interno del pensiero radicale: secondo il Radicalismo Islamico infatti il mondo Islamico vive oggi uno stato di profonda miscredenza e lontananza dai principi autentici della religione; inoltre deve fronteggiare l'oppressione e lo sfruttamento da parte dei nuovi imperialisti, cioè gli occidentali con particolare riferimento agli Stati Uniti, senza dimenticarci ovviamente di Israele che lotta con la forza delle armi per realizzare il completo annientamento dell'Islam. A questa realtà bisogna opporsi tramite un'utopia retrospettiva; Reinald Schulze difatti asserisce che dato che ogni storia riguardante l'emancipazione dell'uomo veniva vista come un'emanazione dell'identità europea, gli intellettuali islamici dovettero aggrapparsi alla retrospettiva storica che portò a fare dell'Islam un contrappeso all'identità europea.<sup>77</sup> Per recuperare l'Islam quindi e riprodurre le magnifiche circostanze vigenti all'epoca del Profeta è necessario instaurare un vero e proprio Stato Islamico, il cui concetto però almeno nella nostra concezione è tutt'altro che moderno: anzitutto non è mai stato effettivamente realizzato; non è mai stato neanche effettivamente concepito (cosa vorrebbe dire Stato Islamico concretamente?) e ciò è dovuto dal fatto che la Medina del Profeta rappresenta l'unico Stato Islamico per eccellenza e inoltre la teorizzazione politica si è sviluppata in un'epoca in cui il mondo Islamico era frammentato da sultanati ed emirati spesso in conflitto tra di loro (si guardi al conflitto tra i califfati di Omayyadi di Spagna contro Abbasidi).<sup>78</sup> I Radicali Islamici contemporanei dal canto loro auspicano di ricostruire il vero Stato Islamico dove religione e politica si intrecciano e lamentano che questa come altre caratteristiche fosse andata perduta; nei fatti quindi il Radicalismo Islamico inquadra nella crisi dell'Islam come cause esattamente la modernità che non riesce nei fatti a realizzare: la secolarizzazione e la separazione della sfera politica da quella religiosa.

---

<sup>77</sup> Reinald Schulze, *Il mondo Islamico nel XX Secolo*, Feltrinelli P.13 (1998)

<sup>78</sup> Agostino Spataro, *Il fondamentalismo Islamico*, Editori Riuniti (2001)

## 2.5 - GLI ASSETTI DOPO KHOMEINI

Quasi tutti gli Stati Medio-Orientali negli ultimi anni del Novecento hanno evidenziato debolezze che hanno reso difficoltosa tanto la modernizzazione interna quanto lo sviluppo internazionale dei singoli paesi; queste debolezze possono giustificare almeno in parte le rivolte che tra il 2010 e il 2012 hanno profondamente mutato l'assetto di alcuni paesi arabi come l'Egitto, la Siria o il Bahrein.<sup>79</sup> Vi sono nelle mutazioni di questi paesi alcune caratteristiche comuni che hanno rappresentato le premesse per quelle che sono state denominate “le primavere arabe”<sup>80</sup> o “il risveglio arabo”:

- 1) Gli effetti di uno sviluppo economico contraddittorio si sono fatti sentire sul tessuto sociale andando ad impoverire ampie fasce di popolazione e allargando il divario delle differenze di classe. In un mondo globalizzato quindi i paesi arabi hanno visto l'allargamento della forbice della ricchezza seguita da una grave pauperizzazione delle classi medie.
- 2) In tutti i paesi arabi all'imposizione del modello liberista di capitalismo completamente alternativo al modello socialista che aveva segnato l'epoca post-coloniale si è affiancata l'imposizione di regimi autoritari. Le sollevazioni giovanili e delle donne avevano l'obiettivo di rivendicare la riapertura degli spazi di cittadinanza e di sviluppo della società civile rialzando, in breve, la bandiera della dignità, che prende il nome di karama. Karama difatti è stata la parola d'ordine delle masse che sono riuscite a rovesciare i dittatori. Purtroppo il risultato di questi rovesciamenti è stato mutilato dall'imaturità della coscienza politica delle masse e i movimenti di piazza si sono perduti nella palude delle crisi transitorie post-rivoluzionarie piuttosto che inquadarsi in formazioni partitiche.

Queste due caratteristiche appena presentate non devono però far lontanamente credere che le Primavere Arabe siano state in qualche maniera omogenee, ma anzi esse sono state estremamente differenti nei termini ma anche nei percorsi (ad esempio si è visto in molti casi il riaffiorare di elementi anti-moderni di carattere tribale).

---

<sup>79</sup> Per un approfondimento sull'argomento, consultare il capitolo decimo del libro: *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo* di Massimo Campanini

<sup>80</sup> "Primavera Araba" è una locuzione utilizzata dai Mass Media occidentali per definire un periodo di proteste e agitazioni iniziate negli ultimi mesi del 2010. La prima rivolta vide la luce il 17 dicembre 2010, in seguito alla protesta estrema del tunisino Mohamed Bouazizi, che si diede fuoco a causa di maltrattamenti subiti da parte della polizia, il cui gesto innescò l'intero moto di rivolta tramutatosi nella cosiddetta Rivoluzione dei Gelsomini. Per le stesse ragioni, un effetto domino si propagò ad altri Paesi del mondo arabo e della regione del Nord Africa. In molti casi i giorni più accesi, o quelli dai quali prese avvio la rivolta, sono stati chiamati giorni della rabbia o con nomi simili.

## 2.6 - DOPO KHOMEINI: LA SFIDA DI SADDAM HUSAYN

Saddam Husayn divenne presidente dell'Iraq nel 1979. Non appena giunto al potere, il suo primo obiettivo fu aggredire l'Iran Khomeinista contando che la neonata repubblica islamica crollasse in un colpo come un castello di carte. L'azione di Husayn era condotta da un duplice obiettivo: impadronirsi dei pozzi di petrolio iraniani e emergere come il dominatore assoluto della Mezzaluna Fertile e della Regione del Golfo dopo aver inflitto un colpo mortale all'Iran.<sup>81</sup> La guerra, come abbiamo accennato, durò otto anni e fu molto sanguinosa. Ad un certo punto sembrò che l'Iraq potesse crollare e il trionfo della Repubblica Islamica attirò le attenzioni dell'Occidente, tanto da convincere l'allora Presidente degli Stati Uniti Ronald Reagan a sostenere dal punto di vista finanziario lo sforzo iracheno.<sup>82</sup> Lo stesso identico sforzo fu sostenuto dalle monarchie Sunnite del golfo; Arabia Saudita e Kuwait quindi contribuirono assieme agli Stati Uniti nella guerra a favore dell'Iraq. Finalmente, nel 1988, Khomeini realizzò di non poter vincere questa guerra da solo, e si ritrovò costretto a firmare la pace.<sup>83</sup> Dopo questa vittoria, Saddam cercò di estendere la sua sfera d'influenza verso il Kuwait, attratto come per l'Iran dalle sue inesauribili fonti petrolifere. L'azione però fu questa volta ostacolata dagli Stati Uniti di George Bush Senior, invocati dall'Arabia Saudita preoccupata dal pericolo dell'affermarsi di un'aggressiva potenza irachena così vicino ai propri confini. Saddam fu quindi soppresso facilmente, a causa delle ostilità che il dittatore trovò da parte di quasi tutti i paesi (dato che aveva violato le regole di diritto internazionale).<sup>84</sup> Dopo la sconfitta di Saddam però Bush Senior non volle o non fu in grado di infliggere al dittatore il colpo finale approfittando delle tensioni interne che si erano venute a creare. Gli Sciiti si ribellarono, creando tensioni all'interno del paese, ma furono lasciati a sè stessi e Saddam potè reprimerli sanguinosamente.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo*, Il Mulino P. 243-245 (2016)

