

UNA PANORAMICA SUL PENSIERO
ISLAMICO CONTEMPORANEO:
DALLE TEORIE POLITICHE
AI DIRITTI UMANI

Sebastiano Maffettone

Domenico Melidoro

RELATORE

Carlotta Maria Barbierato

Matricola 093102

CANDIDATO

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO 1	
TEORIE POLITICHE NELL'ISLAM CONTEMPORANEO.....	5
1.1. Il quietismo nel pensiero islamico contemporaneo.....	5
1.2. Il nazionalismo.....	7
1.3. Liberalismo e Democratismo.....	13
CAPITOLO 2	
DIRITTI UMANI, SOGGETTIVITÀ E DIRITTI DELLE DONNE IN ISLAM.....	19
2.1. Costituzionalismo e diritti umani nell'Islam contemporaneo.....	19
2.2. Islam e soggettività giuridica.....	23
2.3. Rapporti di genere. Uso dei simboli religiosi: donne, velo e social network.....	26
CAPITOLO 3	
TERRITORIO E CONFLITTUALITÀ NEL PENSIERO POLITICO MUSULMANO	29
3.1. Religione, guerra e territorio nella dottrina islamica classica.....	29
3.2. Nazione, territorio e religione nei paesi arabi moderni.....	32
CONCLUSIONE.....	35
BIBLIOGRAFIA.....	36

INTRODUZIONE

Con il presente elaborato, intitolato *Una panoramica sul pensiero islamico contemporaneo: Dalle teorie politiche ai diritti umani*, si è inteso prendere in esame il pensiero islamico nella contemporaneità.

Tra i temi che investono la riflessione sull'Islam contemporaneo rilievo notevole assume quella concernente le concezioni e le pratiche del potere e, più in generale, della politica. È la politica il territorio nel quale non solo si riflettono i problemi sociali – familiari, etniche, tribali –, ma si palesano altresì nella loro esponenzialità i movimenti e i cambiamenti di pensiero e di vita organizzata dell'universo islamico. Così come si riverberano le influenze esercitate su quest'ultimo dall'esterno, le sue reazioni, le mobilitazioni popolari implementate da leader vari in determinate aree del mondo, in modo tale da difendere regimi avvertiti come muniti di una legittimità intangibile, in quanto classica, o di sperimentare nuovi sistemi supportati da una “diversa” legittimità. Anche la tematica dei diritti umani assume una accentuata valenza politologica.

Il costituzionalismo, di cui si avrà modo di parlare nel secondo capitolo, stabilisce precetti come lo Stato di diritto, la democrazia, i diritti umani e la separazione dei poteri, che operano all'interno di un ordine costituzionale per mediare l'interazione tra legge e potere nei sistemi di governance subnazionale, nazionale, sovranazionale e globale. Esso costituisce la legittimazione degli ordini di governo, ma si interseca anche con le teorie dell'autonomia individuale/associativa, della democrazia, della trasparenza, della responsabilità, dei diritti umani, dello Stato di diritto e della giustizia redistributiva e correttiva, e ciascuno di essi fornisce una base per la critica degli ordini costituzionali esistenti o emergenti (ad esempio, dell'Unione Europea o globali).

Per il diritto, la persona umana è il soggetto idoneo a divenire titolare di diritti, potestà, obblighi e doveri, ossia di situazioni giuridiche. Da qui ne deriva la capacità giuridica. Dopodiché, la capacità di agire misura l'effettività di tale titolarità. Nei sistemi giuridico-religiosi il sistema di attribuzione al soggetto di diritti e di doveri è pesato in relazione alla confessionalità. Nei sistemi giuridici laici è la cittadinanza l'elemento focale che permette di ricevere e salvaguardare i diritti, nonché di assicurare l'adempimento dei doveri.

Il tema del velo femminile resta un paradigma significativo in rapporto alla estrinsecazione esterna della propria appartenenza religiosa e culturale. In tal senso, non solo la scelta di indossarlo da parte della donna, ma anche la richiesta dell'uomo che il velo sia portato, sono manifestazioni evidenti di islamicità concepita quale adesione interiore ai valori morali dell'Islam e diventano una

comunicazione per mezzo della quale il soggetto intende mostrare la propria diversità e autonomia nell'ambito dello spazio pubblico.

Negli ultimi venti anni, si è assistito al progressivo riemergere della religione come linguaggio politico. Segnatamente, è nell'universo islamico che si è registrata la graduale e profonda affermazione della fede come veicolo di impulsi geopolitici. A una prima valutazione, il richiamo religioso può essere osservato quale mera retorica sfruttata al fine di motivare interessi economici e politici, sovente oggettivati in pretese territoriali; ma le correlazioni tra pensiero e linguaggio religioso da un lato e interessi materiali dall'altro, sono più profonde di quanto si pensi normalmente.

Parlando di religione e politica, ci si trova dinanzi a due piani di lettura – l'uno universale e ideologico, l'altro locale e materiale – che si compenetrano. Nelle odierne dinamiche geopolitiche, l'interazione di questi due piani sta assumendo dimensioni sempre più rilevanti.

CAPITOLO 1

TEORIE POLITICHE NELL'ISLAM CONTEMPORANEO

1.1. Il quietismo nel pensiero islamico contemporaneo

Il quietismo politico nell'Islam ritiene che i musulmani non debbano mettere in discussione o opporsi ai loro leader. Piuttosto, i fedeli dovrebbero concentrarsi sulla loro pietà, sulla preghiera, sui rituali religiosi e sulla ricerca personale della virtù. È evidente, quindi, che nel pensiero politico islamico resta fondamentale il quietismo, il quale si pone come la dottrina che fonda lo statuto (*hukm*) medesimo della politica. Il suo nocciolo centrale – come poc'anzi anticipato – si rinviene nell'affermazione dell'obbligo di sottomettersi al potere esistente, qualunque siano state le vie mediante le quali i governanti l'hanno conquistato.

Il mondo musulmano, al fine di interrompere la disputa sulla legittimità e giustizia che ne metteva in discussione l'unità, ha elaborato tale quietismo: teoria dell'obbedienza dovuta al principe dalla comunità, esso legittima il governatore che conquista e mantiene il potere¹.

Come rilevato dall'islamista e storico delle religioni Louis Gardet, ciò che fonda l'autorità dei capi che detengono il potere è il fatto medesimo di detenerlo. Detenere il potere è una sorta di statuto di cui Dio ha rivestito determinate persone. Stando al pensiero dei teorici politici classici, qualunque persona o classe dominante, fosse essa rappresentata anche da "schiavi abissini", secondo l'espressione di Ibn Batta, se difende la comunità dai suoi nemici e garantisce la pratica religiosa, va obbedita. E ciò indipendentemente da qualsiasi giudizio sulla liceità o meno dei mezzi utilizzati per arrivare ai vertici del comando. Secondo taluni teorici – è questo il caso di Abu Hamid Ghazali – occorre esimersi dal giudicare il principe anche se dà comandi ingiusti, ed accogliere questi ultimi come male minore rispetto alla *fitna*, ossia al conflitto che una insurrezione può determinare, distruggendo la situazione di pace sociale e la conservazione della fede.

A tale riguardo, si fa costante riferimento alla essenzialità della dimensione etica che va accompagnandosi alla condotta di obbedienza. Quest'ultima, poiché si traduce in un consenso ai precetti che giungono dalla volontà divina, si palesa essenziale per lo stato di armonia della collettività.

“O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità” (Corano, 4: 59).

¹ GUOLO R. (2014). *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari.

Il bisogno di tutelare “il sentimento dell’obbedienza”, spinge, volendo fare un esempio, Rifa’à Pascià, ministro della Sublime Porta, a negare l’eliminazione della pena di morte per apostasia. Alla richiesta presentata da lord Stratford egli rispondeva nel seguente modo:

“Possiamo e vogliamo promettervi confidenzialmente di impedire gli atti che feriscono la vostra coscienza; ma chiederci un decreto che abolisca virtualmente uno degli assiomi del nostro diritto significa colpire il nostro potere alla radice; significa distruggere nelle nostre popolazioni il sentimento d’obbedienza; significa portare il caos nell’impero”².

Il solo caso in cui l’acquiescenza non è consentita è quello in cui il potere ordina qualcosa di contrario ai precetti stabiliti dalla religione. Il sopra citato versetto coranico, per il fatto stesso che unisce Dio, il Profeta e i detentori del potere dà una chiara indicazione circa la natura e i limiti dell’obbedienza.

L’obbedienza a colui che ha nelle mani il potere scaturisce dall’obbedienza a Dio e al Profeta. Infatti, l’obbedienza nei riguardi di colui che detiene il potere non avviene per il fatto in sé, bensì perché – sebbene l’abbia ottenuto per vie illecite – lo esercita applicando la legge di Dio. Solo se il detentore del potere si allontana dalla legge, allora vanifica definitivamente il vincolo dell’obbedienza nei suoi riguardi e non è più obbligatorio eseguire i suoi ordini³.

Su tale base alcuni teorici islamici hanno considerato legittima la rivolta, anche armata, a patto della sua buona riuscita. Annotazione quest’ultima che fa rinvio al principio di effettività formulato dal diritto costituzionale e da quello internazionale occidentali.

Tuttavia, l’altro e più rilevante aspetto del quietismo è costituito dal jihad, un istituto che “*si pone in termini difficili da ridurre a un minimo comune denominatore*”⁴. A tale riguardo, la posizione di al-Ghazali si palesa maggiormente accreditata: essa discerne un “grande” ed un “piccolo” jihad. Il “grande” è la lotta spirituale nei riguardi di sé stessi e le proprie disposizioni malvage, è un impegno etico-ascetico – simile al digiuno ed alla preghiera –, diretto a ‘edificare’ la propria personalità di credente. Il “piccolo” è il jihad combattuto al fine di difendersi dagli attacchi nemici o per diffondere la propria religione⁵.

² ALDEEB ABU-SAHLIEH, S.A. (1979). *L’impact de la religion sur l’ordre juridique. Cas de l’Egypte. Non musulmans en pays d’Islam*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, p. 88.

³ QUTB, S. (1996). *Il governo islamico : la giustizia sociale nell’Islam*, in *Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull’Islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, p. 30.

⁴ CAMPANINI, M. (2004). *Intellettuale arabi tra nazionalismo, democrazia e Islam*, in F. Bicchi-L. Guazzone-D. Pioppi (eds), *La democrazia nel mondo arabo*, Polimetrica, Monza.

⁵ Sul grande jihad vale la pena riportare un indicativo passaggio del *Libro dei quaranta principi della religione* del citato al-Ghazali. “*La pazienza, scrive l’autore, non si addice agli angeli né alle fiere, ma si addice all’uomo, sul quale signoreggiano due eserciti che si combattono reciprocamente. Uno di essi parteggia per Dio e per gli angeli, ed è l’intelletto (...), l’altro è l’esercito del demonio composto dagli istinti bestiali e dalle inclinazioni ai piaceri (...). Bisogna iniziare presto a combattere contro l’esercito del demonio e a consolidare il movente religioso su quello passionale, in modo da avere il sopravvento su di esso (...). È necessario non cessare di lottare, poiché la guerra tra i due (eserciti) prosegue con esito alterno, come è detto di quei combattenti: ‘Altri hanno riconosciuto i loro peccati, e han mescolato a*

Infine, dovrebbero chiarirsi alcune posizioni assunte dal mondo musulmano contemporaneo dinanzi alla dottrina quietista. Nel merito, non ha generato cambiamenti sostanziali neanche la discussione avviata nel secolo XIX dalle élite dell'impero ottomano sul tema della rivitalizzazione dell'Islam e dell'esigenza di contrastare la prosperante egemonia europea.

La sola idea nuova è quella di servirsi della scienza e della tecnica indipendentemente dal fatto che i contesti culturali nei quali queste sono nate e si sono sviluppate raffigurino di per sé un attentato all'identità islamica. L'Islam dovrebbe essere in grado di contrapporre all'Occidente un modello di modernità, capace di ricostruire la sua unità di fede e di cultura (*umma*) in un panorama nuovo. Ma si tratta di un movimento elitario che non ha interesse a mettere in crisi il principio quietista dell'obbedienza, il quale raffigura uno dei pilastri della sua egemonia.

Né possono annotarsi migliori risultati negli altri Paesi musulmani interessati ai processi di ammodernamento della vita sociale e delle istituzioni politiche secondo i modelli occidentali. Anche in questo caso si tratta di ristrette élite il cui potere, insediato all'interno dei grandi centri urbani, non riesce a spingersi nelle periferie. Perciò, le masse musulmane proseguono a restare estranee ad ogni nuova cultura politica.

La vera contestazione della dottrina quietista e degli ulama che difendono l'obbedienza quale obbligo religioso, prima ancora che politico, si concretizza in alcuni Paesi musulmani da parte dei movimenti islamisti. Tuttavia, il loro radicalismo e la loro funzione, sovente involutiva e distruggente, rende impossibile a simile attività di contrasto di determinare risultati positivi.

1.2. Il nazionalismo

Il termine "nazionalismo" si riferisce a un processo attraverso il quale un gruppo (o più gruppi) di persone che possiedono una o più caratteristiche comuni, reali o immaginarie – solitamente lingua, storia, cultura e religione – si uniscono, cercando una forma di autonomia all'interno di uno Stato o cercando di ottenere l'indipendenza per poter fondare un proprio Stato. Il nazionalismo può anche riguardare l'unione di Stati con abitanti che possiedono caratteristiche comuni o l'annessione di territori limitrofi in cui vivono queste persone; il primo è l'obiettivo dei movimenti "pan-etnici", mentre il secondo è definito "irredentismo". Oltre al nazionalismo "etnico" (in seguito a guerre, decolonizzazione o disgregazione di imperi multietnici), si è sviluppato anche il nazionalismo "territoriale". Il nazionalismo etnico e quello territoriale possono esistere contemporaneamente, come è accaduto in alcune aree del mondo islamico.

opere pie altre malvage' (Corano 9: 102) (...). In alcune occasioni si sanno signoreggiare gli istinti negativi, in altre no. E ciò deve provoca re tormento per la propria debolezza e perseveranza nel continuare a lottare e a combattere, che questo è il grande jihad'.

Anche l'identità religiosa è stata un fattore importante nella formazione del nazionalismo nei Balcani e in Medio Oriente, in gran parte a causa della lunga storia dell'Impero Ottomano del sistema del "millet" (in turco "nazione"), basato sull'associazione confessionale. Il Medio Oriente moderno e l'Asia meridionale comprendono due Paesi fondati sull'appartenenza religiosa – Israele e Pakistan – e uno dominato da membri degli ulema: la Repubblica islamica dell'Iran⁶.

