

Pensiero politico islamico e costituzionalismo

Prof. Sebastiano Maffettone

RELATORE

Matr. 093182 - Martina Petrangeli

CANDIDATO

INDICE

INTRODUZIONE	2
PRIMO CAPITOLO	4
<i>La storia del pensiero politico arabo-islamico</i>	4
1.1 Le origini e i principali concetti politici nel Corano.....	4
1.2 I primi secoli e il periodo Umayyade.....	6
1.3 Il periodo del califfato	7
1.4 Il pensiero sciita	10
1.5 Conclusioni.....	11
CAPITOLO 2	12
<i>Il pensiero politico islamico contemporaneo</i>	12
2.1 La fine dell'Impero ottomano e il panislamismo.....	12
2.2 La riforma islamica e la crisi dell'Impero ottomano.....	14
2.3 I Fratelli Musulmani	17
2.4 Islamismo e salafismo.....	20
2.5 Il pensiero politico sciita: dal quietismo alla rivoluzione	22
2.6 Il liberalismo islamico	25
CAPITOLO 3	26
<i>Il problema della messa in pratica del pensiero politico islamico</i>	26
3.1 Introduzione.....	26
3.2 Il primo costituzionalismo islamico.....	28
3.3 Il nazionalismo arabo e il terremoto del 1979	30
3.4 Il problema del costituzionalismo islamico moderno	32
3.5 L'Islam è la soluzione. La primavera araba 2011-2012	34
CONCLUSIONI	37
BIBLIOGRAFIA	42
SITOGRAFIA	43
SUMMARY	43

INTRODUZIONE

In questo breve scritto mi propongo di effettuare un conciso esame del pensiero politico islamico contemporaneo, alla luce della tradizione del pensiero islamico, ma anche delle applicazioni nella prassi.

La riflessione politica in seno al pensiero arabo-islamico classico sembra essere tutto sommato marginale e relegata in un secondo piano rispetto alla teorizzazione teologica. L'Islam si pone infatti come un ambito religioso unitario che non distingue la sfera prettamente religiosa da quella politica. L'identificazione sin dai tempi del Profeta della guida religiosa e di quella politica della comunità islamica nella stessa persona non ha reso necessaria una teorizzazione separata ed autonoma relativa alla sfera politica. Ciò peraltro è stato funzionale nel corso del tempo all'utilizzazione dell'aspetto religioso quale elemento identitario per cementare stati plurinazionali (e plurireligiosi, come l'Impero turco) o quale elemento di legittimazione del potere del sovrano, facendo leva sull'obbligo di ubbidire all'autorità contenuto nel libro sacro.

Il problema pratico della individuazione di sistemi politici che siano autenticamente musulmani, e cioè ispirati dalla legge divina rivelata da Dio al profeta Maometto, si pone in particolare a partire dal declino dell'Impero turco ottomano, quando il mondo islamico si confronta con un sistema politico ed economico europeo-occidentale che sembra vincente. Di fronte alla crescente pressione ed influenza delle potenze occidentali, il mondo islamico reagisce inizialmente con una forzata modernizzazione. Il periodo delle *tanzimat* nell'Impero ottomano, tra 1839 e 1879, ne è un esempio con la modernizzazione imposta poi da Atatürk al giovane stato turco repubblicano. Analogamente la Rivoluzione bianca di Reza Shah Pahlavi in Iran.

Risale a tale periodo la convinzione, portata avanti dalle élite urbane europeizzate, che solo l'adozione di modelli occidentali può invertire il declino dei paesi islamici. La modernizzazione forzata provoca però un senso di esclusione in gran parte della popolazione, in particolare rurale, vicina ai valori della religione e tendenzialmente conservatrice. In tali contesti si sviluppa una riflessione politica islamica moderna, innanzi tutto in Egitto, con il movimento dei Fratelli Musulmani e poi in altri paesi arabo-islamici.

La tensione tra modernismo laico e nazionalista e movimenti islamici, tradizionalisti, salafiti o modernisti, si scioglie sul finire degli anni '70, quando alcuni episodi cambiano la storia del mondo islamico: l'assedio alla Grande Moschea della Mecca da parte di un gruppo di estremisti tradizionalisti porta l'Arabia Saudita verso una stretta osservanza dei principi della dottrina tradizionalista wahhabita e l'Afghanistan invaso dall'Unione Sovietica diventa una palestra del *jihad* internazionale alimentando la nascita di movimenti estremisti. Infine, la Rivoluzione islamica in Iran fa nascere la prima teocrazia islamica.

Nel 2011-12 i giovani dei paesi arabi, a cominciare dalla Tunisia, scendono in piazza per chiedere più democrazia e partecipazione alle scelte politiche, ma anche politiche sociali ed una moralizzazione della vita politica basata sui valori dell'Islam. Una seconda stagione di costituzionalismo islamico si apre in quegli anni e sembra essere ancora in corso. L'inserimento di riferimenti all'Islam nelle Carte costituzionali di alcuni dei paesi che hanno vissuto tale stagione non sempre appare tuttavia in linea con gli strumenti internazionali di tutela dei diritti umani, mostrando che la riflessione politica islamica ha necessità ancora di un'evoluzione verso un'interpretazione evolutiva del Corano e della *sunna* sulla base dell'insegnamento razionalista di Averroé o di un apprezzamento del contesto nel quale si sono sviluppate tali tradizioni. La natura rivelata del libro sacro e la chiusura dello spazio interpretativo propugnata dalle scuole islamiche tradizionali rende tuttavia difficile tale operazione.

PRIMO CAPITOLO

La storia del pensiero politico arabo-islamico

1.1 Le origini e i principali concetti politici nel Corano

L'Islam basa il proprio credo sulla rivelazione divina comunicata al profeta Muhammad in due periodi della sua vita tra il 610 e il 632 e raccolta nel libro del Corano. La vita di Muhammad è caratterizzata dall'esperienza nella sua città natale, la Mecca, di profeta inascoltato e rigettato dalla sua comunità di origine e poi di leader sia spirituale che politico della comunità medinese che si amplia fino a conquistare il controllo di gran parte della penisola arabica prima della sua morte per poi trasformarsi in un vero e proprio impero con la conquista di territori nel bacino del Mediterraneo e in oriente fino all'India.

La comunità delle origini basa la propria organizzazione sia religiosa che politica sulla lettera del Corano, testo sacro rivelato che, pur non contenendo una trattazione sistematica in materia politica, contiene diversi concetti che possono essere traslati dalla sfera religiosa a quella politica. In particolare, il testo sacro contiene riferimenti sulla necessità che la comunità musulmana (*umma*) si doti di una guida e sul ruolo e le qualità che deve possedere la persona che si candida a ricoprire tale posizione, accanto a norme relative ai doveri dei membri della comunità di seguire le disposizioni della loro guida. In alcuni passaggi, il Corano qualifica l'esercizio dell'autorità da parte della guida imponendo che essa sia ispirata ad un generico principio di giustizia, che sia volta al conseguimento del bene della comunità stessa e che sia esercitata attraverso la consultazione (*shura*).

Altri concetti politici fondamentali presenti nel Corano sono quelli di comunità dei credenti (*umma*) che deve essere fondata sui principi religiosi islamici, volta alla promozione della virtù ed al divieto dell'ingiustizia ed aperta anche ai non musulmani che ne accettino i principi, sia pure in una posizione subordinata rispetto ai fedeli.

Il Corano fa poi riferimento al termine *khalifa* per indicare il vicario di Dio in terra o il successore di Davide primo re e profeta. Il termine ha una particolare rilevanza nella storia dell'Islam delle origini e, in verità, anche in quella successiva, in quanto verrà utilizzato per indicare i successori di Muhammad alla guida della comunità islamica e la

sua attribuzione sarà spesso oggetto di confronti violenti, fino alla soppressione del titolo da parte di Atatürk nel 1924 con la fondazione della Turchia moderna. Il termine califfo ciclicamente ritorna nella storia del pensiero islamico anche contemporaneo, in quanto, indicando una guida che unisce in sé le funzioni di leader spirituale e di leader politico della comunità dei credenti è rimasto a lungo nell'immaginario islamico ad indicare la perfetta forma di governo suggerita, anzi imposta dal testo sacro. Ciò fino alle più recenti aspirazioni di una ricostituzione di un califfato da parte del movimento terrorista jihadista dell'ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) o, nel suo acronimo arabo che ha assunto una connotazione peggiorativa, DAESH (*al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham*). Più modesta e meno universalistica invece l'aspirazione di un altro movimento jihadista assunto agli onori delle cronache, quello degli studenti islamici afgani, i Taliban, che hanno instaurato invece un emirato islamico nel paese centroasiatico nel periodo 1996-2001 e poi di nuovo a partire dal 2021 dopo il ritiro delle truppe della NATO.

Altro concetto fondamentale contenuto nel libro sacro è quello di *jihad*. Dal significato originario di lotta o sforzo interiore per raggiungere e perseguire la via religiosa e, quindi, obbligo di natura prevalentemente religiosa, il termine che, indubbiamente contiene un significato bellicoso, nel corso del tempo ha assunto sempre più una connotazione politica per individuare l'obbligo dei credenti alla difesa, anche armata della propria religione da attacchi esterni e poi, un obbligo alla attiva diffusione del credo islamico, anche con l'uso della guerra, nei territori controllati dagli infedeli. Quest'ultima interpretazione del termine *jihad*, che oggi viene utilizzata dai gruppi dei terroristi islamici (definiti appunto *jihadisti*) anche come richiamo all'obbligo di rovesciare con le armi quei regimi che pur definendosi islamici si sarebbero allontanati dal rispetto della vera fede, è frutto dell'utilizzo strumentale che è stato fatto di questo termine nel corso dei secoli dai sovrani islamici a partire dagli Umayyadi per giustificare la propria politica espansionista e obbligare i propri sudditi a partecipare alle campagne militari¹.

Dar al-Islam e dar al-harb letteralmente “la casa dell'Islam” e la “casa della guerra”

¹ A. AFSARUDDIN, 2017, “La promozione del *jihad* militare come ideologia di Stato sotto gli Umayyadi”, in Massimo Campanini (cura), *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta Muhammad ad oggi*, Le Monnier Università, (21-31).

1.2 I primi secoli e il periodo Umayyade

La trionfale avanzata degli eserciti musulmani verso occidente ed oriente trasforma una piccola comunità di credenti in un vero impero multinazionale che comprende una élite arabo-islamica, ma anche una maggioranza di soggetti non musulmani. Se gli scarni concetti politici o applicabili all'amministrazione dello Stato che sono contenuti nel Corano erano sufficienti a guidare l'operato di Muhammad, già alla sua morte si pone il problema di integrarne le disposizioni attraverso l'utilizzo delle tradizioni risalenti alla vita del Profeta e dei suoi compagni ed alle prime generazioni islamiche (*hadith*) e, poi all'elaborazione letteraria di tali tradizioni ed alle prime scuole giuridiche islamiche che, tuttavia, non dedicano una attenzione specifica alle questioni della politica almeno prima dell'XI secolo².

Come già accennato, un'eccezione è rappresentata dallo sviluppo del concetto di *jihad*, che, come ricostruito nello studio di Asma Afsaruddin³, che colloca nel periodo umayyade (661-750) l'inizio dell'elaborazione teorica del termine coranico per farvi discendere un vero e proprio obbligo religioso a partecipare ad azioni militari offensive volte ad ampliare il territorio sotto il controllo dei sovrani islamici. Lo studio delle fonti effettuato dall'autore citato riporta infatti che in tale periodo gli studiosi delle tradizioni si dividono in due correnti di pensiero nell'elaborazione degli *hadith* relativi al *jihad*. Se il Corano contiene alcuni riferimenti al *jihad* militare, in epoca umayyade le esigenze dello Stato spingono gli studiosi ad una riflessione specifica.

Negli eruditi dei primi due secoli sembra prevalere una certa riluttanza a considerare il *jihad* militare come un dovere a cui non ci si può sottrarre⁴, sottolineando al contrario come esso non faccia parte dei quattro fondamenti dell'Islam, la preghiera, l'elemosina obbligatoria, il digiuno durante il Ramadan e il pellegrinaggio alla Mecca per chi è in grado di intraprenderlo. Tuttavia, progressivamente grazie all'attiva promozione fattane

² R. TOTTOLI, 2017, "Il pensiero politico dell'Islam nascente. Dal profeta Muhammad alle scuole giuridiche", in Massimo Campanini (cura), *ivi*.

³ A. ASFSARUDDIN, 2017, "La promozione del *jihad* militare come ideologia di Stato...", *cit.*

⁴ A. ASFSARUDDIN, 2017, *La promozione del *jihad* militare come ideologia di Stato sotto gli Umayyadi*, *cit.*, pag 22.

dai governanti, si affermano opinioni diverse, di eruditi più vicini alla corte umayyade, come ‘Abd Allah Ibn al-Mubarak (m. 797). In una sua raccolta di scritti dedicata al *jihad* ed intitolata *Kitab al-Jihad*, citata dall’autore sopra ricordato, sono riportate tradizioni che sostengono che combattere sulla via di Dio (e quindi per ampliare i possedimenti sotto il controllo dei sovrani islamici, *dar ul-Islam*) fossero atti moralmente equivalenti agli altri doveri religiosi ordinari o addirittura a questi superiori.

La glorificazione delle spedizioni militari e della politica espansionistica degli Umayyadi e l’elevazione dell’attività militare al livello delle battaglie combattute dal Profeta rappresenta un elemento importante dell’elaborazione teorica islamica che, utilizzato fuori dal suo appropriato contesto storico, appare particolarmente longevo continua purtroppo tuttora ad essere promosso dai gruppi jihadisti contemporanei, contribuendo non poco all’erronea confusione tra religione islamica ed estremismo.