<sup>82</sup> Marcella Emiliani, *Medio Oriente: una storia dal 1991 ad oggi*, Laterza (2017)

<sup>83</sup> Ibidem

<sup>84</sup> Ibidem

<sup>85</sup> Ibidem

## 2.7 - 11 SETTEMBRE 2001

Il conflitto che ha coinvolto Saddam Hussein è piuttosto utile a capire le premesse e le conseguenze di questa infausta data. L'evento che è incorso ha difatti rappresentato l'esportazione vera e propria del terrorismo datato anni '90 e un'aperta sfida agli Stati Uniti da parte del gruppo terroristico di Al'Qaida.<sup>86</sup> Gli Stati Uniti difatti, a causa dei numerosi interventi nella guerra Iran-Iraq ma soprattutto a causa degli interventi logistici e finanziari in Afghanistan volti a sostenere la guerriglia islamica afghana che combatteva l'invasione Sovietica negli anni del 1980, furono ritenuti i principali attori e simboli dell'aggressione da parte di un Occidente inquadrato ormai come difensore del Sionismo e avversario del mondo islamico. Pare necessario fin da subito però inquadrare un importante elemento riguardante Al'Qaida: l'obiettivo di questa organizzazione terroristica non sembra essere mai stato quello di ferire a morte l'Occidente, che resta sicuramente troppo potente per poter essere rovesciato tramite l'arma del terrorismo, ma piuttosto quello di sollevare contro di esso l'opinione pubblica musulmana in modo da unire sotto la bandiera della jihad l'intero mondo islamico. In ogni caso, la risposta dell'Occidente all'attentato dell'11 Settembre non si fece attendere: l'allora Presidente degli Stati Uniti George Bush Junior ha scatenato in nome della lotta al terrorismo prima una guerra contro l'Afghanistan già nel 2001 e nel 2003 una seconda guerra contro l'Iraq di Saddam Hussein, con l'accusa di detenere armi di distruzione di massa e di essere connivente con Al'Qaida ( questi motivi poi, si rivelarono clamorosamente infondati).<sup>87</sup>

## 2.8 - LE CONSEGUENZE

Le conseguenze dell'azione Statunitense in quegli anni sono state disastrose, soprattutto in Iraq dopo la morte di Saddam Hussein per mano Occidentale. L'ostilità interconfessionale tra sunniti, sciiti e curdi, ha provocato la nascita di milizie para-militari in grado di condurre azioni terroristiche anche di grande portata.<sup>88</sup> Al'Qaida difatti non esisteva in Iraq durante il regime di Saddam Hussein, ma dopo la sua morte si è ramificata all'interno del paese. L'Iraq è precipitato nel caos però dopo l'attentato al mausoleo degli Imam sciiti a Samarra nel 2006, che ha portato ad una vera e

---

<sup>86</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo*, il Mulino P. 270 (2016)

<sup>87</sup> Raymond Hinnebush, *La Politica internazionale in Medio Oriente*, Il Ponte Editrice (2010)

<sup>88</sup> Ibidem

propria guerra civile tra sunniti e sciiti, in precedenza limitata ad un conflitto più ideologico che aggressivo.<sup>89</sup> Nel triennio 2006-09 si è visto un particolare picco di violenza e i processi politici che si sono svolti in quegli anni non hanno di certo migliorato la situazione. Nel dicembre 2006 Hussein è stato impiccato e ciò, col senno di poi, è sembrato un grave errore politico più che un atto simbolico; l'opinione pubblica ha difatti vissuto questo atto come un insulto all'orgoglio sunnita.<sup>90</sup> Non è un caso quindi, che parte importante dell'opinione pubblica arabo-islamica si sia schierata in quel periodo a favore di Saddam Hussein ma soprattutto contro l'ingerenza occidentale.

## 2.9 - ISIS

Non vi è assolutamente nessun dubbio che nella destabilizzazione Irachena possa essere inquadrata una delle cause della nascita dell'armata terroristica che prende il nome di Isis. L'origine di questo gruppo però, contrariamente a quella di Al'Qaida, è piuttosto difficile da ricostruire; l'Isis infatti appare improvvisamente nel 2014 bene armato e con un'ideologia ben delineata.<sup>91</sup> Senza alcun dubbio parte cospicua del nucleo forte dell'Isis deriva dalla radicalizzazione del dissolto esercito iracheno di Saddam Hussein, difatti il fallimento delle Primavere Arabe ha lasciato campo libero allo svilupparsi del Radicalismo di cui abbiamo precedentemente parlato, ma nonostante ciò molti interrogativi restano ancora aperti.<sup>92</sup> Ignorando l'approfondita analisi geo-politica che la questione Isis meriterebbe, nel mio elaborato la domanda al quale l'analisi teologica dell'Isis può rispondere è la seguente: qual'è il ruolo di questa organizzazione criminale nell'eventuale modernizzazione dell'area Arabo-Islamica?

Per poter rispondere a ciò, bisogna prima porsi un'altra domanda: se continuiamo a ritenere la variabile Islam come la principale dell'elaborato, l'Isis rappresenta veramente l'Islam? Dal punto di vista strettamente giuridico o teologico, l'Isis non ha alcun tipo di elemento che possa essere affiancato al Califfato; difatti la dottrina classica del Califfato Sunnita prevede che il capo dello Stato sia eletto per libera volontà del popolo e questo non è certo il caso di Al-Baghdadi, che ha sempre ottenuto il potere tramite la violenza.<sup>93</sup> L'Isis inoltre ha operato in maniera contraria al

<sup>89</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo*, il Mulino P. 270 (2016)

<sup>90</sup> Ibidem

<sup>91</sup> A. Plebani (a cura di), *Jihad e Terrorismo. Da Al'Qaida a Isis: storia di un nemico che cambia*, Mondadori (2016)

<sup>92</sup> Chi può aver aiutato ad esempio Al Baghdadi, ex terrorista di Al'Qaida, a formare una realtà così elaborata come il "califfato"? Chi ha messo a disposizione dell'Isis una rete mediatica così sviluppata che difficilmente dei terroristi avrebbero potuto elaborare in proprio?

