Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo

I Fratelli musulmani e gli altri

a cura di Laura Guazzone

II Sistema Qualità di Mondadori Education S.p.A. è certificato da Bureau Veritas Italia S.p.A. secondo Ia Norma UNI EN ISO 9001:2008 per le attività di progettazione, realizzazione di testi scolastici e universitari, strumenti didattici multimediali e dizionari.

© 2015 Mondadori Education S.p.A., Milano Tutti i diritti riservati

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Prima edizione Mondadori Università ottobre 2015 www.mondadorieducation.it

Edizioni 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 2019 2018 2017 2016 2015

Stampato in Italia - Printed in Italy

Stampa Lineagrafica s.r.l. – Città di Castello (PG)

Riguardo ai diritti di riproduzione, l'editore si dichiara disponibile a regolare eventuali spettanze derivanti dall'utilizzo di testi e immagini per le quali non è stato possibile reperire la fonte

Progetto di copertina di Alfredo La Posta

Indice

IΧ	Premessa di <i>Laura Guazzone</i>
XI	Nota sui termini arabi
	3.T / 3.

XIII Nota sugli autori

PARTE PRIMA

L'ISLAMISMO ARABO: QUESTIONI E PROSPETTIVE

3 1. L'islamismo arabo: un'introduzione critica di *Laura Guazzone*

- 3 1. Cos'è l'islamismo
- 9 2. Il dibattito sull'islamismo
- 22 3. Ouesto libro e lo studio dell'evoluzione dell'islamismo arabo
- 33 4 Conclusioni

35 **2. Salafismo e islamismo nel pensiero politico islamico contemporaneo** di *Massimo Campanini*

- 35 1. Le Primavere arabe e il salafismo
- 2. Che cos'è il salafismo
- 49 3. Il salafismo contemporaneo tra Ottocento e Novecento: da 'Abduh ai Fratelli musulmani
- 4. Le articolazioni del salafismo contemporaneo
- 59 5 Conclusione: salafismo e islamismo

64 3. Shari'a e stato islamico: la lezione del Pakistan di Daniela Bredi

- 65 1. Le quattro dimensioni della shari 'a
- 68 2. Shari 'a e potere
- 72 3. I discorsi su islam e *shari 'a*
- 75 4. L'applicazione della *shari 'a*
- 82 5. Il caso del Pakistan
- 93 6. Conclusione

94 **4.** Gli islamisti arabi e la questione sociale di *Maria Cristina Paciello*

- 94 1. I fondamenti ideologici della questione sociale: Hasan al-Banna e Sayyid Qutb
- 99 2. I freristi e la questione sociale sotto Sadat e Burghiba

- 105 3. Gli islamisti e la questione sociale sotto Hosni Mubarak e Zine al-Abidine Ben Ali
- 4. I freristi al potere 113
- 119 5 Conclusioni

121 5. Islamismo arabo e partecipazione delle donne di Renata Pepicelli

- 123 1. I primi gruppi di Sorelle
- 2. La sfera pubblica islamista e l'affermazione dell'hijab 130
- 134 3. Il ruolo della donna nella società e nella famiglia
- 4. La femminilizzazione della sfera politica: il primo decennio degli anni 139 Duemila
- 143 5. Le rivoluzioni arabe: l'allargamento del consenso ai progetti islamisti
- 145 6. Dalle rivoluzioni alle transizioni: trajettorie differenti
- 152 7 Conclusioni

PARTE SECONDA

I MOVIMENTI ISLAMISTI ARABI: ESPERIENZE E CASI STUDIO

- 157 6. L'evoluzione dei movimenti islamisti arabi: una storia comparata di Laura Guazzone
- 158 1 I movimenti islamisti arabi «freristi»
- 160 2. Il retroterra storico dell'islamismo arabo
- 167 3. Storia dell'islamismo arabo
- 202 4. Conclusioni: presente e futuro dell'islamismo arabo
- 209 7. Traiettorie dell'islam politico in Marocco. Dissidenza e riformismo al cospetto della monarchia

di Jacopo Granci

- 209 1. Religione, politica e istituzioni in Marocco. Un breve excursus storico
- 220 2. Aperture politiche, islamismo e terrorismo
- 230 3. Il prisma islamista nello specchio della «primavera marocchina»
- 243 8. Islamismo e processi sociali: la Tunisia post-rivoluzionaria di Fabio Merone
- 1. L'ideologia islamista e la *Tunisianité* 247
- 2. L'emergere di un pubblico islamico e la rinascita di Ennahda 252
- 257 3. Nascita e fallimento del progetto salafita jihadista di Ansar al-Sharia
- 265 4. Ennahda e la questione dell'egemonia
- 269 5 Conclusione

9. Il raccolto amaro. I Fratelli musulmani in Egitto e il fallimento della via moderata al potere di Daniela Pioppi

- 274 1. Il ritorno dei Fratelli musulmani e l'epoca d'oro del pluralismo alla Mubarak
- 278 2. Ascesa e fallimento della corrente riformista
- 284 3. La «rivoluzione» del 2011 e il tentato compromesso con i militari
- 286 4. La presidenza Morsi (agosto 2012-luglio 2013) e la repressione militare
- 289 5. I primi effetti della repressione sui Fratelli musulmani
- 291 6 Conclusioni

292 10. Il rinnovamento costituzionale in Nord Africa dopo la Primavera araba (Tunisia, Egitto e Marocco)

di Pietro Longo

- 293 1. I cicli costituzionali in area araba
- 296 2. Primavera araba e costituzionalismo: verso nuovi modelli di *constitution making*
- 298 3. Tunisia: elaborazione costituzionale e costruzione del consenso
- 300 4. L'islam nella Costituzione tunisina del 2014
- 303 5. Egitto: la transizione incompiuta
- 305 6. La Costituzione di Morsi e il recupero del diritto islamico
- 308 7. La Costituzione egiziana del 2014
- 309 8. Marocco: sessant'anni di riforme e costituzionalismo «concesso» (octroyé)
- 9. La Costituzione marocchina del 2011: verso una reale identità plurale?
- 314 10. Conclusioni
- 319 Bibliografia generale
- 349 Indice analitico

2. Salafismo e islamismo nel pensiero politico islamico contemporaneo

di Massimo Campanini

1. Le Primavere arabe e il salafismo

Le cosiddette «primavere», che, tra il 2011 e il 2012, hanno profondamente inciso sul tessuto politico e istituzionale di sei paesi arabi (Tunisia, Egitto, Libia, Siria, Yemen e Bahrein), hanno visto, in una prima fase, affermarsi in un quadro di legalità potenzialmente democratica forze politiche strutturate di orientamento islamista. Ciò ha significato la rimessa in gioco di forze e organizzazioni che per lunghi decenni avevano conosciuto persecuzioni ed emarginazioni; e, d'altro canto, il potenziale ravvivarsi di una riflessione politica che investiva le stesse categorie dell'islamismo, tra cui quel salafismo che sembra sempre più radicarsi nell'opinione pubblica musulmana. Evolvendo poi le rivolte in una transizione che ha percorso strade diverse da quelle, piene di speranza e di illusione, che promettevano all'inizio cambiamenti radicali e radicale rivoluzione dell'edificio politico e istituzionale dei paesi coinvolti, il ruolo dell'islamismo in generale ha subito una modificazione e un arretramento, sebbene nel contempo sembrassero rafforzarsi le formazioni «salafite». Si è trattato di fenomeni pluralisticamente diversificati, a tal punto che la stessa affermazione dell'islamismo ha assunto aspetti contrastanti e caratterizzati da diverse velocità.

La Tunisia, dopo un lungo periodo di incertezza e di assestamento, è riuscita a elaborare una costituzione in un quadro di sostanziale equilibrio tra le forze politiche, islamiste e laiche, seguendo una parabola che può a buon diritto essere considerata democratica. Le elezioni politiche generali del 2014 hanno visto un arretramento del partito islamista moderato Ennahda (in arabo *al-Nahda*), sebbene esso conservi un certo radicamento popolare. La negoziazione dei valori religiosi e civili in un quadro di legalità, che è stata messa alla prova non solo dalle elezioni politiche e presidenziali, ma, in senso più lato, dalla ricostruzione dello spazio pubblico, ha dato l'impressione che il cammino intrapreso dalle forze politiche tunisine sia andato nella direzione di un auspicato con-

solidamento dei processi trasformativi, con la religione islamica tesa a un confronto produttivo con le altre espressioni politiche di orientamento secolare.

L'Egitto invece ha visto lo scontro violento tra islamisti e forze armate, che ha ripetuto i conflitti tra società civile ed esercito peculiari a quel paese sin dai tempi di Sadat e Mubarak. Lo scontro è stato vinto, in tutta apparenza, dall'esercito, che ha duramente perseguitato e ostracizzato gli islamisti al prezzo di far prendere alla «rivoluzione» anti-Mubarak del 2011 una fisionomia conservatrice e involutiva Forze armate e forze di sicurezza hanno ripreso il sopravvento sulla società civile annullando le aspettative di apertura politica, livellamento democratico e dinamicità costituente, che la caduta di Mubarak sembrava all'inizio pronosticare. I Fratelli musulmani in particolare hanno visto azzerare i loro spazi di agibilità politica, nel mentre i militari nel 2014 piazzavano alla presidenza della repubblica un loro candidato, Abdel-Fattah al-Sisi che, se pure ha deposto la divisa, presumibilmente si farà garante degli interessi, dei privilegi economici e della preminenza politica dell'esercito. La sconfitta degli islamisti moderati ha peraltro lasciato sul campo, sostanzialmente intatte, le forze salafite, rappresentate dal partito al-*Nour* (La luce), che anzi sono sembrate inclini ad appoggiare il regime.

