



6 MAGGIO 2015

I Costituzionalisti europei e il califfato nero

Dopo la sconfitta militare, un confronto a tutto campo sulla riespansione islamica

di Ciro Sbailò

Professore associato di Diritto pubblico comparato
Università “Kore” di Enna



I Costituzionalisti europei e il califfato nero. Dopo la sconfitta militare, un confronto a tutto campo sulla riespansione islamica*

di Ciro Sbailò

Professore associato di Diritto pubblico comparato
Università “Kore” di Enna

Sommario: 1. Premessa. 2. Alcune questioni di carattere metodologico. 3. Lo IS è un fenomeno islamico. 4. Lo IS è uno Stato. 5. Il documento dei giuristi musulmani contro lo IS. 6. La lotta contro la *fitna*. 7. I conflitti intorno all’“alternativa islamica”. 8. “Polarità” islamica e semplificazioni integralistiche 9. Conclusioni.

1. Premessa

Lo Stato Islamico (noto con la sigla *IS*, che sta per *Islamic State*) si espande in Medio Oriente e in Nord Africa, guadagna consensi nell’Islam globale ed è, ormai, un *brand* a disposizione di gruppi e individui appartenenti all’Islam sunnita, in posizione antagonistica nei confronti dell’Occidente e degli stessi musulmani esterni al sunnismo.¹ La sua sconfitta militare – ovvero il contenimento controllato della sua *vis* espansiva, in ragione degli equilibri che si vanno formando, in questo

* Articolo sottoposto a referaggio.

¹ Per una ricostruzione aggiornata, v. M. Molinari, *Il Califfato del terrore*, Milano, Rizzoli, 2015. Cfr., inoltre: *The Islamic State of Iraq and the Levant: Branding, Leadership Culture and Lethal Attraction*, Report to the Office of University Programs, Science and Technology Directorate, U.S. Department of Homeland Security, Novembre 2014. Cfr.: P. Mahadevan, *The Neo-Caliphate of "Islamic State"*, *CSS Analyses in Security Policy*, December, 2014; J. A. Turner, *Religious Ideology and the Roots of the Global Jihad. Salafi Jihadism and International Order*, New York, Palgrave MacMillian, 2014; L. Napoleoni, *Isis. lo Stato del terrore*, Milano, Feltrinelli, 2015; Aa. Vv., *Chi ha paura del califfo. Limes. Rivista italiana di geopolitica*, 3/2015. La bandiera dello IS è nera, per cui si parla di “Califfato nero”. Pur subendo alcune sconfitte militari e colpi significativi (nel marzo 2015, “califfo nero” avrebbe dovuto lasciare la guida dello Stato Islamico a causa delle ferite riportate in un attacco aereo a marzo: il suo posto sarebbe stato preso dal suo vice), la sua capacità espansiva e di resistenza sembra inalterata (v. da ultimo R. Beckhusen, *This Is Scary—Islamic State’s Tactics Are Really Similar to Nazi Germany’s*, in *War is Boring*, 3 maggio 2015, [medium.com](#)

primo quarto di secolo, nella regione mediterranea e nel mondo islamico – difficilmente potrà produrre, di per sé, una situazione stabile e pacificata, in quanto il progetto neocaliffale, ben oltre la lugubre ripetitività delle efferatezze dello *IS*, ha radici profonde nella cultura dell'Islam mediterraneo. Pertanto, al di là dell'emergenza politico-militare, si pone un problema di carattere culturale, che riguarda non solo l'inquadramento del suddetto fenomeno riespansivo, ma anche l'analisi delle ragioni per le quali esso ha colto di sorpresa gli analisti occidentali.² Insomma, si tratta di rivedere le categorie con cui vengono, di solito, analizzati i processi politici del mondo islamico, a cominciare da quelli attuali, per riparare, come suole dirsi, «da nave in mare aperto».³

Per quel che riguarda la comunità dei giuspubblicisti italiani ed europei, cercheremo di capire quale possa essere l'approccio più utile ai mutamenti in corso nell'Islam mediterraneo, nonché di ipotizzare qualche pista di indagine per il futuro. Cominceremo con qualche precisazione introduttiva di carattere metodologico. Passeremo, dunque, su questa base, a un tentativo di inquadramento dottrinale dello Stato islamico, nel contesto di una più generale ricostruzione delle origini e delle prospettive del progetto neocaliffale. Ciò ci consentirà, tra l'altro, di fare alcune precisazioni sulla “riespansione del principio ordinatore islamico”. Con questo concetto s’è cercato, infatti, di inquadrare il fenomeno del rafforzamento dell'Islam politico, nel contesto delle trasformazioni costituzionali che hanno interessato i Paesi arabi del Mediterraneo a partire dalla fine della Guerra fredda. Ora si tratta, dunque, di comprendere come si colloca Califfo nero rispetto a quella “riespansione”.⁴ Infine, cercheremo di azzardare qualche previsione sulle prospettive future.