<sup>93</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo*, il Mulino (2016)

Califfato, che viene presentato nel mondo islamico come armonia, coesione e compattezza dei credenti, mentre l'Isis ha scatenato una fitna, letteralmente una discordia interna tra gli stessi musulmani.<sup>94</sup> Tuttavia, per capire che rapporto intercorre tra l'immobilismo politico dell'area Medio-Orientale e l'Isis dobbiamo considerare una variabile di carattere fondamentale e finora mai citata: il Wahhabismo. Il Wahhabismo è un movimento di riforma religiosa che si è sviluppato in seno alla comunità Islamica Sunnita. Definito più volte come ultra-conservatore o persino ortodosso, esso rappresenta la chiave di Volta per capire il moto ispiratore dell'Estremismo Islamista e di Al'Qaida e Isis di conseguenza; esso infatti rappresenta una forma estremamente rigida di Islam Sunnita, che pone l'accento su un'interpretazione sistematicamente letteralista del Corano, un'avversione dichiarata nei confronti delle altre correnti Islamiche ( ad esempio gli Sciiti) e la proposta risolutiva di affrontare la modernità Occidentale senza avere a che fare mai con la modernizzazione. I Wahhabiti in generale credono che tutti coloro che non praticano l'Islam tramite l'interpretazione rigorosa che li caratterizza, siano da considerare pagani e di conseguenza nemici dell'Islam. Ovviamente, tramite l'accusa di apostasia a coloro che non praticano il Wahhabismo ( praticamente la schiacciante maggioranza del mondo Islamico), e anche l'accusa di aver provocato disunione all'interno del mondo Islamico, questo movimento viene indicato oggi come una fortissima influenza nei movimenti terroristici e militanti Islamici, dato che giustifica e auspica il riassetto di nuovi equilibri geografici per avviare il mondo verso la realizzazione del modello Islamico ( Stato Islamico, detto nei termini dell'Isis).

### 2.10 - IL RISULTATO FINALE: L'ISLAM POLITICO

Nella situazione odierna, l'Islam ha quasi del tutto abbandonato l'atteggiamento "riformista" per acquisire una fisionomia ancor più militante; da questo punto di vista i Fratelli Musulmani hanno rappresentato un importante tassello nel confronto dell'Islam con la modernità e grazie a questo nuovo atteggiamento vecchi paradigmi politici sono stati rivisitati in favore di nuovi.<sup>95</sup>

Questo nuovo Islam di cui stiamo parlando prende il nome di Islam Politico, o fondamentalista. I Mass Media occidentali hanno però esposto l'Islam Politico come indifferenziato e monolitico, non negando la tesi di molti analisti politici che vedono nell'Islam il nuovo Comunismo, nel ruolo concernente l'incarnazione delle paure Occidentali. Non vi sono grossi dubbi sul fatto che l'Islam

---

<sup>94</sup> Ibidem

<sup>95</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P.470 (2015)

contemporaneo militante abbia, in analogia con il Comunismo, parlato di rivoluzione e sognato il sovvertimento del sistema Occidentale sfociando nel terrorismo espresso da Al'Qaida e Isis, ma è anche vero che identificare l'Islam fondamentalista con l'Islam rivoluzionario può essere in parte vero ma non del tutto. Molti studiosi occidentali difatti hanno liquidato il radicalismo come l'espressione di un disorientamento ideologico, cercando di trovare una risposta al perchè una parte dell'Islam abbia subito questa deriva estremista.<sup>96</sup> Anche se abbiamo analizzato delle possibili ragioni per il quale l'Islam sottintenderebbe quanto meno una contraddizione con i principi liberali, la variabile Islam da sola non basta assolutamente a spiegare la deriva estremista e non si possono negare le motivazioni economico-sociali che hanno reso i paesi islamici una vera e propria polveriera sociale. Sostenere quindi che il Radicalismo e l'estremismo di rimando siano conseguenze della povertà così come del fallimento di modelli occidentalizzanti come il liberalismo (ed anche il socialismo per una buona porzione di storia) sembrerebbe talmente banale ed ovvio da non avere nemmeno bisogno di essere sottolineato, tuttavia ritengo di sostanziale importanza ritagliare uno spazio di elaborato per analizzare questo passo, che senza dubbi aiuta a svolgere un'analisi meno superficiale di quanto risulterebbe liquidando la questione con un: "l'Islam è per natura terrorista". Il Radicalismo Islamico nei fatti ha saputo tessere reti di interventismo sociale sostanzialmente alternative a quelle ufficiali e governative, dimostrando in un certo senso l'incapacità degli stessi governi di rispondere alle loro esigenze<sup>97</sup>; così il Radicalismo è riuscito in alcune metropoli africane come il Cairo o Algeri a fare presa sulle masse. Sarebbe a mio avviso scorretto da un punto di vista razionalistico non riconoscere ciò, dato che senza una spiegazione di questo tipo non saremmo in grado di spiegarci com'è possibile che i Radicalisti abbiano trovato così tante orecchie disposte ad ascoltare messaggi alternativi alle improbabili promesse di progresso e democrazia pubblicizzate dalle élite dominanti. Alla luce di queste osservazioni, risulta già chiaro come sia quanto meno difficile identificare l'anima Islamica con il terrorismo. Per restare nell'ambito dell'elaborato però, dobbiamo analizzare la questione ideologica che si annida sotto al Radicalismo Islamico, che porta a un risultato di "modernità" piuttosto diverso dal modello Liberale. Prendendo spunto dalle riflessioni di Ahmad Moussalli<sup>98</sup>, noi sappiamo che il fondamentalismo islamico ha fatto parte di un esercizio intellettuale che si è proposto per centinaia di anni in Oriente come in Occidente. Esso difatti costituisce una critica alla filosofia, alla scienza ma soprattutto all'ideologia politica; filosoficamente parlando, esso respinge la pretesa che l'uomo

---

<sup>96</sup> Ibidem

<sup>97</sup> F. Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte (1995)

<sup>98</sup> Ahmad Moussalli è un professore di Scienze Politiche e studi Islamici dell'Università Americana di Beirut.

sia il possessore della verità ed offre una via di vita e di pensiero regolata dalle leggi di Dio e della natura.<sup>99</sup> Politicamente parlando invece il fondamentalismo rigetta l'idea che l'autorità derivi dal popolo e che le società possano essere meramente identificate come mercati nel quale soddisfare i propri bisogni. Il suo impegno quindi, è quello di costruire una società le cui componenti basilari siano la giustizia, le virtù e l'uguaglianza.<sup>100</sup>

Analizzando queste parole, possiamo vedere che nell'ottica Radicalista la separazione tra la sfera religiosa e politica risulta totalmente priva di significato e contenuto e che la soluzione per una società perfetta sia un sistematico rifiuto dell'oggettivo in nome di un rovesciamento politico potenziale, culturale e filosofico. Il risultato finale dovrebbe essere una pura soggettività Islamica denudata di ogni tipo di inquinamento dovuto all'occidentalizzazione ( e alla modernizzazione, ovviamente, di conseguenza). Sintetizzando quindi il concetto, possiamo dire che per i fondamentalisti la religione non può e non deve rimanere chiusa nell'ambiente intimo e spirituale del credente.<sup>101</sup>

### 2.11 - RADICALISMO OGGI: MODERNO O MEDIOEVALE?

Alcuni studiosi occidentali hanno ritenuto che nell'Islam classico, non vi sarebbe una chiara teorizzazione delle forme del potere. All'Islam potrebbe infatti corrispondere qualsiasi forma di potere pubblico, dalla monarchia alla repubblica fino al totalitarismo<sup>102</sup>. Questo potrebbe sembrare più una caratteristica che un difetto ideologico, se non fosse che alla base di ciò vi è la presunzione dell'autosufficienza dell'Islam che ovviamente implica un concetto non evolutivo della società e dell'antropologia più nel profondo. Per citare Montgomery Watt<sup>103</sup>, l'immodificabilità della natura umana, così come concepita dall'Islam, giustifica la tendenza degli studiosi musulmani ad asserire il carattere definitivo delle regole e delle leggi che sono contenute nel Corano. Dato il fatto che la natura umana è quindi immutabile, non vi è alcun bisogno di una revisione della Sharī'a.<sup>104</sup>

Nell'Islamismo radicale resta immutato questo senso di autosufficienza, ma si aggiunge a ciò il

---

<sup>99</sup> Ahmad Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut (1992)

<sup>100</sup> Ibidem

<sup>101</sup> D'altronde, per citare Khomeini, l'Islam "o è politica, o è nulla".