In Libia gli islamisti si sono infiltrati nelle istituzioni, e il tribalismo e le forze centrifughe, rispetto a un potere in cerca di legittimità e destinato a ricostruire lo stato dalle fondamenta, hanno reso quanto mai precaria e incerta la transizione. A metà del 2015 la situazione in Libia è quella sostanzialmente di una guerra civile non dichiarata, nella quale operano le forze estremiste del sedicente stato islamico, noto con l'acronimo inglese di Is. La Siria invece è stata lacerata da un'esplicita guerra civile: in Siria si è aperto un buco nero in cui hanno nuotato elementi pericolosi e destabilizzanti, prima le frange armate e sovvertitrici di ispirazione gaidista e jihadista, e poi ancora l'Is forse ancora più radicale di al-Qaida, entrambi i quali hanno contato e contano sulla destabilizzazione del paese per istituire un ponte di lancio che balcanizzi l'intera regione. Lo Yemen è sembrato prima facie stabilizzato con il ritorno al potere di figure e personaggi del vecchio sistema autocratico e tribale riciclatosi dopo la caduta di Abdullah Saleh, ma in seguito sono riaffiorate in superficie potenti tensioni centrifughe, alimentate dalle rivalità tribali e religiose, che hanno fatto riprecipitare il paese nell'instabilità e nella confusione. I protestatari del Bahrein sono stati repressi violentemente dall'intervento delle forze saudite.

Eppure in questo contesto di incertezza e di precarietà, in presenza di percorsi di consolidamento e di transizione segmentati e spesso non ancora conclusi, non è mancato il tentativo di formulare un pensiero politico islamico che auspicasse di giocare un ruolo nei processi evolutivi in corso. Uno degli aspetti più interessanti è stato quello del salafismo, nel cui orizzonte teorico possono collocarsi personaggi e figure che tendenzialmente e automaticamente non possono essere considerate salafite. Scopo di questo articolo è, in primo luogo, ricostruire in breve la storia intellettuale del salafismo e, in secondo luogo, capire se esso goda ancora di uno spazio di azione positiva nel quadro delle trasformazioni epocali che il pensiero politico islamico ha attivato.

Il problema del rapporto tra salafismo e islamismo si presenta naturalmente come centrale e ha una valenza a un tempo metodologica e contenutistica. Le due categorie si corrispondono? Oppure si tratta di fenomenologie diversificate dello stesso islam – premessa già la difficoltà di definire che cosa è l'islam e se l'islam è internamente plurale o monolitico? Una delle forze, o forse la forza più significativa dell'islamismo che si è aperto spazi durante le rivolte, cioè i Fratelli musulmani, può essere ricondotta al salafismo? Da un punto di vista metodologico si tratta di dare nome alle cose e di verificare se la sostanza della cosa corrisponde al nome che le si attribuisce. Dal punto di vista contenutistico, si tratta di capire se il salafismo, la cui onda lunga, come vedremo, percorre tutta la storia intellettuale dell'islam, possa essere ricondotto all'islamismo, termine cui necessariamente bisogna aggiungere l'aggettivo «politico» per distinguerlo, per esempio, dall'islamismo spirituale del sufismo (tasawwuf). Un tentativo di risposta, sia pure non definitiva, alla domanda sarà fornito al termine del saggio, che spero dimostrerà come il focus sul salafismo non costituisce un'incongruità rispetto al discorso islamista così rilevante, come si è detto, all'interno delle Primavere arabe

2. Che cos'è il salafismo

Il salafismo (salafiyya) è un fenomeno molto variegato. Prima di proseguire nell'analisi specifica, però, vale subito la pena di sgombra-

re il campo da un equivoco. Vi è stato recentemente chi, con dovizia di argomentazioni, ha cercato di dimostrare che la salafiyya è una sorta di «invenzione» moderna: essa non è mai stata formulata o vissuta consapevolmente, al punto da ritenerla inesistente nel passato, mentre anche il cosiddetto salafismo contemporaneo, quello per intenderci di al-Afghani e 'Abduh, di cui discuteremo più sotto, è una costruzione retrospettiva priva di basi concrete (Lauzière 2010)¹. D'altro canto, uno studioso serio come Ibrahim Abu Rabi' ha elencato come «salafiti» personaggi così diversi come l'emiro nazionalista e misticheggiante 'Abd al-Oadir al-Jaza'iri, Allal al-Fassi e addirittura avatollah sciiti come Muhammad Husayn Fadlallah (Abu Rabi' 2004, p. 66). Le due posizioni sono antitetiche e in fondo entrambe discutibili. I minimalisti e negazionisti trascurano il fatto che, anche se non è esistita una definizione consapevole, neppure in conclamati «salafiti» come Ibn Hanbal e Ibn Taymiyya, qualcosa di trasversale come una «mentalità salafita» in cui molti si sono riconosciuti tanto nel Medioevo quanto nella contemporaneità, soprattutto in dialettica con la modernità e l'ingombrante presenza coloniale dell'Occidente, è esistita di fatto, e tutto il presente discorso ne costituisce una dimostrazione. Coloro che raccolgono sotto l'etichetta del salafismo pensatori eterogenei, non rispettando le contestualizzazioni storiche e le pluralità dottrinali (la più macroscopica: si possono considerare gli sciiti salafiti? Personalmente direi proprio di no), rischiano di obliare le appartenenze e le sfumature concettuali che li identificano. Vedremo come questo rischio possa essere superato e, implicitamente, come la tesi minimalista risulti molto meno convincente dell'altra

In ogni caso, infatti, se nella critica storica e ideologica appare chiaro come del salafismo siano considerate parte sia correnti attiviste ed estremiste che hanno assunto posizioni jihadiste e di lotta armata, sia correnti quietiste e apolitiche che predicano la supina acquiescenza allo *status quo*, ciò dipende indubbiamente dalla vaghezza del termine salafismo i cui principi ispiratori comunemente condivisi possono essere ridotti ad appena due: il richiamo all'esempio dei *salaf*, i «Pii Antenati» che circondavano il profeta Muhammad; l'invito a tornare alle fonti fondative della fede, cioè il Corano e la Sunna. Non bisogna natural-

¹ Ringrazio Laura Guazzone per aver attirato la mia attenzione su questo scritto.

mente banalizzare questa semplicità, poiché questi due principi hanno una loro complessità teologica. Il salafismo infatti implicherebbe:

1) Il ritorno alle autentiche credenze e pratiche delle prime tre generazioni di musulmani – gli *al-salaf al-salih* («Pii Antenati») – un periodo che sarebbe cominciato con la rivelazione del profeta Muhammad (ca. 610) e sarebbe finito circa all'epoca della morte di Ahmad Ibn Hanbal (855); 2) un'enfasi su una particolare concezione del tawhid (unicità di Dio), che i salafiti distinguono in almeno tre categorie di credenza e di azione: l'unicità della signoria (tawhid al-rububiyya), l'unicità della divinità (tawhid al-uluhiyya) e l'unicità dei nomi e degli attributi (tawhid al-asma wa al-sifat); 3) l'essere certi che la miscredenza deve essere combattuta, in specie tutte quelle forme di associazionismo che parificano altri esseri o cose con Dio (shirk); 4) la pretesa che le uniche valide fonti dell'autorità sono il Corano e la Sunna del profeta Muhammad (essendo la Sunna parificata alle raccolte canoniche sunnite di hadith [cioè i racconti relativi ai detti e ai fatti del Profeta] e il consenso dei compagni del Profeta; 5) il liberare i musulmani dalle innovazioni reprensibili (bida', sing. bid'a) nella credenza e nella pratica che essi hanno, volontariamente o involontariamente, adottato; 6) il sostenere che una stretta e rigida interpretazione del Corano e della Sunna è sufficiente per guidare i musulmani in ogni tempo e in tutte le circostanze, e che tali fonti sono perspicue (Haykel 2009, pp. 38-39).

Pur così articolato, il salafismo appare comunque come un ombrello molto ampio sotto il cui riparo possono trovar posto le dottrine e gli orientamenti politici e sociali più diversi. Non v'è dunque da stupirsi che il salafismo si sia manifestato lungo tutta la storia islamica, dal cosiddetto Medioevo all'età moderna, incarnandosi in pensatori e in correnti molto differenziate.

Si è cercato tuttavia in qualche occasione di individuare uno spettro più specifico di principi rispetto ai quali definire il salafismo. Peter Mandaville al proposito ha elencato sei fattori, alcuni dei quali riprendono quelli citati poco sopra:

1. Un'enfasi sul *tawhid* (unicità divina, monoteismo) come il nucleo e la più caratterizzante dottrina dell'islam [...].

- 2. Una stretta aderenza al Corano e, relativamente alla *sunna*, a quegli *hadith* la cui autenticità è al di sopra di ogni dubbio [...].
- 3. Il rifiuto del settarismo e del pluralismo giuridico. Per i salafiti non esistono musulmani di generi diversi o interpretazioni plurali della religione. Si è o no veri musulmani in proporzione a quanto si aderisce alla via salafita. Analogamente, esiste un solo islam da cui deriva un solo vero metodo. Di conseguenza viene rigettata anche l'idea che esistano diverse scuole giuridiche di islam sunnita. Vero è che la maggior parte della giurisprudenza sunnita riecheggia le regole della letteralista scuola hanbalita.
- 4. Ne consegue un rifiuto della pratica giurisprudenziale del *taqlid* ovvero cieca emulazione delle precedenti autorità legali. [...]
- 5. Il rifiuto della *bid'a*, o «innovazione» che distorce la purezza del messaggio e del metodo. I salafiti credono che dopo la generazione dei *salaf* i musulmani e gli studiosi islamici abbiano adottato varie forme di innovazione che li hanno allontanati dalla via retta [...]
- 6. Relativamente all'epistemologia religiosa, i salafiti respingono quelle forme di filosofia, come la mutazilita e la asharita, che permette l'esercizio della ragione onde determinare il significato esteriore della religione. Ci si deve al contrario adeguare esclusivamente a una stretta e letterale lettura della rivelazione (il Corano) e dell'esempio del Profeta (*sunna*) (Mandaville 2007, p. 246).