² La questione s’è posta in ambito politologico già con l’avvio della Primavera araba. Cfr.: F. Ajami, *The Arab Spring at One: A Year of Living Dangerously*, in *Foreign Affairs*, Vol. 91, 2 (March/April 2012), 56; E. Trager, *The Unbreakable Muslim Brotherhood: Grim Prospects for a Liberal Egypt*, in *Foreign Affairs*, 5, 2011, 114; Aa. Vv., *Il grande tsunami. Guerra di Libia, rivoluzione d'Egitto. Tremano I sauditi e l'Italia resta sola*, in *Limes. Rivista di geopolitica*, 1, 2011; F. G. Gause III, *Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability*, in www.foreignaffairs.com, agosto 2011; J. A. Goldstone, *Understanding the Revolutions of 2011. Weakness and Reilience in Middle Eastern Autocracies*, in *Foreign Affairs*, in www.foreignaffairs.com, maggio 2011

³ Rubiamo la citazione di Otto Neurath a Stefano Ceccanti, che fa riferimento a problemi sicuramente meno drammatici, ma non per questo meno impegnativi. V. la sua *Relazione* del 15 novembre 2014 al Convegno di Orvieto sulle riforme costituzionali in www.landino.it

⁴ Cfr. C. Sbailò, *La riespansione del principio ordinatore islamico: riflessioni di metodo comparatistico e di dottrina costituzionale sulla “primavera araba”* in DPCE 2012 – III. Sulla base delle ricostruzione dei principali eventi della Primavera araba (C. Sbailò, *L'Egitto, tra mutamento di regime e transizione costituzionale*, in DPCE, 2011, 341 e C. Sbailò, *Nord Africa: la drammatica conclusione di un doppio ciclo politico istituzionale* in *Quad. Cost.*, 3/2011), sim proponeva, tra le altre cose, di inquadrare le rivolte del 2011 nel contesto di due cicli costituzionali, avviatisi, rispettivamente, dopo la fine della Guerra fredda e dopo gli attentati dell’11 settembre 2001. In merito al dato demografico, esso non viene trattato, né qui né negli scritti citati. Esso, tuttavia, va tenuto ben presente. Secondo un recente rapporto del Pew Research Center, l'Islam, nella

2. Alcune questioni di carattere metodologico

I drammatici avvenimenti che hanno accompagnato e seguito lo svolgersi della Primavera araba hanno portato in risalto, per lo studioso occidentale, sul piano metodologico, essenzialmente due problemi, strettamente intrecciati tra loro. Il primo è di natura eminentemente culturale. Si tratta del duplice rischio di cadere nell’“orientalismo” (quando, ad esempio, si tratta l’Islam alla stregua di un fenomeno etnico-culturale, trascurandone la dinamicità geopolitica) o, in alternativa, di restare chiusi dentro una visione eurocentrica dello spazio pubblico (quando, ad esempio, si stabilisce una relazione meccanica tra secolarizzazione, modernizzazione e democrazia).⁵ Il secondo è di natura politica, in senso lato, e riguarda la consapevolezza che il paradigma della “neutralizzazione”/“privatizzazione” dell’elemento identitario, in generale, e di quello religioso, in particolare, si sta dimostrando alquanto inadeguato nella gestione dello spazio pubblico – a tutti i livelli, da quello metropolitano a quello globale – ove ci si confronti con la comunità islamica.^{6 7} L’esempio più clamoroso, a quest’ultimo proposito, è senza dubbio quello

seconda metà del XXI secolo sarà la prima religione del mondo per numero di adepti. Anche questa proiezione, che da tempo appartiene al senso comune e che ora trova un riscontro scientifico, è da prendersi in considerazione per capire le conflittualità che attraversano l’Islam contemporaneo. V. M. Lipka and C. Hackett, *Why Muslims are the world’s fastest-growing religious group*, in *Pew Research Center*, April 23, 2015, www.pewresearch.org.

⁵ Intendiamo, ovviamente, riferirci all’“orientalismo” nella sua accezione meramente negativa, non alla legittima rivendicazione degli studiosi occidentali di studiare l’Islam con categorie anche occidentali. Per i termini della questione e i relativi riferimenti, cfr. M. Vallaro, *Islam e Occidente: considerazioni intorno a una metafora ittica*, in G. Igonetti (cur.), *Islam e Occidente*, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2003, 93; N. Anghelusci, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, cur. M. Vallaro, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1993, XI ss.; C. De Angelo, *Diritto islamico vs diritto dei Paesi islamici. La ricerca italiana in materia di diritto musulmano all’alba del III millennio*, in *Studi Maghrebini*, 2010, 117.