<sup>102</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P. 520 (2015)

<sup>103</sup> Montgomery Watt è stato un orientista e storico delle religioni britannico e Professore Emerito di Arabo e di Studi Islamici nell'Università di Edimburgo.

<sup>104</sup> Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge (1988)

senso di una compattezza strutturale nel rapporto tra religione e società, che vuole quindi che tutto ciò che è lecito e praticabile all'interno della società è ciò che Dio ha stabilito e non vi è alcun modo per l'uomo di modificare un simile scenario. La nostalgia del passato dell'islamismo radicale sembrerebbe dunque caricata di queste valenze negative e senza dubbi piuttosto lontana da quello che è un atteggiamento positivo dei valori occidentali: quello della storicità e dell'evoluzione ininterrotta.<sup>105</sup> Ma se dopo queste premesse pensiamo di poter giudicare l'islamismo radicale come sterile dal punto di vista ideologico l'errore è evidente; molti studiosi di prestigio difatti hanno definito l'Islamismo Radicale come “moderno” basandosi sull'idea che esso tenta di ricostruire i fondamenti di un sistema ideale nella società moderna in linea con posizioni ideologiche e politiche attuali. Olivier Roy<sup>106</sup> difatti, sostiene che sia dal punto di vista sociologico che intellettuale i movimenti radicali sono derivazioni del mondo moderno, composti infatti da giovani cresciuti da un sistema scolastico moderno e di estrazione più scientifica che letteraria.<sup>107</sup> A questo punto però l'Islam Radicale è veramente avverso alla modernizzazione dello Stato? La risposta è sì, ma soltanto da un punto di vista morale e per niente dal punto di vista strumentale: La diffusione delle idee Radicali difatti non ha mai rifiutato l'uso di Internet o di strumenti moderni. Infine, da un punto di vista squisitamente sociologico, pare doveroso porci un'ultima domanda: le organizzazioni Islamiche radicali costituiscono elementi “esterni” e quindi in un certo senso “alienati” dalla società? Assolutamente no; il fatto che moltissimi musulmani radicali siano stati intellettuali, professionisti o anche ufficiali dell'esercito dimostra il loro radicamento nella società. Essi più spesso però si sono ritrovati a rappresentare una sorta di proletariato intellettuale che cerca alternative nell'Islam dopo la delusione subita dall'occidentalismo, dal socialismo e dal liberalismo europeo.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Ibidem

<sup>106</sup> Olivier Roy è un orientalista e politologo francese e professore all'Istituto Universitario Europeo e titolare della Cattedra Mediterranea al Robert Schuman Centre for Advanced Studies dal settembre 2009.

<sup>107</sup> Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil (2002)

<sup>108</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino P. 567 (2015)

## CAPITOLO 3

### MODERNIZZARE L'ISLAM O ISLAMIZZARE LA MODERNITA'?

A questo punto pare doveroso porsi un quesito tanto banale all'apparenza quanto importante nella sostanza, di cui l'autore Bruno Etienne si fece portavoce: bisogna modernizzare l'Islam o islamizzare la modernità?<sup>109</sup> Se si ritiene la prima più idonea, si è modernisti; se al contrario si ritiene che la seconda sia la risposta, si è riformisti; la questione allora diventa capire quale delle due correnti di pensiero sia più "islamica". Per quanto questa domanda sembri scontata, essa è una domanda centrale per analizzare lo scontro tra il modernismo e l'Islam. Dobbiamo anzitutto chiarire una questione: modernismo significa emulazione dell'Occidente? Noi Occidentali saremmo tentati dal rispondere positivamente, ma il modello Arabo-Islamico ha talvolta imposto affermazioni quantomeno contrarie. Ad esempio è incredibile scoprire quanto le correnti vitalistico-irrazionalistiche<sup>110</sup> abbiano influenzato questo modello, in un certo senso anche di più di quanto hanno influenzato il modello capitalistico europeo.<sup>111</sup> A questo punto ci si chiede se l'Islam sia avverso alla "ragione", ma dobbiamo sempre considerare che questi terreni sono molto delicati da analizzare, dato che la stessa parola ha un significato molto diverso nel modello Arabo-Islamico rispetto al modello Liberale. Campanini afferma infatti che la ragione dell'Islam ha una scarsa tendenza a geometrizzare e soprattutto a storicizzare; ciò porta a porre sullo stesso piano natura, rivelazione, politica e religione eliminando quindi quelle distinzioni che hanno segnato i contrasti dialettici che sono stati il motore dell'evoluzione Occidentale.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Bruno Etienne è stato un importante sociologo, politologo e islamista francese. Egli in una delle sue più importanti pubblicazioni *Islam, Les questions qui fâchent*, pone questa domanda per distinguere in una maniera chiara e inequivocabile i modernisti dai riformisti.

<sup>110</sup> Il vitalismo è una corrente di pensiero che esalta la vita intesa come forza vitale energetica e fenomeno spirituale. Il vitalismo ritiene che i fenomeni della vita non possano essere tutti riconducibili a fenomeni "chimici" e che vi sia una netta demarcazione tra l'organico e l'inorganico. In un ottica quasi dannunziana potremmo indicare il vitalismo come l'esaltazione della vita senza limiti ideologici o morali ed è qui che questa corrente si collega all'irrazionalismo. Con irrazionalismo difatti si indica un atteggiamento di pensiero in contrasto con le dottrine che esaltano la ragione come unico strumento in grado di dare una visione coerente ed unitaria della realtà. La particolarità di queste ispirazioni all'interno dell'Islam è che queste due correnti si rifanno principalmente ad autori europei come Bergson o Alexis Carrel.