Si tratta, anche in questo caso, di una elencazione condivisibile, nella quale (cfr. la prossima sezione) enfatizzerei come settimo pilastro particolarmente significativo, soprattutto per il salafismo contemporaneo, il *wala' wa al-bara'*, ovvero l'obbligo di allearsi con i musulmani (almeno con quelli che vengono considerati «autentici» musulmani) e di prendere le distanze o addirittura combattere contro gli infedeli, i non musulmani, e insomma quelli che non condividono i nostri propri orientamenti. Il *wala' wa al-bara'* implica un evidente atteggiamento di contemporanea inclusione ed esclusione: inclusione e amicizia nei confronti di coloro cui ci affratellano le credenze e la prassi; esclusione e inimicizia nei confronti di coloro che professano credenze diverse dalle nostre. È evidente il rischio per cui l'antagonismo – in sé positivo – si traformi in cieca violenza oppositiva in nome di una lettura della religione che pretende di far parlare Dio nei termini a noi più congeniali.

Lo studio di alcune fenomenologie del salafismo all'interno del pensiero politico islamico, soprattutto nelle nuove declinazioni che esso viene ad assumere dopo le cosiddette Primavere arabe, partirà da due pietre angolari dell'ideologia islamica: la concezione dell'utopia retrospettiva e lo stato islamico. Con la locuzione «utopia retrospettiva» intendo la tendenza, assai diffusa soprattutto nell'islam tradizionalista e ripresa direi da tutte le correnti di «fondamentalismo» contemporaneo (Campanini 2008 e 2015), a guardare al passato, all'epoca indefettibile del profeta Muhammad e (almeno per i sunniti) dei califfi ben guidati, come all'età dell'oro dell'islam, età che deve essere rimpianta, imitata e se possibile riprodotta anche nel presente e nel futuro. L'utopia retrospettiva implica una distorsione del tempo storico per cui, da una parte, la parabola evolutiva dell'umanità dall'età dell'oro in poi è stata di irrecuperabile, progressiva decadenza e involuzione, mentre, dall'altra, la progettualità della costruzione e realizzazione nel futuro dello stato migliore per il bene dell'umanità non può discostarsi dalle caratteristiche distintive dell'epoca del Profeta. Il richiamo dei salafiti ai «Pii Antenati» così come al Corano e alla Sunna è evidentemente utopico retrospettivo. Allo stesso modo, lo stato migliore per il benessere dell'umanità, quello islamico, non può che essere costruito a imitazione di quello di Medina dove la Legge religiosa (shari'a) regnava suprema e dove la volontà di Dio veniva realizzata mondanamente attraverso l'azione e l'esempio del Profeta. E ciò evitando qualsiasi contestualizzazione e modernizzazione della normativa e dei costumi sociali, ritenuti – quelli della generazione di Muhammad – come divinamente ispirati. Appare immediatamente come il rapporto tra i due concetti – quello di utopia retrospettiva e di stato islamico – sia tutt'affatto intrinseco: lo stesso principio di stato islamico è utopico retrospettivo, per quanto magnifica l'epoca originaria del Profeta come il modello cui riferirsi nella realizzazione delle istituzioni politiche presenti. Di fatto, «stato islamico» è una locuzione ambigua e, studiando il dipanarsi nei secoli della storia islamica, non si può fare a meno di concludere che solo la Medina di Muhammad ha rappresentato (forse) un autentico stato islamico, mentre i califfati e i sultanati successivi si sono discostati in maniera più o meno ampia dall'ideale originario, e la maggior parte degli stati o delle nazioni contemporanee è ben lungi dal perseguire l'applicazione della shari 'a. Il salafismo, o almeno parte importante di esso, abbraccia ed elabora la nozione di stato islamico nel quadro generale dell'utopia retrospettiva.

Al rischio tradizionalista il pensiero islamico ha soggiaciuto a lungo, nonostante si siano moltiplicati i tentativi di aprire la strada all'ermeneutica dei testi sacri e nonostante il problema della storicità si sia presentato come uno dei più urgenti della filosofia islamica contemporanea (Campanini 2009). Sia il problema dell'ermeneutica sia quello della storicità hanno ovvie ricadute politiche per quanto non si tratta semplicemente di esercizi teoretici, ma di necessità pratiche di aggiornamento e di adattamento degli strumenti teorici utili ad indirizzare la prassi prima degli intellettuali e quindi delle masse islamiche. Ma non è di questi che qui si parla, quanto di alcune importanti fenomenologie del salafismo all'interno della storia musulmana in rapporto col determinarsi delle grandi categorie del pensiero politico.

2.1 Il salafismo nel Medioevo islamico

Iniziando il percorso dal cosiddetto Medioevo, non è certo possibile analizzare con esaustività tutte le espressioni politiche elaborate in terra d'islam. Quella che, a mio parere ma anche secondo la maggior parte della critica, risulta più consonante alla visione del mondo salafita è tuttavia la tradizione hanbalita. In particolare l'eponimo della corrente, Ahmad Ibn Hanbal (m. 855), può essere scelto non solo come il padre fondatore del salafismo, ma soprattutto come rappresentativo di un particolare determinarsi del pensiero politico islamico.

Il nome di Ahmad Ibn Hanbal, infatti, può collegarsi alla sistematizzazione di un'idea assolutamente centrale del sunnismo: la determinazione dell'ordine di successione e di merito dei califfi «ben guidati» e la loro collocazione in una dimensione metastorica, quella della realizzazione, a Medina, in consonanza ed eredità all'esperienza del Profeta, dello stato islamico. È ben noto come per il sunnismo, i trent'anni del califfato di Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) e 'Ali (656-661), siano considerati un periodo in cui si è prolungata e confermata la speciale benedizione divina nei confronti della comunità islamica sulle orme di Muhammad, consentendo ai quattro califfi, succedutisi l'un l'altro in ordine di merito e di eccellenza (Afsaruddin 2002), di imitare l'esempio del fondatore della comunità, appunto il Profeta Muhammad. Si tratta di un'evidente distorsione del tempo sto-

rico nell'ottica dell'utopia retrospettiva cui volentieri i salafiti faranno riferimento. Sistematizzando questa concezione, Ahmad Ibn Hanbal
non solo risolveva in chiave anti-sciita un problema spinoso di autoidentificazione e di coscienza della comunità, ma soprattutto suggeriva
al pensiero politico islamico sunnita una soluzione accettabile riguardo alla delicata questione, che aveva alimentato aspri dibattiti non solo
teologici, di chi avesse ragione nella *querelle* sulla successione legittima al califfato tra 'Uthman e 'Ali, e poi tra lo stesso 'Ali e Mu'awiya.

La tradizione hanbalita raggiunge forse la sua acme in epoca medievale con il pensiero di Tagi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya (m. 1328). La sua riflessione assomma tutti i principali caratteri del salafismo politico. Per darne un'idea conviene prendere le mosse da lontano. Come ho già notato altre volte (Campanini 2015), per lunghi secoli nell'islam il potere si è autolegittimato, senza che comparisse una sistemazione dottrinale. Si tratta di una caratteristica peculiare dell'islam molto diversa dal pensiero politico occidentale. În Occidente, infatti, la teorizzazione ha sempre anticipato la fattuale realizzazione pratica delle istituzioni politiche: la democrazia ne è l'esempio più recente e probante. Nell'islam, la principale istituzione politica dell'età classica, il califfato, è stata sistematizzata teoricamente solo nel momento della sua decadenza pratica. Basti pensare che Gli statuti del potere (al-Ahkam al-sultaniyya) di al-Mawardi (m. 1058) sono stati composti agli inizi dell'XI secolo, quando il sistema politico che volevano delineare e cui volevano fornire i supporti ideali e pratici, il califfato appunto, era ormai precipitato in una crisi irreversibile ed era ormai impossibile da risuscitare. In precedenza, la legittimazione del potere califfale risiedeva nel suo esercizio. Ora, il califfato, soprattutto quello dei «ben guidati» rappresenta la declinazione più compiuta dello stato islamico (ovviamente dopo l'epoca inimitabile della Medina del Profeta). Ma il califfato dopo l'età dell'oro è in realtà uno stato islamico condizionato da una gestione autoritaria e personalistica del potere, è un mulk, cioè uno stato patrimoniale fondato sull'arbitrio e la tirannia dei potenti, come ben vedrà Ibn Khaldun (m. 1406). La sua idea è dunque intimamente contraddittoria. È solo quando il pensiero politico islamico esce dall'*impasse* dello «stato islamico» infatti che si producono le più articolate teorizzazioni. È solo quando il pensiero politico islamico formula dei modelli islamici di stato che si articola una dottrina del potere costituente.

È quindi nel pensiero politico di Ibn Taymiyya che la sua visione conservatrice e a un tempo sistematica diventa potere costituente, un potere che prefigura le istituzioni dell'islam tradizionalista dal secolo XIV al XXI. I pilastri del potere costituente della teoria politica di Ibn Taymiyya sono notoriamente tre:

- l'esclusivismo nel richiamo al Corano e alla Sunna, principio caratteristicamente salafita;
- la legittimazione del *jihad*, anche contro quei musulmani (come i Mongoli di recente conversione) che solo fingono di rispettare la Legge di Dio;
- la chiusura degli spazi della società civile, impedendo che essa venga contaminata da modificazioni indotte da influssi esterni (nella sostanza, la rigidità hanbalita nei costumi e nella morale che si traduce anche inter alia nella condanna delle pratiche sufi, molto vicine al sentire popolare).