⁶ Con riferimento agli eventi di cui si discorre, v.: E. Lust – G. Soltan – J. Wichmann, *After the Arab Spring: Islamism, Secularism and Democracy*, in *Current History*, December, 2012; K. Barkey, *Secularism and Its Discontents: Politics and Religion in the Modern World*, in *Foreign Affairs*, 4, 159; C. Sbailò, *Dove va l’Egitto? Riflessioni su un ‘colpo di Stato democratico’*, in *Questa rivista*, 16/2013. In generale, cfr.: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* [1994], Bologna, Il Mulino, 2000, 21 e ss. In merito all’impatto della presenza islamica in Europa sul dibattito intorno alla neutralità dello spazio pubblico, sviluppatisi in particolare in collegamento alla questione dell’ingresso della Turchia in UE, v. di recente: G. Stopler, *The Challenge of Strong Religion in the Liberal State*, B.U. in *Int’l L.J.*, 2014, 411; C. Rautenbach, *The Modern-Day Impact of Cultural and Religious Diversity: Managing Family Justice in Diverse Societies*, in *L.J.* 520, 2014, 520; L. B. Berger, *Religious Diversity, Education, and the Crisis in State Neutrality*, in *Can. J.L. & Soc.*, 2014, 103; L. Xiaoping, *French Muslim Headscarf Ban under the Context of International Law*, in *Peking U. Transnat'l L. Rev.*, 2013, 44; A. C. Romero, *The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam*, in *NZJPIL*, 2013, 75; A. S. Kunz, *Public Exposure: Of Burqas, Secularism, and France's Violation of European Law*, in *Geo. Wash. Int'l L. Rev.* 2012, 79; A. Xanthaki, *Multiculturalism and International Law: Discussing Universal Standards*, in *Hum. Rts. Q.* 21 (2010); J. Grunert, *How Do You Solve a Problem Like Sharia: Award v. Ziriax and the Question of Sharia Law in America*, in *Pepp. L. Rev.*, 2012-2013, 695; S. M. Rosato, *Saving Oklahoma's Save Our State Amendment: Sharia Law in the West and Suggestions to Protect Similar State Legislation from Constitutional Attack*, in *Seton Hall L. Rev.*, 2014, 659

dell'*Intelligence failure* dell'11 settembre 2001. Nel dibattito sviluppatosi nella *Intelligence Community*, specialmente dopo le tragiche evoluzioni della situazione irachena, è emerso come la radice di quel fallimento andasse cercata principalmente nell'errata interpretazione della questione islamica, in quanto la lettura in termini meramente “religiosi” della lotta islamica contro le truppe sovietiche in Afghanistan aveva portato a sostenere il nucleo originario del qaedismo, ovvero a sottovalutare la dinamicità e l'ambizione geopolitica dell'insorgenza islamica nella regione: nell'Islam non c'è né separazione “laica” né identificazione “orientale” tra il politico e il religioso, ma una *polarità* che alimenta un'incomprimibile *vis espansiva*.⁸

È Difficile, dunque, non riconoscere come si ponga oggi, anche con una certa urgenza, l'esigenza di prendere in considerazione la possibilità di un nuovo approccio alle esperienze politiche dell'Islam mediterraneo. In via provvisoria, potremmo parlare di un approccio concreto, nel senso di “ermeneuticamente orientato”. Stiamo parlando di un paradigma, peraltro in fase di definizione,⁹ ovvero di un posizionamento originario e fondativo del lavoro di ricerca, con riferimento particolare a una serie di fenomeni politici ancora in corso. Pertanto, l'illustrazione di detto approccio è possibile, al momento, in negativo e in una chiave eminentemente pragmatica. Diremo, dunque, che tale approccio è tanto distante dall’“orientalismo”, che tende a ignorare la dinamicità politica dell'Islam, quanto dall'euro-centrismo, che tende, all'opposto, a leggere le vicende politiche islamiche esclusivamente con le lenti del diritto europeo, forse nella (errata, a nostro avviso) preoccupazione che la revisione di queste lenti metta in discussione i fondamenti

⁷ V., da ultimo: G. Stopler, *The Challenge of Strong Religion in the Liberal State*, B.U. in *Int'l L.J.*, 2014, 411; C. Rautenbach, *The Modern-Day Impact of Cultural and Religious Diversity: Managing Family Justice in Diverse Societies*, in *L.J.* 520, 2014, 520; L. B. Berger, *Religious Diversity, Education, and the Crisis in State Neutrality*, in *Can. J.L. & Soc.*, 2014, 103; L. Xiaoping, *French Muslim Headscarf Ban under the Context of International Law*, in *Peking U. Transnat'l L. Rev.*, 2013, 44; A. C. Romero, *The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam*, in *NZJPIL*, 2013, 75; A. S. Kunz, *Public Exposure: Of Burqas, Secularism, and France's Violation of European Law*, in *Geo. Wash. Int'l L. Rev.* 2012, 79; A. Xanthaki, *Multiculturalism and International Law: Discussing Universal Standards*, in *Hum. Rts. Q.* 21 (2010); J. Grunert, *How Do You Solve a Problem Like Sharia: Award v. Ziriax and the Question of Sharia Law in America*, in *Pepp. L. Rev.*, 2012-2013, 695; S. M. Rosato, *Saving Oklahoma's Save Our State Amendment: Sharia Law in the West and Suggestions to Protect Similar State Legislation from Constitutional Attack*, in *Seton Hall L. Rev.*, 2014, 659.

⁸ Cfr.: C. Sbailò, *La nuova sintassi del terrore*, in *Gnosis. Rivista italiana di Intelligence*, 1, 2005, sul sito dell'AISI-Agenzia Informazioni e Sicurezza Interna del Governo Italiano, gnosis.aisi.gov.it/; S. Atran, *A Failure of Imagination (Intelligence, WMDs, and “Virtual Jihad”)*, in *Studies in Conflict & Terrorism*, 2006, 263; S. Harris, *Jihadist Gains in Iraq Blindsight American Spies*, in *Foreign Policy*, 12/07/2014. Il dibattito è tuttora in corso e ha investito anche la dottrina del Grande MedioOriente, che ha guidato la politica Usa nell'area nell'ultimo decennio. V. www.strategicinternation.com. Con riferimento specifico allo Stato islamico, v., da ultimo, alcuni interessanti riferimenti nel reportage di P. Cockburn, *L'ascesa dello Stato islamico*, Viterbo, Stampa alternativa, 2015, 19 e ss.