1.3 Il periodo del califfato

La teorizzazione politica islamica trova il suo sviluppo in epoca medievale nel periodo del califfato, periodo che viene convenzionalmente indicato come quello che si estende dalla metà del X all’inizio del XVI secolo⁵ e quindi, nell’epoca della dinastia abbaside a Baghdad e, poi dei due califfati “alternativi”, quello fatimida (sciita) al Cairo dal 969 e quello andaluso dal 929 fino al trasferimento del potere califfale dall’ultimo abbaside Al-Mutawakkil III al sultano ottomano Selim I che trasferisce la sede califfale dal Cairo ad Istanbul nel 1517.

In questo contesto, il giurista e giudice alla corte abbaside di Bagdad Abu’l Hassan al-Mawardi (m. 1058) si è occupato del problema del metodo di scelta del califfo, attraverso la designazione da parte del califfo precedente oppure da parte di un gruppo di elettori moralmente integri e dotati di conoscenza e di giudizio. Il giurisperito specifica anche i vincoli che il califfo in carica ed il suo successore devono rispettare e, in particolare la necessaria accettazione dell’incarico da parte del califfo designato, in

⁵ C. BORI, “Il pensiero politico sunnita nel Medioevo. La questione del califfato: al-Mawardi (m. 1058) e Ibn Taymiyya (m. 1328)”, in Massimo Campanini (cura), *Storia del pensiero politico islamico*, cit., pag. 47.

quanto il rapporto tra il califfo e i suoi soggetti viene ritenuto un rapporto contrattuale⁶ dal quale deriva per la comunità l'obbligo di affidare al califfo la conduzione generale dei propri affari. Il califfo, d'altro canto, ha obblighi sia di natura spirituale che di natura materiale. Egli deve mantenere saldi i principi dell'Islam, assicurare l'applicazione dei diritti e delle pene e svolgere una funzione di difesa e sicurezza della comunità che gli viene affidata, compresa la difesa dell'Islam. Egli infine distribuisce le ricchezze e i bottini di guerra e paga gli stipendi dei suoi funzionari⁷. Egli potrà infine essere destituito in caso di compromissione delle sue facoltà fisiche o della sua integrità morale.

Al-Farabi, vissuto anch'egli a Bagdad a cavallo tra IX e X secolo, è sicuramente il sistematizzatore della filosofia islamica. Autore prolifico, al-Farabi ha teorizzato un modello utopistico di città ideale, probabilmente ispirandosi a Platone, retta da un leader che assomma in sé il ruolo di re, profeta e filosofo⁸. La città ideale di al-Farabi si basa su un criterio gerarchico. L'imam è alla guida della città, così come Dio è alla guida dell'universo e il cuore, secondo la medicina del tempo, è alla guida del corpo umano. L'imam ha quindi un carattere semi-divino ed è fonte di imitazione da parte dei propri soggetti - membri della comunità, titolo che viene riconosciuto dalla dottrina sciita ad alcuni grandi Ayatollah. Il re-filosofo, dotato anche di virtù profetiche per al-Farabi deve dettare le leggi del governo della città, così come Dio ha dettato le leggi universali. La religione, nella concezione farabiana è il tessuto connettivo dell'organismo sociale e politico⁹ e quindi strumento con una dimensione politica.

Ibn Taymiyya (1263- 1328) vive e scrive nel periodo successivo alla caduta di Bagdad nelle mani dei Mongoli nel 1258 ed alla fuga del califfo abbaside sotto la protezione del sultano mamelucco del Cairo, dove però svolgerà solo una funzione simbolica fino alla conquista ottomana del 1517. Il pensiero di Ibn Taymiyya, che lo pone quale antesignano della corrente tradizionalista, si basa su un principio di stretta obbedienza a Dio e al suo Profeta e diffidenza nei confronti delle interpretazioni¹⁰. Il suo pensiero politico, espresso

⁶ C. BORI, *ibidem*, pag. 51

⁷ C. BORI, *ibidem*, pag. 54

⁸ M. CAMPANINI, "Al-Farabi", in Massimo Campanini (cura), *Storia del pensiero politico islamico*, cit., pag. 69.

⁹ M. CAMPANINI, *ibidem*, pag. 78.

¹⁰ C. BORI, "Il pensiero politico sunnita nel Medioevo", cit. pag. 58.

nel suo testo *Al-Siyyasa al-Shariyya* (governare secondo la normativa religiosa) muova dal principio dell'obbedienza verso i governanti (che, comprensibilmente, Ibn Taymiyya non identifica più nel califfo, visto le vicissitudini storiche del suo tempo). D'altro lato i governanti hanno l'obbligo di agire negli interessi dei propri amministrati (alla stregua di amministratori fiduciari) e di seguire equità e giustizia. L'autore enuclea poi un principio di responsabilità dell'individuo nei confronti della comunità e si occupa della legittimità del regno (*mulk*) quale forma degradata di potere rispetto al califfato, in quanto non rappresenta appieno l'eredità del Profeta. Ibn Taymiyya ritiene che perseguire il califfato sia obbligatorio, ma sia lecito il regno qualora il califfato non sia possibile (come nel tempo in cui egli ha vissuto). Ciò in quanto il Profeta ha indicato ai suoi successori di attenersi al proprio esempio ed a quello dei quattro Califfi ben guidati¹¹.

Ibn Khaldun (n. 1332) nasce invece nell'odierna Tunisia ed opera in un Maghreb diviso in piccoli regni a seguito del crollo della dinastia Almohade. Ibn Khaldun intende fondare una scienza storiografica che si basi sul ragionamento analitico del diritto piuttosto che sulla pratica di interpretazione della tradizione (*hadith*). Ibn Khaldun sviluppa il progetto di fare della storia una scienza basata sull'esame rigoroso delle narrazioni, piuttosto che semplice attività di compilazione di eventi, anche non verosimili, tramandati dalle generazioni passate¹². Su tali presupposti egli analizza la società umana dividendo l'organizzazione in due forme di civiltà, quelle beduina e quella urbana. La civiltà beduina, per Ibn Khaldun, è caratterizzata dal modello di vita frugale proprio dei nomadi e da un'economia di sussistenza. La civiltà urbana è invece caratterizzata da un sistema economico che si basa sulla divisione dei compiti e sul lavoro specializzato che crea ricchezza, con sviluppo delle arti e dei mestieri. Nella civiltà beduina nasce per Ibn Khaldun lo spirito di corpo (*asabiyya*) che esprime l'ideale di solidarietà tra gli appartenenti allo stesso gruppo e rappresenta la forza di coesione di una comunità umana¹³. Un gruppo umano con un forte spirito di corpo attrae altri gruppi minori e tende nel tempo a trasformarsi in una civiltà sedentaria, urbana, circostanza che crea ricchezza che poco a poco erode lo spirito di corpo e consente ad altri gruppi di prendere il

¹¹ C. BORI, *ibidem*, pag. 60.

¹² M. ABED AL-JABRI, *La ragione araba*, Feltrinelli, 1996, pag. 127.

¹³ F. FORTE, "Ibn Khaldun" in Massimo Campanini (cura), *Storia del pensiero politico islamico*, cit., pag. 101.

sopravvento. Si tratta nella ricostruzione di Ibn Khaldun di un processo ciclico di evoluzione delle civiltà che si consolidano e poi decadono per lo svuotamento dell'iniziale spirito vitale che aveva consentito la conquista. In tale contesto, l'uomo, animale sociale, ha bisogno di una guida rappresentata dal potere politico.

Per Ibn Khaldun la religione costituisce un collante sociale importante, elemento che permette di superare le divisioni interne tra i vari gruppi, così come storicamente è effettivamente avvenuto per le varie tribù che si sono unite sotto la guida del Profeta per formare l'impero islamico¹⁴. Tuttavia, la religione, per Ibn Khaldun non è l'elemento che consente l'esistenza del potere politico, ma essa ha una funzione coesiva se è sostenuta da un forte spirito di corpo. Con riferimento al sistema politico ideale, anche Ibn Khaldun come i pensatori che lo hanno preceduto, considera che il califfato sia la migliore forma di governo, in quanto potere politico che non si basa solo sulla razionalità, come il regno (*mulk*), ma che affonda la sua legittimità nella rivelazione divina. Le norme in questo caso sono interiorizzate perché espressione della volontà divina e non dell'imposizione umana e vi è quindi una corrispondenza tra sfera interna e sfera esterna che rende più solido il governo. Le teorie di Ibn Khaldun ed il suo concetto di *'asabiyya* sono stati di ispirazione per numerosi teorici moderni del nazionalismo arabo.

1.4 Il pensiero sciita

La corrente sciita dell'Islam affonda le sue origini nel conflitto apertosi alla morte del Profeta e relativo alla sua successione che ha comportato ben tre guerre civili nei primi cento anni di Islam. La questione centrale è quella della legittimità a succedere al Profeta alla guida della comunità islamica. Gli sciiti (termine che deriva dalla *shi'at 'Ali*, coloro che sono con Ali) ritengono che solo Ali, cugino e genero del Profeta possedeva le qualità e i titoli per poter succedere al fondatore della religione islamica. Ciò sia in base alle qualità religiose ed alle capacità militari, ma anche a seguito di un atto esplicito di designazione da parte dello stesso Profeta¹⁵.

¹⁴ F. FORTE, *ivi.*, pag. 104

¹⁵ L. CAPEZZONE, "Il pensiero politico dello sciismo nel Medioevo", in Massimo Campanini (cura), *Storia del pensiero politico islamico*, cit., pag. 32.

Il massacro di Karbala del 680, in cui Husayn Ibn Ali, nipote del profeta e figlio di Ali e di Fatima, trova la morte con i suoi compagni per mano del califfo umayyade Yazid costituisce un elemento fondante della corrente sciita. Il sacrificio di chi lotta per la giustizia pur consapevole di andare incontro ad una probabile sconfitta e il tema della ribellione all'iniquità permea tutta la dottrina sciita e ne ha fatto un potente messaggio emancipatorio per le masse dei diseredati dal medioevo fino ai nostri giorni.

La discendenza dal Profeta per il tramite della figlia Fatima si consolida per legittimare la scelta alla guida della comunità dei fedeli e progressivamente la leadership degli imam sciiti si sposta dalla sfera politica per concentrarsi su quella religiosa. Tale processo viene portato a compimento in particolare dal sesto imam, Jafar al-Sadiq che rinuncia a reclamare i propri diritti politici e si concentra piuttosto sull'esercizio esclusivo del potere di interpretare la legge¹⁶. La comunità sciita viene quindi a configurarsi come una comunità di eletti che ritengono di essere destinati sin dalla nascita alla salvezza e che si protegge dalla coesistenza con la maggioranza sunnita attraverso la prassi della *taqiyya*, la dissimulazione, che consente la negazione della propria fede per proteggere sé stessi o gli altri da un pericolo imminente e della dissociazione (*bara'a*) da chi tradisce il segreto iniziatico con un atto di ribellione contro il potere. La morte senza eredi dell'XI imam, Hasan al-Askari, crea un problema di successione che gli sciiti imamiti risolvono con la dottrina dell'occultamento del dodicesimo imam (*ghayba*), l'imam Mahdi, che tornerà nella veste di messia alla fine dei tempi per portare la salvezza ai fedeli. In assenza dell'imam, la sua eredità viene raccolta dai giuristi che hanno la competenza di interpretare la legge divina e ad i quali la dottrina sciita consente di incidere sulla vita della comunità con un ampio margine di latitudine interpretativa, distinguendosi dal ripiegamento sulla tradizione cui si assiste in epoca medievale da parte delle scuole sunnite. L'autorità riconosciuta ai giuristi sciiti pone le basi per la teoria della *wilayat al-faqih*, che poi verrà rielaborata in epoca moderna e costituirà la base della dottrina politica della Repubblica islamica iraniana.

1.5 Conclusioni

¹⁶ L. CAPEZZONE, *ivi*, pag. 35.

Il pensiero politico islamico del periodo delle origini e medievale, può essere suddiviso con una decisiva prevalenza sulla politica dell'interpretazione religiosa. Solo in un secondo momento si è ravvista la necessità di sviluppare un discorso politico più elaborato, anche in presenza dei momenti di crisi del potere politico islamico, rappresentati dal consolidamento delle dinastie Umayyade ed Abbaside, dalla crescente influenza delle minoranze sciite, e dalla creazione di califfati concorrenti con quello di Baghdad, come quello Fatimida in Egitto e poi il Califfato di Cordoba, che rendono evidente che anche nell'ambito della stessa *umma* è possibile una pluralità di centri di potere temporale¹⁷. Il carattere globalizzante della rivelazione coranica e la sua prima incarnazione in un leader sia spirituale che politico come Muhammad continua però a condizionare fortemente la riflessione politica, al centro della quale resta la tendenza verso il governo ideale rappresentato dal califfato. Tale aspirazione, che si basa su interpretazioni conservatrici del testo del Corano e su una tradizione mitica che appare basata su narrazioni leggendarie, per dirla con Ibn Khaldun, piuttosto che su una ricostruzione storica rigorosa, resta una tendenza che in epoca contemporanea continua a permeare il discorso islamico, in particolare quello radicale e jihadista.

