



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE,
GIURIDICHE E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in

Scienze Politiche, Relazioni Internazionali e Diritti Umani

ISLAM E TEOLOGIA POLITICA. ESPLORAZIONI A PARTIRE
DA CARL SCHMITT.

Relatore: Prof. Guido Mongini

Laureando: Edoardo Biscaro

matricola N. 2042925

A.A. 2023/2024

INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I.....	7
SCISMA NELL'ISLAM - SUNNITI E SCIITI	7
CAPITOLO II.....	13
MAROCCO.....	13
II.1 – STORIA, SCUOLA GIURIDICA, TEOLOGIA ED ATTUALITÀ	13
II.2 – SUFISMO E JUNAYDISMO SUFI	26
CAPITOLO III	33
ARABIA SAUDITA	33
III.1 – STORIA, TEOLOGIA E ATTUALITÀ	33
III.2 – WAHHABITI: DA REALTÀ MINORITARIA A METODO DI GIUDIZIO DELL'ORTODOSSIA.....	47
CAPITOLO IV	59
IL PROBLEMA TEORICO DELLA TEOLOGIA POLITICA APPLICATA ALLA REALTÀ ISLAMICA.....	59
IV.1 – CENNI DI TEOLOGIA ISLAMICA	59
IV.2 – I CONCETTI FONDAMENTALI DI CARL SCHMITT.....	76
IV.3 – CARL SCHMITT APPLICATO ALL'ISLAM.....	94
CONCLUSIONE	99
BIBLIOGRAFIA.....	103

INTRODUZIONE

L'Islam è una delle religioni più influenti a livello globale: come attesta uno studio del *Pew Research Center*¹ pubblicato nel 2015, l'Islam è stata identificata come la religione con il tasso di crescita più rapido nel mondo. Lo studio dimostra che se le tendenze demografiche dovessero rimanere invariate, la popolazione mussulmana aumenterebbe di circa il 70% tra il 2015 e il 2070, pur senza sorpassare quella cristiana, la più popolosa del pianeta.

L'Islam è caratterizzato da una ricca diversità interna che si manifesta attraverso le sue molteplici scuole di pensiero, tradizioni giuridiche e dottrine teologiche. Questo studio si propone di esplorare le complesse dinamiche dell'Islam sunnita, focalizzandosi su due contesti geograficamente, teologicamente e politicamente distinti: il Marocco e l'Arabia Saudita. Questi Paesi, sebbene uniti da una comune fede sunnita, presentano approcci diversi alla pratica e all'interpretazione dell'Islam.

Nel corso di queste pagine, verranno delineate le sfumature del *malikismo*, dell'*asharismo* e della dottrina *sufi* che plasmano l'Islam marocchino, mettendo in luce come queste tradizioni interagiscono per formare un tessuto religioso e culturale aperto alle innovazioni. Al contempo, l'analisi si sposterà verso l'Arabia Saudita, dove la dottrina *hanbalita* e il movimento *wahhabita* impongono una visione rigorosa e austera dell'Islam, influenzando profondamente la struttura politica e sociale del regno.

Verrà analizzata la teologia islamica ed in seguito sarà esaminata attraverso la lente del pensiero di Carl Schmitt, i cui concetti offrono strumenti analitici interessanti per comprendere il ruolo del sacro nella sfera politica.

Infine, proverò a teorizzare una teologia politica per il Marocco e una per l'Arabia Saudita, utilizzando delle associazioni concettuali con le tematiche affrontate da

¹ *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, in <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, 2 aprile 2015.

Schmitt: queste riflessioni offrono un'indicazione riguardo l'incredibile attualità e la compatibilità in ambito islamico del pensiero di Schmitt.

CAPITOLO I

SCISMA NELL'ISLAM - SUNNITI E SCIITI

L'Islam, proprio come la religione cristiana, ha avuto al suo interno diversi scismi causati da vedute differenti sui principi religiosi. Le due principali correnti religiose nell'Islam sono sunniti e sciiti. La domanda che potrebbe sorgere spontanea è la seguente: come si è causata la scissione tra sunniti e sciiti?

Massimo Campanini, in *La politica nell'Islam. Una interpretazione*², trattando dei fondamenti storici dell'Islam, enuncia le indicazioni fondamentali dell'Islam: Unità di Dio; proibizione dell'illecito e promozione del lecito; pratica dei cinque pilastri; imperativo morale di vivere rettamente.

Shaykh Anwar, Imam di cui parlerò più a fondo nel capitolo IV, fa un richiamo ad un Hadith del Profeta: “L'Islam si fonda (buniya) su cinque [pilastri]: la Testimonianza che non c'è altro dio che Allah e che Muhammad è il Messaggero di Allāh (Shahāda); il compimento della Preghiera rituale (Salāt); il versamento dell'Elemosina rituale (Zakāt); il pellegrinaggio alla Casa [Mecca] (Hajj); e il digiuno (Saum) nel mese di Ramadān”³.

Muhammad è considerato il Profeta e nacque attorno al 570 d.C. a Mecca, centro carovaniero sulle rotte dell'antica Arabia Felix, lo Yemen, verso la Siria e sede del santuario della Ka'ba. Il padre e la madre morirono presto, così fu affidato allo zio, con il quale compì diversi viaggi di commercio in Siria ed in uno di questi, secondo la tradizione, il monaco cristiano Bahīra gli preannunciò il dono della profezia. Nel

² Campanini, Massimo. *La politica nell'Islam: Una interpretazione*. Bologna: Società editrice il Mulino Spa, 2019, p.45.

³ Al Nehmi, Shaykh Anwar. *I Pilastri dell'Islam (Al Arkân al Islâm) aspetti Spirituali (rûhîa), Teorici (nazarîa), Pratici (tatbîqîa)*, in <https://scuolaconoscereislamvr.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/08/libro-la-shahada.pdf>, luglio 2014, p.19.

595 d.C. sposò Khadija, una ricca vedova da cui ebbe numerosi figli, ma i maschi morirono da bambini. Una delle sue figlie si chiamava Fātima, che sposò ‘Alī.

Il Profeta si ritirava spesso in eremitaggio sul monte Hirā’, vicino a Mecca, e proprio su quel monte gli apparve, nel 610, nella “notte del destino”, durante il mese di *Ramadān*, l’angelo Gabriele, portavoce di Dio che lo illuminò della rivelazione. Solamente nel 613 il Profeta iniziò la predicazione alle masse incentrato sul concetto di *Shahada*. I primi convertiti furono la moglie, Abū Bakr (primo califfo dei Ben Guidati), il cugino ‘Alī (quarto califfo dei Ben Guidati) ed il liberto Zayd Ibn Hāritha.

Dopo l’inizio della predicazione, il Profeta rimase a Mecca per dodici anni, sottoposto a persecuzioni feroci. Nel 615, un gruppo di musulmani emigrò in Abissinia, ma non ne fu chiaro il motivo: forse per sfuggire alle persecuzioni, forse per contrasti con Muhammad, forse per motivi commerciali. L’episodio, come afferma Massimo Campanini, fu importante nella storia del primo Islam perché portò alla luce la consapevolezza dei nuovi credenti di essere portatori di un messaggio innovativo.

In seguito a questo evento, ci furono diversi avvenimenti, tra cui la morte della moglie e dello zio, che spinsero il Profeta a rendersi autonomo dal suo ambiente tribale. Gli abitanti di Yathirb si presentarono al Profeta per chiedergli di intervenire per risolvere le controversie tra le tribù arabe e quelle ebraiche: si tratta del “pegno di ‘Aqaba”, in seguito al quale Muhammad si trasferì nell’oasi che venne poi chiamata Medina.

Uno degli avvenimenti più importanti nella vita del Profeta Muhammad, fu l’Egira, nel settembre del 622 d.C., ovvero la sua emigrazione da Mecca a Medina e la conseguente nascita della comunità (*umma*), a proposito della quale il Corano afferma: “Si formi tra voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l’ingiustizia. [...] Voi siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini: promuovete la giustizia e impedita l’ingiustizia e credete in Dio” (3: 104 e 110)⁴.

⁴ Campanini, *La politica nell’Islam, cit.*, p.46.

Nel 628, Muhammad organizzò un pellegrinaggio a Mecca ed i meccani imposero al Profeta, in cambio del riconoscimento di una tregua dalle frequenti battaglie, di rinunciare di fronte a loro all'epiteto di "Inviato di Dio": si tratta del "patto di Hudaibiya", che implicò il riconoscimento politico di Muhammad in quanto Profeta. Nel 630, Muhammad prese Mecca senza spargimento di sangue e distrusse gli idoli della Ka'ba, che tornò ad essere la casa di Dio.

Nel marzo del 632 d.C. ebbe luogo il "pellegrinaggio dell'addio": l'ultima visita del Profeta a Mecca e al santuario della Ka'ba. Qui iniziarono le prime divergenze tra sunniti e sciiti. Per i sunniti, infatti, allo stagno di Khumm, il Profeta espresse il suo affetto per suo cugino e genero 'Alī. Per gli sciiti, il Profeta in quel luogo designò 'Alī come suo successore. Questo è un evento cruciale perché il Profeta morì nel giugno dello stesso anno e Abū Bakr, il padre di sua moglie, venne eletto califfo, cioè il sostituto del Profeta, dai maggiorenti dei musulmani.

Il Profeta morì senza eredi maschi e quindi sorse il problema del successore. I primi tre califfi furono scelti dai migliori componenti della *umma* attraverso la *shūrā* (consultazione). Questa venne definita come la prima democrazia dell'Islam. Gli sciiti, che ritenevano che il Profeta avesse scelto 'Alī per succedergli, restarono per ben tre volte esclusi dal potere. Il quarto califfo fu poi proprio 'Alī. Questi califfi ottennero, grazie alla legittimazione degli *'ulamā*, una sanzione divina: per questo vengono chiamati "Ben Guidati" e secondo i sunniti si sono succeduti secondo un ordine di eccellenza e precedenza.

L'elezione di 'Alī scatenò una forte rivalità con Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān, governatore di Damasco e parente di 'Uthmān, terzo califfo, che riteneva la scelta di 'Alī illegittima e si proclamò califfo. Questo è il passaggio fondamentale della scissione tra sunniti, cioè coloro che rimasero fedeli alla linea ufficiale dei califfi, e sciiti, cioè coloro che rivendicarono i diritti di 'Alī. Inoltre, i sunniti obbediscono alla sunna del Profeta, al suo esempio di vita e di comportamento; gli sciiti sostengono 'Alī.

La rivalità sfociò in una guerra in cui i combattenti di Mu'āwiya innalzarono sulla punta delle lance fogli manoscritti del Corano intendendo che il giudizio tra i due aspiranti all'eredità politica del Profeta dovesse essere solo di Dio. Fu concordato

un arbitrato tra i due contendenti e l'arbitrato dette ragione a Mu'āwiya, ma 'Alī rifiutò di piegarsi e si continuò con la guerra finché fu ucciso.

Questa guerra, chiamata “grande secessione” (*fitna al-kubrā*) fu l'avvenimento più importante della storia dell'Islam dopo l'Egira e fu la chiave dello scisma tra sunniti e sciiti.

Questo lavoro si concentra sull'Islam sunnita. Parlare in generale di cosa sia l'Islam sunnita, considerandolo un fenomeno unitario, sarebbe errato, dato che all'interno dei diversi Paesi sunniti vi sono differenze più o meno marcate. Trovo dunque preferibile focalizzare l'analisi su due contesti sunniti e politico-istituzionali comparabili: il Marocco, caratterizzato da una teologia di impronta classica, e l'Arabia Saudita, che ha un approccio all'Islam estremamente tradizionalista e rigido.

Tuttavia, un accenno alle caratteristiche generali del sunnismo potrebbe giovare alla comprensione delle varie sfaccettature dei vari Paesi. Come afferma Luca Patrizi, in *Al cospetto del Re. Intermediazione e Intercessione nell'Islam*⁵, questa corrente religiosa “considera l'insegnamento e il comportamento del Profeta (*sunna*) come parte integrante della Rivelazione, come complemento della discesa del Corano”. [...] Il sunnismo è dunque la “posizione religiosa di chi considera la sunna del Profeta, alla stregua del Corano, come una Rivelazione divina. Il Corano e la *sunna* rappresentano dunque una connessione con il divino”. Ecco perché i sunniti sono chiamati in questo modo: Gente della sunna e della comunità (*ahl al-sunna wa-l-jamā'a*). Più nello specifico, “i sunniti sono coloro che derivano i fondamenti della loro religione dal Corano, che non è menzionato in essa in quanto la sua autorità è accettata indistintamente da tutti coloro che si definiscono musulmani; dalla sunna del Profeta, come complemento della Rivelazione coranica; infine, dalla

⁵ Patrizi, Luca. *Al cospetto del Re: Intermediazione e intercessione nell'Islam*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2023, p.208.

constatazione che la Rivelazione può perdurare anche tramite il ricorso all'opinione maggioritaria della comunità – sottinteso, dei suoi sapienti - (*ijmā'*)”⁶.

⁶ *Ibidem.*

CAPITOLO II

MAROCCO

II.1 – Storia, scuola giuridica, teologia ed attualità

Barbara De Poli, in *Dal sultanato alla monarchia: fondamenti ideologici e simbolici del Marocco post-coloniale*⁷, afferma che le radici del Marocco risalgono all'anno 789 d.C., con l'arrivo di Idrīs Ibn ‘Abdallāh, un alide fuggito dalla Siria dopo la conquista abbaside, che trovò rifugio presso la tribù berbera *Awraja*. Questo evento segnò l'inizio della prima dinastia islamica nella regione e portò alla fondazione della città di Fes. Da allora, l'integrazione tra identità araba e berbera ha formato una componente distintiva e continua della società marocchina, influenzandone lo sviluppo culturale e sociale fino ai giorni nostri.

L'orientazione giuridica e dottrinale dell'Islam sunnita in Marocco è di tradizione *malikita*. Il *malikismo*, infatti, ha fornito la base giuridica per la governance e l'organizzazione sociale.

L'approccio teologico è di tradizione *asharita*, una delle principali scuole teologiche dell'Islam sunnita. L'approccio teologico *asharita* fornisce una base concettuale che supporta la flessibilità e l'adattabilità del *malikismo* nel contesto giuridico.

Dal punto di vista spirituale, l'Islam sunnita in Marocco è stato fortemente influenzato dal *tasawwuf*, tradotto come sufismo. I marocchini, sin dal Medioevo, hanno abbracciato il sufismo come un percorso verso la spiritualità personale e l'approfondimento della fede. Il sufismo integra e spesso armonizza le rigide strutture legali *malikite* con un'esperienza spirituale più profonda e personale.

⁷ Poli, Barbara de. *Dal sultanato alla monarchia: fondamenti ideologici e simbolici del Marocco post-coloniale*, in <https://doi.org/10.4000/diacronie.828>, *Diacronie* 16, 2013.

Questo intreccio tra teologia, legge e spiritualità rende il contesto marocchino interessante e contribuisce alla rilevanza delle sue tradizioni islamiche nel mondo contemporaneo. Ecco perché si può parlare di una società ricca e variegata sotto il profilo spirituale e culturale.

Per comprendere meglio il contesto marocchino, è necessario accennare a qualche passaggio storico cruciale dell'Islam sunnita.

Durante il Medioevo lo scopo delle istituzioni religiose sunnite era quello di mantenere l'universalismo contro le sfide interne ed esterne e di unificare religione, società e cultura con la realizzazione di un impero unito superando il tribalismo politico e religioso. Massimo Campanini afferma che la dinastia degli Umayyadi, grazie alla loro politica di arabizzazione e concentrazione amministrativa, riuscì a portare avanti questo progetto. L'arabo, che era lingua sacra, divenne idioma di cultura e di organizzazione burocratica. Con il tempo venne abbandonato il principio democratico della consultazione a favore della prassi successoria di padre in figlio; il diritto popolare di sovranità e controllo del potere si trasformò in diritto della forza e dell'arbitrio: con ciò, il califfato stabilito da Dio per il bene della *umma* si trasformò in un *mulk*, ovvero un "potere patrimoniale, dove i diritti della comunità e i principi dell'Islam non avevano più la garanzia di venire adeguatamente tutelati".

L'obiettivo dell'arabizzazione venne realizzato con due strumenti: tradizioni e diritto.

Le tradizioni hanno come presupposto che Muhammad è stato il sigillo della profezia e quindi i musulmani devono chiedersi come e perché il Profeta si sia comportato in un certo modo in ogni aspetto della loro vita. Le tradizioni sono detti, fatti, parole e modi di agire tramandati o assunti dalla vita del Profeta e favoriscono la costruzione morale della società. L'insieme delle tradizioni è chiamata *hadīth* e l'insieme di *hadīth* ha formato la *sunna*. Ad un certo punto nacque il problema dell'autenticità dei *hadīth*, che spesso vennero usati dalle dinastie per giustificare religiosamente le loro politiche. Un noto *hadīth* parla di come si deve comportare il musulmano: Mu'ādh Ibn Jabal, designato giudice-governatore (*qādī*) dello Yemen, recatosi da Muhammad per discutere come dovesse comportarsi, sostenne

di volersi regolare secondo il Corano, quando era possibile, secondo la consuetudine del Profeta, quando non soccorresse il Corano, secondo il suo proprio criterio quando anche le consuetudini del Profeta non si fossero rivelate sufficienti. Muhammad approvò il discorso⁸.

I *hadīth* sono molto importanti: formano la base della giurisprudenza, dato che si è ritenuto consono e giusto dedurre dalle tradizioni del Profeta le indicazioni per creare ed utilizzare a dovere il diritto. Questo ha portato all'attività di interpretazione dei *hadīth* da parte dei dottori, *mujtahidūn*, che studiano ed esercitano la loro funzione in scuole giuridiche.

Le scuole giuridiche sono fondamentali nell'Islam e si sviluppano da due modelli originari: iracheno e medinese. Tratterò solo del modello medinese, dato che si addice al lavoro specifico nell'ambito marocchino.

Il modello medinese, dice Campanini: “insisteva sulla necessità di non accettare una tradizione se non legata a una pratica idealizzata di “dover essere”, anche se la tradizione fosse stata attribuita correttamente alla sunna del Profeta”⁹. È perciò un modello astratto e teorico, forse utopistico.

La scuola medinese di Mālik Ibn Anas fu una tra le prime in ordine temporale ed è nota come scuola *malikita*, una delle quattro principali scuole giuridiche sunnite: ideologicamente sono rigoristi, ma la loro teoria privilegia il principio dell'*istislāh*, cioè benessere comunitario.

Federico Leonardo Giampà, in *Ragione e tradizione. La teologia politica e il futuro dell'Islam*¹⁰, esamina la scuola semi-razionalista di Mālik Ibn Anas, il diritto *malikita* e l'*asharismo* nella formazione del Maghreb.

La scuola medinese ammetteva sia il *hadīth*, ma secondo un'autorità accertata, sia il *ra'y* (opinione, ragionamento personale) secondo un uso temprato della tradizione scritta e “vivente”. Questo forniva a Mālik un privilegio di autorità rispetto alle altre scuole e in opposizione ai tradizionalisti gli permetteva di rivendicare una

⁸ Campanini, *La politica nell'Islam, cit.*, pp.69-70.

⁹ *Ivi*, p.71.

¹⁰ Giampà, Federico Leonardo. *Ragione e tradizione: La teologia politica e il futuro dell'Islam*. 2024.

superiorità storica e spirituale delle consuetudini medinesi. Il sistema *malikita* era solido ed equilibrato poiché non ammetteva ogni tipo di materia tradizionale, né l'uso immotivato del ragionamento personale. Infatti, il *ra'y malikita* si basa su questo processo: se qualcuno compie un atto non specificatamente sanzionato dalla tradizione, per emettere un giudizio si cercherà un caso omologo e ci si confermerà ad esso. Perciò il *qiyās* (procedimento analogico che consiste nel trovare un precedente omologo) è un'analogia di proporzione: $A:b = C:d$.

Il diritto *malikita* si evolvè poi nell'area del Maghreb. Asad ibn al-Furāt studiò alla corte di Mālik, il quale però lo rimproverò più volte finché il discepolo andò alla *Kufa* di Abū Hanīfa, ma insoddisfatto si trasferì in Egitto, in cui conobbe ibn al-Qasim, *malikita* che, a differenza di Mālik, si confrontò con Asad. Dal loro confronto nacque l'*Asadiyyah*, il primo compendio commentato di diritto *malikita* nel Maghreb. Asad, trasferitosi nuovamente in Tunisia, iniziò ad insegnare e un suo studente, Sahnūn ibn Sa'īd, copiò il manoscritto dell'*Asadiyyah*, si trasferì in Egitto e rielaborò il testo con l'aiuto di ibn al-Qasim, creando il codice fondatore della giurisprudenza maghrebina: la *Mudawwanah*.

Le monarchie maghrebine necessitavano di un diritto che fornisse solidità e permettesse la convivenza dell'etnia, della cultura araba e dei gruppi berberi: la scuola *malikita* era l'unica che attribuisse a tradizioni e prassi giuridiche locali un'importanza equiparabile alla tradizione diffusa. Il *malikismo* maghrebino era quindi “un sistema molto chiuso, che attingeva all'autorità indiscutibile di Mālik e rigettava lo studio delle fonti e l'utilizzo dell'*ijtihād*, preferendogli un rigoroso *taqlīd* dei capiscuola *malikiti*, a cui si univa un orientamento teologico estremamente letteralista e denso di superstizioni. [...] il *madhhab* di Mālik era il collante giusto per tenere insieme, istituzionalmente parlando, una società multiforme, per alcuni aspetti molto rozza, frammentata in piccoli centri e comunità rurali o nomadi”.

Come scrive Barbara De Poli: “se dall'VIII secolo l'Islam si era affermato rapidamente nella regione, la diffusione della lingua araba aveva conosciuto una

progressione lenta, tanto che tutt'oggi il Paese conta circa il 50% di berberofoni”¹¹. Questa citazione fa comprendere come la società fosse fortemente frammentata.

Importante per il Maghreb è anche la teologia *asharita*: fondata da Abu al-Hasan al-Ash'ari nel X secolo, questa scuola teologica volle difendere i principi dell'Islam e della credenza in Dio usando metodi razionali, pur rimanendo fedele ai testi sacri come il Corano e la *sunna*. L'*asharismo* venne sviluppato in risposta ad altre scuole teologiche che applicavano un approccio estremamente razionalista o letteralista alla teologia: enfatizza il potere e la conoscenza di Dio, la sua imprevedibilità e la necessità di affidarsi alla rivelazione divina piuttosto che alla sola ragione umana.

Non è noto come la teologia *asharita* si sia introdotta nell'occidente islamico, ma i teologi *ashariti* trovarono un alleato nei *malikiti*, specialmente nella dinastia berbera degli almohadi. Da quel momento i sovrani maghrebini, facendo riferimento alla base teologica di ritenersi “*al-muwahhidūn, almohadi*” cioè coloro che professano l'Unicità divina, si appropriarono del titolo di “*amīr al-mu'minīn*”, cioè Emiro o Comandante dei Credenti. Questo è molto interessante perché ancora oggi questa titolatura è in uso ed è sancita nella Costituzione del Regno del Marocco.

A questo proposito, gli studi storici attestano che “la mente dell'uomo maghrebino è stata formata, secolo dopo secolo, dal persistente insegnamento dei teologi *ashariti* sostenuto, di secolo in secolo, dai regnanti sin dai tempi della dinastia almoravide”¹².

Ho ritenuto questa breve introduzione necessaria per comprendere al meglio la formazione dell'attuale Regno marocchino, di cui tratterò ora.

La formazione del Regno del Marocco è un processo storico complesso con radici profonde e sviluppi significativi che partono dal XVII secolo. In questo periodo si ebbe l'ascesa della dinastia degli *alawidi*, che regna ancora oggi stabilendo una continuità politica e monarchica che era ricercata dalle popolazioni del Maghreb.

¹¹ Poli, *Dal sultanato alla monarchia*, cit., p.2.

¹² Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.184.

La dinastia *alawide* trasse le sue origini dal sud-est del Marocco, nella regione del Tafilalet. Sharif ibn Ali è considerato il fondatore e primo sultano della dinastia. Suo figlio e successore, Mulay al-Rashīd, mise fine al regno sadiano proseguendo la conquista del Marocco fino all'entrata a Fez. Qui diventò sultano il fratello Mulay Ismā'īl, il quale rinforzò l'infrastruttura militare e amministrativa del Marocco, mantenne l'ordine interno e respinse le influenze esterne. La dinastia *alawide* dovette respingere ingerenze esterne da parte di potenze coloniali europee e interne, soprattutto dalle rivolte dei berberi.

Barbara De Poli¹³, trattando di questa dinastia, scrive che gli *alawidi*, affermando la loro legittima pretesa all'imamato attraverso una genealogia ritenuta impeccabile dagli storiografi contemporanei, rafforzarono la loro autorità sultanica con il prestigio derivante dalla loro discendenza profetica. La funzione califfale conferiva loro un'autorità che trascendeva quella politica, permettendo loro di esigere riconoscimento ed obbedienza su una base primariamente religiosa, attraverso la *bay'ah*. L'importanza di questo riconoscimento dell'imamato divenne evidente considerando che, a livello locale, le interferenze politiche del governo centrale erano spesso mal accolte: ecco spiegato il motivo delle rivolte dei berberi.

Nella metà del XIX secolo, il sultano Muhammad IV compì riforme amministrative, ma si susseguirono crisi interne e i francesi aumentarono la pressione coloniale. La scuola *malikita*, allora, propose al nuovo sultano 'Abd al-Hafiz, nipote di Muhammad IV, la costituzionalizzazione del Marocco, ma il sultano aprì il negoziato con i francesi e firmò il Trattato di Fez, abdicando e consegnando il Marocco al Protettorato della Francia.