⁹ Si rimanda a C. Sbailò, *La rieespansione del principio ordinatore islamico. Riflessioni di metodo comparatistico e di dottrina costituzionale sulla “primavera araba”* in *DPCE*, 2012, 801.

stessi del costituzionalismo. Allo stesso modo, questo approccio è tanto lontano da quello assiologico, tipico del “costituzionalismo globale”, quanto da quello relativistico, tipico, invece, del “multiculturalismo” costituzionale. Volendo indicare un modello storico di riferimento per tale orientamento di ricerca, potremmo rifarci a quello gesuitico dell’“inculturazione”, di recente riproposto con successo nell’ambito degli studi asiatici. Si tratta, dunque, di un metodo basato «sul rispetto dell’“altro” e non più sulla tolleranza», grazie al quale è possibile «superare i limiti dei due approcci (particularistico e universalistico) con cui in genere ci si confronta con la diversità culturale», ovvero di restare in maniera consapevole dentro una visione legittimamente eurocentrica, facendo di questa consapevolezza un punto di forza per la comprensione dell’“altro”.¹⁰

3. Lo IS è un fenomeno islamico

Il raccapriccio suscitato dalle azioni dello *IS* hanno dato vita, nell’opinione pubblica occidentale, fondamentalmente, a due tipi di reazioni. Da una parte, s’è affermato che quelle efferatezze sono la logica conseguenza dell’insegnamento coranico. Dall’altro, s’è sostenuto che «questo non è Islam». Ora, nel primo caso ci troviamo di fronte ad una tesi di carattere politico e ideologico, filologicamente arbitraria.¹¹ Dall’altra parte ci troviamo di fronte al cedimento a una comoda visione irenica dell’Islam, che non trova riscontro nella storia. Considerare lo Stato islamico come fenomeno “extra-islamico”, espungerlo da una ricostruzione globale della storia islamica, nel timore che esso getti ombra su una così grande civiltà, ci pare un’operazione ermeneutica inutile, oltre che infondata.

L’approccio concreto ed ermeneuticamente orientato, di cui al paragrafo precedente, ci porta a inquadrare la questione in maniera alternativa a entrambe le prospettive sopra evidenziate. Può essere, qui, d’aiuto una lieve deviazione dal nostro tema, con un riferimento alla reazione della cultura liberale europea di fronte al fenomeno *europeo* del nazionalsocialismo e, o generale, del

¹⁰ Cfr. F. Mazzei, V. Volpi, *Asia al centro*, 2a edizione, Milano, Università Bocconi Editore, 2014, XIX. Per un primo tentativo di utilizzo di questo approccio con le recenti espressioni politiche dell’Islam, si rimanda a C. Sbailò. *The State as an “Option” in a Multi-Ethnical Society: Ways to Address The Problem of Western Legal Ethnocentrism without adopting Cultural Relativism*, in *Mediterranean Journal of Human Rights*, vol. 7., special edition, 105

¹¹ La maggior parte di questi tentativi riprendono, spesso senza citarlo, G. Baget Bozzo, *Di fronte all’Islam*, Casale Monferrato, Marietti, 2001, dove, peraltro, l’Autore, sulla base di accurate ricostruzioni teologiche e storiche, denuncia soprattutto il rischio di pensare l’Islam ancora in termini di eresia cristiana e non invece, come, a suo avviso, si dovrebbe, in termini di avversario irriducibile dell’Occidente cristiano. Peralterro, oggetto polemico del pamphlet era soprattutto la “miopia buonista” della cultura italiana di fronte all’Islam, il cui carattere antagonista, secondo Baget Bozzo, non va sottovalutato, ma preso in seria considerazione, proprio al fine di disinnescare lo scontro tra le civiltà

totalitarismo. Senza alcuna pretesa di dare conto di quel dibattito e a puro titolo esemplificativo, citiamo la posizione di Benedetto Croce che, confrontandosi, nel 1946, con la “notte” della civiltà europea, avvertiva il diffondersi di un «sentimento nuovo».¹² Se nel corso della storia europea, qualsiasi trapasso storico «serbò un senso di continuità», scriveva, «ora è proprio questa continuità a sembrare in crisi». Croce non discute il fatto che con la seconda guerra mondiale si sia parato davanti all'uomo europeo l'abisso della barbarie, ma contesta il significato *ideologico* che si vuol dare alla sensazione di “fine della civiltà”. La tendenza al male alberga da sempre nell'uomo stesso: è «l'Anticristo che è in noi».¹³ Essa è presente oggi nel totalitarismo, ma non si riduce a questa. Si tratta di una «“cupa bramosia” che si spiega solo con se stessa». Ogni civiltà, dunque, deve fare i conti con il suo lato notturno, il che non vuol dire mettere in discussione quell’intera civiltà: il «tesoro delle nostre anime» - la poesia, l'arte, la filosofia, la scienza - «si può perdere e si perde in parte o in tutto» ma «non è meno perciò il nostro tesoro». Non solo, ma non bisogna confondere questo “lato notturno” di ogni civiltà con la *vis* espansiva e la carica di aggressività insita in ogni processo di civilizzazione: «Che alle forze vitali dei popoli, quelle che spinsero alle preistoriche immigrazioni e alle storiche invasioni barbariche dei primi secoli dell'evo medio, e alle conquiste islamistiche, fino alle ultime a cui si è testé assistito e si assiste, sia dalla storia riconosciuto il diritto di attuarsi seminando sangue e desolazione, è cosa che non dà luogo a obiezione».¹⁴