CAPITOLO 2

Il pensiero politico islamico contemporaneo

2.1 La fine dell'Impero ottomano e il panislamismo

All'inizio del XIX secolo il mondo islamico si trova confrontato con la sfida della modernità. La veloce modernizzazione della società occidentale, grazie al processo di industrializzazione, coglie di sorpresa il mondo islamico e ne mette in discussione le

¹⁷ M. ABDE AL-JABRI, *La ragione araba*, op. cit., pag. 130.

stessa fundamenta¹⁸. L'Impero turco musulmano, sebbene non guidato da un membro della tribù di Mohammed, aveva incarnato per secoli l'ideale di una unità politica dei popoli musulmani che, grazie all'adesione alla vera fede, era stato capace di estendere progressivamente il suo dominio non solo sui popoli musulmani, ma anche su territori abitati prevalentemente da cristiani, come nel caso dei Balcani. La percezione di superiorità del mondo islamico va in frantumi quando le prime sconfitte militari dell'Impero ottomano e la crescente influenza delle potenze occidentali negli affari dell'Impero mettono in luce il grande divario tecnologico ed economico esistente.

Il progresso dell'Occidente venne attribuito principalmente a due fattori, il sistema politico liberale fondato sulla libertà e la giustizia ed un efficiente sistema di istruzione e ricerca scientifica sostenuto dallo Stato¹⁹. Con la fine del XIX secolo il sultano Mahmud II cercò di arginare le rivolte scoppiate in varie regioni dell'Impero, avviando un ambizioso programma di riforme politiche e sociali, poi compiute dal figlio Abdulmecid e conosciute come *tanzimat*. Nel 1845 viene istituito il primo Parlamento turco ottomano e nel 1848 vengono fondate le prime università sul modello occidentale. Il Codice civile e quello penale sono riorganizzati sul modello napoleonico, viene introdotta la cittadinanza turca, vengono eliminate le limitazioni specifiche per i non musulmani e i laici sono ammessi ad esercitare funzioni di governo delle varie comunità nazionali (*millet*), prima rappresentate esclusivamente dagli esponenti del clero, aprendo la strada al laicismo di stampo occidentale²⁰.

In questa temperie politica nasce il movimento panislamico, allo scopo di promuovere un sentimento di rivalsa e liberazione dalla presenza straniera e di ripensamento della tradizione islamica. In particolare, i panislamisti si pongono il problema del superamento della rigida interpretazione letteralista del Corano, della Sunna e della *sharia* per promuoverne una rilettura in accordo con il contesto sociopolitico moderno²¹. Il panislamismo promuoveva sostanzialmente un percorso di modernizzazione della società islamica alternativo a quello promossa dalle *tanzimat* e

¹⁸ P. NICELLI, "Le origini del pensiero filosofico e politico moderno dell'Islam: il percorso della riforma islamica (*islah*)", in Massimo Campanini (cura), cit., pag. 156.

¹⁹ S. NOJA, 1997, *Beve storia dei popoli arabi*, Oscar Saggi Mondadori, pag. 199.

²⁰ *ibidem*

²¹ P. NICELLI, cit., pag. 158.

basato sulla attualizzazione del pensiero islamico, piuttosto che sul laicismo. Una parziale applicazione delle teorie panislamiche si deve al Sultano Abdulhamid II che tentò di fermare la disgregazione dell'Impero e le pulsioni secessioniste alimentata dalle potenze occidentali (in particolare Francia e Inghilterra) reinserendo discriminazioni in favore dei non musulmani e promuovendo la formazione di forze militari panislamiste contro l'europeizzazione dell'Impero²². Tale tentativo non riuscì tuttavia a fermare le tendenze in corso e l'Impero sotto il suo regno affronta la guerra con la Grecia e perde Tripolitania e Cirenaica a seguito della guerra turco-italiana e della pace di Losanna, oltre a venire deposto nel 1909. Il crollo definitivo dell'Impero segue poi alla sconfitta nella Prima guerra mondiale, per la quale il Sultano Mehmet VI aveva proclamato la *jihad*. Con la presa del potere da parte dei Giovani Turchi e di Ataturk, il Sultano viene deposto nel 1922 e viene decretata l'abolizione del califfato due anni dopo²³.

2.2 La riforma islamica e la crisi dell'Impero ottomano

La caduta e lo smembramento dell'Impero turco ottomano apre un momento di crisi nel pensiero musulmano che si interroga sui motivi del decadimento della civiltà islamica, dell'incapacità della sua cultura ad imporsi come stile di vita come all'epoca d'oro delle grandi dinastie califfali e della conseguente subordinazione politica, ma anche culturale alla dominante civiltà occidentale. Il pensiero islamico moderno continua a ben vedere a ruotare attorno a tali quesiti.

Il periodo a cavallo tra XIX e XX secolo viene definito il periodo della riforma islamica (*islah*), con diversi modelli di riformismo islamico che vengono proposti da autori come Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, Mohammad Abduh e Rashid Rida, che aprono la strada alle correnti ancora attuali del pensiero islamico contemporaneo, come l'islamismo di al-Qutb e le correnti tradizionaliste salafite, fino al pensiero sciita contemporaneo di Khomeini e Sadr.

²² P. NICELLI, *ivi.*, pag. 159.

²³ *ibidem*

Ahmad Khan, intellettuale indiano di fine Ottocento, tenta una sintesi tra Islam e pensiero occidentale, alla luce della sua esperienza durante l'occupazione britannica dell'India e della crescente presenza nel suo paese di una borghesia di fede islamica, ma educata in occidente. La sua opera è quindi volta a dare un fondamento razionale ai precetti della religione islamica in modo da evitare che la borghesia indiana occidentalizzata si allontanasse completamente dalla religione. Per Khan la ragione è importante, ma non sufficiente a guidare l'umanità sulla via di Dio, per cui è necessario anche seguire la rivelazione coranica²⁴.

La figura più influente del riformismo islamico di fine Ottocento è sicuramente al-Afghani, nato in Persia e probabilmente di confessione sciita, feroce oppositore della politica coloniale del suo tempo. Egli viaggiò in numerosi paesi islamici, ma la sua propaganda anticolonialista gli valse l'espulsione, prima dall'Egitto, poi dalla Persia. Al-Afghani sostenne che la decadenza dei popoli musulmani del suo tempo derivava dall'essersi allontanati dalla rivelazione coranica e dal modello di governo del califfato. In al-Afghani troviamo molti dei temi oggi cari alla propaganda *jihadista* come la critica alla laicità della civiltà occidentale ed alla divisione tra Stato e religione.

Al-Afghani non credeva possibile un dialogo tra Islam e la modernità di stampo occidentale, ma si opponeva anche ai tradizionalisti, proponendo un rinnovamento della tradizione islamica basato su una radicale ideologia panislamica tesa alla fondazione di uno Stato islamico unico, sia pure su base federale, guidato da un monarca-califfo. Per ottenere tale risultato, al-Afghani indicava tre pilastri: l'utilizzo di tutti i mezzi necessari, compresa la violenza, per tenere unita la comunità islamica, l'espansione della religione islamica nel mondo e il perseguimento dell'indipendenza politica dei popoli islamici in opposizione ad ogni tentativo diretto o indiretto di corruzione da parte dell'occidente. In nome della fedeltà alla rivelazione coranica, al-Afghani, così come dopo di lui altri pensatori della corrente islamista radicale e *jihadista* proponeva quindi un modello in realtà fortemente influenzato dal pensiero e dalla teoria costituzionale occidentale e, nel suo caso, in particolare dal modello federale tedesco del suo tempo²⁵.

²⁴ *ivi*, pag. 163.

²⁵ P. NICELLI, cit., pag. 166.

L'egiziano Muhammad Abduh (1849-1905) fu discepolo di al-Afghani, ma – a differenza del suo maestro – riteneva che la riforma islamica non fosse perseguibile attraverso una rivoluzione. Abduh era convinto che fosse piuttosto necessario un lavoro educativo graduale per formare una leadership islamica capace di promuovere una riforma che coniugasse il rispetto della tradizione islamica con le esigenze della modernità. Sulla base di tale convinzione, Abduh, dopo essere stato introdotto al pensiero filosofico occidentale da al-Afghani, si dedicò all'insegnamento presso l'Università di al-Azhar. Il suo metodo era volto a coniugare la conoscenza dell'Islam con l'azione politica panislamica. Dopo un periodo di esilio a causa del suo impegno con al-Afghani e del suo sostegno alla rivolta di Urabi Pascià contro l'élite turca in Egitto, egli si dedicò principalmente alla teologia a Beirut e di nuovo al Cairo sostenne che l'Islam è una religione basata sulla ragione e che il Corano esorta l'uomo ad usare le proprie capacità razionali per comprendere la rivelazione e per interpretare i testi contraddittori della tradizione²⁶.

Per Abduh era necessario superare la crisi causata dal proliferare di differenti interpretazioni della tradizione islamica che avevano portato alla decadenza dell'Islam ed alla crisi dell'ideale dell'unità della *Umma*. Per questo autore era necessario ricomporre la divisione tra le élites formatesi nelle università europee e la maggioranza delle popolazioni islamiche fedeli ad una interpretazione tradizionale del pensiero religioso che rigettava la modernità. Secondo Abduh, l'Islam conteneva in sé ogni valore ed ogni virtù praticata in occidente, compresi i principi politici applicati in Europa. Ciò giustificava l'adozione di modelli di derivazione europea nei paesi islamici, mantenendo però sempre un riferimento al periodo degli antichi come limite agli eccessi del pensiero razionale.²⁷

Ultimo dei grandi riformatori islamici a cavallo del XX secolo anche Rashid Rida (1865- 1935), allievo di Abduh, promosse un ritorno agli insegnamenti originali dell'Islam, ma purificati dalle forme della tradizione, dovute dalla rigida applicazione dell'interpretazione letterale (*taqlid*), grazie ad un più ampio ricorso all'interpretazione personale (*ijtihad*) basata sulla razionalità e sulla comprensione del contesto storico. Rida

²⁶ *ivi*, pag. 168,

²⁷ *ivi*, pag. 169.

lottò contro il dispotismo dei governanti, riconoscendo al leader islamico, al califfo, un ruolo di guida e non di sovranità sugli altri credenti, essendo la sovranità esclusiva prerogativa di Dio. In tale chiave per Rida il potere del califfo doveva basarsi sulla sua totale sottomissione alla volontà di Dio e sull'applicazione della giustizia attraverso il coinvolgimento dei credenti²⁸. In questa chiave, Rida riteneva necessaria una profonda riforma del califfato che si allontanasse dall'assunzione di stili di vita europei in conflitto con i valori dell'Islam. La ricerca di una forma di governo califfale adatta ai tempi moderni, persuadendo governanti e uomini influenti della superiorità di tale modello e del rifiuto delle idee occidentali di separazione tra Stato e religione erano per Rida il compito che avrebbe dovuto svolgere un nuovo partito riformista islamico moderato, che egli stesso definiva come partito salafita. Il momento storico nel quale Rida esponeva le sue tesi, tuttavia, non favoriva l'esaltazione del modello califfale, in un Impero turco ottomano in rapida disgregazione e di fronte all'emergere di un sentimento arabo nazionalista di matrice laica che si proponeva al contrario la costruzione di stati nazionali sul modello occidentale e che utilizzava la religione islamica come strumento per ottenere l'indipendenza sia dall'Impero ottomano che dalle influenze occidentali²⁹.

La Grande Guerra, il crollo dell'Impero turco ottomano e l'abolizione del califfato misero fine, tuttavia, all'ideale panislamico promosso da al-Afghani, Abduh e Rida, lasciando la strada al periodo del nazionalismo arabo. Le idee dei riformatori islamici di inizio Novecento restano tuttavia fonte di ispirazione della rinascita del pensiero politico islamico dovuto al sostanziale fallimento dell'esperienza nazionalista.

Questa corrente fondamentalista innalza la bandiera dell'autenticità e del ritorno ad un passato immaginario, dell'attaccamento alle radici e della difesa dell'identità che fornisce tuttavia una lettura antistorica della tradizione³⁰.

2.3 I Fratelli Musulmani

Il movimento dei Fratelli Musulmani (*jama'at al-ikwan al-muslimun*) è stato fondato nel 1928 ad Ismailiyya in Egitto da Hassan al-Banna come risposta alla fine del califfato

²⁸ P. NICELLI, cit., pag. 171.

²⁹ *ivi*, pag. 173.

³⁰ M. ABED AL-JABRI, *La ragione araba*, cit., pagg. 34-35.

(abolito da Atatürk nel 1926) e reazione al colonialismo britannico. Strutturato come un movimento di base influenzato dalle confraternite mistiche e dallo scoutismo, i Fratelli Musulmani hanno preso parte alle lotte per l'indipendenza dell'Egitto ed al colpo di Stato degli Ufficiali Liberi del 1952, con lo scopo di creare in Egitto uno Stato islamico, sulla base della dottrina del loro maggiore teorico, Sayyid al-Qutb. La differente visione con i leader militari della rivoluzione e, in particolare, con Nasser che miravano invece alla creazione di uno Stato laico, porta tuttavia ad una rottura già nel 1954 ed all'inizio di persecuzioni nei loro confronti fino al 1984, quando Mubarak permise un loro graduale rientro nella vita pubblica.

Le prime rivendicazioni del movimento sono principalmente di carattere sociale: sia al-Banna che Qutb si occupano infatti di istruzione, il primo come insegnante e il secondo come funzionario del ministero dell'istruzione egiziano. Il movimento promuove anche la solidarietà tra le classi meno agiate e il miglioramento delle condizioni di lavoro. Il movimento vede nella riscoperta dei valori dell'Islam, nel rifiuto della distinzione tra sfera religiosa e sfera civile e nell'opposizione alle influenze della cultura occidentale l'unica guida per il risveglio dell'Egitto e per il perseguimento della giustizia sociale³¹.