I francesi esautorarono il sovrano di qualsiasi funzione eccetto quella religiosa. La sua unica prerogativa politica era la ratificazione dei decreti emanati dalla Residenza francese. Un decreto francese mirò a svincolare i territori berberi dall'amministrazione sultanale attraverso la soppressione del diritto religioso in quelle aree scatenando il movimento nazionalista, il PI (Partito dell'Indipendenza). Questo partito fu abile nell'appellarsi al sultano come guida e simbolo del Marocco

¹³ Poli, *Dal sultanato alla monarchia*, p.3.

sovrano. Il termine *malik* divenne di uso corrente nelle manifestazioni e nella propaganda e ci fu una riforma dei simboli espressa con l'occidentalizzazione dei significanti. Il sovrano cominciò a farsi portavoce della volontà popolare di riscatto politico, sociale ed economico diventando il simbolo della lotta anticoloniale.

Fino dalla metà del 1900 ci fu una continua lotta per l'indipendenza guidata da Mohammed V, finché nel 1956 venne riconosciuta l'indipendenza del Marocco. Il suo successore, Hassan II, guidò il Paese dal 1961 al 1999 e ricostruì il Marocco dal dissesto politico ed economico post-coloniale.

Nel dicembre 1962, Hassan II approvò la trasformazione del sultanato in monarchia costituzionale e il re venne sancito "Comandante dei Credenti", l'Islam religione di Stato e l'arabo lingua ufficiale. Il re è simbolo e garante della continuità ed immortalità del regno. Il politologo maghrebino Mohamed Tozy nel 1979 definì il re "monarca costituzionale di diritto divino" sulla base del discorso che il re tenette: "Chiunque è da noi investito nella sua missione civile o militare deve tradurre la nostra missione, quella di Comandante dei credenti, tenuto a essere l'ombra divina in terra e l'arco di Dio, e deve riflettere la nostra propria responsabilità [...] Sii la nostra spada per la difesa e la lotta, per combattere chiunque rompa l'unità dei ranghi e si ribelli contro l'ordine del Comandante dei credenti"¹⁴.

Questo discorso è teologico: è presente un richiamo a "l'analogia fra monarchia divina e terrena della tradizione teologico-politica cristiana". [...] Infatti, "il diritto divino a regnare non si traduce in assolutismo, ma in un tipo di garantismo [...] che investe il sovrano del dovere di preservare e difendere, con la guerra se necessario, la comunità e il suo ordine. Seguendo questo particolare connubio fra idee islamiche tradizionali, teologia della regalità e linguaggio moderno della legge e dei diritti, si configura una monarchia che, sempre Tozy, sintetizza nella somma dell'elemento divino – Dio -, il suo Profeta e colui che da esso discende – il re di stirpe alide -, la comunità e i suoi rappresentanti, l'elettorato"¹⁵.

Nel 1996, il re Hassan II introdusse una riforma costituzionale che portò il Marocco a adottare il sistema bicamerale ed il suffragio universale per l'elezione della

¹⁴ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.188.

¹⁵ *Ibidem*.

Camera dei deputati. Al suo successore, Mohammed VI, venne reso omaggio dai ministri la stessa sera della morte di Hassan II nel 1999, deviando dalla tradizione che vedeva gli *'ulamā* come i primi a riconoscere ufficialmente il nuovo re. Inoltre, per la prima volta, due donne firmarono l'atto di giuramento, la *bay'ah*, una pratica che risale ai tempi del Profeta.

Dopo l'incoronazione di Mohammed VI, il Marocco attraversò un periodo di significative riforme politiche, economiche e sociali. Mohammed VI, spesso chiamato "il re del popolo" per il suo stile di leadership più accessibile e moderno rispetto al padre Hassan II, promosse una visione di modernizzazione e sviluppo che trasformò profondamente il paese.

Yossef Ben-Meir, in *The SAIS Review of International Affairs*¹⁶, scrive che una delle prime azioni di Mohammed VI fu la riforma del sistema politico per promuovere una maggiore democrazia e trasparenza. Nel 2001, istituì la Commissione Reale per la Riforma della Costituzione, che portò a modifiche significative nel 2011. La nuova Costituzione ridusse i poteri del re, rafforzò il ruolo del Primo Ministro e del parlamento, e aumentò le libertà civili e i diritti umani. Questa riforma venne vista come una risposta alle proteste della Primavera Araba che coinvolsero anche il Marocco, sebbene in misura minore rispetto ad altri paesi della regione.

Othman Regragui, in *Middle East Institute*¹⁷, scrive che Mohammed VI lavorò anche per migliorare la situazione dei diritti umani. Nel 2004, istituì l'*Instance Équité et Réconciliation* (IER) per indagare sugli abusi dei diritti umani commessi durante il regno di suo padre. Questo fu un passo significativo verso la riconciliazione nazionale e la promozione della giustizia. Inoltre, sotto la sua guida, furono fatti notevoli progressi in materia di diritti delle donne. Nel 2004, il Codice

¹⁶ Ben-Meir, Yossef. *Moroccan Decentralization: Towards Community Development and National Solidarity*, in <https://saisreview.sais.jhu.edu/moroccan-decentralization/>, 16 settembre 2021.

¹⁷ Regragui, Othman. *Women's Reproductive Rights and Abortion in Morocco: Regulatory Reforms Should Not Miss the Bigger Picture*, in <https://www.mei.edu/publications/womens-reproductive-rights-and-abortion-morocco-regulatory-reforms-should-not-miss>, 31 marzo 2023.

della Famiglia, noto come *Mudawwanah*, fu riformato per garantire maggiore equità di genere. Le modifiche inclusero l'aumento dell'età legale per il matrimonio e la concessione di maggiori diritti alle donne in materia di divorzio e custodia dei figli.

Yasmina Abouzzohour, in *Brookings*¹⁸, tratta del fronte economico: Mohammed VI promosse una serie di riforme volte a modernizzare l'economia marocchina e ad attirare investimenti stranieri. Lanciò il Piano *Emergence*, un programma di sviluppo economico mirato a diversificare l'economia oltre il settore agricolo, includendo l'industria, il turismo e le tecnologie dell'informazione. Un altro progetto significativo fu il Piano Verde del Marocco (*Plan Maroc Vert*), lanciato nel 2008 per modernizzare l'agricoltura, migliorare la sicurezza alimentare e promuovere l'agricoltura sostenibile. Questo piano portò a miglioramenti nelle tecniche agricole e nella gestione delle risorse idriche.

Durante il regno di Mohammed VI, il Marocco ha visto una rapida espansione delle infrastrutture.

Progetti chiave includono il porto di Tanger Med, uno dei più grandi porti del Mediterraneo, e il completamento della linea ferroviaria ad alta velocità Al-Boraq, che collega Tangeri a Casablanca, rendendola la prima linea ad alta velocità in Africa.

Intissar Fakir, in *Middle East Institute*¹⁹, tratta la tematica della politica estera, in cui Mohammed VI mantenne una politica di neutralità e apertura. Il Marocco rafforzò i suoi legami con l'Unione Europea, con cui ha un accordo di libero

¹⁸ Abouzzohour, Yasmina. *Progress and missed opportunities: Morocco enters its third decade under King Mohammed VI*, in <https://www.brookings.edu/articles/progress-and-missed-opportunities-morocco-enters-its-third-decade-under-king-mohammed-vi/>, 29 luglio 2020.

¹⁹ Fakir, Intissar. *Consistency and change: Morocco under King Mohammed VI*, in <https://www.mei.edu/publications/consistency-and-change-morocco-under-king-mohammed-vi>, 23 agosto 2021.

scambio, e cercò di diversificare le sue relazioni internazionali, stabilendo partnership strategiche con paesi africani e asiatici. L'adesione all'Unione Africana nel 2017 fu un passo importante verso il rafforzamento della presenza del Marocco nel continente africano.

Sul fronte sociale, come scrive Yossef Ben-Meir²⁰, Mohammed VI promosse la tolleranza religiosa e il dialogo interculturale. Sostenne la costruzione di nuove moschee e la restaurazione di quelle storiche, ma anche il restauro di sinagoghe e cimiteri ebraici, promuovendo così una visione di coesistenza pacifica. Il re inoltre lanciò iniziative per combattere la povertà e migliorare l'accesso all'istruzione e alla sanità. Il *National Initiative for Human Development* (INDH), lanciato nel 2005, fu uno dei pilastri di queste politiche, mirato a migliorare le condizioni di vita nelle aree rurali e urbane povere.

Nonostante i numerosi successi, il regno di Mohammed VI affronta sfide significative: la disoccupazione giovanile rimane un problema critico, così come le disparità economiche tra le diverse regioni del paese. Le proteste del Movimento Hirak Rif nel 2016 e 2017 nel nord del Marocco evidenziarono il malcontento sociale e le richieste di maggiore giustizia sociale ed economica. Inoltre, sebbene ci siano stati progressi in termini di diritti umani, le critiche riguardanti la libertà di espressione e la repressione delle voci dissidenti continuano a essere presenti. Giornalisti e attivisti per i diritti umani hanno denunciato arresti e persecuzioni, evidenziando che c'è ancora molto da fare per raggiungere una piena democratizzazione.

Guardando al futuro, Mohammed VI ha continuato a promuovere grandi progetti infrastrutturali e iniziative di sviluppo economico. Il progetto di energia rinnovabile Noor, uno dei più grandi complessi solari al mondo, rappresenta l'impegno del Marocco verso l'energia sostenibile e la riduzione della dipendenza dai combustibili fossili. Inoltre, il re ha enfatizzato l'importanza dell'educazione e dell'innovazione come chiavi per il futuro del paese. Ha sostenuto la creazione di nuove università e

²⁰ Ben-Meir, *Moroccan Decentralization*.

istituti di ricerca, nonché programmi per migliorare l'alfabetizzazione e le competenze tecnologiche tra i giovani.

Il Marocco ha lanciato la "*Stratégie Nationale pour le Développement Durable (SNDD)*"²¹, un progetto strategico mirato a trasformare l'economia in un modello più verde e inclusivo. Questo piano, lanciato sotto la guida di Mohammed VI, mira a trasformare il Marocco, con un'enfasi particolare sulle energie rinnovabili, il turismo e l'agricoltura. Per esempio, l'idrogeno verde²² sta emergendo come una componente chiave nei piani energetici del Marocco, e gioca un ruolo importante nel contesto delle riforme economiche e infrastrutturali del paese. Con le sue risorse rinnovabili abbondanti e gli sforzi continui per innovare e diversificare l'economia, il Marocco è ben posizionato per emergere come leader globale nella produzione di idrogeno verde. Questo non solo rafforzerà l'economia nazionale, ma contribuirà anche agli sforzi globali per un futuro energetico sostenibile.

Dall'incoronazione di Mohammed VI ad oggi, il Marocco ha attraversato una fase di significativa trasformazione. Le riforme politiche, economiche e sociali introdotte dal re hanno contribuito a modernizzare il paese e a migliorare la qualità della vita dei cittadini. Tuttavia, permangono sfide significative, in particolare in termini di disuguaglianze economiche e diritti umani. Il futuro del Marocco dipenderà dalla capacità di continuare su questa strada di riforme e di affrontare le criticità esistenti.

Facendo un passo indietro, l'odierno Marocco si sviluppò sui presupposti teologici e giurisprudenziali degli antichi regni del Maghreb. Alla formazione del Regno contribuirono diversi elementi: continuità etnica, culturale e linguistica dei gruppi

²¹ *Stratégie Nationale pour le Développement Durable (SNDD)*, in <https://www.oneplanetnetwork.org/knowledge-centre/policies/strategie-nationale-pour-le-developpement-durable-sndd>, 17 febbraio 2022.

²² Deboutte, Gwénaëlle. *Morocco allocates land for green hydrogen projects*, in <https://www.pv-magazine.com/2024/03/21/morocco-allocates-land-for-green-hydrogen-projects/>, 21 marzo 2024.

arabi e berberi; continuità politica; robustezza del sistema *malikita-asharita* e il suo consolidamento nel popolo maghrebino.

Gli almohadi puntarono sull'educazione precoce dei bambini e su quella degli adulti incolti, inclusi gli obblighi formativi per uomini e donne adulti riguardo ai principi *ashariti*. La predominanza berbera nella regione e la mancanza di familiarità con le dispute dell'Islam della Penisola araba e dell'oriente facilitarono l'adozione dell'insegnamento *asharita*.

Questa situazione portò ad una reale e cristallizzata unità sociopolitica nel tempo e elevò il grado di consapevolezza della popolazione arabo-berbera verso una teologia propositiva e non meramente limitativa. Questo è legato alla spinta riformista che ha preso forma in Marocco negli ultimi anni.

Ritornando al *malikismo*, è necessario aggiungere la nozione che nel 1910, al-Mahdī al-Wazzānī, eminentemente noto per il suo lavoro giuridico, compilò una nuova *mi'yār*, una collezione di *fatāwā*, che serviva come seguito all'opera omonima del giurista *malikita* del XVI secolo, 'Alī al-Wansharīsī. Questo volume aggiornato funse da ponte tra la dottrina tradizionale di Mālik e le mutevoli esigenze della società maghrebina influenzata dalla modernità, riformulando le basi giuridiche per affrontare nuove sfide sociali. Lo studioso Terem evidenziò come questa rielaborazione poteva sostenere la riforma degli Stati islamici senza sconvolgimenti radicali interni.

Nel contesto marocchino, il Regno trasse forza dall'alleanza tra le scuole *malikite* e *asharite*, utilizzando costumi e tradizioni del Maghreb come elementi di legittimazione. Gli aggiornamenti di al-Wazzānī reintegrarono nel *malikismo* una vitalità ed apertura necessarie per portare avanti le riforme interne.

L'interazione tra teologia, legge e monarchia ebbe un impatto significativo nel sostegno al riformismo nel Maghreb, contribuendo anche a consolidare l'unità sociopolitica della regione. Questa sinergia offrì una strategia per mitigare l'influenza culturale occidentale e contrastare l'estremismo, ancorando il Maghreb ad un "Islam intermedio".

Ahmed Abbadi, teologo e studioso, in un'intervista del 2013 toccò quattro tematiche importanti: sovranità religiosa del potere regale, infatti disse “sovrano è colui che decide”²³; tematica storica, dato che la scuola *asharita* rappresentò costantemente il pilastro teologico delle dinastie del Maghreb; dimensione sociale, perché la popolazione marocchina riconosce ed appoggia il valore della scuola *asharita*; aspetto teologico, cioè la dottrina *asharita* incorpora il razionalismo della *mu'tazilah*, armonizzandolo con la Rivelazione. Il testo scaro e la *sunna* costituiscono limiti insormontabili per la ragione umana, il cui uso è legittimo e necessario, ma è vigilato per evitare la desacralizzazione e secolarizzazione totale delle istituzioni marocchine.

Il passaggio finale dell'intervista lo ritengo molto importante, dato che Abbadi disse: “L'Islam era equilibrato e ponderato, soprattutto perché era un islam dotto. Stavamo parlando dei fini, ebbene, il fine ultimo dell'Islam è quello di rendere le genti felici. L'obiettivo ultimo e il maggior fine fra le finalità della religione in sé è la gioia. È la quintessenza della religione”²⁴. Ecco che c'è quindi un rimando al principio dell'*istislāh*, perno della scuola *malikita*.

Federico Leonardo Giampà, riferendosi ad un intervento di Aicha Haddou, direttrice del Centro per la ricerca e la formazione interreligiosa e per la pace, scrive: “La scuola asharita è quindi riconosciuta per il suo equilibrio ma anche per la sua presenza radicata nel tessuto sociale, e in questo si concretizza l'ambivalenza politica e del politico, in quanto i principi *ashariti* agiscono come elemento disciplinante della sovrastruttura politica del Paese e, unitamente, costituiscono l'amalgama cognitivo/ideologico che dà forma alle credenze e ai valori di riferimento della comunità”²⁵.

Cito ora Aicha Haddou: “Ci sono diverse scuole di pensiero e l'Islam marocchino ha preso posizione su una scacchiera di tendenze dogmatiche che si traduce in un Islam appunto del “giusto mezzo”, moderato, posto in un equilibrio fattibile e affidabile. Concretamente, è un'esperienza radicata e formalizzata in un'esperienza

²³ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.193.

²⁴ *Ivi*, p.193.

²⁵ *Ivi*, pp.194-195.

religiosa che ha il volto di un trittico, si radica cioè in tre dimensioni: il *junaydismo sufi* dal punto di vista mistico, il *malikismo* dal punto di vista giuridico e la scuola *acharista* dal punto di vista dogmatico”²⁶.

Avendo già parlato di *malikismo* e *asharismo*, mi resta da affrontare il *sufismo* e il *junaydismo sufi*, cioè il lato spirituale dell’Islam marocchino.

II.2 – Sufismo e Junaydismo sufi

Cos’è il sufismo? Secondo Ali al-Hujwiri, poeta persiano *sufi*, “il sufismo è un nome senza una realtà, mentre un tempo era una realtà senza un nome”²⁷. Questo aforisma esorta ad evitare giudizi approssimativi sul fenomeno della spiritualità islamica, che sfugge per sua natura ad ogni tipo di definizione.

Francesco Alfonso Leccese, nel libro a cura di Massimo Campanini, *Storia del pensiero politico Islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*²⁸, spiega che fra il XII e il XIII secolo nacquero le confraternite, *turuq*, ovvero scuole del pensiero *sufi*, che regolarizzarono i metodi di insegnamento *sufi*. La diffusione del sufismo nel mondo islamico portò alla nascita di diverse istituzioni *sufi*: *zawiya*, *khanqah* e *ribat*.

La *zawiya* era l’edificio destinato all’insegnamento *sufi* e alla residenza del maestro spirituale. Era il luogo in cui si riunivano i discepoli per celebrare i rituali e le festività islamiche. La *khanqah* e il *ribat* erano invece gli ostelli destinati ai sufi che si mettevano in viaggio.

²⁶ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.194

²⁷ Leccese, Francesco Alfonso e Campanini, Massimo (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico: dal profeta Muhammad a oggi*. Firenze: Le Monnier università-Mondadori education, 2017, p.138.

²⁸ *Ibidem*.

Oggi solo la *zawiya* ha conservato la sua funzione originaria, mentre le altre due istituzioni hanno ridotto gradualmente la loro importanza fino alla scomparsa del *ribat*.

Dall'VIII al XIII secolo, nel corso della formazione del califfato arabo-islamico, i principi *sufi* si consolidarono simultaneamente alla diffusione dell'Islam. Le confraternite *sufi*, particolarmente influenti, facilitarono l'islamizzazione dei territori occupati dalle dinastie musulmane.

Le confraternite ebbero un impatto notevole nella società, legandosi strettamente alle gilde artigiane. Queste ultime erano governate dalle regole della *futuwwa*, o cavalleria spirituale, che presupponeva un patto d'onore tra i suoi aderenti. Le gilde condividevano con le confraternite un modello organizzativo e un metodo di trasmissione della conoscenza che si rifaceva ad una catena iniziatica che partiva dalla figura del patrono della gilda.

Inoltre, durante la successiva espansione dell'Islam, la capacità adattiva delle confraternite giocò un ruolo chiave nell'integrazione delle popolazioni conquistate. Questo processo permise di incorporare usanze locali all'interno di un quadro islamico, portando alla creazione di pratiche ormai diffuse e conformi alle norme islamiche ortodosse.

Attraverso i secoli, le confraternite *sufi* dimostrarono un approccio flessibile nei loro rapporti con le autorità politiche, supportando o opponendosi ad esse indipendentemente da una specifica linea politica delle correnti *sufi*. Effettivamente, il ruolo del maestro *sufi* è primariamente spirituale all'interno della sua comunità. Per i membri di una confraternita, l'autorità del maestro è percepita come superiore a quella politica, situandosi in una dimensione esclusivamente spirituale e metafisica. Il maestro, visto come *qutb* o polo spirituale dei suoi discepoli, rappresenta il culmine dell'autorità spirituale e qualsiasi influenza sociale o politica è solo un aspetto secondario, non è la sua funzione principale.

Il profondo radicamento delle pratiche *sufi* nella società islamica premoderna e la diversità sociale e culturale dei membri permisero alle confraternite non solo di

elevare il comportamento e migliorare la vita sociale ed individuale, ma anche di avere un impatto significativo sulla politica.

Quando Aicha Haddou citò il *junaydismo*²⁹, si riferiva agli insegnamenti e alle pratiche *sufi* associate a Junayd al-Baghdadī, uno dei più importanti maestri *sufi* del IX secolo, considerato “principe dei *sufi*”. Questa scuola di pensiero fu fondamentale per lo sviluppo del *sufismo* classico ed ebbe una grande influenza su molte confraternite *sufi* che seguirono.

Come spiegano un gruppo di studiosi del *Tesofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* nel Volume 9, *Sufism as the core of Islam: A Review of Imām Junayd al-Baghdadī’s Concept of tasawwuf*³⁰, praticando e comprendendo il *tasawwuf* (*sufismo*) si formerà una relazione intima tra i credenti e Dio e di conseguenza essi sperimenteranno una trasformazione morale. In particolare, questi studiosi affrontano i concetti di *tasawwuf* sviluppati da Junayd al-Baghdadī, il quale spiegò il sufismo in modo tale che sembra non ci sia contraddizione tra gli insegnamenti islamici e quelli *sufi*.

Al-Baghdadī considerò il *tasawwuf* da due prospettive: un’esperienza religiosa sotto forma di unificazione tra il creatore e la sua creazione, sottolineando l’esperienza dell’unicità, *tawhīd* (questa esperienza spirituale è soggettiva e non può essere descritta a parole); un campo di studio descrivendone i metodi e le pratiche che possono essere apprese dai maestri *sufi*.

Tra le prime osservazioni dei *sufi*, vi fu l’esistenza di una grande distanza tra Allah e l’umanità. Questa realizzazione permise loro di percepire un vasto “deserto” tra l’umanità impotente e Allah l’Onnipotente: ciò creò un profondo desiderio verso Dio e i credenti cercarono di colmare la distanza tra Dio e l’umanità attraverso il *tasawwuf*.

²⁹ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.194.

³⁰ Setiawan, Cucu, Maulani Maulani, and Busro Busro. *Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi’s Concept of Tasawwuf*, in <https://doi.org/10.21580/tos.v9i2.6170>, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, 9(2), 171–192, 2020.

Per comprendere gli insegnamenti di al-Baghdadī, bisogna comprendere i tre elementi del suo *tasawwuf*: il patto (*al-mīthāq*), l'annientamento del sé (*fanā'*) e l'unificazione (*tawhīd*).

Il patto (*al-mīthāq*): al-Baghdadī ritenne che prima di acquisire un corpo fisico, gli uomini possiedono già un'esistenza primordiale. Il maestro *sufi* disse: "Don't you know that Allah said when He took children of Adam "And recall, when your Lord brought forth descendants from the loins of the children of Adam and made them witness against their own selves, "Am I not your Lord?" They said, "Yes, we do testify"". In this verse, Allah explains to you that He had a conversation with mankind before they had a form and was inside Him. The existence of mankind in that time did not have the kind of attributes they have today. It's existence only Allah knows. Allah knows their existence. He saw them when they didn't have a form and didn't know their forms in the following time on earth. Their existence was before time. It was a divine form and concept which only He possesses"³¹.

La *shahāda*, che dichiara l'unicità di Dio e riconosce Maometto come messaggero di Dio, non è più una testimonianza del servo di Dio, ma la testimonianza di Dio sulla Sua unicità attraverso il mezzo del Suo servo. Allah, quindi, prende controllo dell'io dei *sufi* e questi si lasciano trasportare in un'atmosfera divina (*ilāhīyya*). Questa esperienza rappresenta l'ultima fase della servitù, che consiste nel ritorno all'origine o alla propria natura primordiale (*fitra*). Quando assumono forma umana, la loro forma primordiale subisce un processo di degrado spirituale nel regno fisico e l'esistenza umana in questa forma secondaria è la ragione della loro inesistenza di fronte ad Allah.

Perciò esistono due forme dell'esistenza individuale: la forma divina eterna, cioè l'esistenza all'interno di Allah e la forma fisica temporanea, cioè quella che abitiamo in questo mondo. Il ritorno allo stato originario del Patto Primordiale non può essere raggiunto senza l'aiuto di Dio. L'anima umana può tornare a questo stadio solo se Dio la ritiene degna e lo desidera.

³¹ Setiawan, *Sufism as The Core of Islam*, cit., p.177.

Dio viene percepito come attore diretto, che agisce secondo la Sua perfezione, mentre le azioni e i desideri degli uomini rimangono all'interno della Sua volontà.

Il concetto di *mīthāq* mostra come le anime umane ritornino al loro stato primordiale prima della creazione. Questo implica che sono separate dal corpo fisico poiché la loro esistenza spirituale è assorbita in Dio, manifestando un vero stato di unicità, *tawhīd*. Ma gli esseri umani possono raggiungere questo stadio solo quando si distaccano dalla loro natura fisica. Quando Allah creò l'uomo, si incarnò in lui e si rese uno solo con loro.

Questo concetto è fondamentale per il *junaydisimo* poiché al-Baghdādī ritenne che l'uomo potesse abbandonare il proprio io e venire assorbito in Dio: *fanā'*.

Il secondo elemento del *tasawwuf* di al-Baghdādī è *al-Fanā' bi-llāh*, ovvero l'assorbimento in Dio, l'annientamento del sé.

La parola *fanā'* deriva infatti dalla radice del verbo *faniya* che significa perire, cessare di esistere ed essere consumato: nel contesto *sufi* significa l'annientamento delle impurità.

Un credente *sufi* davvero immerso non percepisce più nulla se non Dio. Non è consapevole del proprio essere e non si percepisce come un'entità separata da Dio. Questo presuppone che una persona in questo stato non abbia impurità spirituali ed agisca solo moralmente.