Sulla scorta di questa lunga citazione crociana, diciamo, dunque, che definire l'Islam una religione “pacifica” non solo è filologicamente sbagliato, ma non costituisce affatto un atto di omaggio alla civiltà islamica. L'Islam è una religione con una forte *vis* espansiva e bellica, basata su una teologia politica connotata da un insuperabile pessimismo antropologico. Questo non vuol dire che sia una religione violenta. Nell'Islam esistono uno *ius ad bellum* e uno *ius in bello*,¹⁵ che escludono l'uccisione degli innocenti e le stragi indiscriminate.

¹²B. Croce, *Filosofia e storiografia* [Saggi filosofici, XIII], Bari, Laterza, 1949, 303

¹³ B. Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., 313

¹⁴B. Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., 319, 307-8

¹⁵ Sulle fonti classiche del diritto internazionale islamico, cfr.: M. Khadduri, *Islamic Law of Nations: Shaybani's "Siyar"*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malibita con riguardo anche al sistema sciiftita*, Volume 1, Roma, "A.R.E." Anonima romana editoriale, 1925. Uno degli aspetti “classici”, tornato d’attualità, è quello del trattamento dei prigionieri. Cfr.: F. Castro, *Gihad*, in *Dig. Disciple. Civil.*, 1993; G. Hyder, *Islam, Law and War*, in *eLawJ.* 13, 140 (2006); M. Khadduri, *Foreigners in Muslim Territory: Harbis and Musta'mins. War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 2006; N. Yakoob - Aimen Mir, *A Contextual Approach to Improving Asylum Law and Practices in the Middle East* in Y. Y. Haddad, B. F. Stowasser. *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 2004, 99; S. T. Troy, *Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam*, U.S. A.F. Acad. J. Legal Stud. 12 (2002-2003), 87. In generale, sui profili gius-internazionalisti, tra i lavori

La questione è, evidentemente, di estrema delicatezza, perché le semplificazioni, in materia, possono dar luogo sia a pericolose demonizzazioni, quando ad esempio si identifica *tout court* l'Islam con la cosiddetta “guerra santa”, sia ad altrettanto pericolose minimizzazioni, quando ad esempio si trascura il potenziale eversivo dell'insorgenza islamista.¹⁶ Può rivelarsi, pertanto, utile fare qui qualche breve richiamo, rispettivamente, ai fondamenti della geopolitica islamica e al concetto islamico di *jihad*.

Per quel che riguarda il primo punto, va ricordato che lo spazio umano-terreno è suddiviso in tre grandi aree: *dār al-Islām* (casa dell'Islam),¹⁷ *dār al-harb* (casa della guerra) e *dār al-ṣulh* (casa della tregua). Il primo indica la *Ummah*, la comunità islamica istituita dall'Onnipotente, senza confini spaziali né temporali.¹⁸ La Profezia viaggia, qui, insieme ai soldati dell'Islam, che hanno il compito

più recenti, cfr.: S. W. Al-Zuhili, *Islam and International Law*, in *International review of the Red Cross*, 81, 2005, 269 (poi in M. A. Baderin, *International Law and Islamic law*, Burlington, vt, ashgate, 2008); M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Clark, N.J., Lawbook Exchange, 2006. Per quell che riguarda, specificamente, il terrorismo, cfr. J. Rehman, *Islamic state practices, international law and the threat from terrorism: a critique of the 'clash of civilizations' in the new world order*, Portland, Hart, 2005. Sul tema delle vittime civili, v. L. Ali Khan, *Theory of International Terrorism: Understanding Islamic Militancy*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers / Brill Academic, June 2006; D. A. Schwartz, *International Terrorism and Islamic Law*, 29 in *Colum. J. Transnat'l L.* 1991, 629. Sulla mutevolezza storica del diritto internazionale islamico e sul suo carattere non dogmatico cfr.: M. G. Badr, *A Survey of Islamic International Law*, in *Am. Soc'y Int'l L. Proc.* 1982, 56; R. H. Salmi - C. Abid Majul - G. K. Tanham, *Islam and Conflict Resolution: Theories and Practices*, Lanham University Press of America, 1998, 71 e ss. Di particolare interesse, in merito, il caso dei musulmani in territorio cinese, considerato “casa della guerra”. Cfr. A. A. An-Na'im, *Islamic Law, International Relations, and Human Rights: Challenge and Response*, in *Cornell Int'l L.J.*, 1987, 317; A. Crisma, *Islam in China*, in *Mediterranean Journal of Human Rights*, 8/1, 2004, 359.