<sup>111</sup> Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)

<sup>112</sup> Alessandro Bausani, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti Libri (1999)

### 3.1 - L'IMPORTANZA DEL BACKGROUND STORICO

Wael. B. Hallaq sostiene che nel mondo Islamico lo stato moderno così come concepito dalla visione Occidentale è impossibile da applicare; la ragione di questa impossibilità sarebbe da scovare nel fatto che il modello liberale non è un modello universale ma anzi un risultato della storia, quindi non esportabile in contesti che non hanno avuto lo stesso Background storico e culturale.<sup>113</sup> Hallaq prosegue poi proponendo una soluzione a questo contrasto dialettico che risulta provocatoria ma in linea con le tendenze della comunità filosofia Arabo-Islamica finora esposte nell'elaborato: bisogna applicare il vecchio regime Islamico basato integralmente sulla Sharī'a;<sup>114</sup> ritorna quindi in auge la via dei Salaf (antichi), gli unici che sono stati in grado di applicare integralmente la Sharī'a. La tesi di Hallaq si basa sull'assunto che il vecchio regime portò agli arabi un importante progresso tecnologico e un grande potere politico, ma ciò si è perso a causa del contatto tra il mondo Islamico e il mondo occidentale causato dal colonialismo. Come affermato da Sebastiano Maffettone, una visione del genere è volta a "scagionare" l'Islam dalle proprie colpe e altro non fa che accentuare la visione dell'Occidente come il vero colpevole della crisi e del decadimento delle civiltà Islamiche. Come risposta ad Hallaq, possiamo esporre la teoria avanzata da Abdullahi An-Na'Im, noto filosofo e giurista Sudanese. In vari articoli e in vari libri An-Na'Im espone la sua teoria riguardante il rapporto tra la Sharī'a e la politica nel modello Arabo-Islamico e che può essere sintetizzata in tre importanti proposizioni: la prima è che l'idea che lo stato Islamico possa imporre la Sharī'a come legge di Stato è inapplicabile e storicamente parlando ciò non è davvero mai avvenuto; in secondo luogo, separare Islam da Stato non vuol dire certo separare l'Islam dalla politica. Difatti i cittadini su cui graverebbe la decisione di indicare la direzione del proprio Stato in un eventuale sistema democratico sono pur sempre dei fedeli che di conseguenza prenderanno le proprie decisioni in base alla tradizione Islamica; infine, An-Na'Im afferma che l'unico modo per superare le contraddizioni tra laicità delle istituzioni e religiosità della politica è l'adozione del costituzionalismo Liberale.<sup>115</sup> Come possiamo vedere, An-Na'Im è un modernista che rappresenta un incoraggiante elemento nel possibile dialogo tra l'Islam e l'Occidente.

---

<sup>113</sup> Wael. B. Hallaq, *The Impossible State*, Columbia University Press P. 54-56 (2013)

<sup>114</sup> Ibidem

<sup>115</sup> A onor del vero, come sostenuto da Maffettone, tesi così vicine e così aperte ad un assorbimento del modello Liberale all'interno del modello Arabo-Islamico non sono bene accolte dalla comunità; difatti il maestro di Abdullahi An-Na'Im, Mahmud Muhammad Taja, è stato condannato a morte in Sudan per aver sostenuto questa teoria.

### 3.2 - COSA SIGNIFICA MODERNIZZARE L'ISLAM?

Noi occidentali risponderemmo col modello Liberale, il modello politico che rappresenta l'ultimo tassello dell'evoluzione Occidentale. Maffettone afferma che la giustizia politica nel modello liberale si realizza a partire da due stadi:

- Un primo stadio che possiamo definire come un meta-liberalismo comprensivo dei diritti fondamentali
- Un secondo stadio che include una forte visione della ragione pubblica.

Ciò che serve di comprendere all'interno di questo elaborato è capire se questi due stadi sono applicabili al modello Arabo-Islamico. Le ipotesi che possiamo assumere sono essenzialmente tre:

- Il modello liberale occidentale può essere integralmente applicato al modello Arabo-Islamico.
- Il modello liberale occidentale non può essere per niente applicato.
- Il modello liberale occidentale può essere in parte applicato.

Per quanto concerne la prima ipotesi essa non sembra essere applicabile; Maffettone afferma che un'applicazione integrale del nostro modello all'interno dei paesi Arabi porterebbe a una occidentalizzazione forzata nei confronti di popoli che non sono pronti a recepirla. Oltretutto vanno sottolineate importanti differenze dal punto di vista della giustizia politica, dei diritti e della legge all'interno dei due modelli. Nel modello Arabo-Islamico abbiamo potuto vedere che la Sharī'a disciplina l'attività umana in quanto esplicita nel mondo esterno; i trattati di "diritto musulmano" (che potremmo definire inappropriati per questo nome utilizzando però un'interpretazione strettamente occidentale) si aprono con una prima parte denominata Ibadat (atti del culto) che include gli atti fisici che relazionano l'uomo con Dio, per poi continuare con una seconda parte definita Mu'amalat, che riguarda il rapporto che l'uomo deve mantenere con gli altri uomini.<sup>116</sup> Alessandro Bausani sostiene date queste premesse che per i musulmani la giurisprudenza è veramente "Rerum Humanarum acque divinarum scientia<sup>117</sup>", ancor di più di quanto non lo fosse per i Romani.<sup>118</sup> A differenza però del nostro modello e di quello Romano, dove la legge è la norma di diritto sancita dal popolo in maniera diretta o tramite gli organi che lo rappresentano, definendosi quindi in un'impostazione antropocentrica, nel modello Arabo-Islamico la legge è definita come la

---

<sup>116</sup> Alessandro Bausani, *L'islam: una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti P. 37-38 (2005)

<sup>117</sup> Volgarmente questa frase può essere tradotta come "Conoscenza dei fatti divini e dei fatti umani". Questa definizione di Iurisprudencia è stata esplicita da Ulpiano (170-228 d.C.), un noto politico e giurista romano, considerato uno dei maggiori esponenti della dottrina giuridica nell'antica Roma.

<sup>118</sup> Ibidem

mera espressione della volontà di Dio, espressa in chiare lettere al Profeta che a sua volta l'ha riportata nel Corano. Si chiama quindi "diritto di Dio" tutto ciò che va oltre l'interesse privato. A questo punto risulta chiaro che anche i diritti fondamentali vengono utilizzati nel modello Arabo-Islamico come sola e unica espressione della volontà di Dio. La prima ipotesi risulta quindi inapplicabile.

Per quanto riguarda la seconda ipotesi anch'essa risulta quantomeno limitativa; difatti accettare che il modello liberale non possa minimamente essere applicato al modello Arabo-Islamico significa arrendersi al luogo comune che vuole l'Islam in uno stato di permanente regressione che Sebastiano Maffettone definisce come "un relativismo di fondo che avrebbe esiti del tutto paralizzanti". A questo punto ciò che resta è soltanto la terza ipotesi, che prevede due operazioni intellettuali: la prima consiste nel capire, tramite una revisione profonda della tradizione Islamica, quanto liberalismo può essere "accettato" dal modello Arabo-Islamico. La seconda operazione riguarda invece una divisione del modello liberale in un liberalismo valido per tutti quanti, quindi una specie di liberalismo minimale in cui vengono presi in considerazione soltanto i valori più importanti di questo modello, e un liberalismo comprensivo, che comprende cioè tutti i valori di questo modello (che si realizzerebbe soltanto in Occidente).