Negli anni '40 e '50 il movimento si diffonde tra i ceti meno abbienti grazie alle sue attività sociali e tra i nazionalisti egiziani, compresi molti membri dell'esercito, e trova una sua articolata teorizzazione politica grazie a Sayyid Qutb. Qutb aderisce al movimento nel 1952 dopo un viaggio di lavoro negli Stati Uniti dove entra in contatto con il secolarismo e l'individualismo della società americana che lo spingono a riscoprire i valori dell'Islam³² e ad affrontare il tema della giustizia sociale da un punto di vista islamico, riflessioni che consegna al suo libro *Giustizia sociale nell'Islam* pubblicato nel 1949 e più volte aggiornato.

Secondo Qutb la giustizia nell'Islam posa su tre presupposti, l'assoluta liberazione della dimensione interiore, la perfetta uguaglianza umana e la ferma solidarietà sociale. La liberazione interiore consiste non solo nella liberazione dalle sperequazioni

³¹ M. INDELICATO, 8 febbraio 2019, "Chi sono i Fratelli Musulmani", in *InsideOver*, <https://it.insideover.com/schede/politica/chi-sono-i-fratelli-musulmani.html>, (consultato il 4/02/2023).

³² M. CAMPANINI, "Il pensiero politico di Sayyid Qutb", in Massimo Campanini, *cit.*, pag. 190.

economiche e sociali, ma anche dal servilismo e dalla sottomissione a uomini, istituzioni, denaro e potere, in una parola, a chi o cosa non è Dio. Solo in questo modo si acquista, secondo Qutb la vera libertà interiore e si persegue una perfetta uguaglianza di fronte a Dio. Nella interpretazione di Qutb, l'Islam impone il principio della responsabilità individuale come limite alla libertà individuale, stabilendo doveri tanto per l'individuo che per la comunità, definendo così un principio di solidarietà sociale³³. L'unità nell'Islam degli atti sociali e degli atti di culto, della sfera civile e di quella religiosa, costituisce per Qutb il presupposto principale per raggiungere la giustizia sociale che quindi può realizzarsi solo con la creazione di uno Stato islamico³⁴.

Nel pensiero di Qutb assume un'importanza fondamentale anche la *jihad*, la lotta, anche armata se la situazione lo richiede, per difendere l'Islam dal degrado e dall'ignoranza nella quale sono caduti le società arabe, travolte dalla corruzione e della miscredenza. La *jihad* si configura quindi come difensivo nei confronti dei regimi arabi laici, come quello di Nasser, ma anche come lotta per la trasformazione del mondo e la riaffermazione dei valori dell'Islam. Una volta conquistato il potere, sarà necessario, secondo la teorizzazione di Qutb, istituire uno Stato islamico che si fonda sulla sovranità di Dio (*hakimiyya*), cioè sul riconoscimento di Dio quale unico legislatore e sulla necessità per i governanti di legiferare in consultazione con i governati (*shura*), ma facendo riferimento al Corano e alla *sunna*. Qutb considera quindi la necessità di un ritorno all'Islam delle origini e ad una forma di Stato che riproduca quella, in larga parte immaginaria, delle origini dell'Islam, sulla base dell'assunto che l'Islam è una religione completa ed onnicomprensiva che unifica atti di culto ed atti politici³⁵. Da ciò discende la legittimità, anzi il dovere, della ribellione nei confronti dei governanti che non applicano la legge di Dio. Questo elemento, come non sfuggirà, è stato ripreso e condiviso dai pensatori islamisti radicali e dai leader dei movimenti *jihadisti* contemporanei per giustificare atti di violenza contro governanti di paesi musulmani, ma anche nei paesi occidentali, nonostante il pensiero di Qutb sia rivoluzionario, ma non terroristico. In particolare, per Qutb lo Stato islamico deve offrire riparo e protezione alle altre religioni senza obbligo di conversione. Qutb rivendica l'assoluta integrità del pensiero islamico e

³³ M. CAMPANINI, cit., pag. 191.

³⁴ M. CAMPANINI, *ibidem*.

³⁵ M. CAMPANINI, cit., pag. 192.

la sua irriducibilità a compromessi con i modelli occidentali, in quanto nella sua interpretazione l'Islam è una ideologia autosufficiente e rivoluzionaria.

Il movimento dei Fratelli Musulmani si diffonde rapidamente fuori dall'Egitto, in particolare a Gaza e in Siria sin dagli anni '40 e poi, negli anni '80 e '90 in diversi paesi arabi, grazie anche al sostegno finanziario della Turchia di Erdogan e del Qatar. In quegli anni vengono fondati in Tunisia il partito Ennahda, Marocco, il Partito della Giustizia e dello Sviluppo, il Movimento della Società per la Pace in Algeria, il Raggruppamento Nazionale per la Riforma e per lo Sviluppo in Mauritania, il Partito del Congresso Nazionale in Sudan, il Fronte Islamico d'Azione in Giordania, alcuni dei quali protagonisti della c.d. Primavera araba del 2011³⁶. Proprio in Egitto, a seguito delle proteste di piazza che portano alla caduta di Hosni Mubarak, sarà il partito Libertà e Giustizia a vincere le elezioni presidenziale e ad insediare Mohammad Morsi alla guida del Paese. La prima esperienza di governo dei Fratelli in Egitto si rivela però di breve durata. I tentativi di modificare la costituzione in senso islamista, la limitazione ad alcune libertà e la grave crisi economica porta di nuovo i manifestanti in strada ed apre la via al colpo di Stato del 2013 che conduce al potere il generale Abd al-Fattah al-Sisi, dopo la breve parentesi Adli Mansur.

Nel resto dei Paesi in cui sono presenti, i movimenti ispirati all'ideologia dei Fratelli Musulmani hanno adottato in via generale un approccio pragmatico nei confronti del potere arabo-nazionalista, riuscendo in alcuni casi, come Ennahda in Tunisia a ritagliarsi un ruolo politico di rilievo a seguito dei movimenti post-2010³⁷, ma dovendo subire un po' ovunque persecuzioni, come ad esempio negli anni '80 in Siria, dove è presente dagli anni '40 o, più recentemente, in Giordania dove la monarchia ha utilizzato procedure amministrative per impedire che la fratellanza locale stringesse alleanze con specifici clan tribali per ottenere una maggiore rappresentanza in Parlamento.

2.4 Islamismo e salafismo

³⁶ M. INDELICATO, *op. cit.*

³⁷ M. DI DONATO, "Il pensiero politico sunnita contemporaneo in conflitto: Salafismi e islamismo", in Massimo Campanini, *cit.*, pag. 198.

Al-Afghani, Abduh e Rida sono considerati i fondatori del pensiero riformista salafita e fonte di ispirazione anche per al-Banna, il fondatore del movimento dei Fratelli Musulmani. Ma sebbene i Fratelli Musulmani abbiano adottato sin dalla loro creazione un atteggiamento di attivo coinvolgimento nella vita sociale e politica egiziana, gestendo opere caritatevoli, scuole e dispensari e poi partecipando ai movimenti per l'indipendenza del Paese da protettorato britannico, i movimenti di ispirazione salafisti sono stati caratterizzati per decenni da un atteggiamento quietista e, quindi, sono rimasti ai margini del dibattito politico, circostanza che ne ha permesso la sopravvivenza dalle persecuzioni dell'epoca di Nasser.

Solo in epoca recente alcune organizzazioni salafiste hanno mutato il proprio atteggiamento e si sono trasformate in movimenti di carattere politico (come Hizb al-Nur in Egitto) nonostante il partitismo sia, in linea di principio, contrario all'ideologia salafita. Grazie all'influenza saudita, kuwaitiana e qatariota alcuni di questi movimenti hanno assunto anche una dimensione transnazionale, come ad esempio Hamas. Nato a Gaza a seguito della prima Intifada, si definisce alle sue origini una costola dei Fratelli Musulmani egiziani, pur avendo un'agenda strettamente nazionalista.

Sebbene non sia facile distinguere tra movimenti islamisti, come i Fratelli Musulmani, e movimenti salafiti, questi ultimi si caratterizzano per una interpretazione più radicale ed intransigente dell'Islam³⁸ che ha alimentato lo sviluppo di devianze ideologiche fautrici del ricorso alla lotta armata ed al terrorismo (il c.d. salafismo *jihadista*). Ciò pur attingendo consenso dalla stessa comunità che ritiene che l'Islam sia l'unica risposta alle sfide pratiche del presente³⁹. Islamismo e Salafismo sono tuttavia in competizione, ciascuno sostenuto da attori internazionali importanti, come la Turchia e il Qatar nel primo caso e l'Arabia Saudita nel secondo.

La galassia dei movimenti che si definiscono *Salafiti* e che quindi promuovono una riforma politica islamica tesa verso il recupero degli usi e dei costumi politici del mitico e idealizzato periodo degli antichi (*salaf*) e cioè del Profeta e dei suoi compagni è particolarmente variegata e viene suddivisa tradizionalmente in tre gruppi, quietisti,

³⁸ S. MAFFETTONE, 2019, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, pag. 592.

³⁹ M. DI DONATO, cit., pag. 208.

movimentisti (o politici, o riformisti) e jihadisti⁴⁰. Tutti i movimenti salafiti condividono l'affermazione del *tawhid*, ovvero dell'unicità di Dio, considerato un primo e necessario presupposto per l'azione politica. Altri pilastri del Salafismo sono la condanna dell'associazionismo e l'aderenza al Corano ed alla *sunna*. La tradizione deve però essere interpretata grazie allo studio personale *ijtihad*⁴¹ e rifiutando l'imitazione pedissequa *taqlid* seguita dai musulmani per secoli, a seguito della cristallizzazione degli insegnamenti delle quattro scuole tradizionali. In qualche modo tale aspetto avvicina il Salafismo allo sciismo, per il quale, come noto la porta dell'interpretazione della Legge è ancora aperta in attesa della fine dei tempi che sarà segnata da ritorno del Messia, l'Imam Mahdi, attualmente in occultamento.

Tra i principali movimenti salafiti, l'egiziano Hizb al-Nur, ramo politico dell'organizzazione *Dawa Salafiyya*, fondato da Yasser Burhami per sostenere l'operato del Presidente al-Sisi e contrastare le influenze sciite ed israeliane. Il partito in numerose situazioni ha dovuto far prova di particolare flessibilità e capacità dialettica per poter conciliare sostegno al governo egiziano e coerenza ideologica con il movimento di provenienza, come nel caso del sostegno alle riforme costituzionali e all'inserimento di copti e donne nelle liste elettorali⁴².

Un pensiero salafita radicale è poi quello conosciuto sotto il nome di Wahhabismo, dal nome del suo fondatore Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Al-Wahhab è stato promotore di una dottrina rigorista e puritana improntata al rispetto pedissequo della tradizione, ispirata dal teologo hanbalita Ibn Tamiyya. L'alleanza tra al-Wahhab e la casa dei Saud ha consentito a tale dottrina prima di divenire la dottrina islamica ufficiale dell'Arabia Saudita in un'ottica di resistenza all'occidentalizzazione dei costumi⁴³ e poi di essere disseminata nel mondo musulmano grazie ai predicatori finanziati dalla casa regnante saudita.

2.5 Il pensiero politico sciita: dal quietismo alla rivoluzione

⁴⁰ R. G. RABIL, 2014, *Salafism in Lebanon. From Apolitism to Transnational Jihadism*, citato da Marco Di Donato, *cit.*, pag. 201.

⁴¹ S. MAFFETTONE, *op. cit.*, pag. 596.

⁴² M. DI DONATO *cit.*, pag. 203.

⁴³ S. MAFFETTONE, *op. cit.*, pag. 592.

La dottrina sciita, minoritaria durante gran parte della storia dell'Islam è stata caratterizzata da una forte critica nei confronti dell'ortodossia sunnita ed ha dato vita a sua volta a diverse correnti di pensiero. A partire dal 680, data dell'uccisione a Karbala dell'Imam Hussein, fino al 1500, la dottrina sciita non si occupa di politica dal momento che ritiene di dover intervenire nella vita politica della comunità islamica solo al momento dell'arrivo del Mahdi, il dodicesimo imam in occultamento che, con il suo ritorno segnerà l'avvento della perfetta società islamica. L'atteggiamento quietista è stato quindi assolutamente prevalente fino a quando, nel 1501, il fondatore della dinastia Safavide, Shah Ismail I, prende il potere in Persia e sceglie come religione ufficiale del nuovo impero l'Islam sciita duodecimano, anche in segno di contrapposizione con il rivale Impero turco ottomano⁴⁴.

Si tratta di un evento di portata storica per lo sciismo che diventa il secondo potere politico nel mondo islamico del tempo e che si consolida nel tempo. Se durante la dinastia safavide il clero sciita resta in una posizione subordinata rispetto al potere politico, il rapporto si riequilibra con la successiva dinastia Qajar (1794-1925) che, più debole politicamente si trova di fronte un clero già organizzato e più assertivo⁴⁵. Una svolta è costituita dal movimento della rivoluzione costituzionale iraniana del 1906, con l'approvazione della prima costituzione che aprono un dibattito sulla forma dello Stato che vede contrapposte due diverse teorie. Secondo la teoria promossa dall'intellettuale e religioso Allameh Mohammad Naini (1862- 1940) la monarchia costituzionale laica iraniana, delineata nella costituzione del 1906 poteva anche avere una connotazione religiosa se il potere del Parlamento si fosse mantenuto entro i limiti tracciati dagli esperti della legge islamica. In questo modo Naini, con la sua teoria della *mashrute-ye mashrue* (monarchia costituzionale nel pieno rispetto della legge islamica) ha cercato di combinare uno Stato di forma laica con elementi religiosi volti ad impedire al legislatore di superare i confini della *sharia*.

⁴⁴ P. ABDOLMOHAMMADI, "Il pensiero sciita contemporaneo", in Massimo Campanini, cit., pag. 176.