I concetti di *mīthāq* e di *fanā'* hanno lo stesso obiettivo, cioè il *tawhīd*, ma tramite approcci diversi. Il concetto di *mīthāq* afferma la condizione primordiale dell'uomo e gli ricorda la sua vera natura; il concetto di *fanā'* istruisce l'uomo su come ritornare alla sua vera natura. Un vero testimone dell'unità di Dio è colui che rinuncia alla sua natura umana e lascia la sua forma secondaria per rivendicare quella divina. Così facendo i due concetti si completano a vicenda con lo stesso fine. Il *tawhīd* causa quindi l'annientamento del sé.

Il concetto di *fanā'* ha tre livelli: il primo è vivere una vita attiva; quindi, un carattere o una qualità che i *sufi* aspirano a raggiungere sottoponendosi ad un addestramento morale rigoroso e ad una vita ascetica, agendo in opposizione ai loro desideri che possono danneggiare la loro purezza. Il primo livello è quindi morale.

Il secondo livello implica che i *sufi* si astengano dai piaceri mondani e non si aspettino una ricompensa quando obbediscono ai comandi di Dio cosicché la barriera nella comunicazione con Dio possa scomparire. Il secondo livello è quindi mentale.

Il terzo livello porta i *sufi* a sperimentare la perdita della coscienza quando raggiungono lo stato di *tawhīd*. Davanti a Dio, il senso del sé viene annientato e resta solo Dio. A questo livello le individualità di uomini e donne scompaiono, anche se il loro corpo fisico continua ad esistere.

Quando un *sufi* raggiunge il *fanā'* completo, diventa immortale in Allah.

Il terzo ed ultimo elemento del *tasawwuf* di al-Baghdadī è l'unificazione, *tawhīd*.

I *sufi*, non soddisfatti della conclusione del secondo elemento del *tasawwuf*, volevano sperimentare l'unificazione con Dio attraverso la rivelazione del cuore, *mukāshafa*, non della mente. Secondo i *sufi*, il *tawhīd* era impossibile da descrivere, poteva solo essere vissuto. Il *tawhīd* va oltre la comprensione della mente umana.

Nel suo *Rasā'il*, al-Baghdadī classificò il *tawhīd* in quattro livelli: "You should know *tawhīd* that has four levels. First is the *tawhīd* of ordinary people. Second is the *tawhīd* of those who master religious teachings. Meanwhile, the third and fourth levels are the *tawhīd* experienced by chosen individuals with the knowledge of *ma'rifa*"³².

Il primo livello è essenziale per ogni musulmano, è la coscienza del credente non libera da nulla se non da Allah.

Il secondo livello è la convinzione internalizzata che esiste solo un unico vero Dio. Le persone che raggiungono questo livello compiono buone azioni sia per la paura della punizione di Dio, sia per il desiderio di compiacerlo.

Il terzo e il quarto livello sono raggiungibili solo da coloro che sono benedetti con la gnosi (*ma'rifa*). Nel terzo livello l'individualità esiste ancora, quindi il credente è ancora consapevole del proprio sé e non è stato assorbito nella Sua presenza;

³² Setiawan, *Sufism as The Core of Islam*, cit., p.184.

mentre nel quarto livello si sperimenta la completa sottomissione alla volontà di Allah; quindi, non esistono più desideri e paure individuali.

L'approccio sistematico di Junayd al-Baghdadī influenzò molti studiosi dopo di lui e portò allo sviluppo del misticismo islamico come disciplina indipendente. Inoltre, influenzò lo sviluppo degli ordini *sufi* che furono creati dopo di lui.

È importante considerare che lo *tasawwuf* non deve essere limitato allo studio dei concetti e delle sue teorie, ma serve come ispirazione per attivare una relazione intima con Dio.

Il gruppo di studiosi del *Tesofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* conclude che eminenti studiosi classici, tra cui Ibn Khaldun, concordarono sul fatto che le dimensioni spirituali intrinseche nel pensiero e nelle pratiche *sufi* si basino sulle tradizioni costruite attorno alla figura del Profeta Maometto e questo significa che lo sviluppo del sufismo non venne influenzato da fattori esterni, bensì crebbe all'interno della tradizione islamica. Inoltre, sebbene il termine *tasawwuf* divenne popolare solo nel terzo/nono secolo, ciò non significa che non ebbe origine negli insegnamenti islamici autentici.

CAPITOLO III

ARABIA SAUDITA

III.1 – Storia, teologia e attualità

La formazione dell'Arabia Saudita è storia recente, ma la storia di quella che possiamo chiamare Arabia ha radici millenarie.

Wayne H. Bowen, nel libro *The History of Saudi Arabia*³³, trattò di questo Paese in maniera dettagliata.

La storia della penisola araba prima dell'ascesa dell'Islam è una testimonianza della mescolanza di resilienza, adattamento strategico e scambio culturale. I beduini, nonostante il loro isolamento, svilupparono una società sofisticata che negoziava le dure realtà della vita nel deserto mentre si impegnava in reti commerciali di vasta portata. L'ascesa di stati come i Nabatei e i Sabeni evidenzia l'importanza della regione nel commercio antico e la sua capacità di innovazione politica e culturale. La diversità religiosa e culturale che segnò l'era preislamica illustra anche gli scambi dinamici che caratterizzarono a lungo questa regione.

L'Arabia Centrale durante la nascita di Maometto era prevalentemente una penisola desertica, caratterizzata dalle sue oasi sparse ma in gran parte popolata da arabi etnici che condividevano dialetti e costumi simili. Nonostante il suo paesaggio arido inadatto a uno sviluppo urbano significativo, la regione era segnata da una notevole diversità religiosa e unità culturale tra la popolazione araba nomade e pastorale.

Mecca, entro la fine del VI d.C., emerse come una comunità mercantile cruciale all'interno del Hijaz: la sua rilevanza venne alimentata dal lucrativo commercio delle carovane e dal continuo flusso di pellegrini che visitavano il venerato santuario della Ka'bah. Governata dalla tribù dei Quraysh e sostenuta dal pozzo di

³³ Bowen, Wayne H. *The History of Saudi Arabia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

Zamzam, l'importanza economica e culturale di Mecca era senza pari nella regione, ospitando un meteorite nero a forma di cubo e oltre 300 idoli rappresentanti un'ampia gamma di divinità. Questa diversità rendeva Mecca un sito centrale di pellegrinaggio, secondo solo a Gerusalemme per importanza regionale. Il pozzo di Zamzam stesso aveva una significatività teologica, ritenuto fornito dall'Angelo Gabriele per sostenere Agar, concubina di Abramo, e suo figlio Ismaele, considerato il progenitore del popolo arabo.

Con l'inizio della lotta di Muhammad all'idolatria e alle divisioni tribali, sostenendo una devozione monoteistica ad Allah e l'unità dei musulmani, i suoi insegnamenti entrarono sempre più in conflitto con gli interessi della tribù dei Quraysh.

Nonostante questa crescente opposizione, il ruolo di Mecca come nucleo spirituale rimase intatto, anche se la sua influenza politica ed economica iniziò a declinare alla fine del VII d.C. quando il centro del mondo islamico si spostò verso regioni più centrali e prospere come la Siria e l'Iraq.

Tuttavia, l'importanza di Mecca come destinazione di pellegrinaggio fu definitivamente consacrata dalla sua designazione come uno dei pilastri dell'Islam.

Nel frattempo, Medina mantenne il suo status di città cruciale nel primo impero islamico arabo, diventando un centro di apprendimento e teologia islamica. Studiosi da tutto il mondo islamico viaggiavano a Medina, attratti dalla sua moschea fondata dal Profeta, che divenne un centro per lo studio della legge islamica.

La penisola araba divenne rapidamente il cuore di un impero emergente centrato attorno a Mecca e Medina, solo per vedere il suo dominio politico declinare mentre l'epicentro arabo si spostava verso la Siria e l'Iraq. Nonostante questo cambiamento, il significato spirituale ed emotivo del Hijaz, con Mecca e Medina al suo centro, perdurò all'interno della fede islamica, cementando i loro ruoli come punti focali duraturi di devozione religiosa e ricerca accademica.

La penisola arabica vide significative migrazioni: gli arabi si avventuravano come guerrieri, mercanti e leader religiosi, diffondendo l'influenza dell'Islam ben oltre il suo luogo di nascita. Questa diaspora portò all'adozione diffusa della lingua araba

e delle pratiche culturali islamiche, che ampliarono l'importanza storica dell'Arabia nonostante la partenza fisica del suo popolo.

La tribù dei *Quraysh* riuscì a riaffermare il controllo su Mecca intorno all'anno 967 d.C. I membri della tribù adottarono il titolo di *sharif*, rivendicando il diritto di governare attraverso la loro discendenza da Maometto. Questa pretesa era un riconoscimento pragmatico del principio sciita secondo cui la leadership dovrebbe rimanere all'interno della discendenza del Profeta, sebbene gli *sharif* rimanessero formalmente sunniti. Nonostante fossero limitati nel loro controllo diretto principalmente a Mecca, gli *sharif* riuscirono a estendere la loro influenza intermittente su una regione più ampia, supportati da alleanze con i beduini e dal sostegno degli Ottomani.

Nonostante la loro dominanza a Mecca e Medina, gli *sharif* dipendevano finanziariamente dall'Impero Ottomano, che forniva loro sovvenzioni. Beneficiavano anche di donazioni fatte da musulmani benestanti per il mantenimento dei luoghi santi. Questo arrangement continuò fino all'emergere della Casa dei Saud, che alla fine soppiantò gli *sharif* come forza politica leader in Arabia.

Il passaggio del potere politico alla Casa dei Saud segnò un cambiamento significativo nella dinamica della penisola. La regione del Nejd, caratterizzata dal suo ambiente desertico aspro e dalle tribù semi-nomadi, divenne sempre più importante. La Casa dei Saud, emergendo da questo contesto, avrebbe infine unificato la penisola sotto una singola dinastia, ridisegnando il paesaggio politico dell'Arabia.

All'inizio del XVIII secolo, la penisola arabica era relativamente isolata, scarsamente popolata ed economicamente sottosviluppata, conosciuta a livello internazionale principalmente come luogo di nascita dell'Islam, ospitando le sue città sante di Mecca e Medina.

La regione centrale dell'Arabia, il Nejd, era dominata dalle tribù beduine, che controllavano le rotte commerciali e si impegnavano in attività di protezione e di razzia tra gli insediamenti. Durante questo periodo, l'attenzione politica, militare ed

economica della regione non era una preoccupazione significativa per le potenze globali, che erano più concentrate nel prevenire la nascita di uno stato arabo unificato piuttosto che sfruttarne le risorse.

La Casa di *Hashem*, alla guida della dinastia Hashemita, mantenne un controllo nominale sulla regione dell'Hijaz nell'Arabia occidentale, detenendo il titolo di Sharif di Mecca e amministrando le città sante. Sebbene governassero in nome dell'Impero Ottomano dopo il 1517, il controllo reale spesso oscillò, segnato da brevi periodi di autonomia durante le ribellioni locali e un decennio di dominio saudita dal 1803 al 1812.

La costa orientale dell'Arabia, l'Hasa, era più integrata con la regione del Golfo Persico rispetto alle parti interne dell'Arabia e vedeva una presenza significativa di mercanti britannici della Compagnia delle Indie Orientali. La mancanza di interferenze esterne permise alle tribù dell'altopiano del Nejd di sviluppare indipendentemente il loro futuro culturale, religioso ed economico. Tra queste tribù c'erano i Sauditi, che si stabilirono saldamente nel 1720 a Diriyah, vicino all'odierna Riad. Questo periodo fu caratterizzato da una lotta continua per il potere, punteggiata da faide familiari e guerre intertribali, dalle quali la tribù dei Saud emerse infine come forza dominante formando un'alleanza critica con i seguaci della scuola islamica wahhabita.

Questa alleanza fu consolidata nel 1744 tra Muhammad ibn Sa'ūd, l'emiro tribale, e Muhammad ibn al-Wahhāb, un leader religioso che cercava di riportare l'Islam alle sue forme più pure. Questa partnership non solo fornì alla tribù dei Saud la legittimità religiosa necessaria per consolidare il loro potere, ma segnò anche l'inizio di una campagna per espandere la loro influenza in tutta l'Arabia.

L'influenza *wahhabita* fu fondamentale nella guida delle campagne militari e nell'organizzazione amministrativa che permisero ai Sauditi di stabilire il controllo su territori significativi.

Nel tardo XVIII e inizio XIX secolo, l'alleanza saudita-*wahhabita* riuscì ad espandere il suo territorio e la sua influenza, implementando le dottrine wahhabite come fondamento del loro governo. Questa espansione, tuttavia, incontrò

resistenza, in particolare dalle regioni dominate dagli sciiti e da forze esterne come l'espansione egiziana nel 1812, che temporaneamente spostò il controllo saudita sull'Hijaz.

Nonostante questi contrattempi, i Sauditi riguadagnarono rapidamente ed espansero il loro controllo, sfruttando costantemente l'ideologia *wahhabita* per giustificare le loro campagne militari e governare i territori sotto la loro influenza.

All'inizio del XIX secolo, i Sauditi stabilirono uno stato formidabile che, sebbene affrontasse sfide da dissensi interni e dal potere sovrastante dell'Impero Ottomano, segnò una fase significativa nel consolidamento del potere saudita. Questo periodo della storia saudita sottolinea l'interazione complessa tra dinamiche tribali, influenza religiosa e gli interessi geopolitici delle potenze esterne nel plasmare il destino della regione.

Il consolidamento dell'Arabia Saudita come stato unificato sotto la Casa dei Saud, culminato all'inizio del XX secolo, riflette secoli di lotte di potere locali, movimenti di riforma religiosa e l'uso strategico di alleanze e forza militare per forgiare un'identità statale duratura.

Nonostante i primi contrattempi dovuti agli sforzi militari dell'Impero Ottomano, che vacillò a causa di una cattiva leadership e di condizioni avverse, i Sauditi consolidarono il loro controllo sull'Arabia centrale entro il 1906, sfruttando i conflitti interni e le carenze logistiche dei loro rivali.

In questo periodo, l'Arabia Saudita affrontò significative sfide interne, tra cui una grave siccità dal 1908 al 1911, che minacciò l'agricoltura di sussistenza delle oasi desertiche, fomentando malcontento e ribellione tra le tribù beduine.

L'imposizione delle dottrine *wahhabite*, che includevano divieti su alcol e tabacco e restrizioni sulle donne, alienò ulteriormente molte tribù abituate a una maggiore autonomia.

Nonostante queste tribolazioni, la diplomazia abile e le strategie militari di Ibn Saud gli permisero di mantenere un regno precario privo di risorse naturali, con un'economia fortemente dipendente dalle importazioni e affrontando un costante deficit commerciale.

La sopravvivenza del regno dipendeva da un'espansione attenta senza provocare l'ira dell'Impero Ottomano o dei britannici.

Il panorama politico cambiò significativamente con l'avvento della Prima Guerra Mondiale: Sharif Hussein di Mecca, nominato dagli Ottomani e con ambizioni proprie sulla penisola arabica, rappresentò una sfida significativa per Ibn Saud.

Questa rivalità culminò in un conflitto nel 1910 dove Hussein catturò il fratello di Ibn Saud, ma poi si negoziò per il suo rilascio.

Le relazioni tra i Sauditi e gli Ottomani rimasero tese, con i Sauditi che mantennero una subordinazione nominale per evitare confronti militari diretti mentre cercavano di espandere la loro influenza in maniera discreta.

La conclusione della Prima Guerra Mondiale e i trattati successivi ridisegnarono la regione.

Nel frattempo, gli impegni diplomatici di Ibn Saud, incluso il Trattato anglo-saudita del 1915, riconobbero il controllo saudita sull'Arabia centrale e orientale mentre assicurarono il sostegno britannico, fondamentale per la sua consolidazione del potere.

Dopo la guerra, mentre l'influenza ottomana svanì, Ibn Saud sfruttò l'instabilità regionale per espandere il suo territorio. Entro il 1924, i Sauditi, sfruttando lo zelo militante *wahhabita*, presero Mecca da Sharif Hussein, che si era dichiarato Califfo nel tentativo di consolidare la sua autorità.

Questa conquista fu fondamentale, permettendo a Ibn Saud di imporre le dottrine *wahhabite* e di integrare ulteriormente la regione sotto il suo dominio.

Negli anni successivi, l'Arabia Saudita affrontò numerose sfide, tra cui ribellioni interne e le complessità dell'integrazione di regioni diverse sotto uno stato unificato.

La scoperta del petrolio tra la fine del 1920 e l'inizio del 1930 iniziò a promettere un cambiamento verso la prosperità economica e l'importanza internazionale.

Le relazioni coltivate con le potenze occidentali, in particolare gli Stati Uniti, furono fondamentali per garantire il futuro del regno, trasformandolo da una regione

desertica isolata in un attore chiave sulla scena globale sfruttando le sue vastissime risorse petrolifere.

A partire dal 1930, l'Arabia Saudita subì una trasformazione da una società tribale principalmente medievale in uno stato moderno. Questo cambiamento fu catalizzato da un governo centralizzante, dall'impatto delle influenze esterne e dai significativi introiti derivanti dal petrolio, che divenne la risorsa primaria della nazione. Le principali classi sociali domestiche, inclusi i beduini, i mercanti, i leader religiosi e gli agricoltori stabili, allinearono gradualmente i loro interessi con lo stato saudita nonostante una perdita di autonomia locale dovuta all'aumento del potere di Riad.

Durante questo periodo, l'Arabia Saudita iniziò a stabilire gli elementi fondamentali di uno stato nazionale moderno: un bilancio nazionale nel 1934 e l'implementazione delle tasse, principalmente tramite lo *zakat* islamico. Re Ibn Saud scelse di non creare istituzioni statali formali come un servizio civile o un corpo diplomatico, affidandosi invece a consiglieri informali e alleanze tribali. Questa dipendenza dalla lealtà personale e dalle pratiche tribali tradizionali si estese al settore militare, dove Ibn Saud evitò di creare un esercito nazionale unificato, temendo forse che potesse formare un nucleo di opposizione.

Le entrate dello stato dipesero inizialmente in gran parte dal pellegrinaggio a Mecca e Medina. Tuttavia, la scoperta del petrolio trasformò il paesaggio economico. Negli anni '30, le esplorazioni guidate da geologi americani identificarono depositi di petrolio promettenti: ci furono accordi con la *Standard Oil of California* e il Paese iniziò a produrre notevoli quantità di petrolio alla fine degli anni '30. L'avvento della Seconda Guerra Mondiale interruppe inizialmente la produzione di petrolio, ma dopo la guerra, la produzione e i ricavi del petrolio saudita aumentarono drasticamente.

Re Ibn Saud mantenne uno stile di governo diretto e personale, tenendo udienze quotidiane in cui qualsiasi cittadino poteva cercare giustizia direttamente da lui. Questo approccio aiutò a mantenere le lealtà tribali, ma fu gravoso sul tempo del re e sulle finanze statali. I numerosi matrimoni del re, potenzialmente oltre 200,

facevano anch'essi parte della sua strategia per cementare alleanze in tutto il regno, garantendo ulteriormente la lealtà di varie tribù attraverso legami familiari.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, l'Arabia Saudita si allineò più strettamente con gli Stati Uniti, ottenendo garanzie per la protezione e lo sviluppo delle sue riserve petrolifere. L'incontro del 1945 tra il presidente Roosevelt e Re Ibn Saud a bordo dell'U.S.S. Quincy esemplificò questo rapporto sempre più profondo, nonostante i disaccordi sul futuro della Palestina.

Dopo la guerra, la posizione internazionale dell'Arabia Saudita fu caratterizzata da un approccio cauto alla politica regionale. Partecipò alla fondazione della Lega Araba nel 1945, ma evitò un confronto militare diretto nella guerra arabo-israeliana del 1948, concentrandosi invece sullo sviluppo interno e sfruttando la sua crescente ricchezza petrolifera.

Il boom economico guidato dai ricavi del petrolio permise ampi sforzi di modernizzazione negli anni '50 e '60 sotto Re Faisal. Furono fatti grandi investimenti in educazione, assistenza sanitaria, infrastrutture e capacità militari. Tuttavia, la dipendenza dai ricavi del petrolio introdusse anche vulnerabilità economiche, poiché lo stato divenne dipendente dalle fluttuanti prezzi globali del petrolio.

All'inizio degli anni '70, l'Arabia Saudita si trasformò drasticamente, con un'infrastruttura estesa e uno stato burocratico moderno capace di fornire servizi ai suoi cittadini. Tuttavia, il regno affrontò anche nuove sfide, tra cui la gestione degli impatti della vasta ricchezza e la navigazione di relazioni internazionali complesse durante periodi di instabilità regionale e globale. Questo periodo di trasformazione gettò le basi per il ruolo dell'Arabia Saudita come attore principale sulla scena mondiale, guidato dalla sua ricchezza petrolifera, ma continuamente adattandosi alle pressioni sia delle dinamiche interne sia dei cambiamenti geopolitici esterni.

Nell'ultimo quarto del ventesimo secolo, il prestigio dell'Arabia Saudita come potenza economica e internazionale crebbe incredibilmente, guidato in gran parte dal suo ruolo pivotale nel mercato globale del petrolio. Questo periodo venne segnato da una leadership trasformativa prima sotto il re Faisal e successivamente

re Fahd, che guidarono la nazione attraverso modernizzazione e complesse politiche globali.

Il regno di Re Faisal vide l'Arabia Saudita evolversi da uno stato feudale relativamente isolato a una potenza in via di modernizzazione dalla metà degli anni '70. Il suo impiego strategico della crescente ricchezza petrolifera del paese ridefinì le sue alleanze internazionali e le strutture domestiche. Faisal diede priorità alla nomina di sauditi competenti, spesso formati in Occidente, in ruoli governativi chiave, allontanandosi dal regno di assoluto controllo personale che caratterizzò i regni dei suoi predecessori.

Il suo assassinio nel 1975 portò all'ascesa del Principe ereditario Khalid e alla continuazione della traiettoria dell'Arabia Saudita verso la modernizzazione sotto i successivi governanti.

Negli anni '80, sotto Re Fahd, i ricavi petroliferi dell'Arabia Saudita raggiunsero livelli senza precedenti, salendo da meno di 2 miliardi di dollari all'anno nei primi anni '70 a oltre 40 miliardi di dollari a metà del 1980. Questa ricchezza facilitò una massiccia espansione dello stato e permise al governo saudita di investire pesantemente sia a livello domestico che internazionale.

Tuttavia, il rapido afflusso di ricchezza evidenziò anche la dipendenza del regno da una vasta forza lavoro straniera a causa di una carenza di manodopera domestica, in particolare nei settori specializzati e tecnici.

Il sequestro della Grande Moschea di Mecca nel 1979 da parte di militanti sottolineò le sfide interne che il regno dovette affrontare, esponendo le tensioni tra la rapida modernizzazione e gli elementi religiosi conservatori all'interno della società saudita. Questo evento, insieme alle proteste della minoranza sciita per la libertà religiosa, segnò significativi disordini interni che Re Fahd dovette navigare con attenzione, bilanciando il mantenimento dell'autorità religiosa tradizionale e il progredire dello sviluppo nazionale.

Nel 1986, l'assunzione del titolo di "Custode delle Due Sacre Moschee" da parte di Fahd riaffermò l'impegno dell'Arabia Saudita verso il suo patrimonio religioso continuando allo stesso tempo la sua spinta alla modernizzazione. Il regno

intraprese estesi progetti infrastrutturali a Mecca e Medina, rafforzando il suo ruolo come centro spirituale dell'Islam.

Il regno di Re Fahd vide anche un significativo impegno internazionale: durante la Guerra del Golfo, l'importanza strategica dell'Arabia Saudita venne sottolineata dalla presenza di oltre 5.000 militari statunitensi per garantire la sicurezza dei suoi campi petroliferi. Dopo la guerra, il regno continuò a navigare nella sua complessa relazione con gli Stati Uniti e altre potenze globali, adeguando la sua politica estera per rafforzare il suo ruolo di leadership nel mondo arabo.

La prosperità economica portata dal petrolio spinse anche l'Arabia Saudita a investire nella diversificazione della sua economia, con piani per grandi privatizzazioni e un aumento degli investimenti esteri a seguito della sua adesione all'Organizzazione Mondiale del Commercio. A livello internazionale, il regno cercò di ripristinare la sua immagine, un tempo favorevole, supportando attivamente cause islamiche e fornendo aiuti finanziari in tutto il mondo arabo e musulmano.

All'inizio degli anni 2000, la transizione della leadership a Re Abdullah portò a riforme politiche moderate, compresi sforzi per standardizzare la successione attraverso l'istituzione di un Consiglio di Fedeltà, mirato a stabilizzare il passaggio di potere all'interno dell'estesa famiglia reale.

Il mandato di Abdullah vide anche un focus sul potenziamento del ruolo dell'Arabia Saudita sulle scene internazionali, affrontando conflitti regionali e promuovendo lo sviluppo economico oltre il settore petrolifero.

Dopo la morte del Re Abdullah bin Abdulaziz Al Saud nel gennaio 2015, il trono dell'Arabia Saudita passò a suo fratellastro, il Principe Salman bin Abdulaziz Al Saud. Salman, nato il 31 dicembre 1935, fu incoronato come il nuovo re il 23 gennaio 2015. Questo passaggio di potere segnò l'inizio di un periodo di significativi cambiamenti politici, economici e sociali nel regno.

Re Salman, con un *background* di lunga carriera politica e amministrativa, mostrò rapidamente la sua determinazione a modernizzare il paese e a consolidare il potere della famiglia reale. Una delle sue prime mosse fu la nomina di suo nipote,

Mohammed bin Salman come Ministro della Difesa e più tardi come Vice Principe Ereditario. Nel giugno 2017, Mohammed bin Salman fu elevato al rango di Principe Ereditario, sostituendo Muhammad bin Nayef, segnando così una chiara linea di successione.