## CONCLUSIONE

Si è detto all'inizio dell'elaborato che la variabile principale, a ragione o a torto, per valutare il rapporto tra il modello Arabo-Islamico e il modello Liberale per quanto concerne il modernismo politico sarebbe stato proprio l'Islam. La domanda che pongo in questo paragrafo vuole essere provocatoria e allo stesso tempo proporre una possibile soluzione a questa intricata contrapposizione: se fosse proprio l'Islam la chiave per avviare una modernizzazione politica? Nei confronti di questa dialettica infatti l'Islam può proporsi come un'alternativa valida proprio dal punto di vista ideologico; ovviamente non mi riferisco all'Islam terrorista o quell'Islam che pretende di applicare integralmente la Sharī'a a tutto il mondo conosciuto. Mi riferisco piuttosto a quell'Islam che si interroga sulla modernizzazione in uno spazio di espressione islamico e non subordinato alle categorie occidentali, definito da Campanini un'Islam corrispettivo di una teologia di liberazione. La teologia della liberazione Islamica parte dal presupposto che l'Islam venga inquadrata come un'ideologia positiva di trasformazione mondiale e che il ruolo dell'intellettuale

sia perennemente attivo e militante in questa costante evoluzione.<sup>119</sup> In questo senso autori come l'egiziano Hasan Hanafi hanno sostenuto che la necessità più grande per arrivare a questa soluzione è quella di riorientare l'interesse teologico dalla figura di Dio all'uomo che vive e soffre all'interno della società. Ciò è non solo possibile, ma auspicato dall'Islam in quanto Dio rappresenta la garanzia della giustizia sociale e dell'impegno volto a raddrizzare i torti e difendere gli oppressi.<sup>120</sup> In un'ottica di questo tipo, l'Islam perde di parecchio il suo carattere di religione di Legge. L'Islam che affronta la modernizzazione da un punto di vista Islamico quindi è quell'Islam che si pone sul terreno del concreto il problema di reinterpretare i testi sacri e affrontare direttamente e intellettualmente il problema della democrazia e dei diritti. La speranza che auspico in questo elaborato non è soltanto un guizzo o uno scenario utopico, bensì molti autori islamici (alcuni citati durante l'elaborato) si sono indirizzati verso un'apertura ermeneutica e storicistica al Corano. La questione ermeneutica però appare secondaria rispetto all'incidenza che hanno sull'immaginario islamico i problemi politici; per quanto riguarda infatti lo scontro dialettico dell'Islam con la democrazia, quindi della possibile democratizzazione dei paesi islamici, esso sta rappresentando già oggi uno dei temi politici più scottanti del Medio-Oriente ma appare terribilmente controversa; è davvero l'Islam ad aver avuto il ruolo di antagonista principale nella mancata realizzazione della Democrazia in Medio-Oriente?

In primo luogo in realtà, bisogna sottolineare che molti paesi medio-orientali hanno ottenuto l'indipendenza grazie all'azione di élite militari, basti guardare all'Algeria o al citato Iran. Ovviamente, in uno scenario di esperienza militare, le caratteristiche democratiche come le elezioni libere, la libertà di scelta e dissenso ecc.. non trovano terreno fertile.

In secondo luogo, bisogna sottolineare che in paesi di recentissima costituzione l'intervento ipertrofico dello Stato, contraddizione del sistema liberista, appariva necessario e inevitabile. In terzo e ultimo luogo, la dialettica tra i partiti si è vista più sul piano teorico che su quello pratico, dato che nei fatti la maggior parte dei paesi Arabo-Islamici era a partito unico (Algeria, Siria, Egitto..) mentre altri come l'Arabia Saudita non hanno conosciuto e non conoscono tutt'ora la dialettica partitica (anche se qualcosa sembra ora muoversi).<sup>121</sup>

In uno scenario che sembra così oscuro e senza sbocchi in realtà degli elementi positivi da considerare ci sono; la situazione infatti è stata recentemente messa in crisi da una serie di sollevazioni e tumulti ancora non sfociati in una stabilizzazione e il progredire della società civile

---

<sup>119</sup> Massimo Campanini, *Storia del Medio-Oriente Contemporaneo*, il Mulino P. 262 (2016)

<sup>120</sup> Ibidem

<sup>121</sup> Ibidem P. 268

ha fatto in modo che si potesse iniziare a parlare di quella che Campanini definisce una “irruzione delle masse nella politica”. Lo sviluppo tecnologico dovuto a Internet e più in particolare ai Social Network infatti ha permesso il nascere di correnti che si sono esposte contro i regimi.

In quest’ottica la domanda diventa capire se è possibile indirizzare l’Islam verso la democrazia; come abbiamo potuto vedere nei tumulti di piazza e nelle lotte armate che hanno buttato giù i regimi di Ben Ali in Tunisia o di Mubarak in Egitto, non si faceva esplicito riferimento all’Islam, questo perchè il fallimento dell’Islam politico ha messo in luce soprattutto agli occhi delle nuove generazioni l’utopia di questo progetto e li ha convinti ad assumere un approccio dove l’impegno religioso e la rivendicazione politica perdono quel legame che ha caratterizzato i primi movimenti islamici; questo quadro potrebbe sembrare positivo per un indirizzamento dell’Islam verso criteri Liberali, ma non dobbiamo dimenticare che la variabile Islam nella coscienza popolare non può essere sradicata e rappresenterà sempre un punto cardine di queste culture. Tuttavia nel pensiero politico islamico contemporaneo si sono svolti più di una volta (alcuni sono stati anche citati nell’elaborato) tentativi dottrinali volti a trovare punti di contatto tra la democrazia e l’Islam. I concetti più discussi sono stati quelli di shurà, che letteralmente significa consultazione, e dalla madaniyya, che invece significa stato civile. Il primo attiene al pensiero politico di stampo Sunnita e riguarda la sfera di rappresentanza parlamentare, auspicando una legittimazione dal basso del potere sovrano. Questo concetto in realtà ha ancora bisogno di essere ridefinito anche dagli stessi autori che lo hanno presentato, in modo da renderlo compatibile con le forme moderne di governo. Il secondo concetto invece attinge a una dimensione non teocratica dello Stato Islamico, che pur non rinunciando all’importanza della parola di Dio, risulta fondato sul diritto e la volontà popolare. La strada da percorrere affinché questi due concetti vedano la luce è ancora lunga, e per realizzarli c’è bisogno che i partiti islamisti moderni sviluppino la capacità di rapportarsi in maniera costruttiva al mondo moderno e alle concrete necessità economiche, politiche e sociali. In uno scenario del genere ovviamente la rilettura della Sharī’a appare fondamentale. Si parla infatti di riformare l’intero mondo musulmano e renderlo in grado di risolvere la dialettica con la modernità; in questo il problema dei diritti, soprattutto riguardanti la sfera femminile, sembra l’ostacolo più importante.

Inoltre, per poter finalmente risolvere lo scontro dialettico con l’Islam, c’è bisogno da parte nostra di “sfatare un mito” che rischia di essere fuorviante in un’analisi e in un eventuale dialogo intellettuale con il modello Arabo-Islamico: la necessità, evocata spesso dall’Occidente, di dialogare con un Islam moderato. L’errore sta nel fatto che molto spesso si è voluto identificare l’Islam moderato con regimi al potere inclini a utilizzare la retorica islamica come mero mezzo di

governabilità. L'Islam veramente moderato non si identifica e mai si è identificato nei governi, ma nella società civile composta da quei movimenti politici che hanno a più riprese rifiutato la violenza e che si sono dimostrati più che pronti al confronto parlamentare.