⁴⁵ *Ibidem*

Una seconda corrente di pensiero religiosa era invece promotore di un governo basato esclusivamente sulla *sharia* (teoria della *mashrue*), opponendosi all'introduzione di ogni principio di derivazione laica. Questa corrente, guidata dallo Shaik Fazl-allah Nuri (1843-1909) riteneva inaccettabili nell'Islam i principi di libertà ed eguaglianza promossi dalla Rivoluzione francese e trasposti dal modello francese nella costituzione iraniana del 1906. Le posizioni di Nuri erano tradizionaliste e radicali e diedero origine al fondamentalismo islamico sciita che non accettava che dei laici potessero essere eletti in parlamento come rappresentanti del popolo. Secondo Nuri sarebbe stata preferibile una monarchia assoluta, piuttosto che una monarchia costituzionale dominata da principi laici⁴⁶.

Dopo circa sessant'anni, Khomeini, un religioso originario del villaggio di Khomeini in Iran, per lunghi anni in esilio in Iraq e poi in Francia per la sua opposizione al regime dello Shah Reza Pahlavi, elaborò una dottrina che rappresenta una sintesi del pensiero di Naini e di Nuri con alcuni accenni di probabile derivazione platonica. Khomeini ritiene necessario che il clero abbandoni un atteggiamento quietista ed assuma direttamente il governo dello Stato. La sua teoria, detta del *velayat-e faqih* (governo del giureconsulto) ritiene che la legittimità dello Stato debba essere necessariamente di origine divina e che sia quindi necessaria l'istituzione di uno Stato islamico guidato da una figura religiosa in possesso di requisiti di conoscenza e giustizia che, in quanto vicario del dodicesimo imam, ne deve preparare l'avvento.

Altra fonte di ispirazione di Khomeini era stato l'Ayatollah iracheno Muhammad Baqir al-Sadr, che tuttavia riteneva che i religiosi non dovessero assumere responsabilità dirette di governo, ma solo definire i limiti dell'esercizio del potere da parte delle autorità civili (sulla scia del pensiero di Naini). Letture più moderne della dottrina politica dell'Islam sciita sono quelle che, alla vigilia della rivoluzione islamica del 1979, sono state proposte da Ali Shariati e Mehdi Bazargan. Shariati vede l'Islam sciita come un mezzo di riscatto dell'Iran in chiave nazionalista e come strumento per contrastare le mire imperialiste occidentali. Egli ipotizzava un sistema politico che riconoscesse all'ideologia islamica un ruolo centrale nel rispetto dei diritti dell'individuo. Bazargan tentò di conciliare il nazionalismo iraniano con l'Islamismo sciita, chiedendo ai religiosi di

⁴⁶ P. ABDOLMOHAMMADI, *ivi.*, pag. 178.

svolgere un ruolo più attivo nella vita sociale in un quadro di democrazia islamica nazional-religiosa⁴⁷.

2.6 Il liberalismo islamico

Tra i pensatori islamici contemporanei, si distingue per il suo approccio scientifico il marocchino Mohammed Abed al-Jabri che compie innanzi tutto un'analisi tra le differenze del pensiero occidentale, basato sul dualismo uomo-natura e quindi, sullo sviluppo delle discipline filosofiche e scientifica, con il pensiero islamico che si basa sul dualismo tra umano e divino e che quindi concentra la sua riflessione al dominio teologico ed all'interpretazione della parola sacra⁴⁸. Su questa base, al-Jabri trova fonte di ispirazione nel pensiero di Ibn Rushd (Averroè), affermando che il riscatto arabo-islamico sarà averroista⁴⁹, che apre alla ragione scientifica senza chiudere alla tradizione islamica. Egli individua nella difficoltà della conciliazione tra natura e scienza da un lato e una tradizione religiosa chiusa e talvolta ostile, come in particolare quella ermetica e sufi. L'impossibilità a conciliare questi due mondi sarebbe all'origine della violenza sia nel mondo sunnita che in quello sciita. Adottare lo spirito averroista, per al-Jabri, significa "rompere con lo spirito avicenniano, gnostico e promotore del pensiero delle tenebre"⁵⁰. Il tentativo di al-Jabri è di conciliare le diverse tradizioni islamiche e di promuovere un dialogo con il razionalismo sulla scia di quanto fatto da Averroè e quindi sulla base di un pensiero che fa parte della storia dell'Islam, evitando un'acritica accettazione del liberalismo europeo, considerato invece estraneo alla storia del mondo arabo-islamico. Egli conclude che la coscienza storica rappresenta l'unica possibilità per il mondo arabo-islamico di evitare di leggere il proprio futuro nell'esperienza maturata dalla cultura occidentale è recuperare il pensiero razionalista che fa parte della tradizione islamica⁵¹.

Hassan Hanafi, filosofo egiziano che ha ispirato i Fratelli Musulmani ha invece proposto una teoria politica di tipo gradualista e riformista, imperniata su quello che egli chiama Occidentalismo, in chiara opposizione all'Orientalismo descritto da Edward Said

⁴⁷ P. ABDOLMOHAMMADI, *ivi.*, pag. 184.

⁴⁸ S. MAFFETTONE, *op. cit.*, pag. 589.

⁴⁹ M. ABED AL-JABRI, *cit.*, pag. 131.

⁵⁰ *ivi.*, pag. 140.

⁵¹ *ivi.*, pag. 141.

nel suo celebre saggio⁵². Se Said passa in rassegna l'immagine dell'Oriente filtrata attraverso gli occhi e i pregiudizi degli intellettuali occidentali, Hanafi invita invece lo studioso medio-orientale a compiere l'esercizio inverso e studiare l'Occidente come oggetto specifico. Ciò, secondo il filosofo, premierebbe la creatività arabo-islamica in contrapposizione alla pervasività del pensiero occidentale ed alla violenza del colonialismo. Hanafi ha influenzato il movimento dei Fratelli Musulmani proponendo una linea d'azione più moderata e riformista rispetto a quella più radicale di Sayyid Qutb⁵³.

CAPITOLO 3

Il problema della messa in pratica del pensiero politico islamico

3.1 Introduzione

Nei capitoli precedenti abbiamo passato in rassegna le principali correnti del pensiero politico islamico classico e contemporaneo. I principali filosofi politici islamici hanno trattato e risolto in modi diversi il problema del rapporto tra la dottrina politica dell'Islam, tale quale desumibile dal Corano, dalla *sunna* e dalle interpretazioni successive (*hadit*), e le istituzioni politiche moderne, risolvendolo con un appello all'abbandono delle influenze occidentali e al ritorno al modello dei più antichi delle origini (*salaf*), alcuni pensatori lasciano un margine più o meno ampio all'interpretazione personale (*ijtihad*), mentre altri ritengono sia necessaria una maggiore aderenza alla tradizione (*taqlid*). I pensatori che fanno parte della corrente definita dell'Islam liberale fanno invece appello ad una interpretazione razionale dei testi sacri in linea con l'insegnamento di Averroè (Al-Jabri) ovvero ad una più radicale esegesi del testo sacro applicando le teorie sviluppate da Hans Georg Gadamer (Abu Zayd). Infine, il pensiero politico sciita venato da richiami sufi ed esoterici, ma aperto all'interpretazione in attesa dell'avvento del dodicesimo imam è passato da una posizione radicalmente quietista all'elaborazione di

⁵² E. SAID, 2002, *Orientalismo*, Feltrinelli.

⁵³ S. MAFFETTONE, *op. cit.*, pag. 591.

una teoria che vede il clero assumere una responsabilità diretta di governo (come nel pensiero di Khomeini) o quanto meno di giudizio finale di legittimità o meno delle norme promulgate dal governante laico (come in Sadr).

Il pensiero islamico ha sempre avuto contatti e contaminazioni reciproche con il pensiero occidentale, si pensi a quanto Platone ed Aristotele abbiano influenzato la filosofia islamica d'epoca medievale. Tuttavia, a partire dalla metà dell'Ottocento, la rapida crescita industriale dell'occidente e il suo riflesso politico rappresentato dalle politiche coloniali all'esterno e dallo sviluppo delle istituzioni politiche liberali all'interno hanno obbligato la riflessione teorica dei pensatori islamici a ruotare intorno al rapporto con il modello occidentale.

Le prime costituzioni scritte emanate in paesi a maggioranza musulmana, come la Tunisia nel 1861, l'Impero turco ottomano nel 1869, l'Egitto nel 1882 e l'Iran nel 1906 sono volti, infatti, a limitare il potere del sovrano, a modernizzare l'organizzazione statale sulla base dei modelli occidentali e a riconoscere diritti alla crescente classe media occidentalizzata. In questi modelli, il riferimento all'Islam ed alla sharia sono spesso solo elementi volti a assicurare la compatibilità delle riforme con la religione.

La compatibilità tra istituzioni politiche occidentali e retta via islamica diventa quindi un problema centrale nel pensiero politico islamico e, a partire dal crollo dell'Impero turco ottomano, si è sviluppato in parallelo ai movimenti nazionalisti arabi (e non solo arabi) ed al pensiero anticoloniale. Se i movimenti nazionalisti che si ispirano a ideologie occidentali, come il socialismo, risultano prevalenti nel periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale, è a partire dagli anni '70 del secolo scorso che il pensiero islamico guadagna trazione. Ciò avviene anche sull'onda dell'ingresso sulla scena politica di una nuova élite costituita dai giovani dei centri extra-urbani desiderosi di acquisire un ruolo crescente nelle scelte politiche e cresciuti in contesti conservatori sotto il profilo religioso. Gli eventi politici del 1979, e, in particolare, il successo della rivoluzione islamica in Iran, che corona il successo di una rivendicazione sociale profondamente ancorata nella religione sciita, e la resistenza all'invasione sovietica dell'Afghanistan sono all'origine di una riscoperta del pensiero politico islamico come efficace ideologia per contrastare la

tirannia modernizzante dei leader nazionalisti e il neocolonialismo occidentale alimentato dagli equilibri della guerra fredda.

Un ulteriore momento di svolta è rappresentato dal movimento di ribellione della c.d. primavera araba del 2011, quando i regimi post-coloniali dei paesi arabi, nati per lo più sulla base di un'ideologia nazionalista e di ispirazione socialista e presto cristallizzati in autarchie o in governi personali sono sfidati dai movimenti giovanili al grido di “democrazia e Islam”.

3.2 Il primo costituzionalismo islamico

Come ricostruito da Dawood Ahmed e Moamen Gouda⁵⁴ le prime costituzioni del mondo islamico sono prevalentemente dettate dalla duplice esigenza di modernizzare stati in crisi e di porre limiti al potere assoluto dei rispettivi sovrani. Così la costituzione tunisina del 1861, conosciuta anche come *Qanun ul Dawla*, adottata sotto le pressioni dei consoli francese e britannico e delle élite intellettuali del paese sul modello delle carte costituzionali europee vuole porre un limite al potere del *bey*, formalmente ancora sottoposto all'autorità del Sultano ottomano, ma di fatto indipendente, e stabilire un sistema di controlli sul suo operato da parte del Gran Consiglio, un'assemblea parlamentare con poteri consultivi. La costituzione del 26 aprile 1861 stabilisce una divisione dei poteri tra un esecutivo composto dal sovrano e dal primo ministro, un potere legislativo conferito al Gran Consiglio, composto da notabili nominati dallo stesso *bey*, ed un potere giudiziario indipendente. Però, si apre con un richiamo ai principi della *sharia* che appare, tuttavia, uno stratagemma retorico per inserire riforme percepite come “occidentali” nell'ambiente politico locale⁵⁵.

L'Impero ottomano vive un'esperienza in qualche modo simile. Il Sultano Abdulmecid reagisce alla crisi dell'Impero, militarmente indebolito e fortemente indebitato nei confronti delle potenze occidentali, proclamando nel 1839 l'avvento del Nuovo Ordine (*Nizam-i Cedid*) ed avviando un ambizioso progetto di modernizzazione e

⁵⁴ D. I. AHMED e M. GOUDA, 2014, “Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitution Index”, *Hastings International and Comparative Law Review*, vol. 38:1.

⁵⁵ D. I. AHMED e M. Gouda, *op. cit.*, pag. 18.

riforma dello Stato, conosciuto con il termine *Tanzimat* (riorganizzazione). Le riforme attuate dal 1839 al 1876 culminarono con la redazione di una costituzione basata sul modello della Costituzione belga del 1831, che prevedeva una serie di limiti al potere del Sultano, creava un organo legislativo e garantiva una serie di libertà personali, oltre al diritto all'istruzione⁵⁶. Anche in questo caso, la costituzione contiene ampi riferimenti all'Islam: attribuisce al Sultano il titolo di Supremo Califfo e protettore della religione islamica che viene riconosciuta come religione di Stato dall'articolo 11. Sebbene l'intento della carta sia quella di introdurre riforme sul modello occidentale, la Costituzione, che venne sospesa dopo solo due anni dalla sua promulgazione, non di meno riserva ai tribunali islamici la competenza nelle materie coperte dalla *sharia*.

In Egitto, il *Khedivè*, anch'egli formalmente sottoposto al Sultano, ma di fatto indipendente, decide nel 1882 l'avvio di un processo costituzionale per liberarsi dall'influenza occidentale e rispondere alle pressioni dell'élite riformista. Nell'Iran della dinastia Qajar, il sovrano è invece costretto ad accettare l'idea di una limitazione dei suoi poteri assoluti dalle rivendicazioni della classe intellettuale, del clero e dei commercianti che domandavano l'instaurazione di un sistema giudiziario indipendente dagli arbitri. Una prima costituzione del 1906, interamente laica, ma priva di disposizioni sui diritti individuali e di una chiara delimitazione delle sfere di competenza dei diversi poteri viene poi completata l'anno successivo da un atto aggiuntivo che, oltre stabilire la creazione di un collegio di religiosi per valutare la corrispondenza delle leggi con il diritto islamico, include per la prima volta una disposizione che stabilisce l'inapplicabilità delle leggi contrarie alla *sharia*.