Ibn Taymiyya era profondamente consapevole dei pericoli interni ed esterni che minacciavano la comunità: il califfato era distrutto e con lui era morto il sogno di una ecumene islamica che fosse anche la patria di tutti i credenti; il cuore delle terre islamiche era tuttora sottoposto alle incursioni dei Mongoli, pur superficialmente convertiti alla nuova fede; i crociati cristiani premevano ancora alle frontiere; il sufismo, degenerato in superstizione e ciarlataneria, metteva a rischio la fede puritana dei *salaf*; i costumi si erano allentati e indeboliti.

La posizione di Ibn Taymiyya era originale rispetto a quella dei suoi predecessori e contemporanei. Egli riteneva il califfato un'istituzione non obbligatoria, in quanto l'autentico califfato si era realizzato solo al tempo dei «ben guidati» coincidendo con i trent'anni del trionfo della *shari'a* nella Medina post-muhammadiana: in tal senso parlava di un «califfato della profezia» (*khilafa al-nubuwwa*) (Lambton 1960). È evidentemente proprio per ciò che nel suo celebre trattato sull'ordinamento politico secondo la Legge religiosa non parla mai del califfato. Quale profondo significato però attribuire a questo silenzio? Ibn Taymiyya, come al-Ghazali (1056-1111), appare convinto dell'impossibilità di resuscitare il califfato «classico», il califfato «perfetto» dei ben guidati, appare cioè convinto dell'impossibilità di restaurare l'epoca dell'età dell'oro in nome di un realismo

che non depone tuttavia la prospettiva utopico-retrospettiva del passato come modello da cui trarre ispirazione. «Pur riconoscendo la legittimità dei ben guidati, Ibn Taymiyya non ha mai inteso difendere il principio della perennità del califfato unitario. La professione di fede musulmana, egli rileva, ordina unicamente di obbedire a Dio e al suo Profeta; essa non limita il numero degli imam (cioè dei detentori del potere) cui è dovuta obbedienza. La comunità musulmana è per lui una confederazione naturale di stati» (Laoust 1960, p. 978). In questa visione apparentemente assai «liberale» della struttura del potere nel mondo islamico, si insiste particolarmente sulla necessità di risuscitare la siyasa shar'iya, cioè la politica ispirata all'ideale religioso, per la gestione del potere pubblico. Si tratta di un principio salafita: la politica secondo la Legge religiosa riproduce (tenta di riprodurre) le condizioni della passata perfezione allorché la passata perfezione è solo un'utopia. Tenta di sostituire l'impossibile costituzione dello stato islamico con un modello islamico di stato il più possibile ossequiente al paradigma degli antichi. In tal modo si ha a disposizione un mezzo per ricostituire la giustizia e la pratica retta del califfato anche senza la presenza «fisica» del califfo. La siyasa shar'iya garantisce che la *umma* (comunità) islamica viva secondo le regole stabilite da Dio anche in un'epoca di travaglio, in cui il califfato non è più che un telos - come vagheggerà anche Ibn Khaldun - e una prospettiva etica. Del califfato, il cui simulacro sopravvive sotto la tutela dei mamelucchi, rimane il messaggio costruttivo: nel califfato Dio ha indicato, in maniera sovratemporale, il metodo con cui gli uomini dovrebbero gestire i loro affari mondani. In ciò si conferma l'utopia retrospettiva di Ibn Taymiyya. La città futura deve essere modellata sulla città passata. La siyasa shar'iya trasporta sul piano attuale, della contemporaneità storica, le regole assolute e perfette, fondate sul Corano, sulla Sunna e insomma sul messaggio giuridico rivelato, con cui gli uomini hanno potuto, in un'epoca indefettibile, quella di Muhammad e dei ben guidati, realizzare pienamente anche sul piano politico la volontà di Dio. Se dunque si tace sul califfato, ciò non vuol dire che esso sia stato privo di importanza e di significato. Nelle disastrose contingenze storiche sue contemporanee, Ibn Taymiyya propone, con un atteggiamento mentale pienamente salafita, un metodo antico per rinnovare l'attualità.

2.2 Il salafismo wahhabita

Il movimento wahhabita è stato uno dei movimenti di taidid («rinnovamento») più significativi del secolo XVIII, un secolo in cui i fremiti di rinascita dopo qualche centinaio d'anni di chiusura e di stagnazione, si manifestavano da un capo all'altro del mondo musulmano, dall'Africa all'Arabia all'India. Una condanna pregiudiziale e monotematica del wahhabismo come di un movimento esclusivamente fanatico, intollerante e violento (Abou el-Fadl 2007), non sembra rendere conto di come, agli inizi della sua espansione, esso sia riuscito a realizzare una simbiosi religiosa tra i nomadi e la popolazione stanziale del Najd combinando un islam inflessibilmente unitario e puritano con una minuziosa attenzione per la specializzazione nel rituale e nel figh. In questo modo esso soddisfaceva le necessità delle confederazioni tribali del deserto così come quelle delle popolazioni delle oasi dell'Arabia centrale (al-Rasheed 2002, p. 45). I principi fondamentali del wahhabismo sono ben noti e si sintetizzano in tre punti: rigorosa affermazione dell'unicità di Dio; ritorno alle fonti rivelate; lotta intransigente alle deviazioni morali e alle superstizioni (DeLong Bas 2004 e Ibn 'Abd al-Wahhab 2000). Si tratta qui piuttosto di dare una valutazione politica soprattutto in relazione ai paradigmi del salafismo precedentemente definiti.

Innanzitutto, il wahhabismo è salafita? La domanda potrebbe sembrare oziosa in quanto la storiografia inclina a identificare wahhabismo e salafismo. Di fatto, il richiamo puritano alla purificazione dei costumi, così come l'incitamento a far ricorso alle fonti originarie del Corano e della Sunna nella stessa opera teorica di Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, indubbiamente consentono di effettuare convincenti parallelismi tra wahhabismo e salafismo. La stessa inclinazione hanbalita del wahhabismo conferma gli stretti legami che fin dall'inizio abbiamo visto tra hanbalismo e salafismo. È la vocazione riformista inoltre che qualifica come salafita il wahhabismo. I wahhabiti chiamavano se stessi muwahhidun, «unitaristi» o «monoteisti radicali», enfatizzando in questo modo il ruolo fondativo o nel caso rifondativo del tawhid nell'ambito della dottrina e della prassi islamica. I sauditi, braccio politico e armato del riformismo religioso wahhabita, «presentavano se stessi come salafiyyun – cioè come successori dei Pii Antenati (salaf) che erano stati compagni del Profeta – e quindi come "riformatori", dal momento che il ritorno all'islam originario implica una riforma purificante» (Ménoret 2005, p. 54). E tuttavia il wahhabismo amplia la caratterizzazione del salafismo tradizionale. Da una parte, infatti, si connette col carattere quasi nazionale, comunque locale ed arabo del riformismo del Najd nel secolo XVIII (in funzione anti-ottomana); dall'altra, ha un significato transnazionale, essendo riuscito a esportare il messaggio riformista ben al di là dei confini nazionali e arabi d'Arabia. Ciò non vuol dire né che il wahhabismo sia un movimento nazionalista, come pare volere Ménoret, né che il suo carattere transnazionale miri alla creazione di un califfato universale. Vuol dire però che proietta il salafismo in una dimensione riformista globale che coinvolge l'individuo così come la società.

Il wahhabismo non ha formulato una propria coerente e articolata teoria politica. È caratteristico che, nel suo libro dedicato allo studio sistematico del pensiero di Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab e del suo movimento, Natana DeLong Bas dedichi al problema politico solo fuggevoli accenni. Gli elementi costitutivi del wahhabismo, come delineati da DeLong Bas, hanno ovvie implicazioni politiche, ma esse sembrano più una conseguenza dell'applicazione e delineazione di altri principi teologici e religiosi che un vero componente essenziale dell'ideologia wahhabita.

- 1. L'insoddisfazione di Ibn 'Abd al-Wahhab riguardo alle trascorse interpretazioni dell'islam (*taqlid*) e il loro sostanziale rifiuto lo condussero a invocare il rinnovamento della pratica del ragionamento indipendente (*ijtihad*).
- 2. Egli riconobbe la relazione simbiotica esistente tra la corretta credenza (ortodossia) e la corretta pratica (ortoprassi), per la quale la corretta pratica non può esistere senza la corretta credenza.
- 3. Ibn 'Abd al-Wahhab enfatizzò il principio legale del bene o interesse pubblico (maslaha) come un fattore guida nell'interpretazione della Legge islamica, dato che siffatto principio sancisce il diritto e la responsabilità della leadership musulmana a considerare il welfare del popolo come maggiormente importante della stretta e letterale aderenza al rituale.
- 4. I suoi scritti evidenziano in modo chiaro il suo rispetto per la protezione delle donne che hanno un ruolo importante da svolgere sia nella sfera pubblica sia nella sfera privata.

- 5. Ibn 'Abd al-Wahhab insegnava che la conoscenza era indispensabile per l'ordine pubblico. Egli imponeva alla gente di acquisire un'educazione così da essere in grado di scegliersi i propri leader e di verificare che essi fossero degni del posto che occupavano.
- 6. Come i modernisti, egli nutriva una concezione del *jihad* come puramente difensivo. Legittimava il *jihad* solo nel caso in cui i musulmani avessero subito un'aggressione (DeLong Bas 2004, pp. 281-290).

Il pensiero wahhabita come delineato da DeLong Bas è eccessivamente idilliaco. Sarebbe impossibile giustificare le indubbie derive jihadiste e iper-conservatrici del wahhabismo successivo e istituzionalizzato se il pensiero del suo fondatore fosse stato davvero così liberale e positivo. Il rigorismo salafita del richiamo alle fonti realizza di fatto un'utopia retrospettiva che rende lecita la distruzione delle tombe dei santi, la persecuzione degli sciiti, il conculcamento dei diritti delle donne alla partecipazione alla vita pubblica e così via. In quest'ottica si giustifica ovviamente la pregnanza, nell'orizzonte intellettuale wahhabita, del *al-wala' wa al-bara'*, la lealtà verso i musulmani e l'ostilità verso i non musulmani (veri o presunti) che ispira il *jihad* verso mistici e sciiti e ovviamente verso gli occidentali.