Dunque, volendo compendiare, sebbene il termine "nazionalismo" abbia una varietà di significati, comprende principalmente due fenomeni: 1) l'atteggiamento che i membri di una nazione hanno quando si preoccupano della loro identità come membri di quella nazione e 2) le azioni che i membri di una nazione intraprendono nel tentativo di raggiungere (o sostenere) una qualche forma di sovranità politica⁷.

In tale complesso di processi che si muovono tra evoluzioni e riflessioni, progressi e ritardi devono immettersi le teorizzazioni e le conseguenti esperienze nazionaliste realizzate dai Paesi islamici. Si tratta di teorizzazioni ed esperienze che, dopo aver avuto la loro attuazione in Europa nel secolo XIX, con la rivoluzione industriale e l'avvento della borghesia capitalistica, hanno iniziato a diffondersi nell'universo musulmano, assumendo forme simili, modificate dalle peculiarità culturali locali.

Invero, a incoraggiare lo spirito nazionalista in Europa sono state le classi borghesi, spronate dall'esigenza di trasformare in realtà salde e istituzionali la comunione di suolo, di linguaggio e di cultura, ma dirette, al medesimo tempo, a unificare in termini politici il territorio e collocarvi un mercato senza vincoli, dogane interne e divieti o limiti economici e commerciali.

Tale modello nazionalista nei molti Paesi islamici colonizzati da potenze europee porta un *quid pluris*, il quale è costituito dall'avvio di una resistenza al dominio coloniale che spinge negli anni all'autonomia e mantiene anche dopo il suo aspetto contestativo e aggressivo.

Allo stesso modo del capitalismo che origina il proletariato, così anche la colonizzazione crea movimenti nazionalisti. Movimenti che sono supportati da un insieme di pensieri e raffigurazioni, che si materializzano con determinati valori e interessi diretti ad avallare l'esigenza di opporsi al colonizzatore: di cacciarlo dal potere e dare in tal modo autonomia alla propria nazione.

In tal senso, la visione del nazionalismo dello studioso occidentale Breuilly, come azione politica volta alla conquista del potere in nome di un ideale o valore nazionale, dà una serie di stimoli analitici che possono aiutare a comprendere altri fenomeni nazionalisti, inquadrabili in simile ottica, *in primis* quello islamico.

⁶ BISHKU, M.B. (2009). *Nationalism*, in <https://www.oxfordbibliographies.com/>

⁷ *Nationalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, in <https://plato.stanford.edu/entries/nationalism/>

Breuilly si è impegnato in merito all'identificazione dei ruoli politici fondamentali, svolti dall'ideologia nazionalista, nella fase che anticipa la conquista dell'indipendenza e in quella che la segue. Nella prima fase questi ruoli si esprimono nell'organizzare le classi politiche indigene contro i dispotici stranieri e nell'impegnare nella stessa direzione i vasti interessi popolari. Nella seconda fase essi si palesano come un raggruppamento del potere in grado di monitorare tutti i settori della società. Il tutto con lo scopo di ottenere a) maggiori rendite istituzionali, b) una più equa distribuzione dei benefici ricavati, c) la regolazione della rivalità internazionale che nasce dall'entrata di nuove nazioni nel concerto degli Stati⁸.

Il che non deve spingere a ignorare le influenze che su tali processi svolgono i passati nazionalismi di genesi religiosa⁹. Tali nazionalismi aiutano a comprendere anche il ruolo espletato dalle etnie nella formazione delle nazioni islamiche contemporanee. Allo stesso tempo incoraggiano la comprensione dei simboli politici collettivi e i “*modelli di glorificazione dei simboli*”¹⁰, stessi che avallano le lotte nazionaliste. Invero, diverse nazioni odierne nelle aree occidentali, e specialmente in quelle islamiche, recano con sé un “*contesto di significati e valori implicitamente condivisi, e di comuni miti e simboli*”¹¹, intinto in una ‘mescolanza’ di nazionalismo, sedimentazioni etniche e moderne e istituzioni statali che permette di definirle come etnie politicizzate. Ciò può avvenire, naturalmente, in tutte quelle ipotesi in cui il collante è costituito da una sola etnia. Tuttavia, vi sono Stati islamici contemporanei formati da più componenti etniche. L'unificazione nazionale in tali Stati si palesa più ardua. La soluzione cui si tende è quella dell'apprestamento sul piano costituzionale di identiche garanzie di diritti e doveri a tutte le componenti etniche.

Eppure, le tensioni sovente permangono e tendono a svuotarsi sul piano sociale e politico, soprattutto nel momento in cui vanno a interagire con conflitti territoriali locali e regionali.

Negli anni successivi al termine della Seconda guerra mondiale la maggior parte dei movimenti nazionalisti dei Paesi musulmani, nati alcuni decenni prima, è arrivata all'indipendenza totale o parziale. Hanno visto la luce Stati nazionali, che, sotto le influenze occidentali, hanno assunto modelli costituzionali di matrice liberale, con consequenziali sistemi politici e ordinamenti di stampo europeo e sovente con forme di governo parlamentare. Al posto della monarchia universale islamica dei sultani

⁸ BREUILLY, J. (1985). *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester, 2^a ed.

⁹ Si pensi al nazionalismo panislamista di al-Afgani, che, tendendo ad una identificazione nazionale dei popoli musulmani sulla scorta della religione, nell'impero ottomano, li mobilita attorno all'idea del califfato; la All Indian Muslim League o Lega panindiana musulmana, dalla cui attività ha origine il Pakistan; la Turchia di Atatürk e dei suoi successori che si segnala per un forte spirito nazionalista turco o anche panturanico; il panarabismo legato al partito Ba'th, una delle ideologie più incisive nelle mobilitazioni di massa islamiche, che operano dagli anni '40 agli anni '70 del secolo XX.

¹⁰ SMITH, A. D. (1986). *The origins ethnic of nations*, Basic Blackwell, Oxford: tr. it., Le origini etniche delle nazioni, Il Mulino, Bologna, p. 84

¹¹ Ibidem.

turchi e di quella degli scià persiani trasformata le antiche terre vicino orientali sono state coperte da una serie di Stati-nazione. Questi hanno ‘edificato’ le loro identità, diversificandosi in termini sia ideologici sia istituzionali oltreché idealsimbolici¹². Nonostante, alla fine, le antiche sedimentazioni culturali hanno mostrato di saper resistere. In fondo, si implementano procedimenti di “invenzione della tradizione” che distendono simboli nuovi solo apparentemente, dal momento che, in realtà, proseguono a mirare sul culto del presidente o del re, sulla rivendicazione di valori storici antichi per dare continuità e radicare i nuovi assetti istituzionali nelle coscienze¹³. La nuova terminologia che emerge dalla teorie e dalle esperienze nazionaliste si è servita delle espressioni del vecchio linguaggio politico dell’Islam. Sebbene correnti ideologiche europee che giungono dalla Rivoluzione francese abbiano presentato nuovi concetti di autorità e di identità politica, connessi all’appartenenza alla Nazione più che all’obbedienza dinastica o alla lealtà comunitaria del passato¹⁴. Paesi e nazioni erano certo esistiti da tempo remoto, ma non erano stati concepiti come soggetti costituiti di una base d’identità collettiva o di una fonte di legittimazione del potere politico. È questa una idea nuova e la sua accettazione generale nel XX secolo pone nuove problematiche simboliche, espressive e di autoidentificazione collettiva¹⁵.

Le prime vengono risolte facendo ricorso ad arcaici termini di accezione religiosa adattati dai nuovi bisogni. Arabi, persiani e turchi, con la parola *millet*, dall’antico *milla*, esprimono il concetto di nazione. Relativamente all’identificazione collettiva, questa tende a realizzarsi come concezione

¹² EDELMAN, M. (1987). *Gli usi simbolici della politica*, Guida, Napoli.

¹³ L’Egitto, ad esempio, recupera il passato faraonico, facendone la radice primigenia dell’orgoglio nazionale, che la leadership nasseriana costruisce sulle base del nazionalismo arabo poco avanti citato. Il Marocco, invece, per comporre l’unità nazionale fa appello alla sua autonomia e indipendenza millenaria, saldata alla lotta antifrancese, anche grazie alla continuità della dinastia alawita d’ispirazione sicuramente conservatrice, ma culturalmente aperta all’Occidente. La Turchia punta sulla “turchicità” scoperta da molti decenni e finalizzata a divenire collante identitario della nazione fondata da Atatürk. L’operazione risulta centrata sulla rimozione del retaggio multiculturale e islamico ottomano, sulla deislamizzazione dello Stato e la sua radicale occidentalizzazione. L’Arabia Saudita, caso diametralmente opposto, costruisce la sua specificità sulle radici islamiche wahabbite e su un conservatorismo sociale assolutamente anacronistico¹³.

Estendendo il discorso ad altre aree musulmane, nel Sud. est asiatico, ad esempio, incontriamo i movimenti nazionalisti dell’Indonesia, della Malesia e della Thailandia. La prima subisce l’influenza non già del panislamismo reazionario, bensì del movimento modernista sviluppatosi al Cairo. Del resto, è la stessa dominazione olandese, che, alimentando lo sviluppo degli scambi, dà origine ad una

classe media di commercianti, piccoli funzionari, intellettuali, che già nel 1908 dà vita al Budi Utomo, associazione di intellettuali, che si impegna per il progresso sociale, e nel 1911 al Sarekat Islam, che combinando l’attività commerciale con quella religiosa, diviene nel giro di qualche anno un vasto partito politico con due milioni e mezzo di aderenti. Finché, maturati i tempi per intraprendere un’efficace lotta per l’indipendenza, nasce il partito nazionale indonesiano di Sukarno, volto tutto verso tale obiettivo. La Malesia, al contrario, presentando un’economia prevalentemente agricola, con vasti ceti contadini sottomessi al governo feudale dei sultani, ma sottratti allo sfruttamento capitalistico, si sveglia al nazionalismo con ritardo.

Un ritardo ancora maggiore registra, infine, la Thailandia, che non conosce il dominio coloniale né l’organizzazione capitalistica della produzione.

¹⁴ HOBBSAWM, E. J. (1990). *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino.

¹⁵ CARRÉ, O. (1993). *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris.

ed esperienza di una comune appartenenza di stampo biologico che va oltre il clan e la tribù, facendo riferimento a territori e comunità più ampie. Altresì, reca con sé ideali espansionistici. Tanto che concetti di omogeneità territoriale, di sicurezza di confini e di autosufficienza economica sono divenuti caratteristici di tale visione politica. Essi ricalcano quelli che sono gli elementi che secondo l'antropologia e la scienza politica occidentali contrassegnano una moderna nazione: la comunanza di territorio, di lingua, di storia, di cultura, di strutture economiche¹⁶. A tutto ciò vanno aggiungendosi altri processi di modernizzazione, quali lo sviluppo demografico, l'industrializzazione, l'urbanizzazione, la società di massa.

Tuttavia, sebbene tali trasformazioni, continuano a persistere le ambiguità che evidenziano tutti i passaggi storici basilari del mondo islamico.

Sotto la superficie degli Stati-nazione proseguono a muoversi forme di lealismo antiche, strettamente collegate alle primitive espressioni claniche e tribali. A mano a mano che la pratica degli istituti liberaldemocratici, la consapevolezza sociale e la partecipazione politica si estendono dalle élite occidentalizzate agli ampi strati popolari, si assiste al ritorno di quest'ultimi a nozioni e aspirazioni politiche tradizionali.

Il nazionalismo non basta a creare negli Stati islamici un livello plausibile di integrazione sociale. Vi sono Stati nell'ambito dei quali convivono più nazioni talvolta in conflitto tra loro e con l'autorità centrale. Sovente i loro confini sono stati tratteggiati solo artificialmente sulla carta geografica dai colonizzatori europei. Non deve scordarsi il fenomeno delle nazioni senza Stato dove il conflitto si trasforma in guerra civile.

Accade allora che il timore di perdere per sempre gli antichi valori e di cancellare le radici medesime dell'Islam spinge a fare dei passi indietro e andare alla ricerca di forme di coordinamento e di unità. Tali forme non possono più puntare sull'umma, l'antica comunità politico-religiosa universale e coesa, l'istituzione conseguente alla fusione dell'autorità religiosa con quella politica, del califfato e del sultanato.

Al fine di coprire tutto il periodo storico delle vicende connesse al nazionalismo islamico, occorre tornare indietro, in modo tale da cogliere appieno le dinamiche che incoraggiano il nazionalismo stesso a indirizzarsi prima al fascismo e in un secondo momento, terminato il Secondo conflitto mondiale, al socialismo.

La diffusione in Europa di considerevoli difficoltà economico-sociali, soprattutto fra i ceti medi, e il senso di notevole insoddisfazione maturato in seno alle classi dirigenti verso gli istituti

¹⁶ DE POLI, B. (2006). *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma, pp. 59 ss.

liberaldemocratici, in special modo del parlamentarismo¹⁷, hanno creato nel continente e in determinate aree islamiche un clima politico benevolo prima verso le istanze antiliberali e antidemocratiche e, poi, verso ideali egualitari e di riscatto delle ampie classi subalterne.

Il fascismo riesce a penetrare agevolmente nei popoli islamici. Anzi, il complesso degli antichi principi religioso-culturali ne incoraggia l'accettazione. Il concetto di patria, basilare nei fascismi europei, trasmette in quello islamico di *watam* i suoi significati di celebrazione dei vincoli di sangue. A livello sociale la borghesia urbana se ne serve al fine di rafforzare i suoi privilegi. Così anche una forma di "nazionalizzazione delle masse" per l'Europa, acutamente esaminata da Mosse¹⁸, genera attese messianiche negli strati popolari. Infine, il razzismo, collegato al nazionalismo fascista da un ciclo di reciprocità storica, e perciò operante come una forma di supernazionalismo o nazionalismo "integrale", individua notevole accoglimento nell'universo islamico, identificandosi nella doppia forma dell'antisemitismo e dell'antisionismo.

Quest'ultimo si lega a ragioni non solo etniche ma anche economiche e sociali. Infatti, non deve scordarsi come il razzismo sia un nazionalismo basato sul concetto di classe prima ancora che su quello di nazione, e come nei fatti rifletta i momenti di competizione per mezzo dei quali le classi egemoni hanno consolidato la loro posizione di predominanza sociale¹⁹.