Il primo costituzionalismo islamico si presenta quindi caratterizzato dalla forte influenza dei modelli occidentali, elemento che resterà presente anche nelle esperienze più recenti, e del tentativo di giustificare l'adozione di istituzioni analoghe a quelle presenti nei paesi occidentali, e giudicate necessarie per recuperare lo svantaggio di sviluppo socioeconomico e politico, con riferimenti più o meno appropriati al diritto islamico. Se la Costituzione tunisina e quella ottomana utilizzano i richiami alla *sharia*, almeno in parte, come artificio retorico per giustificare l'introduzione di istituzioni

⁵⁶ *ivi*, pag. 22.

rappresentative di tipo occidentale, si delinea anche una possibile linea di demarcazione (ad esempio nella Costituzione ottomana) tra materie tradizionalmente sottoposte alla *sharia*, come ad esempio di diritto di famiglia e le successioni, e materie riservate alla competenza della legge umana (*qanun*). Non sfuggirà che tale divisione risulta in contraddizione con le scuole politiche islamiche che sostengono che l'Islam sia un sistema olistico ed onnicomprensivo dal quale sia possibile trarre norme che riguardano sia la sfera dei diritti della persona che quella del diritto pubblico.

3.3 Il nazionalismo arabo e il terremoto del 1979

Le prime esperienze di costituzionalismo islamico ebbero peraltro quasi tutte vita breve (la Costituzione ottomana venne sospesa dopo appena due anni, mentre lo Shah Mozaffar al-Din fa bombardare la neonata assemblea parlamentare già nel 1908), ma lasciarono in alcuni casi un'impronta durevole sulle tradizioni giuridiche dei singoli paesi interessati.

La Prima Guerra Mondiale con il successivo crollo dell'Impero turco ottomano e la Rivoluzione d'ottobre in Russia aprono tuttavia la strada ai movimenti nazionalisti in Turchia, nei paesi arabi e nei paesi islamici che si ispirano nella lotta anticoloniale alle teorie marxiste e relegano l'aspetto religioso ad una componente secondaria dell'identità nazionale. In questo periodo, la Costituzione pakistana del 1956, ad esempio, pur stabilendo che le leggi adottate dal parlamento debbano rispettare la *sharia* costruisce un sistema di potere fondamentalmente laico, fortemente ispirato alla dottrina marxista, mentre l'influenza del movimento Jamaat al-Islami di Mawdudi ebbe un impatto limitato sul testo fondativo della prima Repubblica Islamica della storia contemporanea⁵⁷. È negli anni '70 che i movimenti islamisti, tradizionalisti o salafiti, acquistano importanza e consensi anche in reazione al crescente autoritarismo dei governanti laici di molti paesi a maggioranza islamica.

Il 1979 costituisce in particolare un anno di grandi cambiamenti che hanno trasformato il mondo islamico in modo radicale. Come osservato correttamente dalla

⁵⁷ S. A. ARIOMAND, 2009, "After Khomeini. Iran Under His Successors", *Oxford University Press*, pag. 80.

giornalista libanese Kim Ghattas⁵⁸, sono tre gli eventi che avvengono nello stesso anno, indipendenti l'uno dall'altro, e che hanno cambiato per sempre il volto del mondo islamico: la rivoluzione iraniana, l'assedio della Grande Moschea della Mecca da parte di estremisti sauditi e l'invasione sovietica dell'Afghanistan, primo campo di battaglia del *jiḥād* in epoca contemporanea.

La rivoluzione iraniana, iniziata da una alleanza tra partiti nazionalisti, movimenti marxisti, fondamentalisti religiosi e modernisti islamici per rovesciare il regime corrotto ed autoritario dello Shah Mohammad Reza Pahlavi, presto consegna il potere nelle mani dell'Ayatollah Khomeini che ne fa il primo stato islamico contemporaneo.

Il 20 novembre 1979 un gruppo di circa trecento estremisti armati, in maggioranza sauditi, ma anche di altre nazionalità⁵⁹ prende il controllo della Grande Moschea della Mecca. I giovani estremisti appartenevano ad un gruppo che condannava la degenerazione dei valori tradizionali in un'Arabia Saudita in piena modernizzazione grazie ai proventi del petrolio ed erano convinti che il Mahdi, redentore dell'Islam, fosse un giovane predicatore che faceva parte del gruppo degli insorti. Centinaia di pellegrini restarono prigionieri all'interno della Grande Moschea e molti persero la vita negli scontri a fuoco con le forze di sicurezza nelle due settimane dell'assedio. L'Ayatollah Khomeini, dal mese di febbraio di quell'anno alla guida dell'Iran, accusò gli Stati Uniti di essere responsabili dell'attacco e la folla inferocita diede alle fiamme l'Ambasciata americana di Islamabad il 21 novembre e poi quella di Tripoli il 2 dicembre⁶⁰. I 63 membri del gruppo catturati vivi vennero giustiziati simultaneamente in otto diverse città saudite la mattina del 9 gennaio 1980⁶¹. Durante l'assedio, alcune centinaia di persone avevano partecipato a manifestazioni a sostegno degli attentatori nelle città costiere di Qatif, Saihat e Safwa al grido di "morte agli al-Saud". Dopo l'assedio, l'Arabia Saudita non sarà mai più la stessa, come riconosciuto anche dal Principe Mohammad bin Salman in una

⁵⁸ K. GHATTAS, *Black Wave. Saudi Arabia, Iran, and the Forty-Year Rivalry That Unravelling Culture, Religion, and Collective Memory in the Middle East*, Henry Holt and Company, New York, 2020.

⁵⁹ K. GHATTAS, *ivi.* pag. 134.

⁶⁰ 10 dicembre 2019, "Mecca 1979: The mosque siege that changed the course of Saudi history", *BBC News Stories*, < <https://www.bbc.com/news/stories-50852379> >, (consultato l'ultima volta il 10/02/2023).

⁶¹ Kim Ghattas, *op. cit.*, pag. 166.

intervista nel 2018⁶². La famiglia regnante, spaventata dalla possibilità che le contestazioni alla sua legittimità islamica potessero continuare, cominciò ad applicare severamente le norme islamiche derivanti dalla tradizionalista lettura della scuola wahhabita, vietando alle donne di comparire in televisione o sui giornali e di guidare le automobili. L'ondata di conservatorismo, fatta rispettare dalla polizia religiosa, è durata quattro decenni e solo ora si sta progressivamente allentando.

La vigilia di Natale del 1979 una colonna di mezzi militari sovietici entrò in Afghanistan dal confine con l'allora Repubblica Socialista Sovietica dell'Uzbekistan, mentre a partire dal giorno successivo, 25 dicembre, oltre duecento voli militari depositavano truppe a Kabul per sostenere il governo filo-sovietico in piedi dall'aprile dell'anno precedente, che era alle prese con un vasto movimento insurrezionale, prevalentemente islamico e basato in Pakistan, e che aveva già ottenuto un primo sostegno americano, a seguito delle pressioni Saudite, nel luglio del 1979⁶³. I Sauditi videro allora nella resistenza all'invasione sovietica un'occasione per esternalizzare i movimenti radicali che avevano preso piede nella penisola arabica, spostando l'attenzione dall'opposizione alla famiglia regnante degli al-Saud alla resistenza contro l'invasione di un paese islamico da parte di una potenza dichiaratamente atea.

3.4 Il problema del costituzionalismo islamico moderno

A seguito della presa del potere in Iran e della progressiva marginalizzazione o eliminazione dei movimenti laici, secolari e socialisti che pure avevano contribuito al successo della rivoluzione del 1979, l'Ayatollah Khomeini si trovò a dover adattare la dottrina tradizionale sciita per renderla un'ideologia in grado di costituire la base normativa del nuovo Stato sorto sulle ceneri dell'Iran monarchico⁶⁴. Khomeini non aveva un particolare interesse per la redazione di una costituzione e già nel 1970 aveva dichiarato che l'Islam ha già tutte le leggi necessarie e lasciò quindi ai suoi collaboratori il lavoro di redazione, chiedendo solo di chiudere rapidamente la questione. Una prima redazione venne basata sulla Costituzione della quinta repubblica francese del 1958,

⁶² Mecca 1979: The mosque siege that changed the course of Saudi history, *op. cit.*

⁶³ Kim Ghattas, *op. cit.*, pag. 192.

⁶⁴ S. A. ARIOMAND, 2009, "After Khomeini. Iran Under His Successors", *Oxford University Press*, page 85.

approvata dallo stesso Khomeini e rapidamente pubblicata. Si trattava tuttavia di un testo laico che non conteneva riferimenti alla dottrina del mandato del giurista (*velayat-e faqih*) che generò molte perplessità in particolare tra il clero e spinse Khomeini ad un ripensamento⁶⁵. L'incarico di adattare la costituzione venne allora affidato ad un'Assemblea di esperti in diritto islamico composta da 73 membri (55 dei quali esponenti del clero) eletta il 3 agosto 1979 che disegnò un sistema politico ed istituzionale centrato sul concetto del *velayat-e faqhi*, la dottrina che Khomeini aveva sviluppato negli anni dell'esilio a Najaf ed in Francia, innovando il pensiero politico sciita. L'Ayatollah Behesti descrisse il nuovo sistema iraniano come il regime dell'*umma* e dell'imamato, con una costituzione basata non su concetti occidentali, quanto piuttosto sull'ideologia islamica e quindi non sul "popolo", ma sulla comunità di credenti (*umma*) che necessariamente richiede una guida islamica (*imam*)⁶⁶. Il nuovo regime veniva quindi modellato sul principio classico (e derivante in realtà dal pensiero politico islamico sunnita, vedi sopra, cap, 1) del califfato o imamato. La *sharia*, che nella costituzione iraniana del 1906/1907 costituiva un limite al potere del monarca e dell'assemblea legislativa, diventava ora il cuore dell'intero Stato rivoluzionario. La Costituzione del 1979 contiene numerosi richiami al Corano e riferimenti alla *sunna*, mentre l'articolo 4 stabilisce che tutte le leggi devono fondarsi sugli standard islamici⁶⁷. La posizione riconosciuta a Khomeini (e ad i suoi successori) di guida gli conferiscono i poteri extra-costituzionali di supremo giurista e gli garantiscono un ruolo di supremazia sulla stessa costituzione e di arbitro per la risoluzione delle controversie che presto emersero nell'applicazione pratica della Carta costituzionale. Il sistema di coabitazione tra Presidente e Primo Ministro, mutuato dal modello francese, portò infatti presto ad un conflitto tra il primo Presidente moderato, Bani-Sadr, ed un Parlamento che sosteneva il Primo Ministro radicale Rajaei (e si concluse con la deposizione di Bani-Sadr)⁶⁸.

Il sistema di potere venne poi completato con la creazione di una assemblea consultativa (*Majles*) con poteri legislativi e di un Consiglio dei guardiani, formato da sei esperti di diritto islamico nominati dalla Guida, cui venne affidato il compito di verificare

⁶⁵ *ivi*, pag. 76.

⁶⁶ *ivi*, pag. 82.

⁶⁷ Constitution of the Islamic Republic of Iran in www.shora-gc.ir, (ultimo accesso 12/02/2023).

⁶⁸ S. A. ARIOMAND, *op. cit.*, pag. 89.

la compatibilità della legislazione con il diritto islamico. In un momento successivo vennero creati il Consiglio per la determinazione degli interessi (*maslahat*) dell'ordine islamico, un organo formato dal Presidente, dal Primo Ministro, dal Presidente del Majles e dai membri del Consiglio dei guardiani allo scopo di mediare tra le istituzioni e di determinare le linee generali di politica del paese, e l'Assemblea degli Esperti, un organo elettivo formato da religiosi con il compito di nominare la Guida suprema e controllarne l'operato⁶⁹.

3.5 L'Islam è la soluzione⁷⁰. La primavera araba 2011-2012

Altro momento di svolta nella politica islamica è stata la stagione della c.d. primavera araba del 2011-2012 quando milioni di giovani sono scesi in strada per chiedere più democrazia in paesi governati da autocrati cresciuti all'ombra del nazionalismo arabo e sull'ondata delle lotte per la decolonizzazione. Con un certo stupore per i commentatori occidentali, i giovani che chiedevano più partecipazione e più democrazia non avevano in mente un governo secolare, che nell'immaginazione pubblica dei paesi arabi è associato al neocolonialismo, alla repressione ed all'abbandono dell'Islam, ma chiedevano democrazia e Islam, come dimostrato dall'impressionante ondata di consensi verso i movimenti politici islamici nelle elezioni che si sono tenute nel periodo immediatamente successivo alle proteste⁷¹.

Anche se le proteste non avevano un orientamento islamista, i manifestanti chiedevano giustizia e libertà in quanto musulmani e non opposizione alla religione. Analogamente a quanto accaduto nel periodo del primo costituzionalismo islamico, quando la concessione di una costituzione scritta veniva vista come un modo per arginare il potere assoluto del sovrano, nel corso delle primavere arabe, il richiamo ai principi religiosi, familiari in particolari a quei manifestanti arrivati in città dai centri rurali, era

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Al-islam, huwwa al-hall!* Slogan utilizzato dai Fratelli Musulmani per le elezioni parlamentari egiziane del 2005, le prime alle quali hanno partecipato dopo decenni ed a seguito delle quali sono entrati in parlamento come maggior partito di opposizione con 88 deputati su 454, vedi Kristen Stilt, "Islam is the solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood, *Texas International Law Journal*, vol. 63:73, 2010.