Il *King Faisal Center for Research and Islamic Studies* (KFCRIS)³⁴ pubblicò rapporti dettagliati sulle riforme socioeconomiche introdotte dal Principe Ereditario Mohammed bin Salman, l'importanza della diversificazione economica e il ruolo delle donne nella nuova visione del paese. Inoltre, il centro analizzò l'impatto di mega-progetti al centro dell'iniziativa Vision 2030.

Mohammed bin Salman ebbe un ruolo centrale nella ridefinizione delle politiche interne ed esterne dell'Arabia Saudita. La sua ascesa al potere fu accompagnata da una serie di riforme audaci e talvolta controverse. Sul fronte interno, Mohammed bin Salman lanciò una campagna di modernizzazione che mirava a diversificare l'economia saudita, riducendo la dipendenza dal petrolio e promuovendo settori come il turismo, l'intrattenimento e la tecnologia. Queste iniziative furono formalizzate nel piano Vision 2030, una roadmap ambiziosa per trasformare l'economia e la società saudita.

Una delle prime mosse del Principe Ereditario³⁵ fu l'attuazione di una massiccia operazione anticorruzione nel novembre 2017. Numerosi principi, ministri e uomini d'affari di alto profilo vennero arrestati e detenuti presso il Ritz-Carlton di Riyadh. Questa mossa fu vista da alcuni come un passo necessario per combattere la corruzione endemica, mentre altri la interpretarono come un mezzo per consolidare il potere di Mohammed bin Salman eliminando potenziali rivali.

Sul fronte sociale, il regno assistì a cambiamenti significativi sotto la leadership di Mohammed bin Salman. Nel 2018, il divieto di guida per le donne fu revocato, un

³⁴ *Vision 2030 and Reform in Saudi Arabia: KFCRIS-CMEC Podcasts*, in <https://www.kfcris.com/en/view/100>, aprile 2015-aprile 2021.

³⁵ London, Douglas. *Saudi Arabia's political trajectory*, in <https://www.mei.edu/publications/saudi-arabias-political-trajectory>, 7 luglio 2022.

passo epocale per i diritti delle donne nel paese. Inoltre, furono introdotte riforme per permettere alle donne di partecipare maggiormente alla vita pubblica e lavorativa, incluse modifiche al sistema di tutela maschile che limitava le loro libertà.

Parallelamente, l'Arabia Saudita aprì il suo mercato turistico con l'introduzione di visti turistici nel 2019, un segnale chiaro dell'intento di diversificare l'economia. Eventi culturali e di intrattenimento, come concerti e festival, divennero più frequenti, trasformando il panorama sociale del paese e attirando visitatori internazionali.

Sul fronte politico, la politica estera saudita sotto Mohammed bin Salman divenne più assertiva. L'intervento militare in Yemen, iniziato nel 2015, fu uno dei principali teatri d'azione per il regno, con l'obiettivo di contrastare l'influenza iraniana nella regione. Tuttavia, il conflitto divenne prolungato e controverso, attirando critiche internazionali per l'alto costo umanitario.

Inoltre, l'ipotetico assassinio del giornalista Jamal Khashoggi nel 2018 nel consolato saudita di Istanbul scatenò una tempesta di critiche globali e mise alla prova le relazioni internazionali dell'Arabia Saudita. Mohammed bin Salman fu accusato di aver orchestrato l'omicidio, sebbene abbia sempre negato il suo coinvolgimento diretto.

Nonostante le controversie, l'Arabia Saudita continuò a rafforzare le sue relazioni con diverse potenze globali. La visita di Mohammed bin Salman negli Stati Uniti nel 2018 portò a significativi accordi commerciali e di investimento, mentre le relazioni con la Cina e la Russia vennero rafforzate attraverso partenariati economici e accordi energetici.

La Vision 2030³⁶ dell'Arabia Saudita, guidata da Mohammad bin Salman, è un progetto completo progettato per ricalibrare il percorso economico e sociale del

³⁶ *Saudi Vision 2030: Opportunities and Challenges*, in <https://www.mei.edu/events/saudi-vision-2030-opportunities-and-challenges>.

paese. Al centro di questo quadro strategico c'è l'imperativo di allontanare la nazione dalla dipendenza dal petrolio, diversificando la sua economia e sviluppando settori dei servizi pubblici che fino ad ora sono stati secondari. La visione prevede una società progressista che sostiene i valori tradizionali, guidata da una comunità vibrante e prospera.

Questo piano trasformativo è strutturato intorno a tre dimensioni principali: promuovere una società vibrante, garantire un'economia fiorente e coltivare una nazione ambiziosa. Ognuna di queste dimensioni non solo mira a elevare gli standard di vita dei cittadini, ma anche a posizionare l'Arabia Saudita sulla mappa globale come un'economia diversificata e dinamica.

Una società vibrante, come prevista nel piano, è quella che aderisce agli insegnamenti dell'Islam, che guidano il suo quadro legale e culturale. Questo impegno verso le norme religiose e culturali dovrebbe favorire una comunità che vive secondo i valori della moderazione e della tolleranza. Inoltre, la visione sottolinea l'importanza di proteggere e promuovere il patrimonio e la cultura dell'Arabia Saudita. Gli sforzi per arricchire culturalmente il paese includono lo sviluppo delle arti, dei musei nazionali e del turismo, con l'obiettivo di fare dell'Arabia Saudita un centro per la cultura e l'intrattenimento. Inoltre, la visione mira a migliorare drasticamente la qualità della vita per tutti i residenti attraverso significativi miglioramenti nella sanità, nell'istruzione e nelle infrastrutture.

In termini di creazione di un'economia fiorente, la Vision 2030 delinea diversi passi audaci per ridurre la dipendenza del regno dai ricavi del petrolio. Ciò include un cambiamento strategico verso l'investimento in settori non petroliferi come l'energia rinnovabile, il turismo, l'intrattenimento e lo sport.

Uno degli elementi fondamentali di questa revisione economica è la trasformazione del Fondo di Investimento Pubblico (PIF)³⁷ nel più grande fondo sovrano del mondo. Questo fondo svolgerà un ruolo critico nel promuovere la diversificazione

³⁷ Ghafar, Adel Abdel. *A New Kingdom of Saud?*, in <https://www.brookings.edu/articles/a-new-kingdom-of-saud/>, 14 febbraio 2018.

economica e servirà come principale braccio d'investimento per generare entrate da vari settori non petroliferi. La visione sottolinea anche l'importanza della privatizzazione e delle partnership globali come meccanismi per migliorare la stabilità e la crescita economica. Accelerando gli sforzi di privatizzazione e promuovendo le partnership internazionali, l'Arabia Saudita mira ad attrarre più investimenti esteri, stabilizzando così la sua economia e creando opportunità di lavoro.

L'ambizione di diventare una nazione caratterizzata dalla sua governance e innovazione si riflette nel terzo pilastro della visione, che si concentra sulla coltivazione di una nazione ambiziosa. Ciò comporta la riforma del settore pubblico per garantire efficienza, responsabilità e trasparenza nella governance. La visione richiede l'attuazione di politiche finanziarie ed economiche strategiche per aumentare i ricavi non petroliferi e ridurre le vulnerabilità economiche legate alle fluttuazioni dei prezzi del petrolio. Inoltre, vi è un forte accento sullo sviluppo del capitale umano.

La visione riconosce la necessità di investire nell'istruzione e nella formazione per preparare la forza lavoro saudita alle esigenze competitive di un'economia diversificata. Ciò include l'allineamento degli esiti educativi con le esigenze del mercato e la promozione di una cultura che valorizza la determinazione e il duro lavoro.

L'attuazione della Vision 2030 dell'Arabia Saudita³⁸ è supportata da una serie di progetti e riforme strategiche. Questi includono importanti sviluppi infrastrutturali come l'espansione del Progetto di Trasporto Pubblico King Abdulaziz e il Programma Nazionale per lo Sviluppo Industriale e Logistico. Tali iniziative sono cruciali per ottenere le capacità logistiche necessarie a supportare un'economia diversificata. Inoltre, la visione incorpora rigorosi sistemi di gestione delle prestazioni per misurare l'efficacia delle agenzie governative. Questo monitoraggio

³⁸ *Vision 2030. Saudi Arabia's Vision 2030*, in <https://www.vision2030.gov.sa/en/>.

e valutazione sistematica sono intesi a garantire che tutti i settori stiano progredendo verso gli obiettivi della visione.

Sebbene la Vision 2030 prospetti un futuro di prosperità economica e riforma sociale, riconosce le sfide che si profilano all'orizzonte. Il documento delinea l'impegno del governo a superare queste sfide attraverso uno sforzo nazionale collettivo che coinvolga tutti gli stakeholder. Invoca un ampio contratto sociale, in cui ogni cittadino contribuisce allo sviluppo della nazione. Questa visione trasformativa promette non solo di rimodellare il panorama economico dell'Arabia Saudita, ma anche di migliorare il tessuto sociale e culturale del paese.

La Vision 2030 dell'Arabia Saudita rappresenta più di un piano di ripresa economica: è una audace progettazione del futuro del paese. Mira a creare un futuro più inclusivo, diversificato e sostenibile e a coltivare una società che valorizza l'istruzione, la salute e l'ambiente, rimanendo fedele al suo patrimonio religioso e culturale. Promuovendo un'economia dinamica e un governo responsabile, la visione aspira a posizionare l'Arabia Saudita come leader globale in vari settori, aprendo la strada a un futuro prospero per i suoi cittadini.

Dall'incoronazione di Re Abdullah ad oggi, l'Arabia Saudita ha attraversato un periodo di profondi cambiamenti. La leadership di Re Salman e del Principe Ereditario Mohammed bin Salman ha visto una serie di riforme volte a modernizzare il paese e a ridurre la sua dipendenza dal petrolio. Questi cambiamenti, pur accompagnati da controversie e sfide, rappresentano un tentativo significativo di adattare l'Arabia Saudita alle esigenze del XXI secolo.

III.2 – Wahhabiti: da realtà minoritaria a metodo di giudizio dell'ortodossia

Federico Leonardo Giampà, in *Ragione e tradizione. La teologia politica e il futuro dell'Islam*³⁹, evidenzia che la situazione politico-religiosa dei Paesi sunniti è influenzata da categorie antiche e ci sono dinamiche e contrasti secolari. Non

³⁹ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.220.

comprendere questo, potrebbe portare a riduzionismi e soluzioni semplicistiche, come pretendere che i Paesi islamici si adattino ai valori occidentali. È naturale che l'Occidente provi una forma di ostilità verso i Paesi costruiti su una rigida interpretazione dell'Islam, poiché questi Paesi sono più ostili ai valori Occidentali. La resistenza non è solo religiosa, ma anche culturale e sociale, come nel caso delle tribù della Penisola arabica, che hanno mantenuto pratiche premoderne non influenzate dal colonialismo occidentale, a differenza, per esempio, del Marocco.

Tuttavia, questa resistenza non è totale, poiché esiste una base religiosa-politica tradizionale, ma con una sovrastruttura culturale ed economica occidentalizzata e questo potrebbe portare ad una convivenza tra strutture politiche tradizionali ed un corpo sociale semi-occidentalizzato.

È quindi necessario definire il presupposto fondamentale della struttura del potere tradizionalista: il *wahhabismo*.

Il *wahhabismo* trova le sue radici negli insegnamenti di due importanti figure del mondo islamico: Ahmad ibn Hanbal e ibn Taymiyyah. Questi due studiosi ispirarono Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb a fondare il movimento che ridefinì l'ortodossia islamica sunnita.

Lo storico George Makdisi⁴⁰, in *Encyclopaedia Britannica*, trattò della vita e del pensiero di Ahmad ibn Hanbal, fondatore della scuola *hanbalita*. Egli è ricordato per il suo inflessibile tradizionalismo e la sua strenua difesa della purezza dottrinale dell'Islam. Rifiutò ogni forma di innovazione (*bid'ah*) e sostenne che la legge islamica doveva essere derivata solamente dal Corano e dalla *sunna*, senza interferenze razionalistiche o interpretative e senza codificazione. A tal fine compilò il *Musnad*, in cui registrò tutte le tradizioni considerate ai suoi tempi accettabili come basi per la soluzione delle questioni, insieme al Corano stesso.

⁴⁰ Makdisi, George. *Aḥmad ibn Ḥanbal*, in <https://www.britannica.com/biography/Ahmad-ibn-Hanbal>.

Federico Leonardo Giampà, trattando il pensiero sul Corano di ibn Hanbal, scrive⁴¹: “sosteneva che il Corano è la Parola di Dio, espressione della divina conoscenza, e poiché la conoscenza è co-esistente all’eternità di Dio, allora deve esserci sempre stata una Parola anche solo in potenza e non in atto. A questo si può obiettare che la Parola di Dio in sé, eterna e increata, differisce dal Corano, che è la Parola di Dio manifesta agli uomini. Questa, secondo ibn Hanbal, è una falsa obiezione, poiché non vi è differenza fra la parola invisibile e celeste e quella visibile che è stata rivelata dai profeti: il Corano rimane un’espressione unitaria della Parola di Dio, e in quanto tale è eterno e infallibile”.

Sul *Tawhīd* si esprime così⁴²: “i *mutakallimūn* ritenevano che l’esistenza degli attributi aggiungesse qualcosa all’Unità divina, e che la manifestazione degli attributi costituisse una divisione da essa. Ibn Hanbal sosteneva che Dio è somma indivisibile di tutte le perfezioni, e da queste perfezioni, gli attributi, devono avere esistenza reale. Da ciò egli assunse una posizione antropomorfica sugli attributi, o più precisamente letteralista: la ragione umana non può comprendere la natura di Dio, bisogna dunque accettare ciò che su di essa è detto nel Corano così come è stato detto”.

Enunciato ciò, Giampà trae questa conclusione⁴³: “se il Corano è la manifestazione letterale dell’eterna Parola di Dio, allora il compito dell’essere umano è sottomettersi ad essa così come è stata rivelata e avere cura di trasmettere le opinioni e i comportamenti di quegli uomini a cui è stata indirizzata la rivelazione, e successivamente di coloro che li seguirono. In questo, evidentemente, vi è anche un aspetto cognitivo e uno etico, poiché la Rivelazione è stata ricevuta da uomini e donne che pensavano e agivano in un certo modo, non ad altri: di conseguenza, essi sono l’esempio da seguire e la prima fonte autoritativa dopo il Corano e la *sunnah* del Profeta”.

Ritornando allo storico George Makdisi⁴⁴, Ibn Hanbal credette fermamente nell’autorità dei testi sacri, quindi Corano e *hadith* del Profeta, e si oppose all’uso

⁴¹ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.224.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.225.

⁴⁴ Makdisi, *Aḥmad ibn Ḥanbal*.

della ragione umana come mezzo per interpretare la fede islamica. Questo suo approccio rigido influenzò il pensiero islamico stabilendo le basi per il sunnismo ortodosso. La sua scuola, infatti, è la più rigorosa delle quattro principali scuole di diritto islamico sunnita.

Henri Laoust, noto orientalista francese, in *Encyclopaedia Britannica*⁴⁵, sottolineò che uno dei più grandi seguaci di ibn Hanbal fu ibn Taymiyyah, anch'egli noto per la rigorosa interpretazione dell'Islam e per il rifiuto delle innovazioni nelle pratiche religiose. Inoltre, criticò le pratiche *sufi* e le venerazioni dei santi, vedendole come deviazioni dall'Islam autentico. Sostenne un Islam purificato da influenze esterne e tornato alla sua essenza originaria, quindi un ritorno alle fonti primarie dell'Islam: Corano e *sunna*, rifiutando interpretazioni filosofiche e teologiche che si erano sviluppate. Egli affermò che il consenso della comunità non aveva valore in sé, a meno che non si basasse su Corano e *sunna*. Solo un ritorno alle fonti avrebbe permesso alla comunità mussulmana divisa e disunita di ritrovare la sua unità.

Ibn Taymiyyah lasciò numerosi *fatāwā* e diverse professioni di fede, come la *Wāsitiyyah*. In *teodicea*⁴⁶ (giustificazione di Dio come buono quando il male è osservabile nel mondo) descrisse Dio come è descritto nel Corano e come lo ha descritto il Profeta nella *sunna*, schierandosi in disaccordo con l'opinione contemporanea.

Riguardo alle prassi, credette che si potessero richiedere, nel culto, solo le pratiche inaugurate da Dio e dal suo Profeta e che si potesse proibire solo ciò che era proibito nel Corano e nella *sunna*. Favorì quindi una revisione del sistema delle obbligazioni religiose e un'eliminazione delle innovazioni condannabili.

Riguardo la politica, riconobbe la legittimità dei primi quattro califfi, ma respinse la necessità di avere un solo califfato e permise l'esistenza di più emirati. All'interno di ogni emirato, il principe doveva applicare rigorosamente la legge religiosa e si

⁴⁵ Laoust, Henri. *Ibn Taymiyyah*, in <https://www.britannica.com/biography/Ibn-Taymiyyah>, 30 aprile 2024.

⁴⁶ *Ibidem*.

doveva basare su di essa per la sua opinione legale. I sudditi dovevano obbedire all'autorità costituita, tranne quando era richiesta la disobbedienza a Dio: in quel caso il mussulmano deve "volere il bene e proibire il male" per il bene della collettività.

Cito Federico Leonardo Giampà nel concludere la breve introduzione al *wahhabismo*⁴⁷: "ibn Hanbal non solo rifiutò categoricamente la teologia speculativa, ma vi si allontanò anche nella didattica, sostituendo i trattati sistematici dei teologi con l'esempio di vita e l'insegnamento orale". È importante capire questo concetto, assolutamente essenziale per introdurre il *wahhabismo*.

"Inoltre, sebbene ibn Hanbal avesse dimostrato, durante gli anni dell'inquisizione abbaside, un certo quietismo nei confronti del potere, il suo pensiero fu, sotto alcuni aspetti, tutt'altro che quietista, e manifestò precocemente quelle pieghe potenzialmente estreme, politiche – nel senso schmittiano dell'eliminazione fisica del nemico – che iniziarono a emergere già al tempo di al-Tabarī, quando gli hanbaliti si resero protagonisti di disordini pubblici verso quelli che non rispettavano il rigido normativismo tradizionalista oppure ne criticavano i principi teologici"⁴⁸. Altro aspetto importante che viene ricondotto al wahhabismo: l'eliminazione del nemico politico, del dissidente.

Ad ogni modo la scuola *hanbalita* rimase una realtà minoritaria perché nessuna autorità la adottò ufficialmente, a differenza di altre scuole sunnite, come quella *hanafita*, che divenne dottrina ufficiale dell'impero ottomano. Questo cambiò nell'epoca moderna, quando la dinastia Saudita adottò la scuola *wahhabita*, di derivazione *hanbalita*, come alleato decisivo.

Il fondatore della scuola *wahhabita* fu Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb. L'*Encyclopaedia Britannica*⁴⁹ spiega che provenne da una famiglia di giuristi

⁴⁷ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.228.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ The Editors of Encyclopaedia Britannica. *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb*, in <https://www.britannica.com/biography/Muhammad-ibn-Abd-al-Wahhab>.

hanbaliti e fu il fondatore del movimento *wahhabita*, ramo riformista e puritano dell'Islam sunnita.

Il suo pensiero si basava su una rigorosa adesione al *tawhīd* rigettando qualsiasi forma di idolatria ed innovazione nelle pratiche religiose. Inoltre, criticò duramente sia le pratiche *sufi* che la venerazione dei santi, considerate deviazioni dell'Islam autentico. Sostenne che i musulmani dovevano tornare alle fonti originali della fede: Corano e *sunna*. Perciò si rifece molto alla visione *hanbalita*.

Federico Leonardo Giampà scrive⁵⁰ che il *wahhabismo* ricondusse i sunniti al tradizionalismo puro dell'*ahl-al-hadīth* (seguaci dell'*hadīth*) liberandolo dalla dialettica della giurisprudenza e dall'influenza della teologia argomentativa, incombendo però in diverse problematiche: l'*hanbalismo* venne adottato per la prima volta da un Paese islamico e la dottrina quindi venne assimilata in un quadro istituzionale molto controllato; inoltre, al-Wahhāb si proclamò successore di ibn Taymiyyah attingendo solo ad alcuni aspetti del pensiero di quest'ultimo tralasciando l'elaborazione dialettica della religione e del diritto.

La sua opera per eccellenza fu il *kitāb al-tawhīd*, in cui al-Wahhāb riprese gli assunti del tradizionalismo rigido, abbandonando, come detto precedentemente, le elaborazioni del *fiqh* e i ragionamenti di ibn Taymiyyah. Giampà si pronuncia così a riguardo⁵¹: “al-Wahhāb compone un'opera in difesa del puro monoteismo seguendo strettamente il metodo dell'*Ahl al-Hadīth*: il suo *kitāb* è infatti una collezione di *ahādīth* e luoghi coranici oculatamente composti per chiarire gli aspetti fondamentali della fede e della prassi religiosa. D'altro canto, nella prospettiva di un rigido tradizionalista non vi è bisogno di argomentare in difesa di qualcosa che è già di per sé vero e vincolante. In tal modo, al-Wahhāb può rispondere a questioni teologiche solamente riportando un detto o un esempio del Profeta”.

⁵⁰ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.230.

⁵¹ *Ivi*, pp.231-232.

Dopo diverse critiche dei suoi ideali, al-Wahhāb arrivò ad affermare che il suo insegnamento non si doveva esaurire nella restaurazione teorica dello spirito antico, ma doveva essere una restaurazione effettiva condotta, se necessario, con la forza.

Giampà arriva ad ipotizzare un'estensione politica del dogma del *tawhīd*⁵²: “l'Unicità di Dio impone l'assoluto monoteismo e ciò determina, nella concezione di al-Wahhāb, uno stato di inimicizia con i pagani e gli idolatri”.

Importante è l'hadīth del Profeta citato da al-Wahhāb, l'ottantesimo libro, *ciò che si riporta sulle esortazioni del Profeta nel combattimento – al-qitāli*⁵³:

“Sulaiman bin Buraidah ha riportato questo racconto udito da suo padre: “Quando il Messaggero di Dio deputa il comandante di un esercito, egli lo ammonisce di aver timor di Dio - *taqwā Allāh* – ed essere buono con coloro che appartengono alla schiera dei credenti. Egli dice: “Combattete nel nome di Dio e per la causa di Dio. Combattete i miscredenti ma non saccheggiate i tributi di guerra né siate feroci, non mutilate and non uccidete neanche un bambino. Quando incontrare i vostri nemici fra gli idolatri – *al-mushrakīn* - concedetegli tre possibilità e qualsiasi essa scelgano accettala.

Prima chiamateli ad abbracciare l'Islam e ad essere condotti nelle terre degli Emigranti – *muhajirun* -. Fategli sapere che se accettano di fare ciò avranno un trattamento simile a coloro che sono emigrati e da loro saranno richieste le stesse cose. Se rifiutano di trasferirsi allora fategli sapere che essi saranno come i beduini convertiti, e saranno trattati alla stessa maniera dei beduini. Per loro non ci sarà alcuna tassa né tributo di guerra finché non accetteranno di combattere fra i Credenti.

Se essi si rifiutano chiedete la *jizyah* – la tassa che i non musulmani dovevano corrispondere alle autorità islamiche -, e se accettano l'accordo ritiratevi. Ma se essi si rifiutano, allora cercare l'aiuto di Dio e combatteteli.

E se assediate una fortezza e i suoi occupanti vi domandano un patto di protezione in nome di Dio e del Suo Profeta – *al-dhimmah* – non concedeteglielo e offritegli

⁵² *Ivi*, p.233.

⁵³ *Ivi*, pp.233-234.

un patto di protezione a nome vostro e dei vostri compagni, poiché sarà meglio che essi infrangano questo patto che quello con Dio e il Suo Profeta. E se conducete un assedio a una fortezza e i suoi occupanti ed essi vi domandano di interrompere l'assedio e sottoporsi al giudizio Dio, allora non fermatevi finché non si arrendano alla vostra mercé, poiché il giudizio di Dio non spetta a voi.”

La predicazione di al-Wahhāb condusse a questo punto centrale: l'importanza di purificare l'Islam dalle pratiche politeiste corrotte. Furono così gettate le basi teologiche per una guerra santa.

Pur avendo ricevuto diverse critiche, anche dai suoi familiari, la mancanza di tecnicismi giuridici rese le interpretazioni di al-Wahhāb facilmente adattabili alle circostanze e il suo linguaggio radicale venne tradotto facilmente in azione politica.

Ecco che nel 1744, l'emiro locale Muhammad ibn Sa'ūd, capo della cittadina rurale di al-Dir'iyyah, trovò nei precetti *wahhabiti* la giustificazione per iniziare la conquista dell'Arabia. Al-Wahhāb e Muhammad ibn Sa'ūd divennero alleati morali, religiosi e politici e l'emiro utilizzò l'accusa di *takfir* (empietà) come *casus belli* contro le città vicine, reputate nemiche dell'Islam.

Nel 1746 iniziò il *jihād* contro gli idolatri, consolidando il nuovo emirato di al-Dir'iyyah e convertendo alla causa *wahhabita* le popolazioni rurali e delle oasi.

Dopo diverse conquiste, nel 1811 l'Impero Ottomano reagì iniziando una campagna contro l'emirato saudita-*wahhabita*, che si concluse nel 1818 con la distruzione di al-Dir'iyyah e lo sterminio degli *'ulamā wahhabiti*.

Le inimicizie interne e la presa di Mecca e Medina, città sante, discreditarono la causa saudita-*wahhabita*.

Come già descritto dettagliatamente nel paragrafo precedente, all'inizio del XX secolo i discendenti di Muhammad ibn Sa'ūd rinnovarono le ambizioni del loro antenato, ma il contesto regionale e internazionale mutato richiese una nuova legittimazione delle loro mire espansionistiche.