In ogni caso, per gli scopi di questo saggio, deve essere sottolineato come il wahhabismo formuli la sua dottrina in stretta relazione con gli sviluppi storici dell'affermazione e dell'espansione dello stato saudita (al-Katib 2003). La legittimazione reciproca, religiosa degli Al Sa'ud da parte di Ibn 'Abd al-Wahhab, e politica del predicatore puritano da parte della dinastia najdita, condiziona l'uno e l'altra nei principi e nella prassi. Da una parte, infatti, possiamo rilevare l'importanza che la Legge di Dio, ha avuto nella legittimazione dello stato saudita, che dunque ha assunto fin dall'inizio il carattere di una monarchia a legittimità religiosa. Come ha scritto ancora Ménoret:

La base di ogni legittimità risiede in Dio e in Dio solo: sebbene non vi sia alcun bilanciamento tra Dio e l'uomo, tra la legittimazione divina e quella popolare, vi è una stretta equivalenza, nel senso che colui che soddisfa Dio riscuote l'approvazione degli uomini. Così, non esiste alcuna legittimazione democratica, ma solo la garanzia che il *demos* assentirà se le leggi di Dio sono rispettate. Nello stesso modo in cui la rivoluzione francese avrebbe collocato il criterio di legittimità nella vo-

lontà generale ideale e trascendente, così collocava il criterio del buon governo al di là del volere particolare di questo o quel governante, nella norma ideale e trascendente rappresentata dalla Legge di Dio (Ménoret 2005, p. 47).

Dall'altra, vediamo come il principio, centrale nella dottrina politica sunnita, della *shura* (o consultazione) venga come svuotato e coartato dal carattere autoritario o francamente tirannico del sistema politico saudita. «L'istituzione religiosa wahhabita – è stato scritto – si fonda sulla dittatura degli Al Sa'ud» (al-Katib 2003, p. 179). In questo modo, viene indubbiamente snaturato il significato proprio dell'esperienza teorica wahhabita. Dei suoi tratti più originali, come il rinnovamento monoteistico del *tawhid* o il ricorso consapevole all'*ijtihad*, rimangono le peggiori scorie dal salafismo: quell'irrigidimento utopico-retrospettivo che legittimizza il ricorso a un sistema politico dittatoriale pur di salvaguardare l'applicazione della (presunta) Legge di Dio.

3. Il salafismo contemporaneo tra Ottocento e Novecento: da 'Abduh ai Fratelli musulmani

La filiera che abbiamo sinora tracciato, che connette strettamente hanbalismo e salafismo, si caratterizza come conservatrice, di un conservatorismo peraltro dinamico, comunque incline a rifiutare il *taqlid* in nome di un ritorno alle fonti che non accetta lo *status quo* ma cerca di trasformarlo e di rimodellarlo secondo i (presunti) più autentici principi islamici. Il movimento riformista dell'*islah*, affermatosi nel mondo islamico tra Ottocento e Novecento, produce un salafismo per così dire «progressista» che modifica in parte i termini stessi del salafismo e che, pertanto, lo distingue dalle esperienze passate e successive.

È necessario incominciare con una definizione dell'islah: si tratta di un riformismo che intende islamizzare la modernità. L'islamizzazione della modernità si fonda su un principio abbastanza semplice: l'islam è per sua natura moderno e razionale e può sussumere alle sue categorie proprie tanto le categorie ideologiche quanto le strutture socio-politiche elaborate dall'Occidente. Se l'Occidente è per antonomasia moderno, l'islam, recuperando l'ideologia dei salaf e purificando il messaggio islamico dalle scorie dell'arretratezza storica che lo hanno appe-

santito, è automaticamente capace di governare il moderno come e anche meglio dell'Occidente, opponendo ai valori dell'Occidente, pervertiti dall'individualismo, dall'economicismo, dal secolarismo ateo, i valori di un'ideologia quanto mai propensa ad incidere attivamente sul reale. L'islamizzazione della modernità risulta ovviamente alternativa alla modernizzazione dell'Islam, ovvero la convinzione che l'islam sia incapace di confrontarsi con la modernità e che dunque debba venire profondamente trasformato, tradito o addirittura abbandonato e deposto favorendo uno svuotamento politico della religione. Insomma, l'islamizzazione della modernità implica la sussunzione del moderno all'islam; la modernizzazione dell'islam implica la sussunzione dell'islam al moderno.

La figura centrale del riformismo dell'islah è stato ovviamente Muhammad 'Abduh (1849-1905). Anche in questo caso, il suo pensiero è abbastanza ben noto (Kerr 1966: Hourani 1983). Basterà sottolinearne le inclinazioni avicenniane e neo-mu'tazilite: l'idea di Dio come Necessario esistente, da un lato, e, dall'altro, la difesa di principi come l'origine creata del Corano e la libertà umana all'azione, conferiscono alla riflessione del riformista un carattere filosofico che ne fa un'autentica opera di teologia². Il pensiero di 'Abduh non si caratterizza esplicitamente per ricadute politiche. E tuttavia, il suo salafismo, la sua islamizzazione della modernità, ha prodotto frutti politici in un movimento a lui successivo, quello dei Fratelli musulmani che sono salafiti sia per quanto riguarda l'invito a tornare alle fonti sia per quanto riguarda la progettualità dello stato islamico, frutto ultimo dell'evoluzione e della trasformazione dell'uomo islamico e della società islamica, ma che rappresentano a un tempo la matrice, e forse il vertice, di quello che oggidì si definisce «islamismo politico». È aperto un dibattito sul rapporto che lega 'Abduh e i Fratelli musulmani. Tariq Ramadan vi ha visto una continuità nell'orizzonte stesso dell'islah. Mohammed Haddad vi ha visto una frattura leggendo – surrettiziamente – il movimento dei Fratelli musulmani in termini di wahhabismo (laddove, a mio avviso, il rapporto non è immediatamente speculare e biunivoco) e soprattutto inquadrando 'Abduh non nella tendenza all'islamizzazione della modernità, ma piuttosto in quella del tutto laica e secolare, e in certa misura a-religiosa se non anti-religiosa, della modernizzazione dell'islam.

² Il riferimento è ovviamente alla *Risala al-tawhid* ('Abduh 2003). Si ricordi che la «teologia» ha uno statuto epistemologico ambiguo nell'islam.

Da una parte, Ramadan enfatizza la continuità tra i padri dell'*islah*, 'Abduh ma anche il suo maestro al-Afghani (1839-1897), e i Fratelli musulmani di Hasan al-Banna (1906-1949), in una ricostruzione che articola alcuni principi caratterizzanti del salafismo classico in un quadro politico mirante al recupero della centralità storica dei popoli musulmani:

Nello studio del pensiero del riformismo musulmano, con al-Afghani e 'Abduh, abbiamo visto in generale le premesse dei due tipi di posizioni che ritroveremo, con sfumature relativamente importanti, nel corso del ventesimo secolo. I fondamenti del pensiero e dell'azione dei riformisti sono gli stessi, l'abbiamo visto in entrambi i pensatori. Eccone una sintesi (l'ordine delle priorità potrà essere modificato secondo le determinazioni volute dai pensatori dei movimenti o del contesto sociale):

- 1. riferirsi costantemente alle fonti e all'identità islamica con la volontà di lottare contro il tradizionalismo per rileggere i testi così come li assimilavano i *salaf* in accordo con il contesto socio-politico;
- 2. liberare la ragione dalle catene dell'imitazione per sviluppare un modo di riflettere che permette di dare risposte nuove ma sempre fedeli alle fonti islamiche (sulla base dell'*ijtihad*);
- 3. cercare di creare l'unione dei popoli musulmani sulla base della loro appartenenza all'islam indipendentemente dalla scuola o tradizione alla quale si appartiene;
- 4. educare e mobilitare la gente sulla base della sua identità religiosa ed organizzare la loro partecipazione politica sia immediata sia mediata dall'intervento sociale in senso lato;
- 5. orientare l'impegno politico verso l'istituzione del principio della *shura*, nel senso del rispetto della scelta dei popoli e della loro partecipazione all'attività pubblica;
- 6. lottare contro la sottomissione ad una presenza o influenza straniera di qualunque natura essa sia: politica, economica, educativa e, più in generale, culturale (Ramadan 2002, p. 131).

Dall'altra parte, Mohammed Haddad riconduce 'Abduh a quella corrente liberale del pensiero islamico (da Qasim Amin a Taha Husayn ad 'Ali 'Abd al-Raziq), che risulta ovviamente alternativa ai riformisti (*islahiyyun*) (Haddad 2011).

A noi qui non interessa tanto risolvere il dibattito a favore dell'una o dell'altra tesi, quanto tematizzare criticamente una fase storica e ideologica la cui importanza è comunque centrale per lo sviluppo del pensiero musulmano contemporaneo. 'Abduh fu una figura sfaccettata, molto più polivalente di un Hasan al-Banna. Il suo salafismo, riconducibile fondamentalmente a un riformismo che, pur valorizzando il passato, punti a un rinnovamento politico dell'islam nel quadro a lui contemporaneo del sistema delle nazioni e degli stati e promuova un'acculturazione che rivivifichi le antiche conquiste del pensiero, indulge al razionalismo molto più di quello di al-Banna. Ma soprattutto 'Abduh non dice in nessun luogo di mirare a uno stato «islamico», laddove il fondatore dei Fratelli musulmani fa della trasformazione in senso islamico della società la precondizione indispensabile per l'istituzione di un sistema politico che sia autenticamente ispirato ai principi religiosi. In 'Abduh non vi è prevalenza utopico-retrospettiva, mentre il richiamo ai *salaf* in al-Banna si fonda su un vagheggiamento del passato di perfezione dell'epoca del Profeta e dei suoi compagni che rovescia la vettorialità del tempo storico.