⁷¹ D. I. AHMED e M. GOUDA, *op. cit.*, pag. 7.

considerato un potente limite alla corruzione, alla concentrazione di potere ed all'autoritarismo che caratterizzava i governanti laici.

Le proteste di piazza che dalla Tunisia si sono diffuse nel resto del mondo arabo, chiedendo a gran voce maggiore democrazia e che hanno portato alla caduta dei regimi guidati da Ben Ali, Gheddafi, Mubarak e Saleh non chiedevano una democrazia laica tesa a marginalizzare l'Islam o l'avvento di una secolarizzazione sul modello occidentale, al contrario, la democrazia e la partecipazione nel mondo islamico ha portato ad un maggiore orientamento verso l'adozione di leggi e principi islamici nella sfera pubblica e nelle costituzioni. Si è assistito ad un processo analogo in Turchia. Il partito della Giustizia e dello Sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP*) di Erdogan, peraltro apertamente ispirato al modello dei Fratelli Musulmani ha consentito l'accesso al potere (fino allora saldamente nelle mani della élite laica e filooccidentale stambuliota) della piccola borghesia anatolica, conservatrice e religiosa. Ad un allargamento del sistema di potere ha corrisposto anche in questo caso un orientamento più marcatamente islamico.

Infatti, molti nel mondo islamico associano *sharia*, buon governo e diritti come elementi complementari e indivisibili⁷². Così, dopo la primavera araba, diversi partiti politici di ispirazione islamista hanno conquistato il potere aprendo la strada ad un rinnovato interesse per soluzioni costituzionali ispirate alla *sharia* e alla tradizione islamica. A differenza del passato, tuttavia, i movimenti maturati nel periodo della primavera araba hanno creato uno spazio di riflessione intorno al concetto di “stato civile” o *dawlah madaniyah* piuttosto che invocare l'instaurazione di uno Stato islamico. Si tratta di un termine che, con qualche ambiguità cerca di fare una sintesi tra le istanze islamiste e quelle provenienti dagli altri movimenti civili, di ispirazione nazionalista, socialista o liberale che hanno partecipato alle manifestazioni di piazza e che hanno causato la caduta dei regimi autarchici⁷³

⁷² D. I. AHMED e M. GOUDA, *op. cit.*, pag. 9.

⁷³ R. GROTE e T. J. RÖDER, 2016, “The Constitutional Legacy of the Arab Spring in Rainer Grote and Tilmann J. Röder (ed.)”, in *Constitutionalism, human rights, and Islam after the Arab Spring*, Oxford University Press, pag. 907.

Lo spostamento dell'attenzione dal concetto di "Stato islamico", che ha assunto una connotazione negativa a seguito dell'involuzione del sistema teocratico iraniano e, poi, della creazione dell'ISIS, ha consentito ai leader dei movimenti della primavera araba di collocare i propri progetti di riforma all'interno di una cornice riformista moderna e meno controversa, anche se, nella pratica, ciò non sempre ha funzionato. Nel caso egiziano, ad esempio, nonostante le rassicurazioni della prima ora, la decisione dei Fratelli Musulmani e del Presidente Morsi di non accettare alcuna forma di compromesso con le forze politiche non islamiste rappresentate nell'Assemblea costituente è stata all'origine dell'intervento militare che lo ha deposto. Le limitate norme di carattere islamico contenute nella Costituzione del 2012 sono state poi per lo più eliminate nella nuova Costituzione fatta approvare da Al-Sisi nel 2014⁷⁴.

Il partito frerista tunisino al-Nahdah è stato invece capace di maggiore flessibilità nel suo rapporto con i movimenti non islamici e la società civile tunisina, ed è riuscito ad incorporare nella Costituzione del 2014 la definizione della Tunisia quale "Stato civile" basato sulla cittadinanza, la volontà popolare e la supremazia della legge (art. 2). Il preambolo della Carta fa riferimento ai valori di apertura e tolleranza dell'Islam ai quali il popolo tunisino resta fedele e all'Islam quale fonte dell'identità nazionale, pur non contenendo un espresso riconoscimento della *sharia* come fonte del diritto. Resta invece in qualche modo ambiguo il riferimento, pur contenuto all'art. 21 dell'eguaglianza tra uomini e donne che sembrerebbe limitato alla sola sfera dei diritti politici, ma non anche a quelli della sfera privata⁷⁵

In Marocco la revisione della Costituzione del luglio 2011 deriva da una decisione dall'alto del sovrano Muhammad VI, ma in linea con alcune delle richieste sollevate nei primi mesi della primavera araba. Le basi fondanti dello Stato marocchino sono indicate dall'articolo 1, nell'Islam moderato, nell'unità nazionale con molteplici componenti, nella monarchia costituzionale e nella democrazia. All'Islam viene riconosciuto il ruolo di religione di Stato, ma in un quadro di tolleranza religiosa, analogamente a quanto previsto dalle costituzioni precedenti, mentre nuovo spazio è dedicato all'impegno

⁷⁴ *ivi*, pag. 910.

⁷⁵ *ivi*, pag. 913.

all'apertura, alla moderazione ed alla tolleranza verso le altre culture e civiltà e la Costituzione vieta ogni forma di militanza religiosa o islamica, così come i partiti etnici o basati su criteri discriminatori. La nuova Costituzione conferma il ruolo del re quale guardiano della religione e "Comandante dei Fedeli", anche in virtù della proclamata discendenza della dinastia dalla famiglia del Profeta⁷⁶.

CONCLUSIONI

Il pensiero politico islamico classico ha concentrato le sue riflessioni sulla legittimità della elezione califfale e sull'obbligo dei credenti di sottomettersi alla sua guida, in linea con le esigenze politiche dei governanti islamici dell'epoca. Il declino dell'Impero e la crescente influenza politica e culturale occidentale nel mondo musulmano ha aperto una stagione di confronti tra Islam e modernità, intesa quest'ultima come sviluppo di sistemi ispirati al modello europeo sia sotto il profilo istituzionale che sotto quello civile ed educativo. Nasce in questo periodo il c.d. costituzionalismo islamico, in virtù del tentativo di adottare un assetto di governo basato, per l'appunto su una legge positiva decretata dall'uomo, come appunto la Costituzione, ma con richiami più o meno significativi e vincolanti alla tradizione giuridica islamica.

Lo stesso concetto di costituzionalismo islamico può sembrare una contraddizione in termini, dal momento che il pensiero politico islamico classico considera già il Corano e la Sunna contenere un corpus di norme di carattere costituzionale e, quindi, sufficiente di per sé a dettare le regole della vita politica, oltre che di quella personale ; tuttavia la realtà socio-politica degli Stati a maggioranza musulmana contemporanei non può sfuggire ad una forma di Stato nazionale derivato dall'esperienza costituzionale occidentale. L'ibridazione tra istituzioni di origine occidentale ed elementi del pensiero politico islamico comincia quindi nel 1861 con i primi tentativi di incorporare all'interno di un sistema statale indubbiamente occidentale concetti e principi di derivazione islamica.

⁷⁶ *ivi*, pag. 916.

Se il costituzionalismo islamico nasce con l'intenzione di modernizzare l'esercizio del potere e di limitarne l'arbitrarietà, nel corso del tempo si sviluppa anche secondo una linea di ribellione all'influenza delle potenze occidentali e quindi, come limite alle influenze delle potenze occidentali nel governo degli Stati musulmani.

I movimenti islamisti e salafisti contemporanei si sono trovati in epoca recente in una posizione di potere tale da esercitare funzioni costituzionali e da modificare l'assetto dello Stato. Nel 1979 la Rivoluzione islamica in Iran cambia il volto del paese e cambia la storia del pensiero politico islamico creando per la prima volta un governo basato su una teocrazia musulmana. Sebbene il potere sia stato assunto direttamente dal clero sciita, alcune delle teorie che hanno plasmato il sistema iraniano hanno antecedenti anche nel pensiero politico sunnita. La Repubblica islamica d'Iran ha sicuramente esercitato forte attrazione come modello replicabile in altri contesti, ma ha presto mostrato i suoi limiti, imponendo limitazioni gravose alle libertà individuali oggetto di contestazione sin dai primi decenni e, in epoca più recente di ricorrenti tentativi di ottenere maggiore libertà (come nel caso dell'Onda Verde del 2009 o delle proteste innescate nel 2022 dall'uccisione della giovane Mahsa Amini dopo un arresto da parte della polizia religiosa).

In epoca più recente, le proteste democratiche del 2011-2012, la c.d. primavera araba, ha riaperto la strada verso una nuova ondata di islamizzazione degli ordinamenti statali che hanno avuto successo però solo dove sono riusciti a giungere a soluzioni inclusive e di compromesso delle altre istanze della società civile, come in Tunisia ; si sono invece scontrate con la restaurazione secolare dove hanno tentato una più radicale islamizzazione (come nell'Egitto di Morsi).

La crescente islamizzazione di alcune società è però anche lo specchio dell'accesso alla politica di masse popolari che fino ad ora ne erano escluse, replicando quel processo che in Turchia ha portato la piccola borghesia conservatrice dell'Anatolia nelle stanze del potere grazie al successo del partito di ispirazione frerista AKP di Erdogan. Si tratta quindi di uno strumento di inclusione sociale e che segnala la vicinanza

delle istituzioni a masse popolari tradizionaliste e conservatrici. Sono infatti i paesi a stragrande maggioranza musulmana quelli che presentano un maggior livello di islamizzazione delle disposizioni costituzionali⁷⁷.

La questione della compatibilità tra valori islamici e istituzioni occidentali, con particolare riferimento ai diritti civili riconosciuti dagli strumenti internazionali (per lo più negoziati quando la maggior parte dei paesi islamici non erano ancora indipendenti) ed al ruolo della donna, resta tuttavia ancora aperta.

Il concetto dello Stato di diritto si è evoluto a partire dal pensiero di Aristotele che lo considera un elemento essenziale di ogni governo che merita questo nome e, in tale ottica, il costituzionalismo si definisce come un sistema che pone alcune restrizioni fondamentali nei confronti del potere statale in relazione ai suoi cittadini, basati su un sistema di valori e diritti fondamentali. Sebbene i diritti umani vadano adattati alle circostanze effettive del sistema in cui sono destinati ad essere applicati, vi è un tentativo in corso per rendere compatibili i diritti umani, che si sono sviluppati a partire dall'esperienza europea-occidentale, con le specificità di altre tradizioni, come in particolare quella islamica⁷⁸.

Premesso quanto sopra, è possibile individuare alcuni elementi considerati tipici dello Stato moderno, come la sottoposizione dello Stato alla legge, la protezione dei diritti umani fondamentali, compresa l'uguaglianza di genere, la separazione dei poteri, la necessità di leggi stabili e chiare, l'indipendenza del sistema giudiziario e l'eguale accesso alla giustizia che possono essere utilizzati come fattori per individuare la compatibilità del costituzionalismo islamico con i principi dello Stato di diritto.

Alcuni dei sistemi costituzionali islamici non appaiono in linea con tali elementi⁷⁹. L'Islam ricopre un ruolo nelle Carte fondamentali della maggior parte dei paesi a

⁷⁷ Vedi D. I. AHMED e M. GOUDA, cit., pag. 54.

⁷⁸ S. MAFFETTONE, cit., pag. 32.

⁷⁹ M. GOUDA, 2013, "Islamic Constitutionalism and Rule of Law: A Constitutional Economics perspective", Philipps-Universität Marburg, <
https://www.researchgate.net/publication/315383343_Islamic_Constitutionalism_and_Rule_of_Law_A_Constitutional_Economics_perspective/link/58cf87f992851c374e170f86/download>, (ultimo accesso 17/02/2023)

maggioranza musulmana, anche se con enormi gradazioni nel livello in cui tali costituzioni sono permeate dal diritto islamico. Una disposizione frequente è quella che dichiara l'Islam quale religione di Stato e/o fonte suprema del diritto, sebbene solo un numero limitato di costituzioni contenga una disposizione che considera nulle le leggi in contrasto con la *sharia*⁸⁰. Altre disposizioni frequenti sono quelle che richiedono che il capo dello Stato o del governo sia di religione musulmana (come ad, esempio in Iran, Afghanistan, Yemen e Iraq) o che i membri del Parlamento non possano violare le disposizioni dell'Islam (anche se appartenenti ad altre religioni), come in Pakistan. Nelle Maldive, addirittura la cittadinanza è riservata ai soli musulmani. In alcuni sistemi sono infine previsti organi consultivi religiosi, come in Pakistan, Mauritania, Marocco, Egitto e Algeria, che nel caso dell'Iran ha anche il potere di dichiarare nulle le leggi approvate dal Parlamento per contrarietà alla *sharia*, agendo come una Corte costituzionale⁸¹.

In materia di diritti, alcune costituzioni che fanno riferimento ai principi dell'Islam contengono anche una lunga elencazione di diritti individuali, come nel caso delle Maldive o dell'Iran, anche se per lo più appartenenti alla categoria di diritti economici e sociali. L'esercizio dei diritti subisce comunque sovente una limitazione di carattere generale, attraverso clausole come “nei limiti dell'Islam” o “da interpretare alla luce della *sharia*” che introducono peraltro limiti aleatori, dal momento che i principi della *sharia* sono aleatori e dipendono dalle interpretazioni che ne vengono fatte dalle varie scuole islamiche o dagli organi consultivi previsti in alcuni ordinamenti. Anche gli esperimenti più recenti di islamizzazione delle Carte costituzionali dei paesi del Maghreb dopo la primavera araba contengono disposizioni spesso ambigue in merito alla parità di genere ed ai diritti fondamentali⁸².