Nel 1924 le forze saudite di 'Abd al-Azīz al-Sa'ūd iniziarono la conquista dell'Hijāz, completandola l'anno seguente con l'ingresso in Mecca. La causa

wahhabita destava preoccupazione, ma l'allievo e prosecutore dell'opera di 'Abduh, Rashīd Ridā, si schierò dalla parte saudita garantendo il supporto alla causa *wahhabita*.

Secondo l'*Encyclopaedia Britannica*⁵⁴, Rashīd Ridā fu uno studioso e riformatore islamico. È riconosciuto come uno dei portavoce del movimento salafita moderno e il suo pensiero si rifece a molti precetti *wahhabiti*. Fu inoltre critico nei confronti della secolarizzazione e del nazionalismo che si diffondevano nel mondo islamico del suo tempo poiché vide queste tendenze come minacce all'unità e integrità della comunità islamica. Fu favorevole all'uso della ragione e dell'*ijtihad* per risolvere questioni legali e sociali affrontate dai mussulmani, pur ancorandosi alla tradizione islamica. Ritenne necessaria una riflessione sulla necessità di un califfato che fungesse da guida morale e politica per i mussulmani, cercando di bilanciare i principi islamici con le esigenze della modernità.

Federico Leonardo Giampà, trattando del califfo ideale, afferma che per Ridā⁵⁵ “il nuovo califfo avrebbe dovuto soddisfare prima di tutto una serie di requisiti stabiliti dal consenso – *ijmā'* – dei dotti dei quattro *madhāhib* sunniti, quindi essere eletto da una vasta assemblea, una *shūrā*, comprendente i rappresentanti di tutte le classi più significative della società islamica. [...] Ridā non giunge a teorizzare il suffragio universale, ma un allargamento al ceto borghese sì, poiché vi aggiunge gli esponenti di spicco di tutto l'apparato socioeconomico e intellettuale di uno Stato moderno, inclusi i rappresentanti dei partiti politici”.

Inoltre, Ridā scrisse nel *al-khilāfa*⁵⁶:

“Fra i doveri del Califfo vi è il mantenimento dei principi religiosi comuni ai musulmani, lasciando libera la Comunità dei Credenti nella pratica devozionale personale di seguire ognuno la propria interpretazione – *ijtihad* -. In ambito politico e giurisprudenziale l'*ijtihad* spetta ai governi a discrezione del Califfo, che può

⁵⁴ The Editors of Encyclopaedia Britannica. *Rashīd Ridā*, in <https://www.britannica.com/biography/Rashid-Rida>.

⁵⁵ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.243.

⁵⁶ *Ibidem*.

scegliere fra le diverse interpretazioni dopo aver sentito il parere degli *'ulamā'* fra coloro *che sciogliono e legano - ahl al-ḥall wa-l-'aqd -*, in special modo se il Califfo non dovesse essere un *mujtahid* qualificato”

Considerando tutto ciò, è evidente che Sharif Hussein, autoproclamatosi califfo e violando la *bay'ah*, non incarnò il modello di califfo desiderato da Ridā. Fu quindi preferibile accettare il *mulk* di al-Sa'ūd, capo meritevole di potere.

Il pensiero sunnita tradizionale riconobbe da tempo la legittimità del potere di fatto: fintantoché un sovrano giusto proteggeva la sicurezza dei sudditi e permetteva la pratica privata della *shari'a*, non importava come fosse arrivato al potere. Il problema principale fu l'invasione delle città sante di Mecca e Medina da parte di un esercito *wahhabita*, la distruzione di tombe e luoghi di culto.

Il motivo che spinse Ridā a schierarsi con i sauditi-*wahhabiti* è oggetto di dibattito, ma dai suoi scritti emerse la convinzione che al-Sa'ūd potesse realizzare un regno arabo-islamico sunnita e riformato. Ridā seguì la retorica del *salafismo wahhabita* e, in un'opera del 1925, *al-Wahhābīyūn wa-al-Ḥijāz*, descrisse il re saudita come colui che aveva resuscitato le pratiche e le virtù dei pii antenati. Nell'apologia di Ridā si trovò l'antica giustificazione per una guerra interna elaborata da al-Wahhāb, e al-Sa'ūd venne presentato come un rinnovatore della fede mandato da Dio per riportare i musulmani sulla retta via.

Ridā riconobbe il fondamentalismo e la mancanza di scienza dei *wahhabiti*, ma li considerò "mali minori" rispetto al possibile collasso del mondo islamico. Sapeva che il radicalismo di molti *'ulamā'* controbilanciava i propositi del nuovo re, e che il letteralismo dei *wahhabiti* poteva ostacolare la fioritura religiosa e scientifica del nuovo Stato.

Giampà scrive⁵⁷ che le speranze di Ridā furono riposte in al-Sa'ūd, che considerava uomo equilibrato e ragionevole, capace di condurre l'Arabia verso il progresso, a patto di riuscire a ridimensionare le ingerenze degli *'ulamā'*. Il nodo cruciale era superare gradualmente il radicalismo *wahhabita*, ma questo non era possibile senza riformare la classe di dotti e notabili su cui era stato edificato il regno saudita. Un

⁵⁷ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.246.

processo di riforma autocefalo poteva creare una frattura interna tra la casa regnante e l'apparato *wahhabita*, composto non solo da religiosi ma anche da combattenti come gli *Ikhwān*.

La contraddizione di aspirare a una riforma del mondo arabo-islamico fondata su presupposti strettamente *wahhabiti* era evidente, così come la speranza di Riḍā di un progresso tecno-scientifico slegato da un progresso cognitivo e istituzionale.

La storia recente dei Paesi arabi ha realizzato parte di ciò che Riḍā aveva immaginato: l'apertura al progresso tecno-scientifico, ma in continuità con il paradigma *hanbalita-wahhabita*. Sebbene l'Arabia Saudita sia diventata avanguardia in molti settori grazie alle risorse petrolifere, nel campo sociopolitico e giuridico vi sono limiti e discrepanze interne evidenti sin dall'unificazione del regno saudita.

Il *wahhabismo* va considerato come elemento fondante dell'Arabia Saudita, dato che il regno saudita si formò e si evolvse grazie al patto tra la famiglia al-Sa'ūd e la famiglia al-Shaykh, ovvero i discendenti dello shaykh al-Wahhāb. Questo accordo combinò potere temporale, cioè la famiglia regnante, e guida spirituale, cioè gli *'ulamā'*, ispirandosi alla visione di ibn Taymiyyah, che vide un ruolo attivo per gli *'ulamā'* nelle politiche del regno.

Gli *'ulamā'* *wahhabiti*, specialmente i membri della famiglia al-Shaykh, furono incaricati di ruoli chiave come giudici e guide delle moschee, mantenendo il controllo sulle prescrizioni religiose attraverso la *muṭawwi'ah*, una sorta di polizia religiosa. Nonostante il graduale ridimensionamento dell'influenza religiosa sulle politiche, la *muṭawwi'ah* mantenne un ruolo significativo nel controllo sociale.

Il sistema giudiziario saudita vide la *shari'ah* competere con il sistema legale secolare. Negli anni '50 e '60 furono create moderne istituzioni amministrative e giudiziarie, con la centralizzazione del sistema giudiziario sotto l'autorità del *Gran Muftī* fino al 1969. Successivamente, le funzioni giudiziarie e amministrative vennero trasferite al nuovo Ministero della Giustizia, e gli *'ulamā'* vennero integrati nelle strutture statali.

Nel 1992, re Fahd ibn ‘Abd al ‘Azīz promulgò la Legge Fondamentale di Governo, che ratificò i principi della società e dello Stato saudita, confermando lo *status quo* e permettendo al re di legiferare entro i limiti della *shari‘ah*.

L'alleanza saudita-*wahhabita* conferì agli ‘*ulamā*’ poteri straordinari, assegnando loro un ruolo costituzionale vitale in un sistema dominato da un potente governante.

Il pensiero *hanbalita* promosse il rispetto dell'autorità politica, basandosi sulla concezione della *bay‘ah*, un contratto civile che garantì mutuo beneficio tra governanti e sudditi, assicurando autorità e continuità al sovrano e pace sociale ai sudditi.

Giampà cita anche un’uscita di Layish, che trovo pertinente per concludere il discorso⁵⁸: “non ci sono dubbi che la sovranità risiede nel re, il quale può contare sul supporto dei capi delle maggiori tribù e altre agenzie, e questo riferimento ai *fuqahā*’ è disegnato per legittimare il regime agli occhi di chi è soggetto”.

⁵⁸ Giampà, *Ragione e tradizione*, cit., p.253.

CAPITOLO IV

IL PROBLEMA TEORICO DELLA TEOLOGIA POLITICA APPLICATA ALLA REALTÀ ISLAMICA

IV.1 – Cenni di teologia islamica

Per teorizzare una teologia politica applicata all'Islam partendo da alcune nozioni fondamentali di Carl Schmitt, è utile discutere del concetto di *Tawhid*, l'unità di Dio, e della testimonianza di fede islamica.

Il *Tawhid* rappresenta il principio cardine del monoteismo islamico. Imam Muhammad Ibn Salih al Uthaymin, teologo saudita considerato dai musulmani nel mondo uno dei più importanti sapienti sunniti della seconda metà del XX secolo, nel libro *Fatawa Arkanil Islam*⁵⁹ (Sentenze sui pilastri dell'Islam), affermò che *Tawhid* è “un nome derivato dalla radice del verbo arabo: wakhada/yuwahhidu, che significa rendere qualcosa uno. Ciò non è compiuto tranne che da una negazione ed un'affermazione, entrambe insieme, negando questa caratteristica da qualsiasi altra cosa tranne la cosa che viene individuato ed affermarlo soltanto per quella cosa che viene individuato. [...] il che significa che il Tawhid non è realizzato a meno che non contiene sia affermazione e negazione”.

Per quanto riguarda le categorie del *Tawhid* che appartengono ad Allah, rientrano sotto questa definizione⁶⁰ “Individuare Allah (gloria a Lui l'Altissimo) da solo con qualsiasi cosa e tutto ciò che specificamente spetta soltanto a Lui”. Le categorie sono tre: *Tawhid ar-Rububiyah* (L'Unicità della Signoria di Allah); *Tawhid al-Uluhiyyah* (L'Unicità del diritto esclusivo del culto ad Allah); *Tawhid al-Asma was-Sifat* (L'Unicità dei Nomi e degli Attributi di Allah).

⁵⁹ Al Uthaymin, Imam Muhammad Ibn Salih. *Il Tawhid (L'Unicità di Dio) – il significato e le sue categorie*, in https://d1.islamhouse.com/data/it/ih_articles/single/it_meaning_of_tawheed.pdf.

⁶⁰ *Ibidem*.

L'Unicità della Signoria di Allah individua Allah⁶¹ “da solo con l'azione della creazione (di tutto), del possesso (di tutto), e del controllo (di tutto)”.

L'Unicità del diritto esclusivo del culto ad Allah individua Allah⁶² “solo con tutti gli atti di culto. La gente non deve prendere altri insieme ad Allah, adorandoli o avvicinarsi a loro così come fanno con Allah (gloria a Lui l'Altissimo). Questa è la categoria di Tawhid dalla quale fuorviarono i politeisti al tempo del Profeta, sal-Allahu aleyhi wa sal-lam. Questa è la categoria di Tawhid con la quale si inviarono i Messaggeri e si rivelarono i Libri, assieme alle altre due categorie: il Tawhid ar-Rububiyah e il Tawhid al-Asma was-Sifat. Ma per di più i Messaggeri si concentrarono a correggere i loro popoli appunto in questa categoria di Tawhid - Il Tawhid al-Uluhiyyah”.

L'Unicità dei Nomi e degli Attributi di Allah individua Allah⁶³ “da solo con ciò che Egli ha nominato e descritto Se Stesso nel Suo Libro o sulla lingua del Suo Messaggero (pace e benedizioni su di lui). Questo si compie affermando qualunque cosa (dai Nomi e dagli Attributi) che Allah ha affermato per Se Stesso, senza alterare o negare loro o i loro significati, né credendo che siano simili con quelle delle creature e senza interrogare il "come" sono. È incumbente credere che, qualunque Nome o Attributo con cui Allah ha nominato e descritto Se Stesso sia reale ed effettivo. Tuttavia, non frughiamo in loro, chiedendo "come" sono e non crediamo che siano simili ai nomi e agli attributi delle creature in alcun modo”.

Riguardo la testimonianza di fede, *Shahada*, farò riferimento a Shaykh Anwar al Nehmi, laureato in Scienze Islamiche all'Università di Sanà Yemen; Imâm della Moschea di Verona; Presidente dell'Associazione Islamica Italiana degli Imâm e delle Guide Spirituali.

Tra il 2013 e il 2014, egli tenne un corso, *I Pilastri dell'Islam, negli aspetti Spirituali, Teorici e Pratici*, le cui lezioni vennero raccolte nel libro *I Pilastri*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

dell' *Islam (Al Arkân al Islâm) aspetti Spirituali (rûhîa), Teorici (nazarîa), Pratici (tatbîqîa)*⁶⁴.

In questa raccolta di lezioni, Shaykh Anwar fece un richiamo ad un *Hadith* del Profeta⁶⁵: “L' *Islam* si fonda (buniya) su cinque [pilastri]: la Testimonianza che non c'è altro dio che Allah e che Muhammad è il Messaggero di Allâh (Shahâda); il compimento della Preghiera rituale (Salât); il versamento dell' *Elemosina* rituale (Zakât); il pellegrinaggio alla Casa [Mecca] (Hajj); e il digiuno (Saum) nel mese di Ramadân”.

La *Shahada* si può racchiudere con questa espressione⁶⁶ “Testimonio che non c'è divinità all'infuori Allâh, e testimonio che Muhammad è il Suo Inviato” - “*Ashadu an lâ ilâha illâ Allâh, wa ashadu anna Muhammadan Rasul Allâh*”. La doppia Testimonianza di fede (*shahâdatàn*) si divide in queste due parti: *Ashadu an lâ ilâha illâ Allâh* ovvero Testimonio che non c'è divinità all'infuori di Allâh; *wa ashadu anna Muhammad Rasul Allâh* e testimonio che Muhammad è l'Inviato di Allâh. Shaykh Anwar affermò che la prima parte della Testimonianza di fede è riferita proprio al *Tawhid*.

Inoltre, riguardo alla parola *Ashadu*, cioè testimonio, affermò che ha tre significati⁶⁷: “La Visione, la vista (ru'hyâ) com'è detto nel Corano “I ravvicinati [a Dio] ne renderanno testimonianza (yashadu-hu al-muqarrabun)”. È la visione interiore con il cuore (qalb) e con l'intelletto ('aql) che hanno coloro che raggiungono la perfezione della fede (ihsân), e come dice il Corano i ravvicinati a Dio (muqarrabun). Testimonianza (*shahâda*). Esempio: nel Corano viene detto che per un matrimonio valido ci devono essere due testimoni maschi; oppure per altre situazioni importanti Allâh parla che ci devano essere dei testimoni. Giuramento (yamîn). “Si sono serviti dei loro giuramenti come protezione per allontanare le

⁶⁴ Al Nehmi, Shaykh Anwar. *I Pilastri dell' Islam (Al Arkân al Islâm) aspetti Spirituali (rûhîa), Teorici (nazarîa), Pratici (tatbîqîa)*, in <https://scuolaconoscereislamvr.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/08/libro-la-shahada.pdf>, luglio 2014.

⁶⁵ Al Nehmi, *I Pilastri dell' Islam*, p.19.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 21-22.

⁶⁷ *Ivi*, p.22.

persone dalla via di Allah. Quant'è perverso quello che fanno!” Quando si testimonia qualcosa, si fa anche una specie di giuramento che quello che si dice è vero e non falso”.

L'Imam fece un'altra importante affermazione⁶⁸: “*Muhammad è Rasulu-Hu*, l'Inviato di Allàh. Bisogna perciò dare il giusto rango e valore (*al-tafrìd*) al Profeta, perché lui è stato scelto direttamente da Allàh stesso. Bisogna dunque avere il massimo del rispetto per lui. Perciò affinché la testimonianza di fede (*shahada*) sia veramente valida ci devono essere tutte e due queste attestazioni di fede: *Là ilàha illà Allàh* (non c'è divinità all'infuori di Allàh) e *Muhammad Rasul Allàh* (Muhammad è l'Inviato di Allàh), fatte con la voce e accettate con il cuore”.

Il Profeta disse⁶⁹: “*Ad-Dinu mu'àmalàt*”, ovvero la Religione è il comportamento. Allàh (Cor.33:21) disse: “Avete nell'Inviato di Allàh un esempio sublime per voi”. Ancora il Profeta: “Sono stato inviato [da Allàh] per perfezionare la nobiltà nel comportamento”. Allàh (Cor.68:4): “E in verità [o Muhammad], di un'immensa grandezza è il tuo carattere (indole)”. Sempre Allàh (Cor.Imran 3:159.160): “Per quale misericordia da parte di Allàh hai mostrato dolcezza nei loro confronti? Se tu fossi stato rude e duro di cuore essi si sarebbero dispersi lontani da te. Usa loro clemenza, chiedi perdono per loro, e consigliati con loro sul da farsi”.

I doveri del buon comportamento del mussulmano verso gli altri, compresi i non mussulmani, seguono queste tre fonti Tradizionali: Corano (parola di Allah); *Hadith* (detti del Profeta); *Sira* (vita del Profeta). Uno dei versi più importanti a riguardo del buon comportamento è (Cor.3:110)⁷⁰: “Voi siete la miglior comunità che sia stata manifestata (suscitata in favore) agli uomini ordinate il bene, proibite il male e avete fede in Dio”.

Ecco che il credente mussulmano sceglierà il Profeta come miglior esempio da seguire e conformandosi al Suo buon comportamento, realizzerà, con l'aiuto di Allah, la testimonianza che Muhammad è l'inviato di Allah: questo è il pensiero conclusivo di Shaykh Anwar.

⁶⁸ *Ivi*, p.29.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 69-70.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 71-72.

Ai fini della teorizzazione di una teologia politica applicata all'Islam, il concetto di *Ashadu anna Muhammad Rasul Allāh*, cioè Testimonio che Muhammad è l'Inviato di Allah, è cruciale poiché fonda il tema dell'intermediazione, della mediazione e dell'intercessione.

Luca Patrizi, in *Al cospetto del Re. Intermediazione e intercessione nell'Islam*⁷¹, espone la nozione teologica di intermediazione. Il termine intermediazione deriva dal latino *inter* (tra) e *medius* (mezzo), con il significato di “stare nel mezzo” e indica “uno stato che si pone tra due realtà e allo stesso tempo rappresenta un collegamento tra di esse. [...] indicando allo stesso tempo uno stato intermedio e un collegamento tra il mondo divino e il mondo umano”. Nella letteratura religiosa viene espressa l'idea che l'intelletto umano abbia dei limiti: per concepire determinate realtà teologiche e metafisiche sono necessarie le metafore e le allegorie. Ad esempio, l'idea di Unità divina è espressa tramite metafore numeriche: il numero uno è dispari, non divisibile, indica l'unità del Principio divino, che viene definito “Uno”. Oppure l'utilizzo del modello geometrico e spaziale: ci sono due luoghi distinti, uno divino connesso all'Unità e uno o più luoghi connessi alla molteplicità e quello divino si trova in alto, mentre quelli connessi alla molteplicità in basso; il collegamento tra i due luoghi è l'ambito teologico dell'intermediazione.

Sempre Luca Patrizi tratta della nozione teologica dell'intermediazione nell'Islam⁷², che appare nelle fonti primarie attraverso diverse forme. La più importante è la discesa metaforica dal luogo divino superiore ai luoghi inferiori e questa discesa comporta poi anche una risalita. Questi luoghi sono posti in relazione con specifici nomi di Dio.

Uno di questi è *Rabb al-‘ālamīn* o Signore dei mondi. *Rabb* era in uso in epoca preislamica e indicava il rapporto tra padrone, *rabb*, e servitore *‘abd*. Il termine arabo *Islām* indica la sottomissione dell'uomo-servitore a Dio-signore.

⁷¹ Patrizi, Luca. *Al cospetto del Re: Intermediazione e intercessione nell'Islam*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2023, pp. 15-16.

⁷² *Ivi*, p.41.

Il Signore esercita la sua autorità su tre mondi: *‘ālam al-shahāda*, mondo del visibile; *‘ālam al-ghayb*, mondo dell’invisibile; *al-barzakh*, mondo dell’intermediario. Quest’ultimo è descritto come il luogo in cui le anime dei defunti attendono il Giorno del Giudizio.

Altro nome di Dio importante in relazione con i luoghi della cosmologia islamica è *al-Malik*, il Re, che esercita l’autorità su tre mondi: *‘ālam al-mulk*, mondo del regno visibile; *‘ālam al-malakūt*, mondo del regno invisibile; *‘ālam al-jabarūt*, mondo dell’onnipotenza divina. Questi mondi sono rispettivamente assimilabili ai tre mondi del *Rabb al-‘ālamīn*.

Il Profeta, oltre a detenere il privilegio dell’intercessione maggiore nel Giorno del Giudizio, esercita la funzione di mediazione costante nei confronti dei credenti poiché vive nel mondo dell’intermediario, *al-barzakh*. Per questo motivo si è sviluppata nei suoi confronti una forte devozione, che si concentra sul suo ruolo di mediatore tra Dio e i credenti. La devozione nei confronti del Profeta occupa un posto fondamentale nella vita religiosa dei popoli musulmani. Nella tradizione islamica sunnita, Muhammad è abitualmente chiamato “l’amato di Dio”, *habīb Allāh*.

Dio non concede al Profeta la funzione di profeta-re, *malik nabī*, durante la sua vita terrena, ma gli concede funzione regale nell’Aldilà. Nel Giorno del Giudizio Dio si installerà sul suo Trono come un Re per giudicare tutte le creature dotate di libero arbitrio e il Profeta avrà il ruolo di mediatore e intercessore universale, dotato di attributi regali come la Stazione della lode e lo Stendardo della lode (di cui tratterò in seguito).

Ghazālī, nel trattato *Ciò che è precluso a chi non fa parte della sua gente*, propose una metafora tra la luce materiale che discende su punti specifici e non dappertutto, e la Luce divina, che discende in maniera diretta soltanto su alcuni uomini. Gli altri uomini necessitano dell’intermediazione del Profeta per avere accesso alla Luce divina. Utilizzò quindi la metafora della regalità⁷³: “Ad esempio, un visir, essendo un uomo affidabile, è il favorito delle attenzioni di un re, che quindi perdona alcuni

⁷³ *Ivi*, pp. 123-124.

dei peccati di una persona che è amica del visir. L'interessato sfugge alla punizione, non perché la personalità del visir sia identica a quella del re, ma perché la persona, per legami di amicizia, è legata al visir, che è legato al re. Se non ci fosse stata l'intercessione tra il re e il colpevole, il re non avrebbe perdonato il criminale. Ci sono diverse tradizioni che dimostrano che coloro che amano il Profeta, cioè invocano benedizioni divine su di lui o visitano la sua tomba o rispondono alla chiamata alla preghiera o pregano per lui dopo la chiamata alla preghiera, meritano le raccomandazioni del Profeta. Questa intercessione significa il riflesso della luce in modo indiretto”.

Luca Patrizi afferma che la credenza nella funzione di intermediazione del Profeta mostra anche un riflesso sulla devozione popolare attraverso la poesia cantata, *qasīda*, *La luna piena è storta su di noi*. Patrizi interpreta la metafora in questo modo⁷⁴: “la luna non emette luce propria, bensì svolge una funzione di intermediazione, riflettendo la luce del sole; la luna piena, rispetto alle varie gradazioni del crescente della luna, manifesta quindi questa possibilità di riflessione in maniera totale e completa. Questo avviene in particolare durante la notte, quando la luce del sole non è accessibile direttamente sulla parte di Terra in ombra. Il Profeta viene quindi assimilato alla “luna piena”, poiché è colui che ricopre la funzione intermediaria connessa alla rifrazione della luce divina: il sole rappresenta Dio, che emette la Luce divina, che si riflette nel Profeta in maniera completa, e non parziale. Nelle fonti ebraiche, cristiane e islamiche, si ritrova la dottrina secondo la quale la Luce divina è insostenibile allo sguardo umano, e soltanto alcuni profeti, in condizioni eccezionali, possono essere in grado di resistere posti di fronte alla sua percezione. L'episodio più rappresentativo in questo senso è relativo al Profeta Mosè, che nell'Antico Testamento, così come nelle fonti islamiche, a partire da Tabarī, a seguito del suo colloquio diretto con Dio sul monte, è costretto a portare un velo sul viso per non accecare le creature con la luce che sprigiona dal suo volto. Secondo la tradizione islamica, quindi, dal punto di vista spirituale l'uomo si trova nella condizione notturna, in cui non è possibile percepire la luce del sole in maniera diretta, ma soltanto attraverso il riflesso della luce, funzione ricoperta da

⁷⁴ *Ivi*, p.173.

Muhammad, così come prima di lui da Mosè, in maniera totale, come una “luna piena””.

È importante capire anche cosa si intenda per intercessione. Patrizi tratta di questo argomento sostenendo che⁷⁵ il termine derivi dal latino *intercessio* (intercedo), quindi *inter* (tra) e *cedo* (andare): il significato è stare nel mezzo. In epoca precristiana era utilizzato per indicare il diritto di veto di un magistrato romano nei confronti di un altro magistrato di pari o minore autorità, preservando un tribuno della plebe da una pena certa. In epoca cristiana cambia l’accezione e diventa una metafora per definire il pontefice (da *pontifex*, cioè costruttore di ponti): indica l’azione di porsi in mezzo da parte di un mediatore al fine di preservare una persona dalla pena eterna.