Il messaggio di al-Banna ha avuto un effetto duraturo sui Fratelli musulmani, che dobbiamo considerare la matrice se non la spina dorsale dell'islamismo politico contemporaneo. I principi fondamentali del pensiero politico dei Fratelli (Ramadan 2002) rimandano a un salafismo attivo e riformista che, nonostante quanto sostenuto da Haddad, non può essere evidentemente ridotto al wahhabismo (sarei piuttosto propenso a rivalutare la tesi di Ramadan a questo proposito).

Il trait-d'union tra 'Abduh e i Fratelli musulmani è in ogni caso il pensiero di Rashid Rida (1865-1935). Rida indubbiamente deforma in senso conservatore il razionalismo e il liberalismo di 'Abduh e, così facendo, prepara la strada al salafismo attivo di al-Banna. Ciò non vuol dire che la riflessione di Rida sia reazionaria: semplicemente enfatizza i caratteri tradizionalisti del richiamo alle fonti e dell'utopia retrospettiva invece dei caratteri riformisti enfatizzati da 'Abduh.

Rida è autore di una vera e propria opera politica, *Il Califfato o imamato supremo (Al-Khilafa aw al-imama al-'uzma)*, che ha avuto vasta eco nell'islam contemporaneo. L'opera venne pubblicata in concomitanza con l'abolizione del califfato ottomano, prima quello politico (1922), poi quello spirituale (1924), da parte di Mustafa Kemal Atatürk, e costituisce, di fatto, un *plaidoyer* in difesa della nobile istituzione e a favore del suo rinnovamento. La posizione di Rida è sostanzialmente tradizionalista, ma non mancano aspetti di novità e modernizzazione: per esempio, l'invito a costituire un partito islamico progressista che

si ponga alla testa delle rivendicazioni politiche del mondo musulmano; o la consapevolezza che il califfo non è tanto un sovrano assoluto, quanto un principio di unità e di organizzazione sociale che costituisce nello stato il garante supremo dell'ordine e della giustizia; o ancora la garanzia che la *umma* è la fonte dell'autorità, sebbene il potere risieda nelle mani di Dio. Vi è dunque una chiara presa di posizione a favore di una rifondazione del concetto e della prassi politica islamiche in Rida.

Da questo punto di vista possono essere valutati gli elementi «salafiti» della sua riflessione. Innanzitutto, l'enfatizzazione della perfezione della prima generazione dei compagni di Muhammad: «La condotta di Abu Bakr e di 'Umar durante il loro califfato è un ideale da imitare, soprattutto nelle questioni generali che si designano sotto il nome di Sunna» (Laoust 1986, p. 27). I primi musulmani o salaf erano dotati di una pietà e di una sincerità talmente eccezionali (ivi, p. 189) da essere degni dell'autorità suprema, soprattutto laddove non operavano innovazioni biasimevoli, ma si adeguavano all'esempio del Profeta (ivi, p. 40). Si tratta di «fondare un califfato legittimo e forte che serva da principio di unificazione» (ivi, p. 97), poiché «il califfato è la sede dell'unità, la fonte della legislazione, il cammino dell'ordine, il garante della legge» (ivi, p. 159). Il califfato è naturalmente la realizzazione paradigmatica dello stato islamico, sebbene, parlando dello stato islamico, Rida faccia riferimento a una visione più onnicomprensiva e generale dell'istituzione califfale in senso proprio come realizzata nella storia:

Il rimedio, che verrà a mettere termine a questi mali, consiste nel restaurare la dignità dell'imamato nel ricostituire la sovranità degli *ahl al-hall wa al-'aqd* (coloro che hanno il potere di sciogliere e di legare [cioè gli "*ulama*", i dotti in scienze religiose] rappresentanti della comunità), che si designa sotto il nome di *jama'a*, nel restaurare così l'autentico stato islamico che è il migliore degli stati, non solamente per i musulmani, ma per l'umanità tutta intera. Questo stato, in effetti, riunisce la giustizia, l'uguaglianza, fa rispettare gli interessi di tutti, impedisce i mali, ordina il giusto e proibisce l'ingiusto (allusione a *Cor.* III, 104 e 110), veglia sui minori, gli infermi e gli invalidi, soccorre i poveri e gli indigenti per mezzo dell'elemosina che i musulmani devono pagare, e apporta così una soluzione ai flagelli sociali che sono propri dei governi atei e materialisti che hanno messo nell'angolo le società costringendole al bolscevismo e all'anarchia.

Questo stato, una volta organizzato su simili fondamenti, non tarderà a divenire il prototipo dello stato per le nazioni libere, signore del proprio destino. Così si realizzerà la promessa di Dio come è già stata realizzata dai nostri predecessori (*Cor.* XXIV, 55): «Dio ha promesso a coloro che hanno creduto e operato il bene di costituirli eredi in questi paesi e di farli succedere agli empi come ha fatto succedere coloro che furono prima» (ivi, p. 116).

Lo stato islamico appare come la panacea delle tensioni politiche e sociali che agitano addirittura il mondo intero. Chi lo applica erediterà la terra, poiché sarà veramente l'erede del patto o pegno ('aqd) che lega Dio agli uomini, suoi vicari nell'universo sensibile. Secondo Rida, la riforma politica sarà possibile rinnovando l'ijtihad, il ragionamento indipendente: ogni musulmano, infatti, ha il diritto di comprendere il Libro di Dio e la parola del suo Profeta direttamente, senza alcun intermediario (ivi, p. 211). Un filo conduttore diretto sembra legare il migliore salafismo dai wahhabiti a Rida ai Fratelli musulmani in nome dello sforzo elaborativo sulla base delle fonti. Perlomeno per Rida «è (solo) grazie all'ijtihad che sarà possibile conciliare i principi dell'islam con le necessità della civiltà moderna» (ivi, p. 146).

Nonostante studiosi come Haddad valutino negativamente il contributo di uomini come Rida al processo riformistico, la loro teorizzazione appare come non banale. Le pietre angolari salafite dell'utopia retrospettiva e dello stato islamico appaiono inquadrate in una cornice di pensiero che mira all'islamizzazione della modernità, ma secondo una prassi che non aderisce supinamente al *taqlid*. L'invito a non lasciarsi trascinare dalle innovazioni non vuol dire la chiusura della porta dell'*ijtihad*, ma un suo rinnovamento che abbia di mira le sfide e le necessità della modernità.

4. Le articolazioni del salafismo contemporaneo

Il salafismo contemporaneo appare inestricabilmente legato al fondamentalismo³. Che l'atteggiamento mentale salafita inclini pericolo-

³ Nella definizione di Montgomery Watt (Watt 1988, p. 2) «fondamentalisti» sono quei musulmani che accettano integralmente la visione del mondo tradizionale e vogliono mantenerla intatta.

samente al fondamentalismo è ovvio, e anche quanto abbiamo detto finora ne costituisce una dimostrazione. L'orientamento utopico-retrospettivo rimanda inevitabilmente ai «fondamenti». Tuttavia, le declinazioni che assume il fondamentalismo non sono univoche. L'atteggiamento dei Fratelli musulmani per esempio si è spesso caratterizzato per pragmaticità, così come quello di *Hizbollah*: la realizzazione dello stato islamico non è prioritaria se la società non è pronta a fornire la solida base, religiosa etica e morale, sulla quale lo stato islamico debba erigersi (Di Donato 2014). Questo è stato tanto vero per l'Egitto come per il Libano. Del resto, la politicizzazione della religione, implicita nel messaggio dei Fratelli musulmani, non ha riscosso l'adesione di tutti i salafiti. Certi wahhabiti di orientamento salafita nell'Arabia Saudita del secolo scorso si sono opposti alla lettura politica della ricerca teologica e dogmatica, tipica dei Fratelli musulmani; e proprio la sintesi tra politicizzazione dei Fratelli e fedeltà al dogma dei salafiti ha consentito lo sviluppo della sahwa («risveglio») islamista contestatrice del regime degli Al Sa'ud negli anni Ottanta (Lacroix 2010).

Si può dunque accettare come ipotesi di lavoro su cui basare l'analisi la classificazione, originalmente formulata da Q. Wictorowicz, dei salafiti contemporanei in tre grandi gruppi: i letteralisti, i riformisti e i jihadisti (Rougier 2008, p. 15 e seguenti)⁴. I letteralisti sono contrari all'impegno politico dei credenti, avversari dei Fratelli musulmani e pronti a obbedire a qualsiasi tipo di potere purché siano salvaguardate le forme dell'islam. Quietista e letteralista è stato il prestigioso shavkh, grande esperto di hadith, Nasir al-Din al-Albani, sostenitore di un rifiuto della politica che ha comunque ricadute politiche. I riformisti, tra cui bisogna annoverare gli esponenti della sahwa, sono al contrario patrocinatori dell'impegno politico, affini d'orientamento ai Fratelli musulmani e, come si è visto, disposti a porre in discussione lo status quo politico, per esempio contestando la dinastia saudita. I jihadisti sono fautori della lotta armata sia per rovesciare i regimi falsamente musulmani, empi e miscredenti (il «nemico vicino»), sia per combattere contro il «nemico lontano» dei «crociati» occidentali e dei sionisti, gli Stati Uniti d'America, soprattutto, e Israele votati alla distruzione del mondo musulmano. Movimenti come al-Oaida

⁴ Wictorowicz 2006 (cit. in Lav 2012, p. 121): tre sono le tipologie di salafismo, i puristi (come al-Albani), i politici (come Safar al-Hawali e la *sahwa*) e jihadisti (come Abu Muhammad al-Maqdisi).

si contano in questa tendenza così come altre organizzazioni, tipo l'algerino Gruppo salafita per la predicazione e il combattimento.