La islamizzazione degli ordinamenti della maggior parte dei paesi a maggioranza musulmana, un processo che peraltro è ancora in corso, rappresenta quindi, da un lato un elemento volto ad una maggiore inclusione nella partecipazione all'esercizio del potere

⁸⁰ È questo il caso nelle Costituzioni di sei stati a maggioranza islamica, come Iran, Iraq, Afghanistan, Arabia Saudita,

⁸¹ D. I. AHMED e M. GOUDA, *op. cit.*, pag. 54.

⁸² Come l'articolo 21 della Costituzione tunisina del 2014, in Rainer Grote and Tilmann J. Röder, *The Constitutional Legacy of the Arab Spring* in Rainer Grote and Tilmann J. Röder (ed.), 2016, “Constitutionalism, human rights, and Islam after the Arab Spring”, *Oxford University Press*.

delle masse rurali e tradizionaliste che fino ad ora ne sono state escluse. Tali tentativi, d'altro canto, non sono di per sé incompatibili con i principi dello Stato di diritto per come essi si sono consolidati nella tradizione occidentale. In alcuni casi, essi derivano anzi proprio dalla richiesta popolare di inserire limiti al potere delle autorità e di combattere corruzione e mal governo. Le richieste dei movimenti della primavera araba riecheggiano infatti le rivendicazioni dei movimenti costituzionali europei, ad esempio quelli del 1848. Tali esperimenti presentano tuttavia elementi e limitazioni nell'esercizio di taluni diritti che appaiono in contrasto con le disposizioni contenute nei principali ordinamenti internazionali. Ciò vale in particolare per quanto riguarda la parità di genere, i diritti dei minori e il riconoscimento di eguali diritti politici ai cittadini appartenenti ad altre religioni. Inoltre, in via generale, il limite della *sharia* al godimento dei diritti individuali appare un riferimento mobile, soggetto ad interpretazioni del diritto islamico estremamente variabili e, talvolta, contraddittorie, in contrasto con il principio della certezza del diritto.

Solo un'interpretazione del diritto islamico che adotti quelle tecniche razionali già presenti nella tradizione musulmana, come propugnato da al-Jabri, ovvero che ne esamini la tradizione attraverso una rigorosa analisi storica del contesto nel quale tali tradizioni si sono sviluppate⁸³ o con l'applicazione delle teorie esegetiche moderne (Abu Zayd) potrà consentire quell'ulteriore evoluzione necessaria a superare i rimanenti elementi di incompatibilità con i diritti fondamentali che, sia pure di derivazione occidentale, restano di aspirazione anche di molti cittadini musulmani.

⁸³ Utile a tale scopo l'opera *Le Coran des Historiens*, curata da M. A. AMIR-MOEZZI, Les éditions du cerf, 2019.

BIBLIOGRAFIA

AHMED D. I. e GOUDA M., “Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitution Index”, *Hastings International and Comparative Law Review*, 2015.

AL-JABRI M. A., *La ragione araba*, Feltrinelli, 1996.

AMIR-MOEZZI M. A., *Le Coran des Historiens*, Les editions du cerf, 2019.

ARIOMAND S. A., “After Khomeini. Iran Under His Successors”, *Oxford University Press*, 2009.

CAMPANINI M. (cura), *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Le Monnier Università, 2017.

GHATTAS K., *Black wave: Saudi Arabia, Iran, and the Forty-Year Rivalry That Unravalled Culture, Religion, and Collective Memory in the Middle East*, Henry Holt and Company, New York, 2020.

GOUDA M., *Islamic Constitutionalism and Rule of law: A Constitutional Economics Perspective*, Philipps-Universität Marburg, 2013, <https://www.researchgate.net/publication/315383343_Islamic_Constitutionalism_and_Rule_of_Law_A_Constitutional_Economics_perspective/link/58cf87f992851c374e170f86/download>.

GROTE R. e RÖDER T. J., “The Constitutional legacy of the Arab Spring in Rainer Grote and Tilmann J. Röder (ed.)”, in *Constitutionalism, human rights, and Islam after the Arab Spring*, *Oxford University Press*, 2016.

INDELICATO M., “Chi sono i Fratelli Musulmani”, *InsideOver*, 2019.

MAFFETTONE S., *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019.

NOJA S., *Breve storia dei popoli arabi*, Oscar Saggi Mondadori, 1997.

RABIL R. G., *Salafism in Lebanon. From Apolitism to Transnational Jihadism*, citato da Marco di Donato, 2014.

SAID E., *Orientalismo*, Feltrinelli, 2002.

STILT K., *Islam is the solution: Constitutional Visions of the Egiptian Muslim Brotherhood*, Texas Internatonal Law Journal, 2010.

SITOGRAFIA

Constitution of the Islamic Republic of Iran in www.shora-gc.ir .

10 dicembre 2019, “Mecca 1979: The mosque siege that changed the course of Saudi history”, *BBC News Stories*, < <https://www.bbc.com/news/stories-50852379> >, (consultato l’ultima volta il 10/02/2023).

SUMMARY

This argument aims to analytically examine Islamic political thought in particular since the collapse of the Ottoman Turkish Empire following the First World War and the subsequent abolition of the caliphate by Mustafa Kemal Ataturk.

The analysis will be carried out through the religious interpretation of Islam, which from its very beginnings, we will see does not explicitly distinguish the purely religious sphere from the political one.

First chapter

Islam is based on the divine revelation communicated to the prophet Muhammad in two periods of his life, both falling between 610 and 632, and collected in the book of the Koran.

Although the Koran does not contain a systematic treatment of political matters, it does contain several concepts that can be transferred from the religious to the political sphere; among these it can be mentioned the concept of the community of believers (umma), the concept of a guide who exercises his authority over the community of believers, the concept of consultation (shura) and finally the concept of vicar of God on earth (Khalifa).

Another fundamental notion contained in the holy book is that of jihad. From its original meaning of struggle or inner effort to reach and pursue the religious path, over

time it has increasingly taken on a political connotation to identify the obligation of believers to defend, even with violence, their religion.

After the death of Muhammad, there is generally no need for a theorization of political questions; however, one exception is the jihad, on which several theses developed, some of them even bellicist, especially in the Umayyad period.

It was during this time that the Islamic phenomenon split into its two main currents: Sunnis and Shiites.

Islamic political theorizing developed in the Middle Ages in the period of the caliphate, a period that is conventionally referred to as the one extending from the mid-10th to the early 16th century. In this timeframe we find numerous thinkers of the Shiite current whose contributions are fundamental to the development of Islamic political thought. Prominent among them is Abu'l Hassan al-Mawardi, jurist and judge of the caliphate who not only dealt with the problem of the caliph's method of election, but also with the caliph's obligations in both spiritual and material terms, holding firm to the principles of Islam and defending and providing security for the community.

Equally noteworthy at the turn of the 9th and 10th centuries is Al-Farabi, a systematizer of Islamic philosophy and supporter of the theory that the imam is of a semi-divine nature. Another prominent figure is Ibn Taymiyya who, at the end of the 13th century, was thought of as the forerunner of the traditionalist current which is based on a principle of strict obedience to God and mistrust of interpretations.

In contrast, Ibn Khaldun in the early decades of the 14th century attempted to establish a historiographical science based more on analytical reasoning about law than on the practice of interpreting tradition. For the latter, religion constituted an important social bond but not the element that allowed political power to exist.

All the thinkers listed consider the caliphate the best form of government since political power is not only based on rationality like the kingdom but is also empowered by divine revelation.

On the other hand, after Muhammad's death Shiite thought emerged. The central question being that of the legitimacy to succeed the Prophet as leader of the Islamic community.

The Shiites believe that only Ali, cousin and son-in-law of the Prophet possessed the qualities and titles to succeed the found of the Islamic religion.

The Shia community is initially configured as a community of the elect who believe they are destined from birth to salvation and who protect themselves from coexistence with the Sunni majority through the practice of dissimulation (*taqiyya*).

Later, the authority attributed to Shia jurists lays the foundation for the *wilayat al-faqih* theory that will form the basis of the political doctrine of the Islamic Republic of Iran.

Second chapter

The 19th century marks a challenging time for the Islamic world as the rapid modernization of Western societies threatens its foundations.

The Islamic world responds through the *tanzimats*, an ambitious project of political and social reforms aimed at conforming Islamic society to the occidental model, and through the pan-Islamic movement. This movement promotes an alternative path to modernization of Islamic society and is based on the actualization of Islamic thought rather than the secularism of the *tanzimats*.

This pan-Islamic ideal is presented by the authors of the Islamic reform period (*islah*), between the 19th and 20th centuries. The authors Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, Mohammad Abduh and Rashid Rida, examine the reasons for the decay of Islamic civilization and propose different models of Islamic reformism. They are the founders of Salafist reformist thought and a source of inspiration for al-Banna, the founder of the Muslim Brotherhood movement.

However, the Great War, the collapse of the Ottoman Turkish Empire and the abolition of the caliphate put an end to the pan-Islamic ideal promoted by these authors, leaving the way to the period of Arab nationalism.

In this context and as a reaction to the end of the caliphate in Egypt in 1928 the Muslim Brotherhood movement is born. The purpose of this movement is to create an Islamic state in Egypt based on the doctrine of their main theorist, Sayyid al-Qutb, who

considers it necessary to return to the Islam of the origins also regarding the form of state. The assumption is that Islam is a complete religion that unifies acts of worship and political acts.

Nevertheless, the different view of the military leaders of the revolution and, in particular, with Nasser leads to a rupture in the movement as early as 1954 and to the beginning of persecutions against them.

Unlike the Muslim Brotherhood movement, the Salafists were distinguished by a more radical and intransigent interpretation of Islam, which encouraged the development of ideological deviations that ultimately led to armed struggle and terrorism. Additionally, Salafists have been typified for decades by a quietist attitude and have therefore remained on the margins of political debate, a circumstance that has allowed them to survive the persecutions of the Nasser era. Only in recent times have some Salafist organizations changed their attitude and become political movements, even though partisanship is, in principle, in opposition to the Salafist ideology.

Radical Salafist thought is what is known as Wahhabism and has become the official doctrine of Saudi Arabia.

In contrast, the Shia doctrine, which has been in the minority throughout much of Islamic history, is characterized by a strong criticism of Sunni orthodoxy and has in turn given rise to various currents of thought. Initially, Shiite doctrine did not deal with politics and therefore had a quietist attitude. However, this changed when the founder of the Safavid dynasty seized power in Persia in 1501 and chose Shiite Duodeciman Islam as the official religion of the new empire. This was a historic event for Shiism, which became the second largest political power in the Islamic world. The Iranian constitutional revolution of 1906 represents a breakthrough as it opens the debate on the form of state. There are several theories, the first is that of a constitutional monarchy in full compliance with Islamic law promoted by Allameh Mohammad Naini, the second current of thought is by Shaik Fazl-allah Nuri who promotes government based exclusively on Sharia law. According to Nuri, an absolute monarchy would have been preferable to a constitutional monarchy dominated by secular principles.

After about sixty years, a cleric named Khomeini developed a doctrine that represents a synthesis of Naini and Nuri's thought. The theory, called *velayat-e faqih* (government of the jurist) holds that the legitimacy of the state must necessarily be of divine origin and that the establishment of an Islamic state headed by a religious figure is therefore necessary.

More modern readings of the political doctrine of Shia Islam have been proposed by Ali Shariati and Mehdi Bazargan.

Prominent among contemporary Islamic thinkers are Mohammed Abed al-Jabri, with his scientific approach, and Hassan Hanafi who proposes a gradualist and reformist type of political theory centered on what he calls Westernism.

Third chapter

Islamic thought has always had reciprocal contacts and contaminations with Western thought, which is why, from the mid-19th century onwards, the rapid industrialization of the West led Islamic thinkers to focus on the relationship with the Western model in theoretical reflection.

The first constitutions of the Islamic world were mainly dictated by the dual need to modernize states in crisis and to limit the absolute power of their sovereigns. The compatibility between Western political institutions and the Islamic way became a central issue in Islamic political thought. Reference is made to sharia and Islam in these early models often to assure compatibility between reforms and religion. We therefore find in these early models (the Tunisian constitution of 1861, the constitution of the Ottoman Empire and the Iranian constitution of 1906) more or less appropriate references to Islamic law.

A possible demarcation between those matters subject to sharia law and those matters reserved for the jurisdiction of human law (qanun) is also outlined. This is a contradistinction to Islamic political schools that maintain that Islam is a holistic and omni comprehensive system from which it is possible to derive rules that concern both the sphere of personal rights and that of public law.

The early experiences of Islamic constitutionalism were, however, almost all short-lived but in some cases left a lasting imprint on the legal traditions of the individual countries concerned. The First World War, the collapse of the Turkish Ottoman Empire and the October Revolution in Russia paved the way for nationalist movements and relegated the religious aspect to a secondary component of national identity.

From the 1970s onwards, Islamic thought gained consensus, in part in reaction to the growing authoritarianism of secular rulers in many Muslim-majority countries.

1979 was a year of great changes that transformed the Islamic world in a radical way. Three events occurred in the same year: the Iranian revolution, the siege of the Great Mosque in Mecca and the Soviet invasion of Afghanistan.

A further turning point was the Arab Spring rebellion movement of 2011-2012 when millions of young people took to the streets demanding more democracy in countries ruled by autocrats who had been shaped by growing up in the shadow of Arab nationalism and on the wave of decolonization struggles. However, the young rebels did not have a secular government in mind, which in the public imagination of Arab countries is associated with neo-colonialism, repression and the abandonment of Islam, but instead demanded both democracy and Islam. This evidenced by strong support for Islamic political movements in the elections held in the immediate aftermath of the protests. The reference to religious principles was seen as a powerful limit to the corruption, concentration of power and authoritarianism that characterized secular rulers. Sharia was associated with good governance and rights as complementary elements.