Un termine fondamentale è *shafā’a*⁷⁶: la forma *shaf’* indica un ente singolo che diventa coppia (*zawj*) passando dall’unità alla dualità. L’idea sarebbe quella per cui per esercitare un’intermediazione sia necessario un ulteriore ente rispetto al Primo ente e quindi solo il passaggio dall’unità alla dualità possa implicare l’esercizio dell’intermediazione e dell’intercessione. Altro significato potrebbe essere quello dell’aggiungersi di una persona per aiutarla, diventando il suo mediatore e intercessore per una determinata questione. Nel Corano però, questa nozione non è connessa in maniera esplicita al Profeta, ma i saggi musulmani ne hanno attribuito la pertinenza a lui.

Si può arrivare alla conclusione che il Corano preveda la possibilità di intercessione del Profeta, ma non la pone in relazione con il termine *shafā’a*, che è invece il termine utilizzato nella letteratura religiosa islamica in riferimento all’intercessione del Profeta nel Giorno del Giudizio. È l’intercessione maggiore poiché interessa il perdono dei grandi peccati, tolto il più grande peccato, cioè quello di associare altre divinità a Dio.

⁷⁵ *Ivi*, p.16.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 69-71.

I sapienti religiosi sunniti accettano la possibilità dell'intercessione del Profeta durante la sua vita, ma sono nate delle divergenze di pensiero riguardo al perdurare della stessa dopo la morte del Profeta.

Tema molto importante è quello del *Tajawwuh*, che deriva dall'arabo *jāh*: rango, funzione, dignità al cospetto del sovrano. “Il *jāh* è la posizione e il valore presso il sovrano”⁷⁷. Nel contesto dell'intercessione, il termine si riferisce al grado e al rango di prossimità a Dio, che consente al Profeta di esercitare una funzione speciale nel Giorno del Giudizio e che gli permette di svolgere il ruolo di mediatore universale.

Un detto del Profeta esorta i credenti a cercare un'intermediazione nei confronti di Dio (*wasīla*)⁷⁸: “Nel Giorno della Resurrezione la gente cadrà in ginocchio e ogni comunità seguirà il suo profeta e dirà: “O tal [profeta], intercedi!”, finché non si concluderà con l'intercessione al Profeta [Muhammad] e quello sarà il giorno. Il in cui Dio lo eleverà alla Stazione della lode”.

Un altro detto del Profeta cita la preghiera all'intermediazione⁷⁹: “Disse il Profeta: “Chiedi a Dio di concedermi l'intermediazione”. Essi dissero: “O Messaggero di Dio, cos'è l'intermediazione?”. Egli rispose: “Il livello più alto del Paradiso. Nessuno lo raggiungerà tranne un uomo, e spero di essere io”.

E ancora⁸⁰: “L'intermediazione è un grado presso Dio al di sopra del quale non vi sono altri gradi, pregate Dio che mi conceda l'intermediazione”.

Il filologo andaluso Ibn Sīda al-Mursī, in *al-Muhkam wa-l-muhīt al-a-'zam*, scrisse⁸¹: “Al-*wasīla* è la posizione in presenza del Re, il rango, la vicinanza”.

Nel Corano viene utilizzata spesso la metafora per cui Dio viene descritto come il Re, *al-Malik*, che governa sui diversi Regni. L'attributo di Dio come Re è importante in relazione al Giorno del Giudizio: il Re possiede un Trono (*'arsh*) ed

⁷⁷ *Ivi*, p.99.

⁷⁸ *Ivi*, p.100.

⁷⁹ *Ivi*, p.101.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p.103.

un Piedistallo (*kursī*). C'è una formula riferita a Dio⁸²: “si è installato sul Trono (*istawā 'alā al-'arsh*)”.

La tematica della regalità non è connessa solo a Dio, ma anche al Profeta: Muhammad sceglie tra essere un profeta-re (*malik nabī*) o un messaggero-servitore (*'abd rasūl*). In un detto del Profeta⁸³: “Gabriele era seduto con il Profeta, e guardò verso il cielo mentre un angelo scendeva. Gabriele disse: “In verità, questo angelo non è mai sceso dal giorno in cui è stato creato e [non scenderà ancora] prima dell'Ora [del giudizio]”. Disse [l'angelo che era disceso]: “O Muhammad, il tuo Signore mi ha mandato da te chiedendo se vuoi essere un re-profeta (*malik nabī*) o un servitore-messaggero (*'abd rasūl*)”. Gabriele disse: “Sii umile davanti al tuo Signore, o Muhammad”. Disse [il Profeta]: “Preferisco essere un servitore-messaggero (*'abd rasūl*)””.

Patrizi scrive che in altre tradizioni il Profeta rinuncia alle caratteristiche regali del potere temporale: mangiava per terra, non seguendo le abitudini delle corti connesse al potere politico, cioè mangiare appoggiati utilizzando oggetti di lusso; durante la predica del venerdì non sedeva sul pulpito, come il re sul trono, ma stava in piedi e l'unica volta che prese un bastone come fosse uno scettro, venne rimproverato da un angelo. Da qui si intende che la sua non era una vera e propria scelta, ma si conformava alla Volontà divina che gli veniva comunicata dagli angeli.

A partire da questo comportamento, si è sviluppata nell'Islam una critica alla regalità: l'idea politica della sovranità nelle società islamiche ha mostrato una tensione tra l'ideale religioso mostrato dai comportamenti del Profeta e dai Ben Guidati (i primi quattro califfi) e tra la pratica del potere regale della successiva storia islamica. Veniva quindi preferita una visione del potere religiosa e sobria, ad eccezione di Ibn Taymiyya che, ne *Il califfato e la monarchia*⁸⁴, affermò che le figure di Giuseppe, Davide e Salomone dimostrano come sia possibile unire funzione profetica e regale, allo stesso modo in cui si può unire, in epoca islamica, funzione califfato e regale.

⁸² *Ivi*, p.104.

⁸³ *Ivi*, p.105.

⁸⁴ *Ivi*, p.106.

Al Profeta, come detto precedentemente, vengono conferite le caratteristiche associate al potere temporale *post mortem*, in particolare nel Giorno del Giudizio.

Nel Giorno del Giudizio, Dio concederà al Profeta un rango speciale (*al-wasīla*)⁸⁵ ed egli verrà elevato ad una Stazione della lode da dove sarà in grado di esercitare il più alto grado d'intercessione concesso ad una creatura. Il rango e la stazione prenderanno la forma di un seggio regale in prossimità di Dio oppure il Profeta siederà direttamente al fianco di Dio sul suo Trono. Inoltre, il Profeta verrà “adornato con abiti tratti dalle vesti del Paradiso” e quindi si osserva un'analogia con i rituali regali di investitura.

Altro emblema politico e religioso dell'Islam è il *minbar* del Profeta⁸⁶: era solito compiere il suo discorso, durante la preghiera comunitaria del venerdì, su un oggetto rialzato e questo gli forniva una certa autorità, in contrasto con le usanze arabe. Il *minbar* era composto da due gradini ed un seggio, simile ad un trono. Dopo la morte del Profeta, per rispetto, i Ben Guidati, durante i sermoni, si fermavano al secondo gradino in segno di rispetto per il Profeta. Il livello più alto del *minbar* simboleggiava l'ascesa, l'avvicinarsi a Dio ed era comparato alla Stazione della lode del Profeta in terra. Ecco che il *minbar* assume una funzione simbolica: rimanda alla funzione di intermediazione ed intercessione del Profeta. N. Chikhaoui, in *The Minbar: Symbol of Verticality and Elevation*, scrisse⁸⁷: “La funzione suprema del minbar, quindi, è quella di fungere da collegamento e da intermediario tra la terra e il cielo. Il minbar fornisce un'elevazione per la parola o la promessa del Paradiso, del perdono e dell'amore di Dio. L'elevazione è fornita da gradini il cui numero è simbolico. Questa funzione, svolta da un arredo rituale, è assolta da una figura centrale nella liturgia islamica, il khātib e/o l'imam”.

Patrizi aggiunge che il *minbar*⁸⁸ “appare come un'immagine terrestre del seggio regale di Muhammad nell'Aldilà, la wasīla o Stazione della lode, da cui egli eserciterà la sua intercessione nel Giorno del Giudizio”.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p.110.

⁸⁷ *Ivi*, p.115.

⁸⁸ *Ibidem*.

Al-Hakīm al-Tirmidhī, teorico della nozione di santità e precursore del *sufismo* dottrinale, in una sua visione racconta⁸⁹: “Mi trovavo in questo stato spirituale (hāl), quando vidi, come in sogno, l’Inviato di Dio entrare nella moschea congregazionale (al-masjid al-jāmi) della nostra città. Io entrai seguendo suoi passi (‘alā atharihi), essendo obbligato a seguirli. Egli continuò a camminare finchè entrò nella zona centrale (al-maqsūra), ed io ero sui suoi passi, molto vicino a lui, come se fossi aggrappato alla sua schiena, mettendo i miei passi nel punto esatto in cui metteva i suoi, fino a entrare nella zona centrale. Poi egli salì sul pulpito (minbar), e io salii seguendo i suoi passi. Quando egli saliva un gradino, io salivo sui suoi passi, fino a quando si sedette sul gradino più alto (istawā ‘alā a ‘lāhā daraja), e io mi sedetti sul gradino sotto quello in cui era seduto lui, presso i suoi due piedi (‘inda qadamayhi), e la mia parte destra era in direzione del suo viso, mentre il mio viso era rivolto verso le porte che danno sul mercato, e la mia parte sinistra verso le persone. Poi mi svegliai dal mio sogno, ed ero in quello stato spirituale (hāl)”. Questa visione mostra che ogni singolo gradino del *minbar* rappresenta una stazione che va attraversata e mostra il Profeta sedersi sulla piattaforma finale come su un trono con i piedi appoggiati sul gradino più basso, stazione in cui si siede al-Tirmidhī, stazione più elevata che un uomo può raggiungere.

Altro attributo che la tradizione islamica accorda al Profeta è lo Stendardo della lode (*liwā’ al-hamd*), immagine celeste dello stendardo terrestre del Profeta. Un *hadīth* del Profeta lo menziona⁹⁰: “Sarò il signore (sayyid) dei figli di Adamo nel Giorno del Giudizio, e non [lo dico] per vantarmi. Terrò in mano lo Stendardo della lode (liwā’ al-hamd), e non [lo dico] per vantarmi. Quel giorno tutti i profeti, da Adamo in poi, saranno sotto il mio Stendardo. E io sono il primo per il quale la terra verrà aperta, e non [lo dico] per vantarmi”. Lo Stendardo è simbolo dell’autorità regale, segno dell’autorità del Profeta su tutte le creature, come loro signore: indica l’autorità suprema nel contesto arabo preislamico ed islamico.

‘Abd al-Jalīl ibn Mūsā al-Qasrī al-Ansārī, in *Le ramificazioni della fede*, descrisse la relazione che intercorre tra Dio e Muhammad⁹¹: “La prossimità (qurba) del

⁸⁹ *Ivi*, p.116.

⁹⁰ *Ivi*, p.117.

⁹¹ *Ivi*, p.124.

Profeta rispetto a Dio, in Paradiso, è come la posizione del visir rispetto al Re (manzilat al-wazīr min al-malik): nel livello dell'intermediazione (fī darajat al-wasīla) egli fa da mediatore (yatawassala) e intercede (yashfa'u) esaudendo le necessità, innalzando i ranghi (rafa'a al-darajāt) e concedendo il permesso per la nobile vista [al sovrano, come metafora di Dio] e la visione del nobile volto [del sovrano, come metafora di Dio], e l'apertura delle porte dell'area sacra, e altro ancora”.

Per concludere il tema della regalità della funzione intercessoria del Profeta, cito l'opera di Tor Andrae, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*⁹²: “La concezione popolare di Dio tra i mussulmani è inseparabilmente legata all'immagine del re e della sua corte; Dio è il Re dei re in grande scala. Seduto sul suo trono, il Potente ha il suo dīwān. A destra e a sinistra si trovano i dignitari e i grandi uomini del Regno. Ma assolutamente non in ordine casuale; il posto che corrisponde alla loro dignità, la loro manzila presso il re, è precisamente determinato dal re, e più vicino al re stesso, più determinato. Manzila e qurba sono le denominazioni ricorrenti per la posizione dei profeti e degli uomini pii rispetto a Dio; qurba qui non significa, come per i mistici, la vicinanza all'intima unità, l'unio mystica, ma la vicinanza onorevole del sovrano. Il più vicino di tutti, alla destra del re, è il visir stesso. Questo è il posto che Muhammad occupa quando, rivestito della veste d'onore, sta alla destra del trono, “dove nessun altro sta, e dove tutti gli uomini lo invidiano”. Poiché la posizione d'onore è allo stesso tempo un'espressione del piacere personale che il sovrano ha per quella persona: egli ha influenza, wasīla, presso il sovrano secondo la misura della sua manzila e qurba. Felice l'inferiore che può contare sulla wasīla di uno dei maggiorenti, più felice se può contare sulla wasīla del visir stesso. “Prega che mi sia data la wasīla”, intima Muhammad ai fedeli. Quando il sovrano vuole onorare un favorito, esige rispetto per lui e umile sottomissione dai suoi sudditi (cfr. Ester 3), e lo onora in modo speciale, prima di tutti gli altri, con la speciale gentilezza dell'orientale quando vuole mostrare magnanimità (cfr. Ester 6). In questo modo, Dio ha onorato il Profeta. Tutte le sue

⁹² *Ivi*, p.125.

qualità, tutta la sua dignità spirituale, sono onori che Dio ha concesso con generosa bontà al suo Eletto”.

È necessario comprendere il ruolo del Profeta Muhammad in vita: non fu solo leader religioso, ma anche politico, tanto che William Montgomery Watt, orientalista e storico delle religioni britannico, lo definì “profeta e uomo di stato”⁹³.

Come scrive Massimo Campanini, in *La politica nell'Islam. Una interpretazione*, il Profeta⁹⁴ “invitava a una solidarietà che andava ben oltre i legami tribali e si richiamava a valori religiosi, intendendo trasformare in profondità il contesto sociale”.

Come già trattato nel Capitolo I, Muhammad emigrò da Mecca a Medina, città in cui nacque la comunità, *umma*. Nel 628, il Profeta organizzò un pellegrinaggio a Mecca ed i meccani gli imposero, in cambio del riconoscimento di una tregua dalle frequenti battaglie, di rinunciare di fronte a loro all'epiteto “Inviato di Dio”: si tratta del patto di Hdaybiya, che implicò un riconoscimento politico garantito a Muhammad non grazie ad un vincolo di sangue, un'appartenenza tribale, ma in quanto Profeta. Tant'è che nel 630 prese Mecca senza spargere sangue, distruggendo gli idoli della Ka'ba, che tornò ad essere la casa di Dio, come la volle Abramo quando la eresse. Sempre nel 630 ci fu la battaglia di Hunayn, in cui i mussulmani sconfissero delle tribù nomadi e lo stato di Medina divenne l'entità politica più potente dell'Arabia.

In questo periodo, venne rivelato il “versetto della luce”, che dimostrò come la spiritualità non andasse mai scissa dalla politica⁹⁵: “Dio è la luce dei cieli e della Terra, e il simbolo della Sua luce è una nicchia in cui è contenuta una lampada, e la lampada si trova in un'ampolla di cristallo, che è come stella lucente. Arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brucia anche se non lo tocca fuoco. È luce su luce e Dio guida alla Sua luce chi vuole” (24:35).

⁹³ Campanini, *La politica nell'Islam, cit.*, p.38.

⁹⁴ *Ivi*, p.43.

⁹⁵ *Ivi*, p.50.

Dopo la morte del Profeta, nel giugno 632, sorse il problema di organizzare stabilmente la comunità, che egli aveva costruito. Muhammed lasciò un'indicazione su come organizzare la comunità: la Carta di Medina, ovvero un documento che stabiliva le regole di reciproca convivenza tra i nuovi credenti e gli ospiti medinesi. Il documento riconobbe la religione come criterio di identità senza essere un documento teologico-politico, ma solo un patto stipulato su basi secolari. Testimonia quindi che l'azione di Muhammad era diretta a compattare e omogeneizzare la comunità dei credenti e dei loro alleati. Non a caso, il pilastro che sorregge la Carta di Medina è il senso solidale-comunitaristico del primo Islam: enuncia che i credenti e i loro sottoposti formano una sola comunità.

Perciò anche le minoranze religiose vivevano come protetti della *umma*. Va sottolineato che la *umma* non era uno stato poiché il concetto di nazione, fondata su basi territoriali, omogeneità delle lingue, delle culture e delle confessioni religiose, appare nel mondo islamico in età contemporanea, eppure si può parlare di diritti di cittadinanza per le minoranze non mussulmane poiché, come detto prima “i credenti e i loro sottoposti formano una sola comunità”. Questo dimostra come l'Islam volesse convivere pacificamente con le minoranze religiose, specialmente con i “credenti del Libro”, cioè ebrei e cristiani.

Ultimi aspetti fondamentali utili per anticipare la trattazione su Carl Schmitt sono la dottrina sul califfato e il Profeta come modello da seguire.

‘Alī Ibn Muhammad al-Māwardī è considerato l'enunciatore della dottrina della formulazione del califfato sunnita. Fu tra i primi a considerare i problemi del governo all'interno della *sharī'a* (Legge rivelata) e a gettare le basi legali dell'intervento politico dei califfi e del sistema amministrativo e politico islamico.

Secondo al-Māwardī, il califfato non è razionale, ma imposto dalla rivelazione. Il califfo è sostituto del Profeta, non di Dio, quindi al-Māwardī priva il califfato della potenziale caratterizzazione teocratica, al fine di farne l'istituzione che garantisce l'indissolubilità della comunità. Massimo Campanini scrive che è presente una connessione tra spirituale e temporale⁹⁶: “il califfo difende e rivendica i diritti di

⁹⁶ *Ivi*, p.121.

Dio e degli uomini: ha potere solo esecutivo e non legislativo, è per così dire un funzionario religioso, un magistrato al servizio della umma. L'elezione al califfato è frutto della "libera scelta" (*ikhtiyār*) della comunità che si stabilisce sul consenso (*ijmā'*): anche qui abbiamo una notevole diluizione del carattere sacrale e trascendente del potere del califfo".

Lo stesso al-Māwardī sostenne che il califfo esercita la pienezza dei poteri nell'ordine spirituale e temporale che gli incombono nella sua qualità di esecutore testamentario del Profeta. La chiave di volta della dottrina è che esiste una forte indissolubilità dello spirituale e del temporale. Il teorico al-Māwardī disse⁹⁷: "il califfato supremo è stato stabilito per la successione della profezia, la difesa della religione e il governo del mondo".

Campanini, in termine di sintesi, scrive⁹⁸: "la dottrina politica sunnita è quietista: non v'è ragione di disobbedire a un regime tirannico poiché, se si trova al potere, ciò è voluto da Dio. Tuttavia, l'obbligo che il governante ha di obbedire alla legge di Dio fa sì che, se tale governante disattende l'obbligo, debba essere rimosso, anche con la forza".

Il Profeta morì nel giugno 632. I primi quattro califfi vennero eletti dai saggi della comunità, la quale, attraverso la consultazione (*shūrā*) e il consenso dei rappresentanti (*ijmā'*) designò chi dovesse guidare l'Islam dopo la morte del Profeta. La consultazione è ad oggi considerata la democrazia dell'Islam: non solo serve a fornire consigli, ma ha la funzione di sostegno da parte dei saggi al governante. Campanini crede che si possa quindi pensare ad una specie di monarchia costituzionale.

I primi quattro califfi sono chiamati *rāshidūn*, ovvero i Ben Guidati e, secondo la dottrina sunnita, si sono succeduti in ordine di eccellenza e precedenza. I Ben Guidati, vivendo nello stesso periodo del Profeta, furono proiettati in un'aura mitica, di assoluta perfezione: furono i califfi che presero il Profeta come modello

⁹⁷ *Ivi*, p.26.

⁹⁸ *Ivi*, p.130.

sia etico, sia nelle abitudini quotidiane, sia a livello politico. Quello del Profeta e dei Ben Guidati è considerata l'età dell'oro, quella a cui fare riferimento.

Concludo menzionando diverse citazioni, che trovo incredibilmente calzanti nel contesto della trattazione, di Massimo Campanini.

“La società stabilita da Dio era perfetta alle origini: la soggettività divina della norma etico-politica – ossia il fatto che le norme etico-politiche siano volute e sancite da Dio fin dall'inizio dei tempi – impone un ordine già dato. Dice Iddio: “Oggi ho perfezionato la vostra religione e ho compiuto su di voi i Miei favori e Mi è piaciuto darvi come religione l'Islam” (Q. 5:3)”.⁹⁹

“Il califfato, ad esempio, la ben nota forma classica del potere nell'Islam, non è un sistema “possibile”, un'ipotesi da costruire nel futuro, ma quello storicamente determinatosi dopo la morte del Profeta, modello eterno di una forma perfetta di stato che Dio ha voluto si attuasse nel tempo”.¹⁰⁰

Il Fratello Musulmano tunisino Rāshid Ghannūshī scrisse¹⁰¹: “Il Profeta ha fondato uno stato che incarnava in maniera meravigliosa i principi dell'Islam riguardanti la giustizia, la libertà e la rettitudine; e questo stato si è perpetuato dopo la sua morte, attraverso i suoi Compagni, sotto il governo dei quali l'umanità ha visto realizzarsi le sue speranze e i suoi ideali. [...] La trasformazione del califfato in un regno oppressivo [produsse] la prima calamità: il divorzio progressivo tra la religione e la politica, finché col tempo non restò del califfato che la forma esteriore, come disse Ibn Khaldūn”.

Campanini aggiunge¹⁰²: “Per riconquistare il bene perduto si tratta, per gli islamisti contemporanei, i patrocinatori del cosiddetto Islam politico, di ripercorrere una strada a ritroso: è la via dei salaf - la via degli “antichi” – quella che bisogna imboccare, poiché solo i salaf hanno saputo mettere correttamente in pratica gli insegnamenti di Dio, in specie nel periodo eroico e mitico (ed eccessivamente mitizzato) che va dall'Egira, l'”emigrazione” di Muhammad da Mecca a Medina

⁹⁹ *Ivi*, p.23.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 23-24.

¹⁰² *Ivi*, p.24.

(622 d.C.), almeno fino alla morte del califfo ‘Umar (644), ma che i sunniti vogliono in linea generale estendere fino a comprendere il califfato di ‘Alī (661)”.

Infine¹⁰³: “”L’Islam è religione e stato” (dīn wa dawla) vuol dire comunque teocentrismo e non “teocrazia”, termine che è veramente significativo solo nel mondo cristiano medievale [...] “Teocrazia” certo significa che lo stato è subordinato alla religione; ma nell’Islam parlare di subordinazione tra i due ambiti, sia della religione allo stato sia di quest’ultimo alla prima, è fuorviante poiché i due ambiti sono considerati in un rapporto di integrazione, non di opposizione. D’altronde, la “teocrazia” implica una struttura ecclesiastica e nell’Islam non esistono vere e proprie strutture ecclesiastiche. Il teocentrismo islamico piuttosto implica che Dio, e non l’uomo o una qualsiasi istituzione umana, pur universalistica come una Chiesa, si collochi al centro di ogni realtà antropologica e sociale”.

IV.2 – I concetti fondamentali di Carl Schmitt

Carl Schmitt fornì un’analisi articolata e complessa del concetto di rappresentazione nel suo libro *Cattolicesimo romano e forma politica*¹⁰⁴. In quest’opera, Schmitt esplorò come la rappresentazione non fosse semplicemente un atto di presentazione o di sostituzione, ma un processo intrinsecamente legato alla natura stessa del politico e della struttura autoritaria che lo sottende. Il concetto di rappresentazione in Schmitt è quindi intimamente connesso alla sua visione del potere, della sovranità e del ruolo della Chiesa cattolica come istituzione politica e spirituale.

Schmitt affermò che la politica è, prima di tutto, una rappresentazione¹⁰⁵. Questo significa che il politico rappresenta dall’alto (*Repräsentation*) un’idea (la forma), traducendola in realtà tangibile. Questa rappresentazione non è astratta, ma deve essere accompagnata dalla capacità di prendere decisioni concrete e puntuali nelle

¹⁰³ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁰⁴ Schmitt, Carl. *Cattolicesimo romano e forma politica*. Bologna: Il mulino, 2010.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 84-85.

situazioni specifiche. Quindi, la politica combina l'idea astratta con l'azione concreta e decisiva. La rappresentazione non è solo un processo per rendere presente ciò che è assente, come un'immagine o un simbolo. Piuttosto, è un atto di incarnazione, attraverso il quale l'idea politica prende forma visibile e tangibile nel mondo reale. Questo implica che l'idea astratta viene concretizzata e resa operativa attraverso la rappresentazione politica, che non è un mero atto estetico o comunicativo, ma è una funzione essenziale del politico. La rappresentazione media tra l'idea astratta e la realtà concreta, rendendo possibile la realizzazione pratica delle idee politiche. Senza questa mediazione, le idee politiche rimarrebbero astratte e inapplicabili.

La Chiesa cattolica è l'istituzione originaria che detiene la capacità di rappresentazione pubblico-politica. I sacerdoti e la gerarchia ecclesiastica rappresentano personalmente Cristo, un'istanza trascendente, all'interno di uno spazio pubblico che è formato e ordinato. Questa rappresentazione personale e concreta del trascendente è fondamentale per la funzione politica della Chiesa. Lo spazio pubblico creato dalla Chiesa cattolica accoglie i singoli fedeli e potenzia la loro vita, offrendo un contesto ordinato e significativo. Questo spazio esiste prima dei singoli individui e li guida con autorità, fornendo una struttura stabile e coerente per la vita comunitaria.

La Chiesa cattolica incarna una rappresentazione dell'unità politica che integra e supera le individualità, stabilendo una relazione diretta tra il trascendente e l'immanente.

Il giurista tedesco scrisse¹⁰⁶: “La Chiesa [...] ha la forza della rappresentazione. La Chiesa rappresenta la civitas humana, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico”.