Quale interpretazione possiamo avanzare di queste correnti salafite alla luce dei paradigmi precedentemente definiti? Senza alcun dubbio, letteralisti, riformisti e jihadisti condividono un orizzonte di utopia retrospettiva. La convinzione della necessità di imitare i *salaf* e di rinnovare l'epoca indefettibile del Profeta è largamente condivisa. Non si tratta però, semplicemente e banalmente, di guardare all'indietro: guardare all'indietro serve comunque per ripensare la modernità alla luce dell'islam. Metodologicamente, i salafiti contemporanei accolgono la lezione di Rashid Rida (ma anche di Ibn Taymiyya): è indispensabile praticare l'*ijtihad*, e questo rifiuto del *taqlid*, della glossa e della supina accettazione della tradizione, assume un carattere di novità che è ben stato sottolineato dallo stesso Bernard Rougier:

La somiglianza formale coi salafiti riformisti (Jamal al-Din al-Afghani, Mohammed 'Abduh) della fine del XIX secolo non deve ingannare: il rifiuto dell'imitazione (*taqlid*) non ha il fine di aggiustare l'islam alle norme del mondo moderno. [...] Il rifiuto dell'imitazione possiede in questi attori (i salafiti) un altro significato, che consiste nel rompere con il sapere e l'esperienza delle scuole giuridiche sunnite in materia teologica (Rougier 2008, p. 19).

La rottura con la tradizione delle scuole giuridiche sunnite stabilite (la malikita, la hanafita, la hanbalita e la shafi'ita) potrebbe implicare un *ijtihad* non creativo dal punto di vista dell'elaborazione del diritto, ma maggiormente consapevole riguardo alle modalità di approccio al Corano e alla Sunna. Naturalmente, è vero che i salafiti sono per la maggior parte letteralisti e rigidamente legati a una tradizione non ermeneutica della lettura dei testi sacri. In ogni caso, anche qui è necessario evitare la banalizzazione dell'islamismo e dello stesso salafismo, ovvero la tendenza a identificare sbrigativamente il fondamentalismo musulmano con un atteggiamento irrazionale e «medievale», come si è fatto col wahhabismo: sarebbe una semplificazione pericolosa per la comprensione e corretta valutazione del fenomeno e del suo successo.

La visione utopico-retrospettiva provoca tuttavia una inquietante conseguenza. Convinti, più o meno sinceramente, di ripetere l'esperienza del Profeta, i salafiti vedono se stessi come i *veri* musulmani,

in opposizione a tutti coloro che, non condividendo il credo salafita, veri musulmani non sono più (oltre naturalmente ai non-musulmani in senso proprio, come ebrei e cristiani). Questa coscienza di essere migliori degli «altri» e di interpretare correttamente il messaggio dell'islam contro ogni tipo di (presunta) deviazione giustifica tanto la prospettiva dell'al-wala' wa al-bara', quanto la volontà di applicare rigorosamente il precetto coranico, di origine morale ma con evidenti ricadute politiche, del «comandare il bene e proibire il male» (al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar) (Cook 2000) che storicamente ha avuto una concretizzazione nell'istituto della hisba, cioè del controllo dall'alto della moralità pubblica. In nome della hisba il salafita si sente legittimato a combattere le deviazioni morali (dall'ascolto della musica alla visione delle rappresentazioni teatrali e cinematografiche. dal consumo di bevande alcoliche alla promiscuità dei sessi) con tutti i mezzi a sua disposizione: con la mano, ovvero con l'azione pratica anche violenta, con la lingua, ammonendo i peccatori a pentirsi, o con il cuore cioè attraverso la preghiera, secondo quanto recita un celebre hadith⁵. Non sempre la hisba giunge al punto di negare l'obbedienza al governante miscredente rendendo lecita la ribellione contro di lui, ma il comando del bene e la proibizione del male può arrivare anche al punto di approvare la contestazione dello status quo politico, spinta fino all'utilizzazione della forza.

Il concetto dell'*al-wala' wa al-bara'* soprattutto può costituire il volano di una radicalizzazione settaria che è esplicitamente politica. Il prestigioso ideologo salafita jihadista Abu Muhammad al-Maqdisi rilegge questo concetto in chiave politica. Partendo dal presupposto che chi governa attraverso una legislazione umana (non ispirata alla *shari'a*) e non attraverso una legislazione divina (la *shari'a* stessa) è un miscredente (*kafir*), ne deduce che il *wala'* verso questo tipo di capo di stato è proibito. Al contrario, bisogna mostrare nei suoi confronti rinnegamento e odio (*bara'*) e dunque ingaggiare un *jihad* che dovrà portare al rovesciamento dei regimi empi (Wagemakers 2009). In Abu Muhammad al-Maqdisi, il *wala'wa al-bara'* se non propriamente rivoluzionario si presenta con caratteristiche decisamente sovversive e rafforza quella tendenza non secondaria del pensiero politico islamico – supportata, come

⁵ Cfr. per esempio Fadlallah 2003, pp. 275-276.

abbiamo appena visto, anche dal principio del *al-amr bi al-ma ruf wa al-nahy 'an al-munkar* – che rende lecito il tirannicidio e la lotta senza quartiere contro i sistemi politici devianti.

Se, come abbiamo detto poco sopra, il richiamo al passato tipico dell'utopia retrospettiva non rinuncia a rivendicare un rinnovamento nell'approccio e nell'utilizzazione delle fonti, come si pone la questione dello stato islamico? I suoi fondamenti sono giustificati alla luce dell'utopia retrospettiva e si identificano nella proposizione di tre pilastri costitutivi: la ĥakimiyya o «sovranità di Dio», teorizzata a partire da Mawdudi e Qutb; la *shura* o «consultazione» e l'*ijma* o «consenso». Si tratta di concetti che o sono radicati nella tradizione del pensiero politico islamico come la shura e l'ijma', o di nuovo conio come la hakimiyya, ma comunque di concetti che hanno un contenuto incerto e che assumono il loro valore solo nell'ottica di un rinnovamento del passato, della (presunta) perfezione dell'epoca di Muhammad e delle generazioni dei salaf. Hakimiyya significa che la sovranità appartiene a Dio, ma come può Dio esercitare questa sovranità se non attraverso la mediazione umana? Come possono di fatto consultarsi governanti e governati se non attraverso un sistema rappresentativo? Come può il carisma della comunità (*umma*), garantito dall'operatività di un consenso che non può mai esercitarsi su un errore (secondo quanto recita un celebre ma apocrifo *hadith* profetico), garantire anche i diritti individuali e l'esercizio delle libertà? Tutte queste potenziali difficoltà in un'ottica salafita sono ingenuamente risolte nella convinzione che basti imitare il passato per poter realizzare nel presente e nel futuro un sistema che riproduca le condizioni eccezionali dell'epoca di Muhammad. L'ingenuità di questa soluzione è dimostrata dal fatto che, sebbene i salafiti concordino in linea di principio sulla necessità di realizzare uno stato islamico, i contorni e i contenuti di questo stato islamico rimangono ambigui e nebulosi. Certo, in parte ciò dipende dal fatto che molti salafiti nutrono forti perplessità sulla politica come mezzo utile a costruire la società islamica. Costoro sono più profondamente interessati a questioni di dottrina ('aqida) piuttosto che di politica (siyasa). D'altro canto, però, restano inevasi problemi essenziali. Invano si cercherebbe risposta al fondamentale quesito: come funziona in pratica, al di là delle convinzioni teoriche, lo stato islamico? Può bastare il rispetto della shari'a, l'applicazione dottrinale rigorosa e letterale dei principi del Corano e della Sunna, a rispondere alle molteplici esigenze dell'altamente complessa modernità? È lecito dubitarne, anche alla luce di quell'obbligo dell'*ijtihad* creativo che i riformisti tra i salafiti, come 'Abduh e Rida, avevano patrocinato.

Dunque, il salafismo contemporaneo dimostra una sostanziale debolezza nei fondamenti del suo pensiero politico. Non sembra che esso sia in grado di rivedere e riaggiornare i principali concetti politici per renderli in grado di interpretare la realtà. Quell'utopia retrospettiva e quel concetto di stato islamico che nel cosiddetto Medioevo avevano costituito risposte relativamente originali ai quesiti politologici, appaiono adesso come dei freni all'evoluzione. È piuttosto nelle correnti di islamismo più politicizzato come i Fratelli musulmani – e basti pensare a un personaggio come Yusuf al-Qaradawi – che si pone con maggiore originalità la questione della revisione concettuale dei grandi paradigmi politici classici. Il fatto che numerosi *shaykh* salafiti si siano pronunciati contro l'inclinazione maggioritaria dei Fratelli musulmani rivela che le due correnti sono potenzialmente irriducibili, sebbene certi riferimenti teorici appaiano comuni nell'una e nell'altra tendenza, sebbene l'islamismo sembri contaminarsi col salafismo. L'islam si conferma ancora una volta come estremamente sottile nel determinare le sue differenziazioni settarie

5. Conclusione: salafismo e islamismo

Questa sintetica disamina dei rapporti tra salafismo e politica dimostra una relativa originalità del salafismo e una sua non immediata riducibilità all'islamismo inteso *lato sensu*. Mentre infatti l'islamismo rimanda genericamente alla politicizzazione della religione, il salafismo articola risposte specifiche nei vari contesti, intellettuali e geopolitici. Sebbene il salafismo possa, a ragione, essere accusato di estremismo e di chiusura intellettuale, non si può ridurlo a una pura e semplice stortura. I principali teorici salafiti, da Ibn Taymiyya ad al-Albani, hanno elaborato un pensiero che ha alle spalle un background teorico strutturato. Si può persino giungere a dire che il salafismo rappresenta una peculiare, sebbene non unica e non esaustiva, variante della teologia islamica. Sarebbe un errore storico, oltre che filosofico e prospettico, ridurre il cuore pulsante dell'islam al salafismo. L'islam ha dimostrato più volte (basti pensare al valore emancipatorio dell'egualitarismo coranico –

pur in presenza di consolidate gerarchie qualitative tra gli uomini ⁶ – oltre che, nella contemporaneità, alla teologia della liberazione di personaggi come 'Ali Shari'ati, Hasan Hanafi, Farid Esack e Amina Wadud, o alla rivoluzionaria ermeneutica di personaggi come Mahmud Taha e Abu Zayd) di saper essere progressista. Tuttavia, il salafismo interpreta singolarmente quell'anima conservatrice dell'islam che – colpevolmente agli occhi dell'Occidente – si esprime sul piano del rigorismo morale, dell'eccesso manicheo della contrapposizione tra vero e falso, tra interno ed esterno, nell'esclusione del «diverso».