¹⁶ Potrebbe risultare utile, in tal senso, una ricostruzione del dibattito in corso nell'ambito della magistratura italiana, sul punto, a cominciare dall'articolo dell'allora pubblico ministero Dambruoso sulla rivista dei servizi di informazione e sicurezza: S. Dambruoso, *Terrorismo internazionale, verso una risposta giudiziaria globale*, in *Gnosis* 2/2005

¹⁷ Per quanto riguarda le traslitterazioni dei termini arabi, ci siamo attenuti al metodo classico. Le traslitterazioni contenute nei testi citati sono state mantenute nella forma scelta dall'autore del testo stresso. Alcune parole arabe di uso comune nella lingua italiana sono state traslitterate nella forma più nota e non sono state messe in corsivo. Per le citazioni coraniche, abbiamo adottato la versione di Bausani (*Il Corano*, trad. e commento di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1999).

¹⁸ *Ummah* può essere tradotto come “comunità” o “nazione” ed ha un'origine coranica (v. per es. Cor. 2, 128 e 16, 120). Il termine indica per lo più la “nazione islamica” (*al-umma al-islamiyya*), che trascende ogni limite spazio-temporale e politico. Nel pensiero islamico classico, infatti, non esiste il principio della territorialità dello Stato e nemmeno quello della ‘nazione’ in senso occidentale, ovvero intesa come entità di popolo determinata, dotata di personalità politica, alla pari di altre entità dello stesso tipo. Il termine *watan*, “patria”, è stato coniato nel sec. XIX e significa in realtà ‘luogo dove si abita’. Quella dei Musulmani resta «la miglior nazione mai suscitata fra gli uomini» (Cor. 3,110). Nel Corano, comunque, il termine ha anche altri significati. Esso viene usato al plurale, per indicare anche le “comunità” di ebrei e cristiani, protette dalla *Ummah* islamica. Si tratta di un concetto fondamentale del diritto islamico pubblico, enunciato in questo senso nella “Costituzione di Medina”, il testo redatto dal Profeta intorno al 622, in forma di accordo tra le tribù e i clan più influenti della città-oasi di Yathrib (poi Medina). V., anche per i riff. bibliografici, A. Cilardo, *La comunità islamica*, in W. Ende – U. Steinbach (cur.), *L'Islam oggi*, ed. it. cur. A. Cilardo, Bologna, EDB, 13.

di liberare l'uomo dalla violenza e, soprattutto, di estendere lo spazio “pubblico”, nell'ambito del quale vanno ad annientarsi i disordinati egoismi primordiali dei singoli. Nel *dār al-Islām* tutti i pagani sono obbligati a convertirsi, mentre ebrei e cristiani (la “gente del libro”, i monoteisti) sono sotto la protezione dell'Islam, possono continuare a praticare la loro religione e osservare le loro norme di diritto privato, ma devono rispettare l'ordinamento islamico per quel che riguarda la vita pubblica (es.: evitare un'eccessiva ostentazione delle proprie pratiche religiose) e pagare, nella stragrande maggioranza dei casi, un tributo. Nel *dār al-harb*, invece, c'è l'inevitabile conflitto con chi si oppone all'espansione della *Ummah*. Mentre nel *dār al-sūlūh* – un concetto più recente degli altri, elaborato nella fase della massima espansione dell'Islam – sta ad indicare le aree non conquistate, ma con le cui popolazioni è possibile stabilire patti di non belligeranza.

Quanto al significato di *jihād*, questo è strettamente collegato alle dinamiche geopolitiche di cui sopra. Il termine indica lo “sforzo” che il musulmano deve intraprendere per fare avanzare l'Islam. Questo riguarda, in primo luogo, il singolo musulmano, che deve lavorare su stesso, eliminare i comportamenti contrari alla religione e concentrare tutto il proprio essere sul pensiero di Dio, clemente e misericordioso. Questo è il *jihād* “interiore” o del “cuore”, il “grande *jihād*”. Strettamente a unito al primo, c'è il *jihād* “della lingua”, ovvero della predicazione. Il *mujahidin* (la radice della parola è, per l'appunto, *jihād*), in tal senso, è l'uomo pio, che converte il proprio cammino terreno verso la volontà divina e, su questa base, converte gli altri. Poi c'è il *jihād* “esteriore” o “della spada”, vale a dire il “piccolo *jihād*”. Questo consiste nella difesa dell'Islam e nella lotta per la sua espansione. Per quanto piccolo, questo *jihād*, ha un'importanza decisiva nell'Islam. L'uso della “spada” è considerato non solo legittimo, ma necessario od obbligatorio già nel Corano (v., ad esempio, Cor. 2,190-194 e 9,29), sia pure nel rispetto dei principi di umanità e tolleranza, specie verso ebrei e cristiani (v., ad esempio, Cor. 2,56 e 109, 1-6). Successivamente, dopo la morte del Profeta, nello sviluppo ulteriore dell'espansione islamica, il “piccolo *jihād*” è diventato, di fatto, predominante rispetto a quello “grande”.¹⁹ Insomma,