In tal senso, come in Europa²⁰, anche nei Paesi islamici la "terza forza" – come viene denominato il nazionalismo fascista – finisce col legarsi ai destini del primo non concretizzando il superamento dell'antinomia capitalismo/marxismo.

Neanche il radicamento nella religiosità popolare è in grado di scindere i leader nazionalisti musulmani dai loro legami con le forze economiche dominanti.

Poi, a livello politico, lo Stato etico fascista individua agevole accettazione. Allo stesso tempo, si consolidano sempre più le forme di autoritarismo affini alla cultura politica islamica. Né vi è nessun intralcio a che l'autoritarismo si traduca in dittatura, sino a divenire totalitarismo. Forme che sopprimono ogni distinzione tra sfera sociale e politica, integrando la società in uno Stato, che porta come suoi caratteri costitutivi a) il predominio assoluto di un capo, b) l'estensione di una ideologia totalizzante, c) l'istituzione di un partito unico, d) l'utilizzo sistematico della violenza.

¹⁷ FOTIA, M. (2001). *Il liberalismo incompiuto. Mosca, Orlando, Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*, Guerini, Milano.

¹⁸ MOSSE, G. L. (1980). *Masses and man. Nationalist and fascist perceptions of reality*, Howard Farty, New York: tr. it., L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste, Laterza, Roma-Bari, 1982.

¹⁹ BALIBAR I., WALLERSTEIN, F. (1988). *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Einaudi, Torino.

²⁰ KUHN, A. (1973). *Der faschistische Herrschaftssystem und die moderne Gesellschaft*, Verlag, Hamburg: tr. it., Il sistema di potere fascista, Mondadori, Milano, 1975.

Il predominio di un dittatore totalitario raffigura il perno del sistema, dal momento che esso si costituisce come la fonte ultima delle norme coercitive, l'esegeta autentico dell'ideologia, l'apice della gerarchia del partito unico.

L'ideologia attraversa tutte le istituzioni e attività del regime e addita, servendosi anche dei moderni mezzi di produzione del consenso, lo scopo finale verso cui si muove il movimento fascista: la realizzazione di un uomo nuovo.

Il partito unico è il principale strumento di mobilitazione delle masse e sostituisce, attraverso le sue organizzazioni, le istituzioni statali, immettendo una nuova e irrefrenabile legalità. La violenza è un bisogno correlato alla mobilitazione imposta dall'ideologia. Essa vi procura l'adesione in maniera coercitiva e, rimuovendo qualsiasi opposizione, opera come "terrore totalitario"²¹.

Tra i partiti fascisti islamici si ricordano il partito nazionalista siriano di Sa'ada, la Falange fondata da Pierre Gemayel in Libano, le camicie verdi "nazional-islamiche" del movimento del Giovane Egitto, il Futuwwa iracheno, che addirittura si ispira alla Gioventù hitleriana²².

Il fascismo islamico valorizza le forze armate.

Altrettanto interessante è l'altra faccia del nazionalismo islamico: quella socialista. Le prime idee e iniziative ispirate al socialismo, che hanno attraversato l'Occidente, vengono alla ribalta nel mondo islamico già precedentemente alla Prima guerra mondiale.

Si pensi, a tale riguardo, alle teorizzazioni e all'operato dei Fratelli Musulmani in Egitto, che collocano la giustizia sociale al centro del loro pensiero politico²³ o all'Indonesia che nel 1914 ha creato una attivissima Associazione socialdemocratica delle Indie orientali. Ma le più consistenti manifestazioni dottrinali e operative si scorgono nel secondo dopoguerra per mano di teorici quali Mustafà al-Siba'i, Abd a-Rahman al-Sharqawi, Muhammad Mahmud Taha.

1.3.Liberalismo e Democratismo

Nel liberalismo occidentale il concetto di libertà assume la funzione più rilevante e la meta conclusiva di ogni persona, mentre nel pensiero Islamico il concetto di libertà si differenzia da tale prospettiva. Questa difformità ha origine da un concetto diverso della c.d. teoria del Sé, e ciò equivale a sostenere che l'Occidente e l'Islam hanno una difforme visione in ordine a cosa sia l'essere umano.

Deve affrontarsi il problema della presenza in seno all'Islam moderato contemporaneo di fermenti liberaldemocratici e di istituti politici conseguenti. A questo riguardo, dal lato storico,

²¹ DE BERNARDI, A. (2003). *Il fascismo e le sue interpretazioni*, in A. De Bernardi – S. Guerracino (a cura di), *Dizionario del fascismo*, Bruno Mondatori, Milano.

²² HIRSOWICZ, L. (1966). *The third Reich and the Arab East*, Routledge and Kegan, London.

²³ MICHAUD, G. CARRÉ, O. (1983). *Le frères musulmans : Egypte et Syrie, 1928-1982*, Gallimard, Paris.

occorre riferirsi alla Costituzione dei Giovani Ottomani del 1876, dal momento che in essa non solo è esplicitamente disposta l'apposizione di limiti all'autorità assoluta del Sultano, ma viene altresì realizzata un'assemblea parlamentare elettiva che coopera con il sovrano relativamente alla gestione degli affari. Tuttavia, si tratta di elementi che non bastano a sorreggere un discorso sull'avvio di un processo elaborativo di un vero e proprio costituzionalismo. Invero, la Costituzione menzionata non dà vita a vere istituzioni liberaldemocratiche. Il potere dell'assemblea è semplicemente consultivo, sulla scorta del modello della *shura*. Il che sta a voler dire che gli scarsi elementi di rappresentanza politica immessi non trovano avallo dall'istituto cardine di un moderno regime democratico, che è quello della sovranità popolare.

Nel decretare alcuni limiti al potere assoluto del sovrano si punta soprattutto a bloccare le eventuali degenerazioni dei regimi che traggono ispirazione dal modello del "despotismo orientale".

Un considerevole passo avanti viene compiuto nel 1924, quando il militare e politico Atatürk elimina il califfato ottomano. Attorno a lui nascono i Giovani Turchi, che sostituiscono i Giovani Ottomani. Il potere passa nelle mani di un gruppo di intellettuali e funzionari di formazione laica, occidentalizzati, i quali osservano l'Islam come se si trattasse di un fenomeno semplicemente religioso, un fatto privato che investe la sola vita interiore dell'uomo, e perciò si sentono a loro agio nell'introdurre nella discussione politica i temi del secolarismo, del liberalismo, della sovranità popolare²⁴.

Talvolta, si è assistito al tentativo di dar vita a forme di liberaldemocrazia che si vuole considerare originali, in quanto ispirate ai cardini basilari dell'Islam. In queste situazioni i principi basilari del liberalismo e della democrazia occidentali vengono ridimensionati a nozioni elastiche, sulla base delle convenienze politiche. Si realizza una sorta di riassetto ideologico che va a distorcere le accezioni originarie delle due dottrine. Per di più, si tralasciano due fatti rilevanti: 1) Liberalismo e democrazia nella cultura politica europea giungono da differenti famiglie di pensiero politico, difformemente orientate al loro interno sin dalle origini e comunque convergenti, fino a diventare inseparabili, durante il Novecento²⁵; 2) Esigere che un'identità politica, come quella islamica, affrancatasi con molta fatica e in modo contraddittorio e non ultimato dalla commistione tra sfera secolare e sfera religiosa, ricavi ad un patrimonio europeo, senza restarne segnata, è semplicemente irragionevole. Infatti, i modelli di liberaldemocrazia islamica realizzati si palesano quasi uguali a quelli del liberalismo classico occidentale. E, semmai, interpretano questi ultimi sulla base di una prospettiva minimalista. Il principio della sovranità popolare, la regola della maggioranza, il

²⁴ SUNAR, I. TOPRAK, B. (1983). Islam in politics. The case of Turkey, in "Government and Opposition", n. 3.

²⁵ MANNI, F. (2006). *Introduzione a N. Bobbio, Liberalismo e democrazia*, Simonelli, Milano.

pluralismo partitico, la prassi delle elezioni quale metodo di scelta delle classi politiche, la teoria della separazione dei poteri, così come sono stati incarnati nei sistemi politici islamici, non rimarcano variazioni qualitative tali da autorizzare a qualificarli come originali²⁶. E, probabilmente, anche per questo essi non sono stati interiorizzati dalle masse, divenendo un fatto di popolo.

Relativamente al pluralismo partitico e le elezioni deve osservarsi come nel linguaggio politico dell'Islam classico il popolo individuasse estrinsecazione nel termine *ra'yya* (gregge). Taluni hanno richiamato anche la parola *jumhur* (massa). Ma l'accostamento è inopportuno poiché *jumhur* ha implicanze preminentemente sociologiche.

Viene utilizzato in contrapposizione a *Khassa*, *élite*, e richiama una diversificazione o disuguaglianza sociale. Il concetto di sovranità popolare mette in discussione la *hakimyya* o dottrina della sovranità divina. Conferire sovranità al popolo vuol dire elevare il popolo a "nuova divinità".

La nascita nell'Islam delle prime forme di aggregazione partitica in un certo senso organizzata è correlata alla penetrazione delle ideologie occidentali (nazionalismo, socialismo, liberalismo) ed è contestuale alla nascita delle leadership, la quale, a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, mediante le lotte anticoloniali prima, e antimperialiste poi, conquistano il potere in molti Paesi islamici.

Perciò, le medesime denominazioni da esse assunte, all'infuori che in Turchia e in Arabia Saudita, dove non c'è stata colonizzazione, portano con sé la memoria di un rivendicazionismo indipendentista.

Sembrano essere tre i caratteri che avvicinano i partiti islamici a quelli occidentali: a) la dimensione ideologica, b) il problema della composizione sociale, c) l'organizzazione.

Allo stesso modo di quelli occidentali, anche i partiti islamici non riescono ad istituzionalizzarsi, indipendentemente da un'ideologia di riferimento.

Il nazionalismo, il socialismo e la liberaldemocrazia sono le ideologie cui possono ricondursi i partiti islamici contemporanei. Esse, come nella cultura occidentale, sono messaggere sia di un nocciolo dottrinale, sia di un *ethos*²⁷.

Dal momento che le forme consuetudinarie della politica si sono tinte ideologicamente, hanno investito nuove tensioni di classe determinate dal cambiamento.

In particolar modo sono il proletariato e la media borghesia urbana ad avallare l'esigenza di aggregarsi in forme associative ideologicamente connotate. Predominante è la forma partitica. Anzi, la fondazione dei partiti costituisce una vera e propria rivoluzione culturale nei modi di costruire ed

²⁶ BINDER, L. (1988). *Islamic liberalism: A critique of development ideologies*, University of Chicago Press, Chicago; C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A sourcebook*, Oxford University Press, New York, 1998.

²⁷ DRUCKER, H. (1979). *Doctrine and ethos in the Labour Party*, Allen & Unwin, London.

esprimere l'azione politica nel contesto islamico. Essa esercita un certo condizionamento finanche sui contenuti della politica, che via via si avvicinano ai contenuti delle differenti scuole e orientamento della scienza politica occidentale²⁸. E, tuttavia, la composizione sociale dei partiti prosegue a essere rimarcata anche da vecchie dinamiche precoloniali, da solidarietà d'ordine tribale.

Con il risultato che ancora oggi possono osservarsi contrapposizioni tribali che si intrecciano con conflitti ideologici tra progressisti e tradizionalisti, laici e islamisti, democratici e conservatori. E può constatarsi che il processo di deislamizzazione della politica fallisce nella sua essenza. Ciò determina come reazione uno scivolamento verso forme più radicali e violente del vecchio fondamentalismo, che creano il c.d. neofondamentalismo.

Infine, si arriva alle elezioni quale strumento per la scelta dei propri rappresentanti, soprattutto coloro che sono incaricati della produzione delle leggi e per la selezione delle classi politiche. Esse sono formalmente previste dalla grande maggioranza delle Costituzioni islamiche. Tuttavia, nella prassi, pur registrando spesso esiti plebiscitari, palesano chiaramente di difettare della essenziale libertà²⁹.

Molto arduo, poi, è scorgere nei Paesi islamici forme di reale partecipazione dei ceti popolari alla vita pubblica. Nei Paesi islamici è il sistema delle disuguaglianze, ovverosia, la stratificazione sociale, a originare la struttura di potere. In tali Paesi le persone nella costruzione dei loro mondi sociali attingono ogni giorno a concetti organizzanti che fanno parte di un sistema pubblico di significati. Un sistema che ha conosciuto ideologie e formule politiche nazionaliste, socialiste, e, ciononostante, è rimasto ancorato a idee, immagini e simboli di autorità, comando, sudditanza, obbedienza, tradizionali. Per cui di fatto non possono rinvenirsi istituti che esprimono forme di coinvolgimento dei cittadini nell'ambito dei processi formativi delle decisioni.

La cultura politica islamica complessiva prosegue a vedere nella democrazia una minaccia all'unità della comunità musulmana, la nota umma. Essa, si reputa, crea una serie di frantumazioni dalle quali hanno origine impulsi individualistici e settoriali che sviluppano conflitti, favoriscono i più forti e, di conseguenza, impediscono l'esercizio della giustizia.

D'altra parte, nell'Islam, rispetto alla libertà e all'individualismo, la giustizia e l'olismo sono valori preminenti. Infine, la democrazia, generando spaccature sia nell'ambito dei valori sia in quello

²⁸ ENGLEFIELD, D. DREWRY, G. (1984). *Information sources in Politics and Political Science. A survey worldwide, Part 4. Politics and government: Overseas*, Routledge, London.

²⁹ Si pensi, solo per fare qualche esempio, all'annullamento delle elezioni politiche algerine del 1991, nelle quali al primo turno aveva vinto il Fronte Islamico di Salvezza (Fis) o all'anticipazione delle elezioni politiche turche del 2007, destinata a bloccare, come s'è già annotato avanti, l'elezione alla presidenza della Repubblica del ministro degli Esteri del governo Erdogan, candidato sgradito ai militari. Non ci si può perciò stupire se, alla fine, sul piano sostanziale, la titolarità popolare nella selezione delle classi dirigenti alle masse elettorali di questi Paesi appaia una vuota enunciazione delle Carte Costituzionali.

del campo delle norme che governano la comunità, crea anomia e si pone come fonte di disordini, ribellioni, caos.