Infine, l'ultima domanda da porsi è: quanto la continua invadenza economica e militare da parte dell'Occidente è un fattore frenante e quanto invece stimolante? Un dato di fatto, assolutamente innegabile, è che l'Occidente a più riprese ha appoggiato e protetto regimi autoritari in favore dei propri interessi strategici; ha alimentato forze reazionarie e molto spesso approvato svolte anti-democratiche, uno tra tutti l'appoggio a Saddam Hussein che abbiamo citato precedentemente quando il suo imperialismo era utile a sovvertire la Repubblica Islamica Iraniana; anche i Talebani, finché erano utili da utilizzare in una guerra tribale contro il nemico comunista. Purtroppo però, individuare una risposta alla domanda riguardante il ruolo che l'Occidente deve rivestire non è facile, se non addirittura impossibile. Il tassello a cui l'Occidente può aggrapparsi però in una questione così spinosa è quell'Islam deterritorializzato, per dirlo con i termini di Olivier Roy, che vive in Europa e cerca di integrarsi con l'Occidente mantenendo comunque (o provando, almeno) le proprie specificità. Questo Islam è quello più permeabile alle influenze occidentali ed è quello che più facilmente può divenire democratico.

Purtroppo, l'emergere del Qaidismo prima e dell'Isis poi ha messo in luce l'altro lato della medaglia di questo Islam: esso è più soggetto alle influenze occidentali, ma anche più a rischio di fondamentalismo. Nessuno vuole negare che il fondamentalismo islamico abbia portato e continua a portare ancora oggi paura e sconforto nell'Occidente, ma non bisogna dimenticare che esso non è mai riuscito a fare leva sulla maggior parte del mondo musulmano, riuscendo anzi soltanto ad attirare piccole sfere di adepti; il vero rischio, e se vogliamo forse anche l'obiettivo, del Qaidismo e dell'Isis è lo sviluppo di un'islamofobia indiscriminata che può isolare anche le numerosissime voci moderate e disponibili al dialogo e rendere così l'Islam deterritorializzato, da leva per l'Occidente a "terreno radicalizzabile".

Citando quindi Massimo Campanini, chiudo il mio elaborato indicando l'Islamofobia come un pericolo che deve essere evitato per risolvere lo scontro dialettico con la modernizzazione Islamica, considerando che il terrorismo è una retroguardia marginale e che la maggior porzione di Islam è ancora in cerca di un confronto aperto e di un incontro, sia pure da un punto di vista Islamico.

## SUMMARY

My thesis wants to show the reasons and the possible solutions to the cleavage between the Islamic and the Western model, especially in order to the Modernism question. In my thesis i will use a political approach, trying to find the philosophical and the historical roots that led the Middle East to miss the appointment with the Democracy. I will try to solve one question first: why do we call it Middle East? We have to say that Middle East represent one of the most unstable areas in the world, not only for the relationship with the Western, but also for the internal contrasts. In this area, even if the Christian part is numerically rather substantial, Islam is the dominant religion, and i will consider it, rightly or wrongly, the principal variable of my elaborate. The Middle East definition is a product of the Eurocentric perspective, and the formulation of this definition allowed Europeans to define themselves as something different and also something “higher” in a moral, political and economical way; so the Middle East became like a child that Western had the task to educate and reform. When this distinction began, no one could expect that also the Eastern peoples would have seen the Western peoples like something different from them, and something to “fear” in a certain way. For the Western, educate these peoples meant submit them to the dominant vision, that was obviously the Western point of view. The Western didn’t understand that also the Middle East countries would have started seeing the Western like something different. This contrast led to a distortion of the mutual figures and the cleavage between Western and Middle East started to take importance. As we said, the Middle East concept is a Eurocentric perspective, but why this area is so unstable? In order to answer to that question, i will use an hermeneutical variable that will be considered as the principal variable in my elaborate: Islam. Even if there’s a christian minority in this area, the biggest part of the population frame in the Islam its own history.

In the first chapter of the paper I will focus my attention on Islamic political philosophy, to be able to point out the deep roots on which the political vision of Islam today rests. I will try to confirm my research by quoting many philosophers considered authoritative in the Islamic universe, such as the philosopher al-Fārābī and his work *The Virtuous City*. In particular, I will try to highlight the differences that exist between the Western model and the Arab-Islamic model from a philosophical point of view, to make clear a fundamental precept for understanding the issue in depth: it is impossible and even short-sighted to try to interpret the political vision of the Arab-Islamic model by applying the Liberal model, thus ignoring a philosophy, the Islamic one, rich in interesting elements and concepts of sharing, piety and goodness that can not be ignored.

In the second chapter I will concentrate instead on historical development, starting from Khomeini up to the political significance of the Isis, which led to the formation of the so-called Political Islam, which today is distinguished as the main "adversary" of the West. In particular, I will dwell on the contrast between Modernists and Reformists within Islam, explaining the differences between the two currents.

In the third and last chapter, finally, I will try to analyze the solutions to the problem of lack of modernism proposed by various authors within the Islamic world, and I will try to put forward my own personal hypothesis, which proposes Islam as the solution.

In fact, with regard to this dialectic, Islam can propose itself as a valid alternative precisely from the ideological point of view; obviously, I am not referring to terrorist Islam or that Islam which claims to apply the Shariah in its entirety to the whole known world. I am rather referring to that Islam which questions modernization in a space of Islamic expression and not subordinate to the Western categories, defined by Campanini as an Islam corresponding to a theology of liberation. The theology of Islamic liberation starts from the assumption that Islam is framed as a positive ideology of world transformation and that the role of the intellectual is perpetually active and militant in this constant evolution. In this sense, authors such as Egyptian Hasan Hanafi have argued that the greatest need to arrive at this solution is to redirect theological interest from the figure of God to the man who lives and suffers within society. This is not only possible, but also desired by Islam as God is the guarantee of social justice and commitment to straighten out the wrongs and defend the oppressed. From this point of view, Islam loses its character as a religion of law. The hermeneutical question, however, appears secondary with respect to the impact that political problems have on the Islamic imaginary; in fact, as regards the dialectical clash between Islam and democracy, and therefore the possible democratization of the Islamic countries, it is already representing one of the most burning political themes of the Middle East, but it appears terribly controversial; is it really Islam that has played the role of the main antagonist in the failure to realize Democracy in the Middle East?

First of all, it must be stressed that many Middle Eastern countries have gained independence thanks to the action of military elites, just look at Algeria or the Iran mentioned. Obviously, in a scenario of military experience, democratic characteristics such as free elections, freedom of choice and dissent etc. . . do not find fertile ground.

Secondly, it must be stressed that in very recent countries the hypertrophic intervention of the State, a contradiction of the liberal system, seemed necessary and inevitable.

Thirdly and finally, the dialectic between the parties has been seen more on a theoretical level than on a practical one, given that in fact most Arab-Islamic countries were single-party (Algeria, Syria, Egypt. . . ) while others such as Saudi Arabia have not known and still do not know the dialectic party.