¹⁹ Di solito, gli storici distinguono, per quel che riguarda specificamente l'atteggiamento del Profeta nei confronti dei non musulmani, due fasi fondamentali nel Corano, quella “medinese”, orientata soprattutto alla conversione o alla ricerca di una pacifica convivenza, e quella meccana, segnata da una forte conflittualità di carattere geopolitico. Tra le sure (i capitoli del Corano) dei due periodi si riscontrano, a volte, delle incongruenze. Per risolvere questo problema, i giuristi islamici dell'età classica elaborarono il metodo del *naskh*, che significa “abrogazione”. Esso consiste, nel caso di contraddizione tra due versetti, nello scegliere quello più recente, applicando, cioè, il principio della “successione delle norme nel tempo”. Di particolare importanza geopolitica è stato questo metodo nella fase espansiva dell'Islam, nei primi secoli. Ad esempio, in un passaggio del periodo medinese si legge: «O Negatori! – Io non adoro quel che voi adorate, - né voi adorate quel che io adoro; - ed io non venero quel che voi venerate, - né voi venerate quel ch'io venero: - voi avete la vostra religione, io la mia» (Cor. 109, 1-6). Si tratta, probabilmente, come è

l’”azione”, nell’Islam, non è una mera conseguenza della fede, come può accadere in qualche eresia cristiana, ma è parte integrante della stessa conversione, nel senso che la *ris* espansiva è componente costitutiva dell’identità islamica.

4. Lo IS è uno Stato

Nel documento «Lo Stato islamico, una realtà che ti vorrebbe comunicare», diffuso su internet dallo stesso *IS* per il pubblico italiano, *al-Dawla al-Islamiya* viene definito come «un vero e proprio stato (...) a tutti gli effetti». Nel documento si rifiuta ogni assimilazione delle truppe armate dell’*IS* a formazioni guerrigliere e si dimostra (con il conforto, peraltro, di vari reportage giornalistici occidentali) che, tra altre cose, lo Stato islamico: a) controlla il territorio; b) garantisce l’ordine pubblico; c) amministra la giustizia; d) riscuote le tasse dei residenti; e) garantisce alla popolazione i servizi pubblici e i diritti di cittadinanza, fino a quelli di nuova generazione (ad esempio, i diritti dei consumatori). Quanto ai “confini”, questi sono mobili, ma esiste un nucleo territoriale stabile, all’interno del quale viene battuta moneta. In questo Stato vige un regime religioso totalitario (come in Turkmenistan) e si fa un ampio uso della pena di morte e di brutali metodi di punizione (come in Iran). Ma ciò non toglie che, almeno se ci si pone in un’ottica istituzionalistica, ricorrono gli elementi necessari perché si possa parlare di un ordinamento giuridico di tipo statuale. Come il Somaliland, lo *IS* è uno Stato non riconosciuto né dalle Nazioni unite né da altri Stati. La differenza tra i due consiste nel fatto che il primo, pur non riconosciuto, è comunque, in qualche misura, legittimato dai rapporti che intrattiene con il Regno Unito e con

stato autorevolmente osservato, di una risposta negativa del Profeta a «una proposta degli idolatri meccani (...) di adorare alternamente Allah e i loro déi» (A. Bausani, *Introduzione, Traduzione e Commento a Il Corano*, cit., 733). Essa, però, contiene un invito inequivocabile alla tolleranza reciproca tra le religioni. In un verso del periodo meccano, leggiamo invece: «Essi vorrebbero che voi rifiutaste la Fede come loro l’han rifiutata e che diveniste uguali. Ma non prendetevi patroni di fra loro finché non abbiano lasciato le loro case sulla via di Dio, e se poi volgon le spalle, prendeteli e uccideteli dove li trovate, ma non prendete patroni né alleati fra loro» (Cor. 4, 89). Qui l’invito al *jihād*, nella sua versione più bellicosa, non potrebbe essere più esplicito. Analogamente, i molti versi benevoli dedicati alla “Gente del Libro” furono considerati abrogati dal seguente verso di epoca meccana: «Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro fra quelli cui fa data la Scrittura, che non s’attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno umiliati» (Cor. 9, 29). Il metodo dell’“abrogazione” è tuttora in uso nel mondo islamico, con esiti contrastanti. Alcuni pensatori progressisti islamici hanno teorizzato la legittimità di promuovere una lettura “dinamica” del testo sacro al fine di favorire l’incontro tra l’Islam e la civiltà occidentale. Ben diversa la posizione del più grande teorico del fondamentalismo islamico, Sayyid Qutb, secondo cui, sul piano teoretico, l’obiettivo di espandere la *Ummah*, nell’interesse dell’intera umanità, può autorizzare una certa libertà d’interpretazione del Corano. Su questa base si è ritenuto di poter ritenere legittima l’uccisione di donne e bambini, espressamente proibita dal Corano (cfr. C. Sbailò, *Principi sciaraitici*, cit., 100, ss.).

l’Unione Europea, in vista di un futuro, possibile, riconoscimento. D’altra parte, in una prospettiva pluralistica degli ordinamenti, lo Stato islamico può essere considerato come un organismo politico particolare, con proprie fonti e proprie regole, in posizione autonoma rispetto a quelle comunemente accettate dalla Comunità degli Stati, ed è espressione di una Comunità transtatuale e transnazionale, quale la *Ummah* islamica.