Inoltre, non devono sottovalutarsi le concezioni patrimonialistiche presenti nella politica musulmana. Queste, connesse ai classici rapporti d'appartenenza alle famiglie, clan, tribù, incrementano sempre più una rete clientelare così forte da rendere oltremodo ardua l'azione di qualsiasi nuova regola inserita dal costituzionalismo liberale. Altresì, fanno sì che gli scambi politici si espletino secondo le coppie lealtà/protezione e sostegno/assistenza tipiche delle situazioni dove si è fatto strada un clientelismo ammodernato di massa. Cosicché, alla fine, sul concetto di cittadino predomina quello di cliente³⁰. Queste concezioni hanno agito come fattori di ritardo nei processi di modernizzazione democratica dell'Islam.

La medesima ondata di democratizzazione che negli anni '70-'90 ha investito differenti aree del mondo, andando a travolgere completamente antichi regimi autoritari e sviluppando numerose opposizioni laiche, ha scosso notevolmente il mondo musulmano, ma senza determinare gli stessi effetti. Anzi, il corrispettivo funzionale dell'opposizione laica delle altre parti del mondo in taluni Paesi islamici viene ad essere paradossalmente raffigurato dal coagulo di una serie di movimenti islamisti a considerevole tensione religiosa.

Finanche il boom petrolifero avviato negli anni '70, che anche nell'estrazione e valorizzazione di questa importanza risorsa ha rovesciato i classici rapporti di sudditanza verso le potenze imperialistiche occidentali, dando origine a nuove imponenti ricchezze ed aprendo inedite prospettive negli orizzonti economici di tali Paesi, sul piano politico-culturale, ha palesato i suoi limiti.

In quei decenni si sono potuti registrare una serie di fatti che hanno deposto a favore di un processo di rinnovamento dei Paesi islamici in chiave occidentale. Non passano inosservati fenomeni come quelli dell'urbanizzazione, dell'insorgenza di una mobilità sociale, dell'estensione dell'istruzione, della diffusione dei media; anche perché sono andati indebolendo i tipici rapporti tribali, incidendo sulle credenze religiose e dando lo start a una vera e propria crisi di identità.

Ma è proprio qui che è andata innestandosi la "Rinascita" islamica. Col ben delineato disegno di bloccare la dilagante cultura e simbologia occidentale, di contrapporre la predica dell'esigenza del ritorno ai valori islamici, di battersi per una riproposta religiosa, di sostituire nei processi di innovazione i motori occidentali con motori islamisti, senza cedere ai richiami estremistici del neofondamentalismo. Il che conduce alla riattivazione degli antichi costumi, simboli, istituzioni. Al

³⁰ GELLNER, E. WATERBURY, J. (1977). *Patrons and clients in mediterranean societies*, Center for Mediterranean Studies, London.

livello più generale, stimola al riconoscimento e alla riaffermazione della natura islamica dei loro modi di aggregarsi ed organizzarsi socialmente e di elaborare le istituzioni statuali.

Invero, in questo periodo, diversi leader politici si sono precipitati a identificare sé stessi e i rispettivi regimi con l'Islam. Re Hussein di Giordania, sicuro del fatto che i governi laici hanno scarse possibilità di successo nel mondo arabo, quantomeno nel breve termine, ha parlato dell'esigenza di dar vita a una "democrazia islamica" e di un "Islam in via di modernizzazione". Re Assan di Marocco ha rimarcato la propria discendenza dal Profeta e il suo ruolo di "Comandante dell'esercito di fedeli". Il sultano del Brunei ha definito il proprio regime una "monarchia musulmana malese". In Tunisia, Ben Alì ha invocato Allah nei suoi discorsi e ad "avvolgersi nel manto dell'Islam", al fine di monitorare il prosperante richiamo dei gruppi islamici. Suharto ha adottato espressamente una politica diretta a rendere il proprio Paese "più musulmano". In Bangladesh il principio del "secolarismo" è stato allontanato dalla Costituzione. Infine, anche in Turchia, a partire dagli anni '90, la consolidata identità laica e kemalista ha cominciato a essere seriamente minacciata³¹.

Inoltre, diversi sono i Paesi musulmani che hanno cominciato a islamizzare il medesimo ordinamento giuridico, o per lo meno, hanno compiuto alcuni tentativi a tal proposito.

³¹ ZAKARIYA, F. (1991). *Laïcité ou islamisme*, La Découverte/al-Fikr, Paris-II Cairo.

CAPITOLO 2

DIRITTI UMANI, SOGGETTIVITÀ E DIRITTI DELLE DONNE IN ISLAM

2.1. Costituzionalismo e diritti umani nell'Islam contemporaneo

Il costituzionalismo è l'idea, spesso associata alle teorie politiche di John Locke e dei fondatori della Repubblica americana, che il governo possa e debba essere legalmente limitato nei suoi poteri e che la sua autorità o legittimità dipenda dall'osservanza di tali limiti³².

Il costituzionalismo prescrive le modalità e le istituzioni di governo. Sia le modalità che le istituzioni sono legittimate attraverso il loro funzionamento sotto l'egida di strutture giuridiche e politiche (dispositivi costituzionali). La maggior parte delle costituzioni, indipendentemente dal livello di governo a cui si applicano, sono codificate in singoli documenti, anche se alcune rimangono non codificate. Il costituzionalismo stabilisce precetti come lo Stato di diritto, la democrazia, i diritti umani e la separazione dei poteri, che operano all'interno di un ordine costituzionale per mediare l'interazione tra legge e potere nei sistemi di governance subnazionale, nazionale, sovranazionale e globale.

Il costituzionalismo riguarda la legittimazione degli ordini di governo, ma si interseca anche con le teorie dell'autonomia individuale/associativa, della democrazia, della trasparenza, della responsabilità, dei diritti umani, dello Stato di diritto e della giustizia redistributiva e correttiva, e ciascuno di essi fornisce una base per la critica degli ordini costituzionali esistenti o emergenti (ad esempio, dell'Unione Europea o globali). L'ampia gamma di approcci al suo contenuto normativo fa sì che il costituzionalismo possa essere sia criticato per essere soggetto a estensioni ingiustificate del suo campo di applicazione, sia liquidato come una mera riproposizione di principi consolidati che non dipendono da un concetto globale di costituzionalismo³³.

Nella cultura politico-giuridica e nella vita degli Stati islamici convivono due istanze giuridiche: una laica ed una religiosa. La prima fa capo ad una Costituzione, la seconda si basa essenzialmente sulla antica Legge Santa, la shari'a. Quest'ultima non è mai stata superata. Anzi, permane nonostante non venga più vista come istanza normativa suprema e neppure prioritaria.

Pertanto, occorre prendere atto di un dato importante. La Legge islamica, nel corso dei decenni, non ha potuto venir meno alle pressioni e al fascino delle dottrine politico-giuridiche europee, incalzando la recezione da parte dei giuristi musulmani, in primis, del principio della positività del diritto. Dando in tal modo origine a un indirizzo teorico ed operativo che può definirsi

³² *Constitutionalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, in <https://plato.stanford.edu/entries/constitutionalism/>

³³ O'DONOGHUE, A., MURRAY, C. (2020). *Constitutionalism*, in <https://www.oxfordbibliographies.com/>

costituzionalismo islamico. Ciò è stato imposto dal bisogno di governare, rapportandosi, in un contesto mondiale sempre più globalizzato, alla cultura giuridica occidentale.

Nell'universo islamico le prime carte costituzionali appaiono in Tunisia nel 1861, in Turchia nel 1876, in Egitto nel 1882, in Iran nel 1906. Ma si assiste alla grande ondata delle costituzioni moderne nel corso degli anni che seguono alla Prima guerra mondiale e, specialmente, nel secondo dopoguerra. Ciononostante, è ancora troppo presto per pensare di operare un assetto linguistico-concettuale dei diversi istituti previsti dai documenti in questione, tenendo anche conto del loro flusso storico.

Occorre subito evidenziare che, inizialmente, le carte costituzionali cercano il proprio caposaldo nella Legge e tradizione islamica³⁴.

Successivamente, la fusione tra nozioni e istituti islamici e concettualizzazioni occidentali è andata spingendosi oltre.

È sicuramente arduo definire in termini dottrinali un insieme di opinioni, riferimenti teorici, sentimenti, che traducono una realtà mentale, per quanto consacrata in testi scritti, costruita più su un ammasso di spunti e richiami vincolistici che su un gruppo di principi o enunciazioni istituzionali idealtipiche.

La costituzione è la medesima struttura di una comunità politica organizzata, quell'ordine essenziale che le deriva dalla designazione di un potere sovrano e degli organi che lo esercitano. E, per questo, per i giuristi tutti gli Stati, anche quelli assoluti o totalitari, possiedono una loro costituzione, nella misura in cui c'è sempre, tacita o espressa, una norma base che conferisce la potestà sovrana del comando: *ubi societas ibi ius*³⁵.

La scienza giuridica ha proceduto verso una lenta, ma inflessibile, opera di eliminazione dei valori anticamente impliciti alle parole "costituzione" e "costituzionale", svuotandone, in tal modo, la portata politica per garantirne un utilizzo neutro d'indagine scientifica. Tuttavia, la scienza politica ha fornito al diritto un ausilio che si è palesato fondamentale per rendersi conto che "costituzionalismo" non è un termine neutro, atteso che nella sua accezione assorbe il valore che era un tempo implicito nelle parole "costituzione" e "costituzionale", un insieme di concezioni politiche e di valori morali, tentando di sceverare quelle che furono le soluzioni contingenti da quelli che sono i suoi caratteri permanenti.

Su tale base un gruppo di politologi e di costituzionalisti ha visto nel costituzionalismo una tecnica giuridica per mezzo della quale ai cittadini viene garantito l'esercizio dei loro diritti

³⁴ LEWIS, B. (2005). *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, p. 16

³⁵ MATTEUCCI, N. (2004). *Costituzionalismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, Utet, nuova edizione, Torino, pp. 201-212

individuali e, nel medesimo tempo, lo Stato, mediante una attenta e saggia distribuzione del potere tra gli uomini di comando, è posto nella condizione di non poterli violare. Da tale prospettiva, il costituzionalismo è stato visto come una divisione dei poteri, in modo tale da rendere impossibile ogni arbitrio; divisione che, da sempre, è andata organizzandosi ora in termini orizzontali (separazione dei poteri), ora in termini verticali (federalismo). Un altro gruppo di studiosi, puntando sulle regole, più che sugli uomini, ha identificato il costituzionalismo come il governo delle leggi, della razionalità del diritto. Per cui risulta fondamentale accettare il valore che è endogeno nel potere, un valore che va identificato nella difesa dei diritti fondamentali dell'individuo.

Dunque, nella concezione di questo secondo gruppo di studiosi il costituzionalismo viene a saldarsi con i problemi dei diritti umani e le differenti esegesi che di essi ne vengono date. Coloro i quali li ritengono diritti naturali, affermano che lo Stato può e debba solamente riconoscerli come diritti indisponibili, acconsentendo, in tal modo, a un limite preesistente alla sua sovranità. Gli studiosi, invece, che non riconoscono istanze sovrastanti la sovranità statale, sostengono che i diritti umani sono diritti soggettivi concessi dallo Stato alle persone nella sua autonoma sovranità, che così si autolimita. Vi è poi una strada intermedia: quella dei contrattualisti, i quali fondano questi diritti sul contratto, esplicitato dalla Costituzione, fra le differenti forze politiche e sociali³⁶.

Le costituzioni della grande maggioranza dei Paesi islamici, pur senza rinunciare alle tradizionali riserve autoritarie, sembrano, quantomeno in termini di principi, fare proprio il costituzionalismo occidentale ed i suoi principali istituti: la sovranità popolare, il pluralismo dei partiti, la separazione dei poteri, l'autonomia del potere giudiziario, la non retroattività delle leggi penali, e quant'altro.

Inoltre, esse accettano, almeno formalmente, i diritti umani, dichiarandone l'obbligo di tutela. I diritti umani trovano posto finanche all'interno del Regolamento Fondamentale (artt. 26 ss.) – una sorta di Carta costituzionale – dell'Arabia Saudita, che anche, nel 1948, sulla famosa Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'Onu si era astenuta.

È stato usato l'avverbio formalmente in ragione del fatto che è scarsa la coerenza che si riscontra tra enunciazioni e condotte politiche conseguenti. Ciò che può dirsi è che il mondo islamico registra nel merito un grave ritardo³⁷. A tale riguardo, non può non osservarsi che alla Dichiarazione dell'Onu molti Paesi musulmani si sono rifiutati di aderire senza riserve, negando la firma all'art. 18 sulla libertà religiosa. L'articolo sostiene il diritto di ogni uomo a poter scegliere la religione meglio rispondente ai suoi bisogni. Infatti, per secoli l'Islam non ha ammesso che un musulmano potesse

³⁶ AA.VV., (1967). *Political theory and the rights of man*, Indiana New Press, Bloomington.

³⁷ BETTINI, R. (2005). *Allah tra terrorismo e diritti umani*, Angeli, Milano, p. 105

convertirsi a un'altra religione. Tale atto era ritenuto un'apostasia e per impedirlo veniva utilizzata la forza. Il rifiuto di sottoscrivere è evidentemente un mettere in discussione il modello di società cui la Dichiarazione del 1948 volge lo sguardo. L'Islam ha il suo modello di società che si basa, in primis, sulla figura di Maometto. In questo quadro gli uomini godono di diritti ben precisi. Perciò si levano voci per affermare che il Corano è da quattordici secoli la dichiarazione più perfetta dei diritti dell'uomo che si possa desiderare, e che quindi basta farvi riferimento. La fonte ultima dei diritti umani non è l'uomo, ma la Legge di Dio. Solo chi ossequia la Legge di Dio è soggetto pieno di tali diritti, a cominciare da quelli di libertà. Anzi, le persone che obbediscono alla Legge sono per ciò stesso liberi.

Il 19 settembre 1981 a Parigi, viene proclamata ufficialmente una Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo, in un primo momento elaborata a Londra da cinquanta eminenti personalità e intellettuali musulmani, incaricati dal Consiglio Islamico d'Europa. In tale documento vengono elencati i diritti alla vita, alla residenza e allo spostamento per i membri della comunità musulmana; i diritti alla famiglia e all'educazione, i diritti delle donne sposate (nel quadro delle leggi islamiche); i diritti alla libertà di pensiero, di fede, di parola (nei limiti previsti dalla legge islamica, precisa il testo), di associazione; i diritti alla protezione contro gli abusi di potere e contro la tortura e tanto altro³⁸.