Egli sostenne che la politica moderna conserva elementi della teologia tradizionale, anche se in una forma trasformata e secolarizzata. Perciò, anche quando la politica

¹⁰⁶ *Ivi*, p.38.

sembra essersi liberata dalle influenze religiose, continua a essere strutturata da concetti e modalità di pensiero che hanno origini teologiche. La politica moderna, pur dichiarandosi autonoma dalla religione, continua a riprodurre gli schemi concettuali e le strutture argomentative tipiche della teologia, tuttavia, questi schemi sono deformati a causa della secolarizzazione, che ha rimosso la presenza di Dio come fondamento ultimo. Quindi, le forme della teologia persistono nella politica, ma senza il loro contenuto divino originario.

La decisione è il cuore dell'azione politica sovrana. La decisione sovrana è l'atto che interrompe la mediazione razionale, imponendo una scelta o un'azione diretta in un momento di crisi. Questo atto è l'unico modo in cui il sovrano può esercitare un potere effettivo. Tuttavia, nel contesto moderno, questa decisione non rappresenta più un ordine divino, ma piuttosto il "Nulla irredimibile", un vuoto ontologico che riflette l'assenza di un fondamento trascendente.

Walter Benjamin, in *Il dramma barocco tedesco*¹⁰⁷, riprendendo Schmitt, descrisse il sovrano moderno come una figura tragica e melanconica. È una "maschera mortale", cioè il sovrano appare potente e glorioso, ma in realtà è privo di un vero fondamento ontologico (cioè una giustificazione ultima della sua esistenza e autorità). Il sovrano moderno, quindi, è una figura che accenna a un "cielo vuoto" e a un "aldilà congelato", simboli della perdita di un ordine trascendente e divino. Questo sottolinea la crisi della rappresentazione politica moderna, che senza un sostegno teologico, deve confrontarsi con un vuoto di significato e legittimazione.

Schmitt criticò l'idea che si possa raggiungere una perfetta corrispondenza tra la forma (ovvero le strutture politiche e giuridiche) e il contenuto (cioè i valori e i principi che queste strutture dovrebbero incarnare) attraverso un approccio puramente razionalistico poiché politica e storia non possono essere comprese pienamente senza una dimensione metafisica, cioè senza un riferimento a qualcosa che trascende la realtà empirica e materiale. Di conseguenza, la metafisica fornisce il fondamento ultimo che rende politica e storia significative e reali.

¹⁰⁷ *Ivi*, p.88.

Altro elemento della sua discussione è l'eccesso cattolico, ovvero la capacità unica della Chiesa cattolica di rappresentare la Trascendenza in modo personale e concreto. Questo elemento è in contrasto con la modernità, che tende a escludere o marginalizzare il trascendente. La rappresentazione cattolica della Trascendenza non è solo un concetto astratto, ma viene incarnata attraverso la gerarchia ecclesiastica e i sacramenti, creando una presenza tangibile del divino nel mondo: questa capacità costituisce una "contro-immagine" rispetto alla visione secolarizzata della modernità, offrendo un'alternativa che integra e supera la mera immanenza, cioè la realtà limitata alla sfera empirica e materiale.

Secondo Schmitt, la teologia politica emerge quando il divino si ritira, lasciando dietro di sé solo forme teologiche deformate. Questo significa che la politica moderna, priva di un fondamento trascendente, conserva solo le vestigia esterne della teologia, che però sono svuotate del loro significato originale. Al contrario, quando la Trascendenza è presente, come nella rappresentazione cattolica, si crea un'estetica politica che va oltre la semplice apparenza e rivela una prospettiva della Gloria. Questa "Gloria" è la manifestazione visibile della presenza divina, che conferisce ordine e significato alla politica.

Il cattolicesimo è il mediatore tra Trascendenza e Immanenza¹⁰⁸: la Chiesa cattolica riesce a collegare il divino con il mondo umano, creando uno spazio pubblico e politico che è orizzontale, perciò che coinvolge tutti i membri della comunità, ma non individualistico, quindi che non si focalizza solo sugli individui separati. Questa mediazione non è semplicemente un atto estetico, ma è un processo politico che struttura la comunità in modo organico e autoritativo. La Chiesa, attraverso i suoi riti e la sua gerarchia, fornisce un modello di ordine e coesione sociale che integra il divino nella vita politica e pubblica.

Schmitt utilizzò il concetto di *katechon*¹⁰⁹, un termine teologico che significa "colui che trattiene", per descrivere il ruolo della Chiesa cattolica. Sostiene infatti che, in un mondo moderno caratterizzato da una deriva tecnica e da un'irrazionalità automatica, la Chiesa funge da forza stabilizzatrice che trattiene il caos e preserva

¹⁰⁸ *Ivi*, p.89.

¹⁰⁹ *Ivi*, p.91.

l'ordine grazie alla sua autorità morale e spirituale ed offre un punto di riferimento stabile in un'epoca di cambiamenti rapidi e spesso destabilizzanti.

La Chiesa cattolica viene vista come un'istituzione che realizza un'apertura originaria sullo spazio politico: ereditando l'autorità (*auctoritas*) dell'Impero romano, non solo mantiene una continuità storica, ma anche simbolica. Questa *auctoritas* comprende l'insieme dei simboli, delle credenze e delle tradizioni che precedono e trascendono gli individui, fornendo così una base stabile per la coesione politica e sociale.

Schmitt andò oltre la semplice idea dell'alleanza tra Chiesa e Stato, infatti sostenne che la Chiesa cattolica abbia un ruolo attivo e determinante nel modellare lo Stato: non è solo un partner dello Stato, ma una forza che ne esige la conformità ai principi trascendenti e morali della Chiesa stessa. Questo implica che la Chiesa cattolica non si limita a cooperare con lo Stato, ma lo influenza e lo guida secondo i propri valori e la propria autorità.

Schmitt parlò di *complexio oppositorum*¹¹⁰, un concetto che indica la capacità di una struttura, come la Chiesa cattolica, di contenere al suo interno opposti e contraddizioni. Schmitt riconobbe che, sebbene questa capacità sia centrale per la Chiesa, non la esime dal conflitto, che è intrinseco alla politica ed è essenziale al politico perché la politica stessa è definita dalla distinzione tra amico e nemico. Pertanto, la Chiesa, pur essendo un'istituzione che unisce due opposti, non può evitare i conflitti politici.

Nonostante il suo ruolo storico e il suo potenziale di rappresentazione, la Chiesa cattolica, ai tempi di Schmitt, occupava una posizione marginale nella scena politica. Sebbene la Chiesa non appartenga al mondo secolare, non essendo di questo mondo o terrena, è comunque coinvolta nelle dinamiche politiche, ma, in questo contesto politico, la sua capacità di rappresentare la Trascendenza perde efficacia.

Se ne deduce che la secolarizzazione abbia prevalso perché ha creato un ambiente politico in cui non c'è più spazio per la metafisica, cioè per le questioni trascendenti

¹¹⁰ *Ivi*, p.92.

e ultime e di conseguenza, le Idee non possono più esprimere la "pienezza dell'Essere", cioè non possono più fornire un fondamento ontologico e trascendente alla politica. Le strutture politiche possono ancora rappresentare idee e valori, ma non riescono più a connettersi con una dimensione trascendente e la Maestà e la Gloria della Chiesa rimangono visibili nella sfera pubblica, ma vengono sfruttate in un contesto di "pubblicità" politica che non è originata dalla Chiesa stessa. I simboli e l'autorità della Chiesa vengono utilizzati come strumenti in giochi politici che non rispettano il loro significato originario e trascendente.

Schmitt descrisse questo processo per cui l'estetica politica¹¹¹, ovvero l'aspetto visibile e simbolico della politica, evolve in ideologia politica, che in questo contesto, diventa un accompagnamento spirituale senza il vero potere sacro, cioè senza una connessione autentica con il trascendente. La politica perde la sua dimensione sacra e metafisica, trasformandosi in un insieme di simboli e idee che non hanno più una base trascendente.

La rappresentazione politica è la capacità di rendere visibile l'unità politica. Il sovrano non è solo un individuo dotato di potere, ma incarna l'idea stessa dello Stato, perciò, la sua esistenza fisica diventa un simbolo che rappresenta l'unità politica e crea un legame tra sé e il popolo.

La struttura gerarchica della Chiesa e il suo ruolo di mediatore tra il divino e l'umano forniscono un esempio di come la rappresentazione politica possa integrare una dimensione trascendente. Questa visione si oppone all'individualismo moderno e alla secolarizzazione, che tendono a frammentare la società e ad escludere il sacro dalla sfera pubblica.

Schmitt sottolineò il ruolo cruciale nella Chiesa cattolica della liturgia e dei riti, che mettono in scena la presenza del sacro nel mondo, offrendo una rappresentazione visibile della trascendenza, non solo estetica, ma che ha anche un profondo significato politico e sociale, poiché conferisce ordine e significato alla vita della comunità. La liturgia e i riti della Chiesa cattolica incarnano il sacro in forme visibili e tangibili, che strutturano e guidano la vita politica e sociale.

¹¹¹ *Ivi*, p.95.

Schmitt considerò il politico come una sfera caratterizzata dalla tensione tra opposti, come amico e nemico, ordine e caos, trascendenza e immanenza. La rappresentazione, in questo contesto, non è solo un atto di visualizzazione o di simbolizzazione, ma un processo dinamico che riflette e media queste tensioni. La rappresentazione politica, quindi, diventa un modo per gestire e dare forma a queste contraddizioni, mantenendo l'unità del corpo politico.

La Chiesa cattolica non è solo un'istituzione religiosa, ma una forza politica a pieno titolo e la sua influenza va oltre l'ambito ecclesiastico penetrando profondamente nella sfera pubblica. La Chiesa incarna la "radicalità del politico" perché non si limita a esercitare un potere spirituale, ma modella anche lo spazio pubblico in maniera organica e autoritativa. Questo significa che la Chiesa contribuisce a creare un ordine politico che non è frammentato o atomizzato, ma integrato e coeso, guidato da principi autoritativi che derivano dalla sua rappresentazione della Trascendenza.

In conclusione, la rappresentazione in Carl Schmitt è un concetto complesso e articolato, che va oltre la semplice presentazione o sostituzione. È un processo intrinsecamente legato alla natura del politico, alla sovranità e alla struttura autoritaria che lo sottende. La rappresentazione, secondo Schmitt, è essenziale per la coesione politica e sociale, poiché media tra l'idea astratta e la realtà concreta, tra Trascendenza e Immanenza. La Chiesa cattolica, con la sua struttura gerarchica e il ruolo di mediatore tra il divino e l'umano, rappresenta un modello di rappresentazione politica che si oppone all'individualismo moderno e alla secolarizzazione. Attraverso la liturgia e i riti, la Chiesa mette in scena la presenza del sacro nel mondo, offrendo una rappresentazione visibile della trascendenza che conferisce ordine e significato alla vita politica e sociale. Schmitt vede la rappresentazione come la capacità di rendere visibile l'unità politica attraverso il sovrano, che incarna l'idea dello Stato, creando un legame tra il sovrano e il popolo. La rappresentazione diventa così un atto di incarnazione dell'idea politica in una forma visibile e tangibile, che integra e supera le individualità, stabilendo una relazione diretta tra il trascendente e l'immanente.

Schmitt, in *Teologia Politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*¹¹², trattò il tema della sovranità¹¹³: “Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione”. Affermò però ¹¹⁴“la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma ad un caso limite” e ancora “con stato d’eccezione va inteso un concetto generale della dottrina dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d’emergenza o stato d’assedio. Il fatto che lo stato d’eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti, la decisione introno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell’articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un’eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte ad un vero e proprio caso d’eccezione”. Lo stato di eccezione non è un mero decreto d'emergenza o una misura straordinaria temporanea, ma è un concetto fondamentale della dottrina dello Stato. Lo Stato di diritto cerca di minimizzare il problema della sovranità attraverso la divisione dei poteri e l'implementazione di controlli reciproci, ma queste strutture, sebbene essenziali nella quotidianità si rivelano insufficienti di fronte a situazioni estreme poiché le norme generali non possono prevedere tutte le eccezioni possibili.

Schmitt citò un teologo protestante, che disse¹¹⁵: “L’eccezione spiega il generale e sé stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall’eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L’eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità”.

¹¹² Schmitt, Carl et al. *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*. Bologna: Il mulino, 2013.

¹¹³ *Ivi*, p.33.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ivi*, p.41.

In *Teologia Politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, Schmitt scrisse¹¹⁶: “Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia”. Utilizzò un parallelismo tra lo "stato di eccezione" nella giurisprudenza e il "miracolo" nella teologia, cioè un evento straordinario che interrompe l'ordine naturale delle cose. Allo stesso modo, lo stato di eccezione è una situazione straordinaria che interrompe l'ordine giuridico normale, permettendo al sovrano di agire al di fuori delle leggi usuali. Perciò, lo Stato, in situazioni di emergenza, agisce in modo simile a come la teologia descrive l'intervento divino tramite miracoli.

¹¹⁷“In generale non si disputa intorno ad un concetto in sé, quanto meno nella storia della sovranità: si disputa intorno al suo concreto impiego, cioè su chi in caso di conflitto decida dove consiste l’interesse pubblico o statale, la sicurezza e l’ordine pubblico, le public e così via.” La soluzione è presto data¹¹⁸: “Il sovrano decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo”.

Perciò, solo il sovrano può prendere decisioni che creano e garantiscono una situazione di normalità ovvero la condizione necessaria affinché il diritto possa esistere e operare efficacemente. Schmitt scrisse¹¹⁹: “Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l’essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev’essere definita giuridicamente come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione”.

Questa citazione di Schmitt permette di capire il vero problema della sovranità¹²⁰: ““La legge dà autorità” dice Locke, impiegando il termine “legge” in antitesi consapevole con “commissio”, cioè con il comando personale del monarca. Ma egli non vede che la legge non dice a chi dà l’autorità. Eppure non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Quest’ultima in quanto norma

¹¹⁶ *Ivi*, p.61.

¹¹⁷ *Ivi*, p.34.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, p.40.

¹²⁰ *Ivi*, p.57.

di decisione dice solo come si deve decidere non anche chi deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi alla giustizia del contenuto, se non vi fosse l'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma. Il problema dunque è quello della competenza”.

Schmitt difese il decisionismo, concezione della sovranità per cui il *nomos*, cioè il diritto, è decisione politica quindi ci deve essere la capacità sovrana di prendere decisioni ultime che creano ordine dal disordine¹²¹: “Per il giurista del tipo decisionistico, la fonte di tutto il “diritto”, cioè di tutte le norme e gli ordinamenti successivi, non è il comando in quanto comando, ma l'autorità o sovranità di una decisione finale, che viene presa insieme al comando”. Aggiunse un riferimento al dogma romano-cattolico¹²²: “Il dogma romano-cattolico dell'infalibilità della decisione papale contiene in ogni caso accentuati elementi giuridico-decisionistici; ma la decisione del Papa infallibile non fonda l'ordinamento e l'istituzione della Chiesa, bensì la presuppone; il Papa è infallibile solo in quanto capo della Chiesa, in forza del suo ufficio, e non viceversa.”

Il più importante esempio di pensiero decisionistico è dato da Thomas Hobbes. Schmitt a riguardo scrisse¹²³: “Tutto il diritto, tutte le norme e le leggi, tutte le interpretazioni di leggi, tutti gli ordinamenti sono sostanzialmente, per lui, decisioni del sovrano e sovrano non è solo un monarca legittimo o un'istanza competente, ma esattamente colui che decide da sovrano. Il diritto è la legge e la legge è il comando che decide sulle controversie introno al diritto: *Auctoritas, non veritas facit legem*. In questa frase, *auctoritas* non significa un'autorità prestatuale garante dell'ordine; [...]. Essa è insieme *summa auctoritas* e *summa potestas*. Colui che instaura la pace, la sicurezza e l'ordine è sovrano e detiene tutta l'autorità. In quanto decisione originaria e pura, questa instaurazione dell'ordine non può essere dedotta né dal contenuto di una norma precedente, né da un ordinamento preesistente, altrimenti essa sarebbe o semplice autoapplicazione della norma già in vigore [...] oppure [...] espressione di un ordinamento già dato, e quindi non instaurazione ma restaurazione dell'ordine”. Continuando sull'argomento, aggiunse: “Lo stato di

¹²¹ *Ivi*, p.261.

¹²² *Ivi*, p.262.

¹²³ *Ivi*, pp. 263-264.

natura è per Hobbes [...] bellum omnium contra omnes dell' homo homini lupus. Il passaggio da questo stato anarchico di disordine ed insicurezza assoluta allo stato statale della pace, della sicurezza e dell'ordine di una *societas civilis* è prodotto solo dal sorgere di una volontà sovrana, il cui comando e il cui ordine è legge”.

Utilizzo altre due citazioni, che ritengo essenziali per riassumere il concetto¹²⁴: “Il decisionismo puro presuppone un disordine che viene tramutato in ordine solo per il fatto che viene presa una decisione”. “La decisione sovrana è il principio assoluto, e il principio non è altro che decisione sovrana”.

Vanno ora affrontati i tre temi più caratteristici del pensiero di Carl Schmitt: teologia politica, concetto di politico e una veloce trattazione del suo più recente libro *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*.

Il concetto cardine da comprendere è cosa sia la teologia politica. Per Schmitt bisogna partire da questa idea¹²⁵: “Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”. E continua dicendo: “Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti”.

“L'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente”¹²⁶. Quindi l'idea moderna di Stato di diritto si basa su principi simili al deismo: entrambe escludono interventi eccezionali e arbitrari (miracoli o azioni sovrane) dopo che le leggi (naturali o giuridiche) sono state stabilite. Non a caso Leibniz, nella *Nova Methodus*, scrisse¹²⁷: ““A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla

¹²⁴ *Ivi*, p.264.

¹²⁵ *Ivi*, p.61.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ivi*, p.62.

teologia al diritto, poiché è straordinaria l’analogia delle due discipline”. Quindi entrambe hanno un “duplex principium”, la “ratio” (e perciò vi è una teologia naturale e una giurisprudenza naturale) e la “scriptura”, cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti positivi”.

Schmitt affermò che le idee di potere e sovranità nello Stato moderno non solo derivano dalla teologia in termini di linguaggio, ma anche nelle loro strutture e argomentazioni. Inoltre, ogni epoca ha una forma di governo che sembra naturale e ovvia per le persone di quel tempo, riflettendo le loro credenze metafisiche e religiose¹²⁸.

Rousseau, nel suo saggio *Economie politique*, usa espressioni che mostrano chiaramente come i concetti teologici siano stati adattati alla politica¹²⁹: “*Imiter les décrets immuables de la Divinité*”, cioè imitare i decreti immutabili della Divinità; sta suggerendo che il potere sovrano dovrebbe essere visto come eterno e infallibile, proprio come quello di Dio. Secondo Boutmy, Rousseau vede il sovrano come un'entità che può fare tutto ciò che vuole, ma con una limitazione: non può volere il male. Questo riflette l'idea che il potere del sovrano è assoluto, ma moralmente vincolato. Atger osserva che, nella teoria politica di quel tempo, il monarca occupa nello Stato una posizione analoga a quella di Dio nel sistema filosofico cartesiano: il monarca è visto come una figura che crea e mantiene l'ordine dello Stato, simile a come Dio crea e mantiene l’universo. Inoltre, Atger descrive il principe come colui che sviluppa tutte le potenzialità dello Stato attraverso una sorta di creazione continua. Questa idea è parallela alla visione cartesiana di Dio che continuamente crea e sostiene il mondo. In altre parole, il principe o sovrano è visto come una figura divina nel contesto politico, responsabile della continua esistenza e funzionamento dello Stato. Schmitt scrisse¹³⁰: “Descartes scrive una volta a Mersenne: “È Dio che ha stabilito questa legge nella natura, come un re stabilisce le leggi del suo regno””.

¹²⁸ *Ivi*, p.63.

¹²⁹ *Ivi*, p.69.

¹³⁰ *Ivi*, p.70.

Sempre Schmitt scrisse¹³¹: “La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria nella filosofia dello Stato di quegli stessi secoli.” Perciò sia Dio che il sovrano erano concepiti come entità trascendenti, superiori e separate dal mondo e dallo Stato che governavano, mantenendo un'autorità assoluta e indiscutibile.

Successivamente, nel XIX secolo, la teoria dello Stato si è evoluta, abbandonando le idee di legittimità basate su Dio e sui sovrani, per adottare un nuovo concetto di legittimità basato sulla democrazia e sul consenso popolare.

Riassumendo, Schmitt ritenne che le idee fondamentali della moderna teoria dello Stato provengano da concetti religiosi che sono stati adattati per l'uso politico. Questo mostra come la storia e la religione abbiano influenzato il modo in cui pensiamo al potere e al governo oggi.

Collegato al concetto di teologia politica, troviamo il concetto di politico, centrale nell'economia del pensiero di Schmitt, che infatti scrisse¹³²: “Il concetto di Stato presuppone quello di “politico””.

“Per il linguaggio odierno, Stato è lo Status politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso”¹³³. “In generale “politico” viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a “statale” o quanto meno viene riferito allo Stato. Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale.¹³⁴” “Lo Stato totale [...], mai disinteressato di fronte a nessun settore della realtà e potenzialmente comprensivo di tutti. Di conseguenza, in esso, tutto è politico.¹³⁵” Quindi lo Stato è considerato una struttura politica che comprende tutti gli aspetti della vita dei suoi cittadini e in uno "Stato totale" ogni cosa diventa una questione politica.

Schmitt ritenne che per capire cosa sia il politico, si debbano trovare le categorie specifiche che lo distinguono dagli altri ambiti della vita umana e tenere conto che

¹³¹ *Ivi*, p.71.

¹³² *Ivi*, p.101.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p.102.

¹³⁵ *Ivi*, p.105.

ogni ambito ha i suoi propri criteri distintivi¹³⁶: morale, cioè buono o cattivo; estetico, cioè bello o brutto; economico, cioè utile o dannoso oppure redditizio o non redditizio. Il politico ha una distinzione specifica che lo definisce, ovvero amico o nemico. Questa distinzione è autonoma da quelle morali, estetiche o economiche, è una categoria a sé stante e rappresenta il massimo grado di unione o separazione: semplificando il concetto, indica quanto fortemente ci si senta uniti o separati da qualcuno. Il nemico politico non deve essere moralmente cattivo, esteticamente brutto o economicamente svantaggioso, non deve necessariamente essere associato ad ambiti negativi della vita. Può essere una persona con cui si fanno affari vantaggiosi, pur rimanendo un nemico politico. Il nemico, quindi, è l'altro, lo straniero, *der Fremde*, qualcuno di diverso da noi: nel caso estremo, questa intensa differenza può portare a conflitti, che non possono essere risolti con leggi predefinite o con l'intervento di una terza parte imparziale poiché per capire come intervenire nel conflitto, bisogna farne parte, viverlo in prima persona, altrimenti non possono essere prese decisioni appropriate. Solo chi è coinvolto direttamente può capire se la differenza con il nemico può minacciare il proprio modo di vivere. Perciò la decisione di combattere o difendersi può essere presa solo da chi è direttamente minacciato.

Bisogna capire a questo punto cosa Schmitt intendesse per nemico¹³⁷: “Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico pubblico, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso pubblico. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *πολέμιος* non l'*ἐχθρός*”.

In seguito, fece uno dei pochissimi riferimenti all'Islam, citando prima un passo della Bibbia che non fa però riferimento al nemico politico¹³⁸: “amate i vostri

¹³⁶ *Ivi*, pp. 108-109.

¹³⁷ *Ivi*, p.111.

¹³⁸ *Ivi*, p.112.

nemici” (Matteo 5, 44; Luca 6, 27). “Nella lotta millenaria tra Cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l’Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio “nemico”, cioè il proprio avversario. Quel passo della Bibbia riguarda la contrapposizione politica ancor meno di quanto non voglia eliminare le distinzioni di buono e cattivo, di bello e brutto. Esso soprattutto non comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro di esso”.

Va specificato che la guerra non è il fine ultimo della politica, ma è una possibilità reale che influenza il pensiero e le azioni politiche degli esseri umani. Il caso d’eccezione, che può essere la guerra, rivela la vera essenza delle cose e solo in una situazione di lotta reale, si vede chiaramente la distinzione tra amico e nemico. Quindi la possibilità di conflitto dà forma e significato alla politica e ai raggruppamenti politici di amici e nemici¹³⁹.

Il politico non si riferisce ad un settore specifico, ma all’intensità di unione o separazione tra persone, quindi, può prendere forza da vari settori della vita umana, come la religione, l’economia, la morale e altri ambiti. Perciò le motivazioni dell’associazione o dissociazione possono essere di vario tipo e possono cambiare nel tempo. Quando si forma il raggruppamento politico, le motivazioni iniziali diventano secondarie e vengono reinterpretate sotto la lente politica: questo è importante perché determina l’unità politica del raggruppamento e quindi la sovranità nel prendere decisioni nei casi d’eccezione. Di conseguenza l’unità politica, che si forma attorno alla distinzione tra amico e nemico, è sovrana perché ha l’autorità di prendere decisioni decisive. Questa sovranità è necessaria per mantenere l’ordine e affrontare situazioni critiche¹⁴⁰.

A questo riguardo, quando forze economiche, culturali o religiose diventano abbastanza potenti da prendere decisioni politiche cruciali, diventano la nuova essenza dell’unità politica dello Stato. Ma se non riescono a impedire decisioni contrarie ai loro interessi, non sono decisive. Invece, se riescono a bloccare

¹³⁹ *Ivi*, p.117.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 121-122.

decisioni ma non a prenderle autonomamente, non esiste un'unità politica coesa, indicando una frammentazione del potere politico. In questo modo si capisce che l'unità politica è essenzialmente la forza suprema che prende le decisioni cruciali e non importa da dove provengano le motivazioni psicologiche che la sostengono: l'unità politica o esiste o non esiste e se esiste, è l'autorità suprema che decide nei momenti decisivi.