È a questo punto, raccolte tutte le informazioni e delineato un percorso storico delle idee, che siamo forse in grado di rispondere alla domanda posta all'inizio sui rapporti tra salafismo e islamismo. Da una parte abbiamo visto una almeno parziale coincidenza di salafismo e islamismo, per quanto gli islamisti – vedi i più importanti di essi, i Fratelli musulmani – condividano nella sostanza sia l'utopia retrospettiva sia il sogno dell'instaurazione dello stato islamico (e di quella suprema declinazione dello stato islamico che è il califfato). Ma d'altro canto, il salafismo non è omologabile *tout court* all'islamismo per quanto le strategie e le articolazioni interne sfumano nella differenza l'apparente omogeneità.

Secondo uno dei più prestigiosi politologi arabi, il professor 'Ali al-Din Hillal Dessuqi dell'università del Cairo, da me direttamente intervistato al proposito (Cairo, 23 gennaio 2015), oggidì i movimenti salafiti soffrono di due principali difetti. In primo luogo, si evidenzia uno stato di profonda divisione intellettuale e organizzativa, manifesta nella distinzione già articolata tra salafiti quietisti e tradizionalisti, salafiti attivisti e politicizzati e salafiti jihadisti. Secondariamente, vi sono le trappole di un eccessivo pragmatismo. Durante gli ultimi anni il movimento ha oscillato tra certe posizioni e il loro opposto, dal rigetto della politica al totale coinvolgimento nelle sue tortuosità, dall'alleanza con i Fratelli musulmani all'aspra critica delle loro posizioni, dal sostegno al presidente islamista egiziano Muhammad Morsi all'approvazione della sua defenestrazione. Queste fluttuazioni hanno reso il movimento oggetto di serrate critiche tanto da parte dei gruppi secolaristi quanto da

⁶ Cfr. Cor. XLIX, 13; Cor. V, 48 dove si parla di nobiltà morale dei pii e di sforzo assiduo nel realizzare le varietà tra comunità e comunità, ma anche tra singolo individuo e singolo individuo.

parte dei gruppi religiosi. È chiaro che il movimento veleggia in acque agitate e possibilmente potrà infilarsi in un *cul-de-sac*. Esso sponsorizza in Egitto un partito di base religiosa che opera all'interno di un quadro costituzionale che comunque proibisce tali partiti. Affronta una crisi che risulta dalle contraddizioni tra la *da'wa* (appello alla conversione e all'impegno politico) e le necessità della politica, tra atteggiamenti religiosi puritani e attitudini pubbliche «appropriate».

Nonostante questi *caveat*, nel mondo contemporaneo il salafismo rivela una vitalità insospettata. Nei paesi coinvolti dalla Primavera araba del 2010-2012, come la Tunisia e l'Egitto, i salafiti hanno ottenuto visibilità e hanno anzi manifestato tutta la loro intransigenza. Dopo che, in Egitto, nel luglio 2013 i Fratelli musulmani sono stati messi fuorilegge da un colpo di stato militare, i salafiti hanno moderato le loro pretese, con tutta probabilità nella speranza di occupare tutto lo spazio della dottrina e della prassi islamista lasciato libero dai Fratelli musulmani.

Anche se è difficile misurare in termini statistico-matematici quanto sia l'appoggio popolare di cui gode, il salafismo non verrà tacitato facilmente nelle società islamiche del futuro, nonostante, dal punto di vista politico non sia riuscito a proporre forme attualizzate e quindi attuabili di stato islamico⁷. Anzi nel recupero di alcuni temi della teologia islamica classica da parte dei salafiti (Lav 2012), il ruolo dello stato islamico è ininfluente. Questo, da una parte, ridimostra il carattere surrettizio dello stesso concetto di stato islamico. Dall'altra, evidenzia come per i salafiti – anche quelli coinvolti politicamente nelle Primavere arabe, per esempio in Egitto – la società ha la prevalenza sullo stato.

Dal punto di vista della dottrina politica è importante riflettere sulle potenzialità evolutive del pensiero islamico in ambito non strettamente salafita, proiettando oltre l'analisi il salafismo *stricto sensu*. In questa prospettiva valore centrale assume la questione dello stato moderno⁸. Secondo Sami Zubaida, l'azione politica dei Fratelli musulmani – alla cui relazione col salafismo abbiamo accennato – si è collocata esplicitamente nel contesto dello stato moderno (Zubaida 2010, p. 88), anche se può essere messo in dubbio se i Fratelli musulmani siano riusciti a

⁷ Sulla base sociale e il fallimento delle proposte politiche dei salafiti in Tunisia si veda il Capitolo 8 di Fabio Merone in questo volume. [*N.d.C.*]

⁸ Su questa questione si veda anche il Capitolo 3 di Daniela Bredi in questo volume. [*N.d.C.*]

mediare il conflitto che inevitabilmente li opponeva alle strutture dello stato moderno – un'invenzione dell'Occidente. Il fatto è che la nozione di stato moderno potrebbe risultare, nella teoria e nella prassi, contraddittoria rispetto alla *governance* islamica. Almeno questa è l'opinione di Wael B. Hallaq il quale, tra le altre differenze, contrappone allo stato moderno di stampo occidentale uno stato islamico caratterizzato da una forte impronta etica:

Un supremo imperativo morale [...] non è né contingente né meramente accidentale nella struttura e nella costruzione dell'Islam e della sua *governance: fa parte anzi della sua stessa essenza* (Hallaq 2013, p. 161, enfasi nel testo).

Nonostante l'idea di stato etico susciti gli incubi e i fantasmi del fascismo/nazismo e del comunismo, Hallaq ha ragione nel sottolineare il contenuto aporetico dello stato islamico potenziale rispetto alla matrice originaria dello stato moderno che, abbiamo detto, è una «invenzione» dell'Occidente

Ritorniamo dunque ad al-Qaradawi, che forse in maniera più chiara rispetto ad altri teorici, ha elaborato un paradigma di *stato* islamico civile:

Lo stato islamico realizzato dall'islam e noto nella storia dei musulmani, è uno stato civile (dawla madaniyya); il potere politico si fonda sul giuramento di alleanza (al-bay 'a), libera scelta (al-ikhtiyar) e al-shura (consultazione), e il governante è solo l'agente (wakil) della umma e il suo impiegato (ajir). È diritto della umma – rappresentata da coloro che detengono l'autorità (ahl al-hall wa al-'aqd) – di chiedergli di rendere conto, di supervisionarlo e di censurarlo, di lodarlo e di frenarlo, di rettificarne il corso se devia; e se no – di rimuoverlo. È diritto di ogni musulmano, anzi di ogni cittadino di una nazione (muwatin), di ritirargli il proprio appoggio se lo vede deviare, se lo vede impegnato in azioni reprensibili o incapace di realizzare il giusto. Anzi, incombe al popolo di dichiarare la rivoluzione (al-thawra) contro di lui se si accorge che è un kafir secondo i criteri stabiliti da Allah. Per quanto riguarda lo stato religioso «teocratico» che l'Occidente ha conosciuto nel Medioevo, e che era governato da uomini di religione che detenevano il loro potere sottraendolo al popolo in nome del «diritto divino»... esso è respinto dall'islam [...] Noi dichiariamo apertamente: sì allo stato islamico, ma no, e ancora no allo stato religioso «teocratico» (al-Qaradawi 1988, pp. 188-189)⁹.

Questa sintesi rappresenta una possibile cornice teoretica sulla base della quale costruire lo stato islamico, obiettivo, si è visto, tanto dei salafiti quanto degli islamisti. Lo stato islamico è civile, dominato dall'imperio della Legge; l'autorità risiede nel popolo attraverso i suoi rappresentanti che hanno il diritto di rimuovere un governante ingiusto che non governa secondo le leggi di Dio. I riferimenti classici del pensiero politico, dalla consultazione al giuramento di fedeltà, sono rispettati. Il problema dovrebbe essere quello di sviluppare le indicazioni generali qui esplicitate onde uscire dal riferimento generico a categorie ancorché «medievali» ma riproponibili in un contesto di modernità.

Ora, nella breve e contrastata esperienza di governo che Ennahda in Tunisia e i Fratelli musulmani in Egitto hanno esercitato in seguito alle rivolte arabe del 2010-2012 non vi è stato tempo e spazio effettivi per sperimentare nuove forme di *governance*. Ciò implica che le indicazioni di al-Qaradawi (e degli altri pensatori che si muovono o si sono mossi in maniera consonante, come Muhammad 'Amara e Abdessalam Yassine) siano rimaste sul piano meramente teorico. Questa impossibilità (o incapacità) di tradurre in pratica principi teorici anche fecondi costituisce indubbiamente un momento di *impasse* per l'islamismo, oltre alla continua repressione o marginalizzazione che subisce in seguito alla normalizzazione delle rivolte.

⁹ Sul pensiero islamista sullo stato islamico cfr. in generale Belkeziz 2009.