La Dichiarazione accorda i diritti umani solo in conformità con la legge islamica. Tuttavia, viene da chiedersi di quale legge islamica si tratta. A tale riguardo si profilano anche nei riguardi di tale documento due tendenze. La prima è quella dei neofondamentalisti, i quali reputano la Legge originaria immutabile e, di conseguenza, obbligano al ritorno alle antiche pratiche medievali. La seconda è coltivata dai modernisti, i quali ritengono che la Legge possa e debba svilupparsi continuamente, sia anche prendendo le mosse da un nocciolo intangibile, in maniera da esser in grado di interpretare le articolate e mutevoli realtà contemporanee.

Un documento che finalmente assume posizioni in un certo senso aperte a adattamenti pragmatici è la Carta Araba dei Diritti dell'uomo adottata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nel settembre 1994³⁹. Essa palesa un indirizzo culturale generale d'ispirazione riformista, che è esplicitazione diretta non già dell'Islam, bensì dell'identità araba e delle tendenze modernizzanti introdotte nell'area dei Paesi arabi dalle dottrine nazionaliste e socialiste. Invero, se si eccettua la prefazione in cui si menziona Allah, "*che ha onorato il mondo arabo, facendone la culla delle religioni*", e in cui si sostiene il dovere degli Stati di attuare i principi eterni di fratellanza e di

³⁸ EL BERRY, Z. (1981). *Déclaration islamique universelle des droit de l'homme*, Tauris, London.

³⁹ PACINI, A. (1998). *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, pp. 169-236.

uguaglianza tra gli uomini decretati dalla shari'a e dalle altre religioni celesti, non vi siano altri riferimenti all'Islam e ai vincoli da esso scaturenti. Così anche è rilevante osservare come la Carta faccia espresso richiamo alle altre "religioni del libro", ossia all'ebraismo e al cristianesimo e, per questo, recepisca il principio del pluralismo religioso⁴⁰.

Tuttavia, deve subito aggiungersi come essa rimarrà inapplicata in quasi tutti gli Stati, come a dimostrare che i suoi contenuti, invece delle aspettative dei larghi strati popolari del mondo arabo, esprimano solo istanze di ridotte élite intellettuali di tale mondo.

Nel tempo, nelle differenti aree islamiche, seguono altri documenti dove le tematiche dei diritti umani vengono riprese, precisate, modificate, aggiustate, eccetera. Fra questi merita di essere menzionata la nuova Carta emanata dal Consiglio della Lega degli Stati arabi durante la sessione del 2005. Il nuovo documento viene incalzato non solo dai cambiamenti concretizzatisi nell'ambito del quadro internazionale, soprattutto a seguito degli eventi terroristici del settembre 2001, ma anche dalle pressioni di non poche ONG, anche arabe. Infatti, non deve tralasciarsi, come poc'anzi rammentato, che la Carta araba del 1994 era rimasta quasi dappertutto disattesa.

2.2. Islam e soggettività giuridica

Per il diritto, la persona umana è il soggetto idoneo a divenire titolare di diritti, potestà, obblighi e doveri, ossia di situazioni giuridiche. Da qui ne deriva la capacità giuridica. Dopodiché, la capacità di agire misura l'effettività di tale titolarità.

Nei sistemi giuridico-religiosi il sistema di attribuzione al soggetto di diritti e di doveri è pesato in relazione alla confessionalità. Nei sistemi giuridici laici è la cittadinanza l'elemento focale che permette di ricevere e salvaguardare i diritti, nonché di assicurare l'adempimento dei doveri. Nel primo caso, la fonte di produzione legislativa si rinviene nella volontà divina. Nel secondo caso, questa volontà è interna allo stato ed è esplicitata da un organo legislatore. In ogni caso è la legge che dispone quelli che sono i criteri dell'acquisto della soggettività giuridica e del livello di appartenenza dell'individuo.

La cittadinanza, dal canto suo, ha due facce: riunisce gli individui con differenti background assicurando una comune identità per mezzo del riconoscimento di un corollario di diritti-obblighi, unitamente a uno spazio omogeneo di libertà, e, al contempo, estromette da questi ambiti i non cittadini, gli stranieri. Diversità che possono individuare spazi applicativi informali di regole giuridiche non ufficiali⁴¹. Al contrario dei sistemi giuridico-religiosi che, eccettuando da una

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ BUSSANI, M. (2019). *Strangers in the Law: Lawyers' Law and the Other Legal Dimensions*. *Cardozo Law Review*, 40, pp. 3125-3184.

dimensione territoriale in senso fisico, possono aggregare le diversità culturali in una omogeneità confessionale, escludendo, tuttavia, coloro che non professano lo stesso credo.

L'Islam moderno ha trovato un proprio adattamento nelle costruzioni statali e ha adattato l'antico brocardo "*al-Islam dîn wa dawla*", l'Islam è religione e stato, che di fatto esprimeva la tradizionale costruzione teocratica. Attualmente, tale formula è costituzionalizzata nella formula "*al-Islam dîn aldawla*", l'Islam è cioè religione dello stato, che se interpretata come religione della maggioranza dei cittadini di uno stato può rendere possibili vasti margini alla costruzione di una cittadinanza pluralista, sia pur sempre sotto la protezione dei valori scaturiti dalla tradizione giuridica (e religiosa) dell'Islam⁴² per come sono "localmente" riconosciuti e condivisi⁴³.

Quindi, il diritto musulmano "classico", elaborato dai giuristi durante i primi secoli dell'Islam, discerne i credenti musulmani dai non credenti. Questi ultimi, a loro volta, sono distinti in "genti del Libro" (*ahl al-kitàb*), ossia coloro che appartengono alle altre religioni monoteiste munite di una rivelazione scritta (cristiani ed ebrei principalmente) e miscredenti (*kuffàr*), politeisti e atei. I primi, se vivono sotto un'autorità musulmana sono destinatari di una protezione specifica, poiché protetti (*dhimmi*) e titolari solo di specifici diritti (minori rispetto ai musulmani) ed obblighi⁴⁴.

La distinzione tra *dar al-Islam* e *dar al-harb*, elaborata dai giuristi classici, non individua riscontro alcuno nel testo coranico né nella sunna (le tradizioni profetiche)⁴⁵, ma nel tempo ha considerevolmente condizionato il sistema delle relazioni internazionali⁴⁶ del mondo islamico:

1. la casa dell'Islam, o *dar al-Islam*, include i territori soggetti ad un'autorità politica musulmana e dove trova applicazione la *shari'a* e le sue interpretazioni; qui l'Islam e il suo diritto sono teoricamente garanzia per tutti coloro, musulmani e non, che ne riconoscono l'identità islamica; interessante la rappresentazione della fede come convergenza tra presenza dei musulmani e *dar al-Islam* anche se non si è costituita formalmente una giurisdizione islamica⁴⁷;
2. essendo il mondo creato da Dio per l'Islam, i territori non soggetti a tale autorità devono essere, quantomeno a livello teorico, conquistati e quindi sono *dar al-harb*, territori di guerra; invero, simile visione ha trovato molti compromessi nella distinzione tra *dar al-kufr*, o luoghi dove

⁴² PAROLIN, G.P. (2007). *Dimensioni dell'appartenenza e cittadinanza nel mondo arabo*. Jovene, Napoli.

⁴³ ELMAHJUB, E. (2019). *Transformative Vision of Islamic Jurisprudence and the Pursuit of Common Ground for the Social Good in Pluralist Societies*. *Asian Journal of Comparative Law*, 14, 2, pp. 1-31.

⁴⁴ CASTRO, F. (2007). *Il modello islamico*. Giappichelli, Torino.

⁴⁵ CALASSO, G. LANCIONI, G. (a cura di) (2017). *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Brill, Leiden-Boston.

⁴⁶ ADIONG, N.M. ABDELKADER, D. MAURIELLO, R. (a cura di) (2016). *Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*. Palgrave Macmillan, New York.

⁴⁷ CANCIAN, A. (2017). *Faith as Territory: dār al-islām and dār al-ḥarb in Modern Shi'i Sufism*. In Calasso G., Lancioni G. (a cura di), *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Brill, Leiden-Boston.

abitano i miscredenti con i quali la guerra assume un carattere quasi obbligatorio, e *dar al-'ahd* o *dar al-amàn* ossia quelle nazioni con cui si sono disposti accordi di non belligeranza.

Una volta terminato il periodo coloniale – che ha portato con sé il riordinamento degli stati e dei loro sistemi giuridici su base nazionale e territoriale – l'influenza del diritto occidentale è rimasta decisiva a livello sia costituzionale (modelli organizzativi dello stato e della pubblica amministrazione), sia di tutti i settori del diritto con eccezione dello statuto personale (famiglia e successioni).

Tale processo di acculturazione ha portato con sé in molti paesi anche un avvio di laicizzazione che è andata sviluppandosi in forme differenti a seconda dei contesti. Al contempo, specialmente a cominciare dagli anni '70, la straripante potenza economica e comunicativa dei paesi del Golfo con la loro ideologia salafita e fondamentalista, ha sostenuto una reazione diretta a “recuperare” modelli politici, sociali ed economici identitari, formulati sulla scorta di una ricostruzione virtuale e astorica della tradizione.

In tal modo, andavano gettandosi le fondamenta per un modello di appartenenza cieca e acritica a sistemi ideologici come al-Qa'ida e Isis (quest'ultimo ancor di più volto a restaurare un modello di “stato” califfale).

Tuttavia, negli anni sono emersi anche i segni della c.d. primavera araba⁴⁸.

La distanza tra i due fenomeni è lapalissiana, ma individua in entrambi i casi comprensione sul bisogno di edificare un modello di appartenenza che sia in grado di fornire risposte alle istanze di identità di popolazioni, nazioni, società, comunità confessionali che si identificano con l'Islam (almeno nella sua rappresentazione astratta e/o ideologica), ma abbisognano di individuare archetipi autonomi di cittadinanza/appartenenza idonei al contesto globalizzato e tecnologico dei nostri tempi. Ed entrambi raffigurano una reazione a un processo di decolonizzazione che non si è mai concretamente ultimato con l'emancipazione culturale e sociale dell'universo islamico. Così, proprio il riemergere di rivoluzioni sociali durante il 2019 in paesi quali l'Algeria, il Sudan, l'Egitto, l'Iraq, il Libano, mentre si vanno rafforzando i risultati conseguiti dalla Tunisia verso la definizione di un sistema democratico e partecipativo, sembra tratteggiare un rilevante passo nel percorso verso una cittadinanza “areligiosa”, laica e inclusiva⁴⁹.

⁴⁸ CORRAO, F.M. (2011). *Le rivoluzioni arabe: la transizione mediterranea*. Mondadori, Segrate.

⁴⁹ PAROLIN, G.P. (2016). *Cittadinanza, religione e costituzione nell'Islam politico mediterraneo*. Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica, 19, 1, pp.167-182.

2.3. Rapporti di genere. Uso dei simboli religiosi: donne, velo e social network

Il tema del velo femminile resta un paradigma significativo in rapporto alla estrinsecazione esterna della propria appartenenza religiosa e culturale⁵⁰. In tal senso, non solo la scelta di indossarlo da parte della donna, ma anche la richiesta dell'uomo che il velo sia portato, sono manifestazioni evidenti di islamicità concepita quale adesione interiore ai valori morali dell'Islam e diventano una comunicazione per mezzo della quale il soggetto intende mostrare la propria diversità e autonomia nell'ambito dello spazio pubblico⁵¹. Le decisioni della Corte Europea dei diritti dell'uomo in tema di simboli religiosi (e prima ancora della Corte costituzionale italiana sulla questione del crocifisso negli edifici pubblici) ha sostenuto una sostanziale destrutturazione semantica dei medesimi simboli⁵², riconoscendo loro una doppia accezione: attiva (portato e indossato come attestazione della propria fede) e passiva (al quale si affida un significato storico-culturale con riguardo alle radici religiose di una determinata società).

Una valutazione che va accompagnandosi alla definizione delle esperienze religiose – con i diritti e le libertà correlate – sulla scorta del binomio fede-pratica⁵³. Queste decisioni hanno sostenuto la legittimità dei limiti che possono essere posti per legge in uno stato democratico alle pratiche e all'utilizzo dei simboli religiosi⁵⁴.

Per un musulmano, e in special modo per un giovane musulmano, vi è il bisogno di individuare un equilibrio identitario tra lo spazio pubblico e la sfera della coscienza, che sia anche in grado, mediante l'azione concreta, di comunicare e manifestare verso l'esterno (lavoro, scuola, società, ecc.)⁵⁵.

Si assiste a una ricerca identitaria autonoma che tiene conto del quadro valoriale dell'Islam (almeno quello teorico) ma «*caratterizzato da una ricerca personale dei fondamenti dell'individuo, in opposizione alla comunità tradizionale e all'Islam dei genitori (fatto d'interdizioni e di clivages culturali)*»⁵⁶. Si tratta di un dato che rimarca la rilevanza dell'adesione volontaria a un modello identitario per mezzo del quale la persona individua una propria realizzazione e un possibile affrancamento dagli stereotipi interni ed esterni alla propria identità. La scelta del velo da parte delle

⁵⁰ MARSHALL, J. (2014). *The legal recognition of personality: full-face veils and permissible choices*. International Journal of Law in Context, 10, 1, pp.64-80

⁵¹ FERRARI, S. PASTORELLI, S. (a cura di) (2016). *Religion in Public Spaces: A European Perspective*. Ashgate Publ., New York.

⁵² FERRARI, A. (a cura di) (2017). *Libertà religiosa e cittadinanza: Percorsi nella società plurale*. Marsilio, Venezia.

⁵³ PERONI, L. (2014). *Deconstructing "Legal" Religion in Strasburg*. Oxford Journal of Law and Religion, 3, 2, pp. 235-257

⁵⁴ LEIGH, I. HAMBLER, A. (2014). *Religious Symbols, Conscience, and the Rights of Others*. Oxford Journal of Law and Religion, 3, 1, pp. 2-24.

⁵⁵ RICUCCI, R. (2016). *Giovani e musulmani. La realtà quotidiana dei cittadini senza cittadinanza*. Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica, 19, 1, pp. 111-119.

⁵⁶ Ibidem.

donne, almeno in Europa e in Occidente, può essere letta da tale angolatura. Al medesimo modo potrebbe leggersi il ricorso all'alimentazione *halâl* (lett. lecita secondo i canoni religiosi e certificata tramite procedure *ad hoc* che vedono l'intervento di esperti musulmani di scienza giuridica) ovvero all'*islamic finance* per le questioni patrimoniali.