Il compito dello Stato è garantire la pace all'interno del territorio, quindi tranquillità, sicurezza e ordine in modo da applicare le leggi in maniera corretta, perciò lo Stato, in quanto unità politica, determina il nemico e lo combatte. In uno Stato costituzionale, la costituzione rappresenta l'ordine sociale e l'esistenza della società, perciò se viene attaccata, si può lottare anche con le armi¹⁴¹.

Schmitt mise in guardia la Chiesa sul concetto di unità politica¹⁴²: “Una comunità religiosa, una chiesa, può ottenere dai propri membri che essi muoiano per la loro fede e che affrontino il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo; altrimenti la chiesa stessa si trasforma in un'entità politica e le sue guerre e crociate diventano azioni fondate su una decisione relativa al nemico, come tutte le altre guerre”. Questo perché un popolo esiste politicamente se può decidere autonomamente chi è il nemico, altrimenti perde la sua autonomia politica e diventa subordinato ad un altro sistema.

Inoltre, Schmitt fece delle importanti considerazioni su Thomas Hobbes¹⁴³, secondo cui buono è ciò che è normale, mentre cattivo è ciò che è deviato. Lo stato di natura è “una situazione abnorme, la cui normalizzazione si compie soltanto nello Stato, cioè nella unità politica”. Lo Stato, quindi, trasforma il caos della guerra civile in ordine e pace. La natura umana è per Hobbes immutabile e costante secondo una visione pre-evoluzionistica, quindi, la natura degli esseri umani non cambia nel tempo: questi continueranno a costruire armi e creare nuovi pericoli ricercando la sicurezza, ma generando conflitti. Inoltre, Hobbes dichiara che la sua fede in Gesù

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 129-130.

¹⁴² *Ivi*, p.132.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 150-153.

Cristo è una “verità della fede pubblica”, della “della public reason” e del “culto pubblico al quale il cittadino prende parte”. La partecipazione del cittadino al culto pubblico e alla fede cristiana è elemento integrante del sistema politico: “Gesù è il Cristo” è parte essenziale della struttura politica e religiosa.

Continuando la trattazione di Schmitt su Hobbes, è importante citare quest'ultimo¹⁴⁴: “Auctoritas, non veritas, facit legem” ovvero le leggi non si impongono solo per il fatto di essere vere o giuste, è necessaria un'autorità che le faccia rispettare. Per realizzare ciò, è necessaria la *potestas directa*: l'autorità impone direttamente i comandi, ottiene obbedienza e protegge chi obbedisce, creando un flusso di potere dall'alto verso il basso, che si può chiamare catena dall'alto verso il basso. Questa catena parte dall'alto con la verità del culto pubblico e scende verso il basso, fino all'obbedienza e alla protezione dell'individuo: è un sistema di potere gerarchico in cui l'autorità superiore impone e garantisce l'ordine. Se invece si parte alle necessità individuali, si parla di catena dal basso verso l'alto: le esigenze individuali conducono all'obbedienza e alla ricerca di un'autorità superiore che può offrire protezione aprendosi alla trascendenza o autorità ultima. Questo sistema viene chiamato “sistema a cristallo” o “cristallo di Hobbes”: un diagramma con cinque assi che formano una struttura ordinata e coerente, a cristallo, dove ogni componente è legato precisamente e con simmetria. È una struttura di pensiero o sistema politico basato su certi principi fondamentali: il primo punto è “*Veritas: Jesus Christus*”. Se viene affermata come verità, neutralizza i conflitti religiosi tra cristiani poiché tutti i cristiani accettano che Gesù Cristo sia la base comune. E se questa neutralizzazione venisse estesa all'Islam, si potrebbe dire “Allah è grande”, rendendola base comune per i musulmani. Sorge quindi il problema della scambiabilità: è possibile sostituire la massima "Jesus is the Christ" con altre verità o principi fondamentali?

Infine, per concludere l'analisi del concetto di politico in Schmitt, bisogna evidenziare che il diritto ha un ambito relativamente autonomo, quindi, può funzionare in modo indipendente da altri aspetti della vita umana, ma può essere utilizzato sia per supportare sia per opporsi ad altre sfere. Quando ci si riferisce al

¹⁴⁴ *Ibidem.*

diritto, si può contrapporre il diritto “dello status quo”, considerato superiore e più giusto, che viene anche chiamato diritto naturale o razionale. Il politico riconosce che le persone che possono richiamarsi a questo diritto sovrano, hanno il potere: chiunque decida cosa sia questo diritto sovrano e come applicarlo, detiene il potere reale. Hobbes ritiene che la sovranità di questo diritto sia la sovranità delle persone che creano e applicano le leggi e che non abbia senso il concetto che la sovranità risieda in un "ordinamento superiore" se non implica che certe persone, basandosi su questo ordinamento, vogliano dominare altre persone: l'ordinamento superiore ha potere politico.

Concludo l'analisi di alcuni concetti caratterizzanti del pensiero di Schmitt con qualche spunto tratto dalla sua opera *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*¹⁴⁵.

Secondo Schmitt¹⁴⁶, la Chiesa di Cristo non appartiene a questo mondo e alla sua storia, ma opera dentro di esso occupando e influenzando lo spazio nel mondo: la Chiesa perciò è visibile, ha un'impermeabilità, cioè resiste alle influenze esterne, ed è pubblicamente riconosciuta.

La teologia politica ha due aspetti fondamentali: uno teologico e uno politico ed ogni aspetto si orienta verso i suoi concetti specifici. Ne consegue che “ci sono molte teologie politiche, poiché da un lato ci sono numerose e diverse religioni, e dall'altro numerose specie e metodi diversi di politica”¹⁴⁷.

Singolare e molto interessante è anche il parallelismo che propone tra governanti terreni e Dio¹⁴⁸: per esempio, il gran re persiano, che governa attraverso vari funzionari, può essere paragonato a Dio, che in questo contesto non è pensato come una forza che domina l'universo, ma come un sovrano che governa tramite angeli e messaggeri. Questo suo governo richiama un principio (*arché*) superiore che

¹⁴⁵ Schmitt, Carl et al. *Teologia politica 2: la leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Milano: Giuffrè, 1992.

¹⁴⁶ *Ivi*, p.40.

¹⁴⁷ *Ivi*, p.41.

¹⁴⁸ *Ivi*, p.44.

necessita di molteplici *archai* (principi subordinati) riflettendo la sacra dignità di Dio.

Nell'immagine cristiana del mondo governato dal potere di Cristo, l'antica idea romana di *auctoritas* trova un nuovo significato: ogni potere viene da Dio, poiché in Dio è racchiusa l'autorità assoluta. Ma nel contesto della teologia politica, l'Uno è visto come un *arché*, un principio o autorità, come un individuo umano¹⁴⁹.

Schmitt sentenziò¹⁵⁰: “In quale misura le religioni non-cristiane abbiano una vera teologia, non è chiaro”. Questo è dato dal fatto che il Vecchio Testamento ebraico è principalmente profetico, non teologico e i pagani hanno una filosofia metafisica o una teologia naturale, non una teologia sviluppata come quella cristiana. Ma criticò Peterson, il quale non prese in considerazione l'Islam¹⁵¹: “L'Islam, la cui rilevanza politica è grande e la cui considerevolezza teologica indiscutibile, è del tutto assente, benché il suo Dio più che questo nome meriti quello dell'Uno della metafisica aristotelica o di quella ellenistica”.

Schmitt, infine, crede che una religione non-trinitaria, se ha una teologia, tenda a sviluppare una teologia politica ed inoltre la teologia non-cristiana sembri essere il vero terreno per il fenomeno della teologia politica¹⁵².

IV.3 – Carl Schmitt applicato all'Islam

Vorrei fare una premessa: in questo breve paragrafo proverò a mettere in relazione alcuni dei contenuti dei paragrafi IV.1 e IV.2 attraverso delle associazioni concettuali. Richiamerò brevemente alcuni concetti da associare, senza approfondirli nuovamente, in modo da chiarire il motivo dell'associazione.

La figura del Profeta Muhammad è centrale in questa operazione di associazione. Il Profeta è infatti l'inviato di Allah ed esercita la funzione di mediatore nei

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 48-49.

¹⁵⁰ *Ivi*, p.52.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 51-52.

¹⁵² *Ivi*, p.53.

confronti dei credenti. La mediazione e l'intermediazione sono concetti da associare al tema della rappresentazione in Schmitt. La Chiesa ha infatti il ruolo di mediatrice tra Trascendenza e Immanenza: i sacerdoti rappresentano Cristo e creano un ponte tra il trascendente e l'immanente. Nell'Islam non è presente un'istituzione come la Chiesa, ecco che il ruolo di mediatore viene affidato direttamente al Profeta. Allo stesso modo, si può collegare il tema della rappresentanza di Schmitt, al tema della dottrina della formulazione del califfato sunnita, dato che il califfo è sostituto del Profeta.

La questione del califfato è associabile a diversi temi: *in primis* quello della rappresentanza, infatti, la legittimità del califfato islamico è basata sulla rappresentazione della volontà divina, dove il califfo agisce come rappresentante del Profeta e non di Dio sulla terra, analogamente il Papa è rappresentante di Cristo e non di Dio, conferendo così autorità alle istituzioni politiche e religiose. Per Schmitt, la Chiesa cattolica legittima le istituzioni politiche attraverso la sua rappresentazione della Trascendenza e la sua struttura gerarchica, assieme ai suoi riti liturgici, conferiscono ordine e significato alla vita politica e sociale, integrando il sacro nella sfera pubblica; *in secundis* quelli della sovranità e del decisionismo poiché la funzione del califfo nell'Islam, come successore del Profeta, include la capacità di prendere decisioni politiche e religiose, rappresentando così la volontà divina nella gestione della comunità dei credenti. Per Schmitt, la sovranità è definita dalla capacità di decidere sullo stato d'eccezione, quindi il sovrano è colui che decide in situazioni critiche, mantenendo l'ordine e la stabilità. Inoltre, il decisionismo enfatizza l'importanza della decisione sovrana, specialmente in momenti di crisi.

Anche il Profeta può essere associato, in due circostanze differenti, ai temi della sovranità e del decisionismo in Schmitt. Infatti, il Profeta è leader politico e religioso mentre è in vita: fondò la propria comunità a Medina e lasciò in eredità la Carta di Medina; inoltre, il Profeta esercita la funzione di intercessione nel Giorno del Giudizio, che può essere paragonata ad una situazione di crisi, al caso d'eccezione: in quel momento il Profeta può chiedere il perdono dei peccati dei credenti, può portare stabilità. Ma in questo giorno, soprattutto Allah potrà essere

associato ad una funzione di sovranità e decisionismo: infatti, il Giorno del Giudizio rappresenta un momento di sovranità divina assoluta, in cui Allah esercita il suo potere supremo di giudicare ogni individuo e di determinare il destino eterno. L'ordine normale delle cose viene sospeso e un giudizio ultimo e definitivo viene pronunciato, riflettendo la capacità del sovrano di ristabilire l'ordine in momenti di crisi. Perciò, la sovranità divina nel Giorno del Giudizio può essere vista come l'esempio supremo di sovranità, dove la giustizia divina prevale e ogni atto umano è valutato in base alla legge divina.

Il Giorno del Giudizio è un momento cruciale nella teologia islamica e, a mio avviso, ogni tema trattato da Schmitt potrebbe essere associato a questo giudizio finale, non solo, come appena descritto, il tema della sovranità, ma anche la distinzione tra amico e nemico, che assume una dimensione essenziale, poiché gli amici di Allah, cioè i fedeli che hanno vissuto secondo le sue leggi, sono separati dai nemici, cioè coloro che hanno trasgredito e rifiutato la sua guida; inoltre, questa distinzione comporta la separazione eterna tra i beati e i dannati.

A questo punto va collegato il principio cardine del monoteismo islamico. Il *Tawhid* sottolinea l'unicità assoluta di Allah in tutte le sue azioni e attributi e la sovranità di Schmitt può essere paragonata a questo concetto islamico. Inoltre, il *Tawhid* porta ordine attraverso l'affermazione dell'unicità di Dio, quindi, si potrebbe associare alla rappresentazione politica di Schmitt che incarna l'idea dello Stato, delle idee politiche che stabiliscono l'ordine.

Perciò, il concetto di *Tawhid* e l'autorità sovrana di Allah possono essere visti come analoghi alla sovranità in Schmitt. L'idea che Dio possiede l'ultima parola in tutte le questioni e che la sua volontà è suprema si riflette nella capacità della sovranità di prendere decisioni ultime nei momenti di crisi, nello stato d'eccezione. Questo è particolarmente evidente nel concetto di intercessione, dove il Profeta Muhammad, esercita una funzione che si potrebbe paragonare alla decisione sovrana in uno stato d'eccezione.

Schmitt sostiene che politica e storia debbano essere associate ad una dimensione metafisica e, nell'Islam, il potere politico è una manifestazione della volontà divina,

perciò il concetto di intercessione e la funzione del Profeta come mediatore tra Dio e i credenti riflettono questa integrazione del trascendente nella sfera politica.

Altro concetto fondamentale in Schmitt è la distinzione tra amico e nemico: l'associazione è con la distinzione tra i fedeli, cioè i musulmani, e gli infedeli o i politeisti, che può essere interpretata come una forma di identificazione collettiva che mantiene la coesione interna della comunità dei credenti, *umma*. La funzione del Profeta e dei califfi è quella di proteggere e guidare la *umma*, distinguendo tra amici, i fedeli, e nemici, gli infedeli, gli atei o i politeisti.

Ritornando al tema del califfato sunnita, si possono applicare ad esso altri due concetti schmittiani: *complexio oppositorum* e *katechon*.

Il concetto di *complexio oppositorum* descrive la capacità di una struttura di contenere al suo interno opposti e contraddizioni, concetto che può essere applicato alla tensione tra il potere temporale e spirituale e quindi al ruolo del califfo come leader politico e religioso. La storia del califfato mostra come queste tensioni siano state gestite e integrate all'interno della struttura politica e religiosa dell'Islam.

Il concetto di *katechon* può essere associato alla funzione del califfo, che deve avere la capacità di mantenere l'ordine e prevenire il caos. Questa abilità riflette il ruolo che Schmitt attribuisce al sovrano nello stato di eccezione. La figura del califfo, attraverso la sua autorità spirituale e politica mantiene la coesione della *umma*.

Trattando della teologia politica, Schmitt scrisse: "Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati". Questa secolarizzazione è presente anche nell'Islam, dato che lo stesso concetto di califfato, pur essendo profondamente religioso, ha implicazioni politiche e amministrative che vanno oltre la semplice spiritualità, riflettendo la capacità della religione di influenzare la politica, anche in forma secolarizzata.

Ho deliberatamente composto un paragrafo conciso, al fine di preservare l'integrità dell'associazione concettuale con i paragrafi precedenti, i quali erano caratterizzati da una notevole lunghezza e densità di informazioni. Questo paragrafo, dunque, funge da ponte, stabilendo una connessione intellettuale tra i due segmenti testuali antecedenti.

CONCLUSIONE

Per giungere all'epilogo della seguente esposizione, ci tengo a proporre, sempre utilizzando la pratica dell'associazione concettuale, una teologia politica valida per il Marocco ed una valida per l'Arabia Saudita. I concetti associabili tra la teologia islamica e le idee di Carl Schmitt sono molti e metterli tutti in relazione, nei contesti marocchino e saudita, sarebbe un lavoro interessante, ma che renderebbe la trattazione ancora più densa di contenuti di quanto già non lo sia. Perciò, queste brevi proposte toccano solo alcuni concetti, che ho ritenuto caratterizzanti per i Paesi presi in considerazione.

La teologia politica che propongo per il Marocco è un esempio di come la religione islamica venga integrata in un sistema politico moderno. L'intreccio tra la scuola giuridica *malikita*, la teologia *asharita* e la spiritualità sufi crea un quadro normativo e spirituale che sostiene la dinastia *alawide* e promuove l'equilibrio tra modernità e tradizione. Il re, chiamato Comandante dei Credenti, incarna una sovranità che è sia religiosa sia politica, nella quale la rappresentanza religiosa è centrale: il Profeta Muhammad, mediatore tra Allah e i credenti, trova un parallelo nella figura del re, che svolge una funzione simile come intermediario tra il divino e il popolo. Questo ruolo è ulteriormente legittimato dal principio del *Tawhid*, l'unicità di Allah, che conferisce al re una sovranità derivata dalla sua discendenza profetica. La sovranità del re è, quindi, una manifestazione della volontà divina integrata nella struttura politica del Marocco.

La riforma costituzionale del 2011, voluta dal re, è un chiaro esempio di decisionismo in situazioni di crisi: il re, pur riducendo i suoi poteri, ha mantenuto la sua autorità simbolica e religiosa, riflettendo un equilibrio tra modernizzazione politica e tradizione islamica.

La distinzione tra amico e nemico presente in Schmitt, si può associare alla distinzione tra fedeli e infedeli, che mantiene la coesione interna della comunità dei credenti. Ma, per mantenere la stabilità sociale, re Mohammed VI ha introdotto politiche di tolleranza religiosa e dialogo interculturale. In questo modo, il re mantiene il ruolo di protettore della fede, preservando l'armonia sociale.

La teologia politica, che ipotizzo per il Marocco, incarna un modello che unisce i concetti schmittiani in un contesto che promuove la coesione sociale e la stabilità politica, rispecchiando la cultura e la storia del Marocco ed integrando la tradizione islamica sunnita con le esigenze contemporanee.

L'Arabia Saudita è un Paese caratterizzato da un'interpretazione rigorosa e tradizionalista dell'Islam e fortemente influenzato dalla scuola giuridica *hanbalita* e dalla dottrina *wahhabita*. Per questi motivi, la teologia politica che ipotizzo, è diversa, ma non in antitesi, da quella marocchina.

La combinazione *hanbalita-wahhabita* ha permesso di creare un sistema di governance centralizzato, in cui il re, custode delle due sacre moschee, esercita un potere sovrano assoluto legittimato religiosamente. Non esiste la figura del califfo, successore del Profeta, che, infatti, viene sostituita dal re, il quale agisce come intermediario tra Allah e il popolo, ruolo rafforzato anche dal principio del *Tawhid*. Il re non è solo un leader politico, ma è anche custode della fede e responsabile di garantire che i principi fondamentali del rigido Islam *hanbalita-wahhabita* siano rispettati e implementati nella società.

La dottrina *wahhabita* sostiene la necessità di un'autorità forte e centralizzata, che mantenga l'ordine e l'identità religiosa. Perciò, il decisionismo di Schmitt è centrale nella figura del re, il sovrano supremo, che nei momenti di emergenza, come successo più volte nella storia dell'Arabia Saudita, esercita questo potere per consolidare il proprio controllo, rispondere alle minacce interne ed esterne e preservare la tradizione religiosa.

La distinzione tra amico e nemico è associabile alla visione *wahhabita* del mondo, che distingue tra veri credenti e miscredenti, giustificando le campagne di purificazione religiosa per mantenere la coesione interna del regno.

La governance saudita, fino a pochi anni fa, rigettava qualsiasi forma di innovazione, promuovendo un ritorno ai principi fondamentali dell'Islam. Negli ultimi anni, l'Arabia Saudita ha intrapreso significative riforme economiche e sociali, come il progetto Vision 2030, in sé innovativo, pur mantenendo un forte legame con i principi wahhabiti, guidato dal principe ereditario Mohammed bin

Salman. La sfida per la casa regnante è quella di trovare un equilibrio tra la necessità di modernizzazione e la conservazione della propria identità religiosa e culturale.

La teologia politica delineata per l'Arabia Saudita riflette un modello di sovranità centralizzata, legittimata religiosamente, che integra i principi di Schmitt, ma che, pur conservando i principi fondamentali del *wahhabismo*, prova ad avvicinarsi alla modernità, cercando un equilibrio tra innovazione e tradizione.

Quindi, per concludere, posso confermare di essere giunto alle medesime conclusioni dedotte da Schmitt stesso in *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*.

La prima è che la teologia non-cristiana potrebbe essere il vero terreno fertile della teologia politica e la seconda, che giustifica la prima, che l'Islam ha grande rilevanza politica e grande peso a livello teologico, quindi, come affermò lo stesso Schmitt, dato che la teologia politica ha due aspetti fondamentali, uno teologico e uno politico: "ci sono molte teologie politiche, poiché da un lato ci sono numerose e diverse religioni, e dall'altro numerose specie e metodi diversi di politica".

Con questo, tengo a precisarlo, sostengo che non possa esistere un'unica teologia politica per tutto il mondo islamico, dato che in ogni Stato musulmano, la situazione politica si è evoluta in modo non analogo e ad oggi la politica in ogni Stato genera politiche diverse. Perciò, considerando che, la teologia politica ha due aspetti fondamentali (uno teologico e uno politico), pur essendoci dei principi teologici islamici, che definirei universali all'interno dell'Islam, poiché le politiche sono diverse per ogni Stato, ci saranno molte possibili teologie politiche all'interno dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

Giampà, Federico Leonardo. *Ragione e tradizione: La teologia politica e il futuro dell'Islam*. 2024.

2. Fonti a stampa

Bowen, Wayne H. *The History of Saudi Arabia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

Campanini, Massimo. *La politica nell'Islam: Una interpretazione*. Bologna: Società editrice il Mulino Spa, 2019.

Campanini, Massimo (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico: dal profeta Muhammad a oggi*. Firenze: Le Monnier università-Mondadori education, 2017.

Patrizi, Luca. *Al cospetto del Re: Intermediazione e intercessione nell'Islam*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2023.

Schmitt, Carl. *Cattolicesimo romano e forma politica*. Bologna: Il mulino, 2010.

Schmitt, Carl et al. *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*. Bologna: Il mulino, 2013.

Schmitt, Carl et al. *Teologia politica 2: la leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Milano: Giuffrè, 1992.

3. Fonti on line

Abouzzohour, Yasmina. *Progress and missed opportunities: Morocco enters its third decade under King Mohammed VI*, in <https://www.brookings.edu/articles/progress-and-missed-opportunities-morocco-enters-its-third-decade-under-king-mohammed-vi/>, 29 luglio 2020.

Al Nehmi, Shaykh Anwar. *I Pilastri dell' Islam (Al Arkân al Islâm) aspetti Spirituali (rûhîa), Teorici (nazarîa), Pratici (tatbîqîa)*, in <https://scuolaconoscereislamvr.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/08/libro-la-shahada.pdf>, luglio 2014.

Al Uthaymin, Imam Muhammad Ibn Salih. *Il Tawhid (L'Unicità di Dio) – il significato e le sue categorie*, in https://d1.islamhouse.com/data/it/ih_articles/single/it_meaning_of_tawheed.pdf.

Ben-Meir, Yossef. *Moroccan Decentralization: Towards Community Development and National Solidarity*, in <https://saisreview.sais.jhu.edu/moroccan-decentralization/>, 16 settembre 2021.

Deboutte, Gwénaëlle. *Morocco allocates land for green hydrogen projects*, in <https://www.pv-magazine.com/2024/03/21/morocco-allocates-land-for-green-hydrogen-projects/>, 21 marzo 2024.

Fakir, Intissar. *Consistency and change: Morocco under King Mohammed VI*, in <https://www.mei.edu/publications/consistency-and-change-morocco-under-king-mohammed-vi>, 23 agosto 2021.

Ghafar, Adel Abdel. *A New Kingdom of Saud?*, in <https://www.brookings.edu/articles/a-new-kingdom-of-saud/>, 14 febbraio 2018.

Laoust, Henri. *Ibn Taymiyyah*, in <https://www.britannica.com/biography/Ibn-Taymiyyah>, 30 aprile 2024.

London, Douglas. *Saudi Arabia's political trajectory*, in <https://www.mei.edu/publications/saudi-arabias-political-trajectory>, 7 luglio 2022.

Makdisi, George. *Aḥmad ibn Ḥanbal*, in <https://www.britannica.com/biography/Ahmad-ibn-Hanbal>.

Poli, Barbara de. *Dal sultanato alla monarchia: fondamenti ideologici e simbolici del Marocco post-coloniale*, in <https://doi.org/10.4000/diacronie.828>, *Diacronie* 16, 2013.

Regragui, Othman. *Women's Reproductive Rights and Abortion in Morocco: Regulatory Reforms Should Not Miss the Bigger Picture*, in <https://www.mei.edu/publications/womens-reproductive-rights-and-abortion-morocco-regulatory-reforms-should-not-miss>, 31 marzo 2023.

Saudi Vision 2030: Opportunities and Challenges, in <https://www.mei.edu/events/saudi-vision-2030-opportunities-and-challenges>.

Setiawan, Cucu, Maulani Maulani, and Busro Busro. *Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi's Concept of Tasawwuf*, in <https://doi.org/10.21580/tos.v9i2.6170>, Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, 9(2), 171–192, 2020.

Stratégie Nationale pour le Développement Durable (SNDD), in <https://www.oneplanetnetwork.org/knowledge-centre/policies/strategie-nationale-pour-le-developpement-durable-sndd>, 17 febbraio 2022.

The Editors of Encyclopaedia Britannica. *Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb*, in <https://www.britannica.com/biography/Muhammad-ibn-Abd-al-Wahhab>.

The Editors of Encyclopaedia Britannica. *Rashīd Riḍā*, in <https://www.britannica.com/biography/Rashid-Rida>.

The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050, in <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, 2 aprile 2015.

Vision 2030. Saudi Arabia's Vision 2030, in <https://www.vision2030.gov.sa/en/>.

Vision 2030 and Reform in Saudi Arabia: KFCRIS-CMEC Podcasts, in <https://www.kfcris.com/en/view/100>, aprile 2015-aprile 2021.