In a scenario that seems so obscure and without outlets in reality there are some positive elements to consider; in fact, the situation has recently been put in crisis by a series of uprisings and riots that have not yet resulted in a stabilization and the progress of civil society has made it possible to start talking about what Campanini calls a "raid of the masses in politics". The technological development due to the Internet and more specifically to the Social Networks has in fact allowed the birth of currents that have exposed themselves against the regimes.

From this point of view, the question becomes to understand if it is possible to direct Islam towards democracy; as we have seen in the riots in the streets and in the armed struggles that have brought down the regimes of Ben Ali in Tunisia or of Mubarak in Egypt, there was no explicit reference to Islam, because the failure of political Islam has highlighted, above all, in the eyes of the new generations, the utopia of this project and has convinced them to take an approach where the religious commitment and the political claim lose the bond that characterized the first Islamic movements; This picture may seem positive for an orientation of Islam towards liberal criteria, but we must not forget that the variable Islam in popular consciousness cannot be eradicated and will always represent a pivotal point of these cultures. However, in contemporary Islamic political thought, doctrinal attempts to find points of contact between democracy and Islam have taken place more than once (some of them have even been cited in the paper). The most discussed concepts were those of *shurà*, which literally means consultation, and *madaniyya*, which instead means marital status. The first concerns Sunnit style political thought and concerns the sphere of parliamentary representation, hoping for a bottom-up legitimization of sovereign power.

In reality, this concept still needs to be redefined even by the authors who presented it, so as to make it compatible with modern forms of government. The second concept instead draws on a non-theocratic dimension of the Islamic State, which, while not renouncing the importance of the word of God, is based on the right and the will of the people. There is still a long way to go before these two concepts come to light, and to achieve them, modern Islamist parties need to develop the capacity to relate constructively to the modern world and to concrete economic, political and social needs. In such a scenario, obviously, the re-reading of the *Sharī'a* is fundamental. In fact, there is talk of reforming the entire Muslim world and making it able to resolve the dialectic with

modernity; in this, the problem of rights, especially regarding the female sphere, seems to be the most important obstacle.

Moreover, in order to finally resolve the dialectical clash with Islam, we need to "dispel a myth" that risks being misleading in an analysis and in an eventual intellectual dialogue with the Arab-Islamic model: the need, often evoked by the West, to dialogue with a moderate Islam. The mistake lies in the fact that very often we wanted to identify moderate Islam with regimes in power inclined to use Islamic rhetoric as a mere means of governance. The truly moderate Islam is not identified and has never been identified with governments, but with the civil society composed of those political movements that have repeatedly rejected violence and that have proved more than ready for parliamentary confrontation.

Finally, the last question to be asked is: how much is the continuous economic and military intrusiveness on the part of the West a braking factor and how stimulating is it? It has fed reactionary forces and very often approved anti-democratic turns, one of them being support for Saddam Hussein, whom we mentioned earlier when his imperialism was useful for subverting the Iranian Islamic Republic; and the Taliban too, as long as they were useful for use in a tribal war against the Communist enemy. Unfortunately, however, finding an answer to the question concerning the role that the West must play is not easy, if not impossible. The piece to which the West can cling, however, in such a thorny issue is that deterritorialize Islam, to put it in the terms of Olivier Roy, who lives in Europe and tries to integrate with the West while maintaining (or proving, at least) its specificity. This Islam is the most permeable to Western influences and is the one that can most easily become democratic.

Unfortunately, the emergence of Qaidism first and Isis then has highlighted the other side of the coin of this Islam: it is more subject to Western influences, but also more at risk of fundamentalism. No one wants to deny that Islamic fundamentalism has brought and continues to bring fear and discouragement to the West, but we must not forget that it has never been able to leverage most of the Muslim world, only succeeding in attracting small spheres of followers; the real risk, and if we want perhaps also the objective, of Qaidism and the Isis is the development of an indiscriminate Islamophobia which can isolate also the numerous moderate voices, available to dialogue, and thus render Islam deterritorialize, from a lever for the West to "radicalized ground". Therefore, citing Massimo Campanini, I close my paper by pointing out Islamophobia as a danger that must be avoided in order to resolve the dialectical clash with Islamic modernization, considering that terrorism is a marginal rearguard and that the greater part of Islam is still in search of an open confrontation and an encounter, even if from an Islamic point of view.

**BIBLIOGRAFIA**

- Abdallah Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori (1969)
- Agostino Spataro, *Il fondamentalismo Islamico*, Editori Riuniti (2001)
- Ahmad Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut (1992)
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press (1983)
- Alessio Bombaci, Stanford J. Shaw, *L'impero Ottomano*, UTET (1981)
- Alessandro Bausani, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti Libri (1999)
- al-Fārābī, *La città virtuosa*, Bur Biblioteca Universale Rizzoli (1996)
- Ali Merad, *L'Islam Contemporain*, Presses Universitaires de France (2007)
- A. Plebani (a cura di), *Jihad e Terrorismo. Da Al'Qaida a Isis: storia di un nemico che cambia*, Mondadori (2016)
- Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Psychology Press (2001)
- Bernard Lewis, *Il Suicidio dell'Islam*, Mondadori (2002)
- F. Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte (1995)
- Gilles Kepel, *Jihad. Ascesa e Declino*, Carocci (2001)
- H.A.R. Gibb, *Studies of the Civilization of Islam*, Beacon Press (1962)
- James L. Gelvin, *The Modern Middle East. A History*, Oxford University Press (2005)
- John Cooper, *Islam And Modernity: Muslim Intellectuals respond*, St.Martin's press (1998)
- Malek Bennabī, *Vocation de l'Islam*, Albouraq (2006)
- Marcella Emiliani, *Medio Oriente. Una storia dal 1918 al 1991*, Laterza (2012)
- Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino (2006)
- Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino (2015)
- Massimo Campanini, *il pensiero politico contemporaneo*, Il Mulino (2016)
- Massimo Campanini, *Introduzione alla Filosofia Islamica*, Laterza (2004)

- Matthew S. Gordon, *Capire L'Islam*, Oriente Universale Economica Feltrinelli (2007)
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press (2004)
- Mohammed Abed Al-Jabri, *La Raison Politique en Islam*, La Dècouverte (2007)
- Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge (1988)
- Oliver Leaman, Seyyed Hossein Nasr, *History Of Islamic Philosophy*, Taylor & Francis Ltd (1996)
- Oliver Leaman, *La filosofia Islamica medievale*, Il Mulino (1991)
- Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil (2002)
- Raymond Hinnebush, *La Politica internazionale in Medio Oriente*, Il Ponte Editrice (2010)
- Reinald Schulze, *Il mondo Islamico nel XX Secolo*, Feltrinelli (1998)
- Riccardo Redaelli, *L'Iran Contemporaneo*, Carocci (2011)
- Riccardo Redaelli, *Rivoluzione Islamica e Ritorno, le speranze deluse della Repubblica Iraniana*, Guerini e Associati (2005)
- Richard Rudolf Walzer, *al-Fārābī on the Perfect State*, Clarendon Press (1985)
- Wael. B. Hallaq, *The Impossible State*, Columbia University Press (2013)