Senza dubbio le questioni di genere, specialmente nell'ambito dei rapporti familiari e intracomunitari, devono restare oggetto di attenzione peculiare in ossequio della libertà dei singoli, con la consapevolezza che è in ogni caso imprescindibile un'attività di formazione e di *empowerment* dei soggetti più deboli, specialmente le donne.

Tuttavia, proprio le donne, oggi, appaiono le protagoniste dei processi di costruzione del pluralismo culturale, sociale, religioso e giuridico. Dove questo pluralismo è assicurato (come in Europa) o si va realizzando in maniera positiva (basti pensare alla realizzazione di un sistema democratico in Tunisia), le donne musulmane non sono più vittime passive di un Islam fondamentalista. Piuttosto, le medesime sviluppano diverse strategie e tattiche al fine di sfidare le strutture giuridiche ufficiali e gli attori statali autoritari. Si mostrano quali agenti attivi nella costruzione dell'Islam attuale, delle sue norme e del modo in cui lo stesso è vissuto e sperimentato⁵⁷.

Se poi si volge lo sguardo allo spazio virtuale, quale terzo spazio oltre quelli pubblico e privato, ci si rende conto del fatto che esso è occupato da una molteplicità di attori musulmani.

Pur spesso citato quale strumento di radicalizzazione e proselitismo, lo spazio dei social network vede piuttosto impegnate le donne anche in un processo di attualizzazione e rilettura dell'Islam al femminile⁵⁸. Infatti, le donne musulmane vantano una ricca, articolata e positiva presenza online. In special modo, YouTube è parte della produzione culturale di più complesse e importanti autorappresentazioni delle donne musulmane e dei loro impegni a tutti i livelli, delle loro esperienze giornaliere, rapporti, aspettative, aspirazioni.

Vengono in tal modo generate nuove soggettività che si pongono oltre la visione stereotipata della donna vittima sia in ambito islamico che al suo esterno.

La medesima donna diviene trasmittitrice di regole socio-religiose con una molteplicità di approcci che vanno dall'adattamento alle posizioni più tradizionaliste, a "revisioni" portate avanti attraverso il recepimento delle differenti tendenze dei dibattiti odierni sui differenti aspetti dell'Islam nel mondo di oggi, fino a forme di rigetto della tradizione senza venir meno ai principi fondamentali della religione.

⁵⁷ SHARAWI, H. (2017). *Women between Submission and Freedom: An Interpretation of Social and Political Misogyny*. Sense Publ., New York.

⁵⁸ WESTFALL, A. RUSSEL, O.Ç. WELBORNE, B. TOBIN, S. (2017). *Islamic Headcovering and Political Engagement: The Power of Social Networks*. *Politics and Religion*, 10, pp.3-30.

Il tema che risulta più dibattuto tra le donne, sia dentro sia fuori dal mondo islamico, è il rispetto dell'obbligo del velo. La numerosità di posizioni che emergono toccano aspetti religiosi, giuridici o meramente di *fashion*. Condivisa, semmai, la libertà di potersi velare, resta certamente aperta la questione del come entra in gioco il pluralismo di posizioni che da sempre l'Islam ha sempre portato in sé, permettendo alle donne di ridelineare il proprio rapporto tra femminilità e spiritualità.

Oggi, le donne musulmane si servono dello spazio virtuale per riconfigurare il discorso in ordine alla femminilità musulmana circolante nei più diversi contesti, per riformulare le loro multiple soggettività e mostrare la loro concezione di femminismo, femminilità normativa, pratiche religiose, comprese le molte accezioni conferite all'uso del velo⁵⁹.

⁵⁹ BOUCLIN, S. (2013). *YouTube and Muslim Women's Legal Subjectivities*. *Oñati Socio-Legal Series* (online), 3, 7, pp. 1158- 1183

CAPITOLO 3

TERRITORIO E CONFLITTUALITÀ NEL PENSIERO POLITICO MUSULMANO

3.1. Religione, guerra e territorio nella dottrina islamica classica

Nell'islam i confini tra i concetti di Stato, religione e società non sono chiari come nella cultura occidentale. La dottrina musulmana, all'idea occidentale di «Stato», contrappone la *umma*, ovvero la comunità di tutti i credenti. Il concetto fonde i termini occidentali «nazione» e «comunità religiosa». Quindi, la locuzione *umma* è generalmente usata al fine di indicare sia il complesso delle società musulmane sia l'intera «nazione araba»; nel preciso contesto religioso⁶⁰, tutta la comunità dei credenti dell'islam è ritenuta come una nazione. È quindi lapalissiano il carattere universalistico dell'*umma*, il quale si basa sulla comunanza religiosa e non su principi o istituzioni nazionali; la dimensione territoriale è del tutto marginale.

Da tale contrapposizione concettuale si palesano due difformità basilari rispetto alla tradizione occidentale: da una parte lo Stato islamico non è legato a confini territoriali bensì a confini etico-sociali, ovvero dall'applicazione della *shari'a* (legge islamica); dall'altra, politica e religione raffigurano un *unicum* inseparabile, quantomeno a livello dottrinale. Detto in altre parole, in una prospettiva islamica i confini non sono «semplici» linee geografiche, bensì vanno a dividere le aree dove la società vive sulla scorta dei precetti religiosi musulmani da quelle dove questi precetti non trovano applicazione. Dunque, extraterritorialità e coesistenza di politica e religione sono le due peculiarità.

Tale diversificazione è codificata nella definizione tipica della dottrina tradizionale di *dar al-harb* e di *dar al-islam*. Anche in tal caso la distinzione non è di natura geografica, bensì politico-religiosa: *dar al-islam* vuol dire «territorio dell'islam», *dar al-harb* «territorio della guerra». Mentre con il primo termine si indica il complesso dei territori in cui vige la legge islamica, il secondo indica tutto il resto del mondo, definito come luogo di «conquista»; il mondo, pertanto, è ripartito tra musulmani e non musulmani e non tra Stati e nazioni. Da simile contrapposizione ideologico-religiosa discende anche il dovere collettivo (*fard kifaya*) della comunità dei credenti di portare la guerra – per l'egemonia dell'islam – in tutti i territori in cui questo non è applicato; la dottrina coranica

⁶⁰ Corano, 3:110: «Voi [musulmani] siete la miglior comunità tra quelle sorte tra le genti: voi ordinate l'apprezzabile, impedite il disprezzabile e voi credete in Dio»

stabilisce, infatti, che ogni guerra debba essere portata e condotta *fi sabil Allah*, ovvero per ragioni di tipo religioso⁶¹. Questo dovere è anche chiamato *jihad*.

Invero, è arduo fornire una definizione univoca del termine *jihad*. Tale termine in base al contesto storico e dottrinario è stato concepito in maniera assai differente e, alle volte, contraddittoria; storicamente ha costituito, per lo più, una sorta di motivazione religiosa a interessi politici o di leva a valore universale per interessi locali. Mettendo da parte le interpretazioni più moderate – che vedono nel *jihad* l'impegno interiore di ogni credente volto ad avvicinarsi alla verità della religione – ci si deve focalizzare su quelle che sono le definizioni più importanti in termini di conflittualità tra i popoli e/o le religioni. In questo contesto il *jihad* può concepirsi fondamentalmente come azione militare contro i non musulmani, da esercitarsi quando questi rifiutano di convertirsi.

Possono scorgersi due peculiarità comuni alle differenti esegesi, ovvero l'obbligatorietà del *jihad* e la sua «giustizia». L'obbligatorietà scaturisce direttamente dall'universalità propria dell'islam, il cui messaggio è volto a tutta l'umanità; quindi, è obbligo di ogni credente diffondere la religione, se necessario anche con le armi; la giustizia, invece, si connette alla motivazione religiosa del *jihad*, da combattere sia al fine di difendere la *umma* che per espanderla, islamizzando o, in ogni caso, assoggettando altre comunità.

Quale ne sia l'interpretazione, fine del *jihad* è quindi consolidare l'islam divulgandolo⁶² e, allo stesso tempo, tutelare la *umma* difendendone la conformità ai precetti islamici. *Jihad* è, quindi, anche guerra, ma una guerra che punta principalmente alla conquista delle anime più che a quella dei territori. La formulazione dottrinale, codificandone il comportamento, discernere tra *jihad* c.d. «offensivo» e *jihad* c.d. «difensivo»; il primo – concepito quale obbligo collettivo (*fard kifaya*) di tutti i musulmani – è volto alla conquista alla fede di nuovi territori e alla conversione di nuove comunità. Diversamente, il *jihad* difensivo è obbligo di ogni musulmano (*fard 'ayn*) – e quindi più intenso – quando il territorio islamico viene assalito dai suoi nemici.

Difesa della *umma* e islamizzazione dei territori infedeli sono i due motori del *jihad*. Il *dar al-harb* è l'ambito verso il cui è portato il *jihad* offensivo, per trasformarlo in *dar al-islam*, ovvero in territorio dove regna il governo islamico, per mezzo dell'applicazione della sharia.

Il comportamento del *jihad* muta a seconda dell'avversario contro il quale è diretto.

⁶¹ Corano, 9:29: «Combattetevi coloro che non credono in Dio e nel Giorno del Giudizio e che non considerano illecito quello che Dio ed il suo Messaggero hanno dichiarato illecito, o coloro fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo, uno per uno, umiliati».

⁶² Corano, 8:39: «Combatteteli affinché non vi sia più sedizione ed il culto venga rivolto a Dio, poi se si sottomettono, Dio osserva ciò che fanno» e Corano, 2:193: «E combatteteli finché non vi sia più discordia, e che il culto sia a Dio. Se dunque desistono, non più ostilità; eccetto contro i prevaricatori».

Se è diretto contro pagani e idolatri (*kafirun*), apostati, ribelli e nemici politici (*bughat*) della legittima autorità islamica non vi è tregua e la sola salvezza per il nemico è la conversione e il totale assoggettamento. Differente è il caso in cui il *jihad* sia indirizzato contro cristiani ed ebrei, monoteisti sentiti religiosamente più vicini⁶³; infatti, se questi ultimi non combattono e riconoscono la superiorità del governo islamico pagando un tributo (*jizya*), potranno restare nel *dar al-islam*. Detto in altre parole, alle minoranze ebraiche e cristiane delle terre neo-islamizzate, è riconosciuto lo status di *dhimmi*, ovvero di «protetti»⁶⁴.

Sulla scorta di simili considerazioni non meraviglia che nell'islam la prospettiva religiosa attraversi anche la dimensione politica. La sola forma di governo riconosciuta dalla dottrina islamica è il *khilafa* (califfato)⁶⁵. Il califfo costituisce l'unità politica dei credenti e ne è la guida. Il suo ruolo politico è fondato sulla nozione di successore di Maometto quale capo della comunità; il suo ruolo di guida religiosa è invece legittimato nella misura in cui il suo agire e il suo governare sono uniformi alle indicazioni degli 'ulema interpreti della sharia. Di fatto, il califfo ha una piena legittimazione solamente per la sfera temporale. Titolare della sovranità è, infatti, Allah e l'autorità di chi governa dev'essere legittimata da Allah medesimo, per mezzo degli 'ulema; sono questi ultimi (studiosi, giudici e specialisti religiosi) a tradurre in norme il dettato religioso.

Il potere temporale è legittimo se chi governa lo fa basandosi esclusivamente sulla legge di Allah, ovvero la sharia. Quindi, la connessione esistente tra califfo e sharia è diretta e molto stretta.

Altresì, essendo il califfo la sola autorità legittimata a dichiarare il *jihad*, è molto stretto anche il legame tra il suo potere politico e quello militare, praticamente convergenti⁶⁶.

Volendo compendiare, la dottrina classica islamica prefigura un «sistema integrato» politico, religioso e sociale che si concretizza per mezzo di una coesistenza tra territorio, comunità e governo, tutti permeati dall'idea di «islamicità».

Si è ben lontani dal concetto di «Stato nazionale» proprio della cultura politica occidentale. E l'islamicità idealmente attraversa tanto la dimensione interna della società musulmana, strutturandola, quanto l'attività politica verso esterno della stessa, indirizzandola.

Perciò, parlando di geopolitica in area mediorientale, è inevitabile tener conto del ruolo primario della prospettiva religiosa.

⁶³ E, stante il comune riconoscimento del valore dell'Antico Testamento, chiamati Ahl al-Kitab («Gente del Libro»).

⁶⁴ In cambio della sottomissione all'autorità politica islamica, il protetto potrà mantenere le proprie leggi e la propria religione, rimanendo però escluso dai pubblici uffici

⁶⁵ Corano, 4:59: «Credenti, obbedite a Dio, al Messaggero e a quelli che di voi che detengono il comando...».

⁶⁶ Non è quindi un caso che l'istituzione del califfato, scomparsa di fatto nel 1924 con la nascita della repubblica turca, si è recentemente riaffermata nel linguaggio politico islamista; infatti, la restaurazione del califfato – pacificamente per movimenti come Hizb ut- Tahrir o violentemente per movimenti come al-Qa'ida – è riemersa quale progetto politico diretto a catalizzare l'unità delle comunità islamiche.

3.2. Nazione, territorio e religione nei paesi arabi moderni

A cominciare dal secondo dopoguerra, con la decolonizzazione e l'indipendenza dei paesi arabi, il nazionalismo è andato affermandosi come collante politico e sociale del Medio Oriente. Esso è andato esprimendosi ideologicamente sotto forma di panarabismo, realizzandosi politicamente per mezzo del nasserismo egiziano e del *ba'thismo* siriano e iracheno; sennonché, corresponsabili anche cause economiche e sociali, con la sconfitta della guerra del 1967 contro Israele, esso ha finito con il perdere, a mano a mano, ogni concreta presa ideologica e popolare.

Anche l'ideologia comunista, dopo una forte diffusione specialmente nell'ambito delle comunità sciite negli anni Cinquanta e Sessanta, con la rivoluzione islamica iraniana del 1979 ha conosciuto un'involuzione notevole. Tra la guerra dei sei giorni e la rivoluzione khomeinista la questione palestinese è divenuta il nodo di Gordio mediorientale; nel medesimo periodo gli Stati Uniti hanno cominciato a intervenire in maniera sempre più massiccia nella regione in una prospettiva di contrapposizione all'Unione Sovietica.

Significativamente, è in questo periodo che le popolazioni arabe cominciarono ad avvertire la politica americana come univocamente diretta ad appoggiare lo Stato ebraico e la cultura occidentale. Alla fine degli anni Settanta, a fronte di prosperanti bisogni di ricambio politico e istanze sociali di rinnovamento, si assiste all'espandersi di una serie di ideologie integraliste sia tra religiosi e intellettuali, sia tra la popolazione. Il periodo di maggiore sviluppo di questo fenomeno converge con quello incluso tra la rivoluzione iraniana del 1979 e la vittoria dei mujahiddin in Afghanistan, dieci anni dopo.

La caduta dell'Urss e la conseguenziale regionalizzazione della politica mondiale hanno costituito il vero e proprio volano di ulteriori cambiamenti.

Con la fine del bipolarismo, nei paesi arabi sono andati emergendo con chiarezza due fenomeni noti nei venti anni precedenti all'ombra del confronto Usa/Urss: l'incapacità delle *élite* al governo di rispondere alle crescenti domande di rinnovamento sociale e di miglioramento economico avanzate dalle loro popolazioni e, contemporaneamente, l'affermarsi dell'islamismo radicale quale ideologia politica.

Simultaneamente alla stagnazione economica e alla sclerotizzazione politica le ideologie riformatrici, socialiste, nazionaliste o liberali sono entrate in crisi, gradualmente rimpiazzate dall'islamismo militante.

Altresì, molti valori della civiltà occidentale ormai diffusi in tutto il mondo sono avvertiti sempre più diffusamente come una minaccia mondiale alla universalistica civiltà islamica.

Tale evoluzione (o involuzione) sociale e politica ha, perciò, incoraggiato una netta trasformazione delle istanze riformiste sviluppatasi nei paesi musulmani e riorientatesi verso un preteso «ritorno alle origini».

L'islam – sovente nell'esegesi maggiormente intransigente del neofondamentalismo – è emerso come un programma di rinnovamento sociale e politico indirizzato sia all'interno delle società musulmane sia all'esterno, nell'alveo dei rapporti con il resto del mondo.

La contrapposizione tra neofondamentalismo islamico (declinato come salafismo, jihadismo e integralismo) e «civiltà occidentale» è dinanzi agli occhi di tutti; tuttavia, è nella prospettiva geopolitica che il confronto tra movimenti neofondamentalisti da un lato e governi laici dall'altro, emerge alla radice. Infatti, nell'ultimo quarto di secolo la crisi dello Stato-nazione è apparsa con sempre maggior chiarezza.

La crisi dello Stato «di tipo occidentale» è il risultato di un mescolamento di fallite politiche di sviluppo (Algeria), forti squilibri socioeconomici (Libano), conseguenze scaturenti da guerre e dittature (Siria, Iraq), o conflitti etnici (Sudan), legati anche agli strascichi delle occupazioni straniere (Afghanistan e Palestina).

Detto in altro modo, in queste nazioni fallite, i conflitti sorgono lungo faglie di resistenza determinate da motivi etnici, socioeconomici e settari, senza corrispondere necessariamente a linee di demarcazione geografiche. Il fattore comune che lega questi Stati è il non essere riusciti ad assicurare stabilmente sviluppo economico e (in minor misura) democrazia, a causa di conflitti interni, scarso consenso, corruzione, limiti culturali e difficili situazioni economiche; molti di essi devono inoltre far fronte a gravissime problematiche di legittimità politica, se non di esistenza stessa⁶⁷.

L'ideologia neofondamentalista reputa l'idea di Stato-nazione come *hulul mustawrada*, una «soluzione importata» e imposta dall'Occidente, e si serve della crisi dei singoli governi proponendosi come potere alternativo per mezzo della realizzazione del *nizam al-islami* (ordine islamico) come forma di «nuovo ordine mondiale».

La sua sfida si muove, tuttavia, su un piano solo in parte incidente con la prospettiva occidentale.

Gli impulsi neofondamentalisti non si muovono a livello delle dinamiche tra Stati sovrani, bensì hanno ad oggetto le società interne a questi, nel loro complesso e indipendentemente dalla nazionalità. Al particolarismo nazionale contrappongono l'universalismo religioso della umma; e lo Stato nazione

⁶⁷ Emblematica la celebre frase di Tahsin Bashir, ambasciatore egiziano, che ha descritto gli Stati arabi come «tribù con una bandiera nazionale»

di impronta occidentale, definito dalla laicità e da confini territoriali, è il naturale rifiuto di questo ideale.

Concludendo, il neofondamentalismo degli anni Ottanta e Novanta di ispirazione salafita e wahhabita accentua l'esegesi dell'islam quale istituzione politica e religiosa allo stesso tempo; riemerge in tal modo l'idea della *umma*, o meglio: di una nazione i cui confini e la cui identità siano costituiti dall'applicazione della *shari'a* come integrale attuazione dei precetti religiosi nella vita politica e sociale.

Il neofondamentalismo pensa e pianifica in termini universali perché universali sono i suoi valori, connessi alla società islamica e basati essenzialmente su una dimensione a-territoriale.

Lo Stato non è legato ad un territorio bensì alla comunità. Non vi sono frontiere naturali o storiche; tutta la comunità islamica raffigura, essa stessa, un territorio.

CONCLUSIONE

I paesi islamici contemporanei si muovono sulla scorta di logiche contraddittorie. Alcune sono peculiari e si introducono nell'eredità di quattordici secoli di società islamica. Altre sono estrinsecazione di condizioni economiche, sociali e politiche, che sono effetto diretto dell'impatto della modernità e dell'assetto della società contemporanea.

In pratica, i Paesi islamici permeano una fase di sviluppo dove l'accentramento del potere e un alto grado di autoritarismo appaiono sovente funzionali al consolidamento delle strutture economiche, al fine precipuo dell'autosufficienza o almeno di una crescita che vada a mitigare la dipendenza dai Paesi industrializzati. Tuttavia, su tale tendenza di fondo si innestano conflitti tra etnie, clan, tribù, autoritarismi di leader che perseguono scopi personali, disaccordi tra caste militari o tra gerarchie militari e partiti o gruppi politici, lotte tra gruppi economici legati a potenze straniere.

I movimenti neofondamentalisti, che hanno dato origine ad ampie reti terroristiche volte a sovvertire l'Occidente, come anche le risposte errate giungenti da parte occidentale – in primis quella dell'esportazione della democrazia mediante le guerre – hanno reso illimitatamente più complessa la scena mondiale e più ardui i rapporti tra i Paesi islamici e i Paesi occidentali, anche di quelli orientati ad una politica di dialogo, di confronto e di collaborazione.

È chiaro, allora, che una situazione del genere non solo non favorisce la diffusione e il riconoscimento formale dei diritti umani, ma mette in crisi e abbatte anche gli ordinamenti nei quali tali diritti avevano iniziato ad essere riconosciuti e a ricevere rispetto.

Il neofondamentalismo si fonda su una retorica universalistica e si sviluppa in rapporto a problemi etnici e settari locali. Si tratta di un programma centripeto (dove il centro è raffigurato dalla religione) ma le sue conseguenze sono centrifughe. Nei singoli Stati, gli impulsi dei movimenti neofondamentalisti altro non fanno che squilibrarsi ulteriormente, localizzando il conflitto su linee di attrito interne (etniche, religiose o anche solo economiche). Il terrorismo estremista può radicarsi solamente conquistando le simpatie della popolazione non con le armi o esasperando tensioni locali; è con la realizzazione di una rete di assistenza sociale che supplisca alle deficienze dello Stato che un movimento si guadagna il favore della popolazione.

Il neofondamentalismo, nell'andare oltre idealmente e militarmente la dicotomia tra *dar al-harb* e *dar al-islam*, ha spaccato i legami con il territorio (ideale, dottrinario e storico) dell'islam. Concludendo, è la dimensione etnica o nazionalista quella che, alla fine, predomina su quella jihadista. Ci si trova dinanzi alla rivincita del locale sul globale.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., (1967). *Political theory and the rights of man*, Indiana New Press, Bloomington.
- ADIONG N.M., ABDELKADER D., MAURIELLO R., (a cura di) (2016). *Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*. Palgrave Macmillan, New York.
- ALDEEB ABU-SAHLIEH S. A., (1979). *L'impact de la religion sur l'ordre juridique. Cas de l'Egypte. Non musulmans en pays d'Islam*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg.
- BALIBAR I., WALLERSTEIN F., (1988). *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Einaudi, Torino.
- BETTINI R., (2005). *Allah tra terrorismo e diritti umani*, Angeli, Milano
- BINDER L., (1988). *Islamic liberalism: A critique of development ideologies*, University of Chicago Press, Chicago; C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A sourcebook*, Oxford University Press, New York, 1998.
- BOUCLIN S., (2013). *YouTube and Muslim Women's Legal Subjectivities*. *Oñati Socio-Legal Series* (online), 3, 7, pp. 1158- 1183
- BREUILLY J., (1985). *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester, 2^a ed.
- BUSSANI M., (2019). *Strangers in the Law: Lawyers' Law and the Other Legal Dimensions*. *Cardozo Law Review*, 40, pp. 3125-3184.
- CALASSO G., LANCIONI G., (a cura di) (2017). *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Brill, Leiden-Boston.
- CAMPANINI M., (2004). *Intellettuale arabi tra nazionalismo, democrazia e Islam*, in F. Bicchi-L. Guazzone-D. Pioppi (eds), *La democrazia nel mondo arabo*, Polimetrica, Monza.
- CAMPANINI M., (2005). *La teoria politica islamica*, in F. Montessoro (a cura di), *Lo Stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini, Milano
- CANCIAN A., (2017). *Faith as Territory: dār al-islām and dār al-ḥarb in Modern Shi'i Sufism*. In Calasso G., Lancioni G. (a cura di), *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Brill, Leiden-Boston.
- CARRÉ O., (1993). *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris.
- CASTRO F., (2007). *Il modello islamico*. Giappichelli, Torino.

- CORRAO F.M., (2011). *Le rivoluzioni arabe: la transizione mediterranea*. Mondadori, Segrate.
- DE BERNARDI A., (2003). *Il fascismo e le sue interpretazioni*, in A. De Bernardi – S. Guerracino (a cura di), *Dizionario del fascismo*, Bruno Mondadori, Milano.
- DE POLI B., (2007). *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma.
- DRUCKER H., (1979). *Doctrine and ethos in the Labour Party*, Allen & Unwin, London.
- EDELMAN M., (1987). *Gli usi simbolici della politica*, Guida, Napoli.
- EL BERRY Z., (1981). *Déclaration islamique universelle des droit de l’homme*, Tauris, London.
- ELMAHJUB E., (2019). *Transformative Vision of Islamic Jurisprudence and the Pursuit of Common Ground for the Social Good in Pluralist Societies*. *Asian Journal of Comparative Law*, 14, 2, pp. 1-31.
- ENAYAT H., (1982). *Modern islamic political thought*, Macmillan, Basingstoke-London
- ENGLEFIELD D., DREWRY G., (1984). *Information sources in Politics and Political Science. A survey worldwide, Part 4. Politics and government: Overseas*, Routledge, London.
- FERRARI S., PASTORELLI S., (a cura di) (2016). *Religion in Public Spaces: A European Perspective*. Ashgate Publ., New York.
- FERRARI A., (a cura di) (2017). *Libertà religiosa e cittadinanza: Percorsi nella società plurale*. Marsilio, Venezia.
- FOTIA M., (1973). La crisi dei partiti nelle società Afro-Asiatiche e Latino-Americane, in “*Stato Sociale*”, nn. 5 e 8, pp. 5-12.
- FOTIA M., (2001). *Il liberalismo incompiuto. Mosca, Orlando, Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*, Guerini, Milano.
- GATTO A., (2006). *The integration of social rights concerns in the external relations of the European Union*, in G. de Burca-B. de Witte (eds.), *Social rights in Europe*, Oxford University Press, Oxford
- GELLNER E., WATERBURY J., (1977). *Patrons and clients in mediterranean societies*, Center for Mediterranean Studies, London.
- GUOLO R. (2014). *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari.
- HIRSOWICZ L., (1966). *The third Reich and the Arab East*, Routledge and Kegan, London.
- HOBSBAWM E. J., (1990). *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino.

- HUNTINGTON S. P., (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, 1996 (tr. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2003, p. 257.
- KUHN A., (1973). *Der faschistische Herrschaftssystem und die moderne Gesellschaft*, Verlag, Hamburg: tr. it., *Il sistema di potere fascista*, Mondadori, Milano, 1975.
- LEIGH I., HAMBLER A., (2014). *Religious Symbols, Conscience, and the Rights of Others*. *Oxford Journal of Law and Religion*, 3, 1, pp. 2-24.
- LEWIS B., (2005). *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari
- MADDANU S., (2009). *L'islamità dei giovani musulmani e l'ijtihad moderno: nuove pratiche per una nuova religiosità europea*. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 50, 4, pp. 655-680.
- MANNI F., (2006). *Introduzione a N. Bobbio, Liberalismo e democrazia*, Simonelli, Milano.
- MARSHALL J., (2014). *The legal recognition of personality: full-face veils and permissible choices*. *International Journal of Law in Context*, 10, 1, pp.64-80
- MASSARI O., (2004). *I partiti politici nelle democrazie contemporanee*, Laterza, Roma-Bari
- MATTEUCCI N., (2004). *Costituzionalismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, Utet, nuova edizione, Torino.
- MAYER A. E., (1999). *Islam and human rights: Tradition and Politics*, Westview, Boulder.
- MICHAUD G., CARRÉ O., (1983). *Le frères musulmans : Egypte et Syrie, 1928-1982*, Gallimard, Paris.
- MOSSE G. L., (1980). *Masses and man. Nationalist and fascist perceptions of reality*, Howard Farty, New York: tr. it., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- PACINI A., (1998). *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino
- PANEBIANCO A., (1980). *Modelli di partito. Organizzazione e potere nei partiti politici*, Il Mulino, Bologna
- PAROLIN G.P., (2007). *Dimensioni dell'appartenenza e cittadinanza nel mondo arabo*. Jovene, Napoli.
- PAROLIN G.P., (2016). *Cittadinanza, religione e costituzione nell'Islam politico mediterraneo*. *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 19, 1, pp.167-182.
- PERONI L., (2014). *Deconstructing "Legal" Religion in Strasburg*. *Oxford Journal of Law and Religion*, 3, 2, pp. 235-257

- QUTB S., (1996). *Il governo islamico : la giustizia sociale nell'Islam*, in *Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- RICUCCI R., (2016). *Giovani e musulmani. La realtà quotidiana dei cittadini senza cittadinanza*. Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica, 19, 1, pp. 111-119.
- ROSENTHAL E., (1965). *Islam in the modern national State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHACHT J., (1964). *An introduction to islamic law*, Oxford Clarendon Press, tr. it., *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.
- SHARAWI H., (2017). *Women between Submission and Freedom: An Interpretation of Social and Political Misogyny*. Sense Publ., New York.
- SMITH A. D., (1986). *The origins ethnic of nations*, Basic Blackwell, Oxford: tr. it., *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna.
- SUNAR I., TOPRAK B., (1983). *Islam in politics. The case of Turkey*, in “*Government and Opposition*”, n. 3.
- TIBI B., (1994). *Islamic law/shari'a, human rights, universal morality and international relations*, in “*Human Rights Quarterly*”, n. 16, pp. 277-278
- TURABI H., (1993). *Islam, democracy, the State in the West*, Tampa, *World § Islam Studies Enterprise*.
- WESTFALL A., RUSSEL O.Ç., WELBORNE B., TOBIN S., (2017). *Islamic Headcovering and Political Engagement: The Power of Social Networks*. *Politics and Religion*, 10, pp.3-30.
- ZAKARIYA F., (1991). *Laïcité ou islamisme*, La Découverte/al-Fikr, Paris-II Cairo.

ABSTRACT

This thesis entitled “*Una panoramica sul pensiero islamico contemporaneo: Dalle teorie politiche ai diritti umani*”, examined contemporary Islamic thought.

The plurality and richness of the socio-cultural contexts existing in the Islamic world constantly calls into question the existence of a unitary Islamic identity on a global level and the homogeneity of the foundations on which Muslims, both internally and externally to modern Islamic societies, build their subjectivity of citizens and believers.

The following thesis analysed political theories in contemporary Islam, human rights and women’s rights in Islam and conflict in Muslim political thought. In particular, the first chapter deals with deepening notions of quietism, nationalism, liberalism and democratism. In the second chapter, constitutionalism was examined which sets out the principles such as the rule of law, democracy, human rights, and the separation of powers, working within a constitutional order to mediate the interaction between law and power in sub-national, national, supranational, and global governance systems. Finally, the third chapter treats with concepts of nation, war, and territory in Arab countries.

Among the themes that affect the reflection on contemporary Islam, the one concerning the conceptions and practices of power and politics assumes importance. Politics is the territory in which social problems reverberate – family, ethnic, tribal – and the movements and changes of thought and organized life of the Islamic universe. Just as the influences exercised on the latter externally are reflected, its reactions, the popular mobilizations activated by various leaders in some areas of the world, in such a way as to defend regimes perceived as having an intangible legitimacy, as they are traditional, or to experiment with new systems supported by a “different” legitimacy.

As we will read in the first chapter, contemporary Islamic thought is characterized by the political quietism, according to which Muslims must not question or oppose their leaders. In this latter regard, in fact, the faithful should focus on their mercy, prayer, religious rituals and the personal search for virtue. Therefore, it is clear how in Islamic political thought quietism remains of fundamental importance, which evidently arises as the doctrine that founds the very statute (*hukm*) of politics. Its central core is found in the affirmation of the obligation to submit to existing power, whatever may have been the ways by which the rulers conquered it.

Obedience to the one who holds power flows from obedience to God and the Prophet. In fact, obedience to the one who holds power does not occur because of the fact itself, but because – although he has obtained it illegally – he exercises it by applying God's law. Only if the holder of power

distances himself from law, then definitively nullifies the bond of obedience towards him and it is no longer obligatory to carry out his orders.

An important aspect of quietism is jihad divided between large and small jihad: the "large" consists in the spiritual struggle against oneself and one's evil dispositions; it is an ethical-ascetic commitment – like fasting and prayer – aimed at 'building up' one's personality as a believer. The "small" is the jihad fought to defend against enemy attacks or to spread one's religion.

Also, the theme of liberalism and democratism will be discussed. In this regard, it must immediately be highlighted how in Western liberalism the concept of freedom assumes the most relevant function and the final goal of each person, while in Islamic thought the concept of freedom distances itself from a similar perspective. This discrepancy originates from a different concept of the so-called theory of the self, and this is equivalent to maintaining that the West and Islam have a different vision of what a human being is.

At times there has been an attempt to give life to forms of liberal democracy which are considered original, as they are inspired by the basic pillar of Islam. In these situations, the basic principles of Western liberalism and democracy are reduced to elastic notions, based on political expediency. A kind of ideological reorganization takes place which distorts the original meanings of the two doctrines.

Islamic political culture continues to see democracy as a threat to the unity of the Muslim community, the well-known umma. It is believed that it creates a series of fractures from which individualistic and sectorial impulses originate which develop conflicts, favour the strongest and, consequently, prevent the exercise of justice. On the other hand, it must be observed that in Islam, the respect for freedom and individualism, justice and holism are considered pre-eminent values.

The topics of power, which already appear with a certain complexity in the Western world, in the context of Islamic countries offer an intertwining of hierarchical relationships of all kinds, a clear cultural and institutional heterogeneity, occasional or even mutually incompatible strategies, outcomes divergent or antithetical, and for this reason they require a rigorous epistemological and methodological approach.

In the central part of the work attention will be paid to human rights and women in Islam. For this purpose, the constitutionalism is examined - often associated with the political theories of Locke and the founders of the American Republic - which has a series of precepts such as the rule of law, democracy, human rights, and the separation of powers, operating in a constitutional order to mediate the interaction between law and power in subnational, national, supranational, and global systems of *governance*.

Constitutionalism represents the legitimacy of government orders and intersects with theories of individual/associative autonomy, democracy, transparency, accountability, human rights, the rule of law, and redistributive and corrective justice, and each of them provide a basis for the critique of existing or emerging constitutional orders.

In the Islamic world the first constitutional charters appear in Tunisia in 1861, in Turkey in 1876, in Egypt in 1882, in Iran in 1906. But we witness the great wave of modern constitutions during the years following the First World War and, especially, after World War II. Nonetheless, it is still too early to think of operating a conceptual linguistic arrangement of the various institutes planned by the documents in question, also taking into account their historical flux. It should immediately be noted that, initially, the constitutional documents look for their pillar in the Islamic law and tradition. In a second moment, the fusion between Islamic notions and institutes and Western conceptualizations has gone beyond.

The constitutions of the great majority of Islamic countries, without renouncing the traditional authoritarian reservations, seem, at least in terms of principles, to adopt Western constitutionalism and its main institutions: popular sovereignty, pluralism of parties, separation of powers, the autonomy of the judiciary, the non-retroactivity of penal laws, and so forth.

Moreover, they accept, at least formally, human rights, declaring their obligation to protect them. Human rights also find a place within the Fundamental Regulations (articles 26 ss.) - a kind of constitutional charter - of Saudi Arabia, which also, in 1948, on the famous UN Declaration of Human Rights was abstained.

The human being, by law, is the subject suitable to become the holder of rights, powers, obligations, and duties, that is to say, of juridical situations. Hence the legal capacity and, subsequently, the capacity to act measures the effectiveness of this ownership.

While in legal-religious systems the system of attribution of rights and duties to the subject is weighed in relation to confessionality, in secular legal systems citizenship is the focal element that allows rights to be received and safeguarded, as well as ensure the fulfilment of duties. In the first case, the source of legislative production is found in the divine will. In the second case, this will be internal to the state and is made explicit by a legislative body. However, it is evident that it is the law that prescribes the criteria for the acquisition of juridical subjectivity and the level of belonging of the individual.

Modern Islam has identified its own adaptation in state constructions and has adapted the ancient phrase "*al-Islam dīn wa dawla*", Islam is religion and state, which indeed expressed the traditional theocratic construction. Currently, this formula is constitutionalized in the formula "*al-*

Islam dīn aldawla", that is, Islam is the religion of the state which, if interpreted as the religion of the majority of the citizens of a state, can make possible wide margins for the construction of a pluralistic citizenship, although always under the protection of the values resulting from the juridical (and religious) tradition of Islam as they are "locally" recognized and shared.

Closely related to human rights is also the delicate issue of the female cover which is revealed as a significant paradigm in relation to the external expression of one's religious and cultural belonging. In this sense, not only the woman's choice to wear it, but also the man's request that the cover be worn, are evident manifestations of Islamicity conceived as an interior attachment to the moral values of Islam and become a communication through the which the subject intends to show its diversity and autonomy within the public space.

The decisions of the European Court of Human Rights on the subject of religious symbols (and even before that of the Italian Constitutional Court on the question of the crucifix in public buildings) supported a substantial semantic deconstruction of the same symbols, recognizing them a double meaning: active (carried and worn as an attestation of one's faith) and passive (to which a historical-cultural meaning is entrusted with regard to the religious foundation of a given society).

Unquestionably gender issues, especially in the context of family and intra-community relationships, must remain the object of special attention with the freedom of individuals, with the awareness that in any case an activity of training and empowerment of the weakest subjects is essential, especially women. However, it is precisely women who currently appear to be the protagonists of the processes of construction of cultural, social, religious, and juridical pluralism. Where this pluralism is guaranteed (as in Europe) or is being implemented in a positive way (just think of the creation of a democratic system in Tunisia), Muslim women are no longer passive victims of a fundamentalist Islam. Rather, they develop various strategies and tactics in order to challenge official legal structures and authoritarian state actors. They show themselves as active agents in the construction of current Islam, its norms, and the way in which it is lived and experienced.

At any rate, even today the issue that is most debated, both inside and outside the Islamic world, is precisely compliance with the cover obligation. The numerous positions that emerge touch on religious, juridical, or merely fashion aspects. Shared, if anything, the freedom to be able to cover, the question certainly remains open as to how the pluralism of positions that Islam has always carried within itself comes into play, allowing women to redefine their relationship between femininity and spirituality.

Nowadays, Muslim women use the virtual space to reconfigure the discourse on Muslim femininity circulating in the most diverse contexts, to reformulate their multiple subjectivities and

show their conception of feminism, normative femininity, religious practices, including the many meanings given to the use of the cover.

Finally, the concluding chapter of the work looks at the theme of wars and conflicts. First, it must be noted that in Islam the borders between the concepts of state, religion and society are not as clear as in Western culture. Muslim doctrine contrasts the umma, or the community of all believers, with the Western idea of the "state". The concept merges the Western terms "nation" and "religious community". Therefore, the term umma is generally used to indicate both the complex of Muslim societies and the entire "Arab nation"; in the specific religious context, the entire community of believers in Islam is considered as a nation. The universalistic character of the umma, which is based on religious community and not on national principles or institutions; the territorial dimension is completely marginal.

From this conceptual contraposition, two basic non-conformities with respect to the Western tradition emerge: on the one hand, the Islamic State is not linked to territorial borders but to ethical-social borders, that is by the application of the shari'a (Islamic law); on the other hand, politics and religion represent an inseparable unicum, at least on a doctrinal level. Wanting to use other terms, in an Islamic perspective the borders are not "simple" geographical lines but go to divide the areas where society lives based on Muslim religious precepts from those where these precepts do not apply. Therefore, extraterritoriality and the essence of politics and religion are the two peculiarities.

This diversification is codified in the proper definition of the traditional doctrine of *dar al-harb* and *dar al-islam*. Also, in this case the distinction is not of a geographical nature, but political-religious: *dar al-islam* means "territory of Islam", *dar al-harb* "territory of war".

While the first term indicates the complex of territories in which Islamic law is in force, the second indicates the rest of the world, defined as a place of "conquest"; the world, therefore, is divided between Muslims and non-Muslims and not between states and nations. The collective duty (*fard kifaya*) of the community of believers to bring war – for the hegemony of Islam – in all territories where this is not applied also derives from a similar ideological-religious opposition; the Koranic doctrine establishes, in fact, that every war must be carried out and conducted *fi sabil Allah*, or for reasons of a religious nature. This duty is also called *jihād*.

The last twenty years have attended the progressive re-emergence of religion as a political language. In a special way, it is in the Islamic universe that the gradual and profound affirmation of faith as a vehicle of geopolitical impulses has been recorded.

At first assessment, the religious reference can be observed as mere rhetoric exploited to motivate economic and political interests, often objectified in territorial claims; however, the

connections between religious thought and language on the one hand and material interests on the other hand are deeper than one usually thinks.

Islam – often in the most intransigent interpretation of neo-fundamentalism – has emerged as a program of social and political renovation addressed both within Muslim societies and externally, in the context of relations with the rest of the world. The opposition between Islamic neo-fundamentalism (declined as Salafism, jihadism and fundamentalism) and "Western civilization is "before the eyes of all"; however, it is in the geopolitical perspective that the confrontation between neo-fundamentalist movements on the one hand and secular governments on the other hand emerges at its root. In fact, in the last quarter of a century the crisis of the nation-state has appeared with ever greater clarity.

The neo-fundamentalist movements, which have given rise to wide terrorist networks aimed at subverting the West as well as the erroneous responses arriving from the West's part, have made the world scene much more complex and relations between Islamic countries and Western countries more difficult, even those oriented towards a policy of dialogue, comparison, and collaboration.

Neo-fundamentalist ideology considers the idea of the nation-state as *hulul mustawrada*, an "imported solution" imposed by the West, and makes use of the crisis of individual governments by proposing itself as an alternative power through the implementation of the *nizam al-islami* (order Islamic) as a form of "new world order". His challenge moves, however, on a plan that is only partially incident with the western perspective.

It is evident, therefore, that such a situation not only does not favour the diffusion and formal recognition of human rights, but also undermines and strikes the legal systems in which these rights had begun to be recognized and to receive respect.

Neo-fundamentalism, in going beyond the dichotomy between *dar al-harb* and *dar al-islam* both ideally and militarily, has broken ties with the territory (ideal, doctrinaire, and historical) of Islam.

Therefore, it is the ethnic or nationalist dimension that predominates over the jihadist one. We are faced with the revenge of the local over the global. Consequently, extremist terrorism cannot be founded by the use of firearms and force but by winning the sympathies of the population, providing social assistance to the population that is suppressed by the state.

In conclusion, the neo-fundamentalism of the 1980s and 1990s of Salafi and Wahhabi inspiration accentuates the exegesis of Islam as a political and religious institution at the same time; In this way the idea of the umma re-emerges, or rather: of a nation whose borders and whose identity are constituted by the application of the shari'a as the integral implementation of religious precepts in

political and social life. Neo-fundamentalism thinks and plans in universal terms because its values are universal, connected to Islamic society and essentially based on a non-territorial dimension.