Certo, solo una minoranza della comunità islamica si riconosce nello Stato islamico, nella sua ideologia, nel suo progetto politico e nelle azioni che compie. Ma si tratta, in ogni caso, di una minoranza consistente, nell’ambito di una religione in forte espansione demohtafica. Nell’agosto del 2014, l’Osservatorio siriano per i Diritti umani stimava in 50.000 il numero dei soldati dello Stato islamico. Ma altre stime, più recenti e in via di accertamento, arrivano a 100.000 e oltre e c’è da credere che il numero sia destinato a crescere, anche in considerazione dell’annunciato scioglimento di al-Qā’ida, stando a quanto avrebbe dichiarato Ayman al-Zawahiri, successore di Osama bin Laden alla guida dell’organizzazione terroristica internazionale, nell’aprile 2015.²⁰

Ricordiamo, qui, per sommi capi, che il progetto dello Stato islamico nasce proprio da una frattura interna al qaedismo, nello scenario della guerra in Iraq, intorno al 2004. Il leader locale di *al-Qa’ida*, Abū Mus’ab al-Zarqawi, in dissenso con l’organizzazione madre, radicalizza brutalmente i metodi di lotta, indirizzando le azioni militari soprattutto contro gli sciiti, sostenuti dalle truppe USA. Egli è forte del consenso della popolazione sunnita e del contributo decisivo, in termini di mezzi e di competenze, proveniente da molti esponenti della vecchia classe dirigente militare e amministrativa di Saddam Hussein (è appena il caso di ricordare che stiamo parlando di un paese arabo a maggioranza sciita, ma con una forte e socialmente dominante minoranza sunnita, della quale lo stesso Saddam era espressione). Si forma, dunque, il *Dawlat al-‘Irāq al-Islāmiyya*, lo Stato Islamico dell’Iraq (*ISI*). Nel 2012, lo *ISI* s’inscrive nella guerra civile siriana, contro il presidente Baššār al-Asad (alawita, cioè appartenente a un gruppo religioso di matrice sciita, considerato dai sunniti radicali come espressione eretica dell’Islam), conquistando una parte del territorio e stabilendo la propria capitale in Raqqā. Nasce, così, *al-Dawla al-Islāmiyya fi al-‘Irāq wa l-Shām*, lo Stato Islamico dell’Iraq e della Siria (*ISIS*). La forza evocativa del nome del nuovo Stato, presso i musulmani, è notevole: *al-Shām* è il nome della Grande Siria, che si sviluppò nell’VII secolo sotto il Califfato omayyade, in un’area molto vasta – il territorio comprendeva le aree corrispondenti, attualmente, a Giordania, Israele, Territori palestinesi, Libano, Siria, Iraq e Kuwait – la cui suddivisione in più entità statuali, realizzata nell’epoca post-

²⁰ V.: syriahr.com/en/, alhayat.com/

coloniale, non è mai stata del tutto accettata nella cultura dell'Islam sunnita mediterraneo. Lo stesso nazionalismo arabo degli anni Cinquanta – le cui connotazioni laiche e secolari risultano, agli occhi di chi conosce l'Islam sunnita mediterraneo, illusioni ottiche dovute all'improprio uso di categorie politologiche tipicamente euro-continentali – ha sviluppato la propria iniziativa politica internazionale, tenendo presente il paradigma della Grande Siria (si pensi, solo per fare un esempio, al progetto politico-costituzionale avviato da Gamāl ‘Abd al-Nāṣer Ḥusayn nel 1956).²¹ Nel 2014, le truppe dell'ISIS consolidano la loro presenza nell'area, anche attraverso il controllo amministrativo, e si espandono ulteriormente nel territorio iracheno. Il 29 giugno viene proclamato *al-Dawla al-Islāmiyya*. Il califfo è il dr. Ibrāhīm ‘Awwād Ibrāhīm al-Badrī, giovane giurista e teologo iracheno, già militante di *al-Qa‘ida*, che prende il nome di Abū Bakr al-Baghdādī, con un chiaro richiamo ad Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Abī Quhāfah, detto al-Ṣiddīq (“il grandemente veritiero”), amico del Profeta Muḥammad e suo primo successore. Attualmente, come s'accennava, lo Stato Islamico è in fase espansiva in tutta l'area della Grande Siria e nel Nord Africa, attraverso l'istituzione di “province” controllate dalla capitale, ma sta incominciando a far sentire la propria presenza anche nell'Africa sub-sahariana e nella Penisola arabica. Di sicuro, stanno crescendo gli arruolamenti nell'Islam d'Occidente. La fascinazione esercitata dallo IS sulla *Ummah* globale non deriva tanto dalla sua ideologia – di cui molti sunniti contestano la radicalità, ad esempio, sia per quanto riguarda l'applicazione dei principi sciaraicitici sia per quanto riguarda i rapporti con gli sciiti – ma dai suoi successi militari e politici. La capacità di controllare il territorio e di dar vita un’espansione nomadica²² dello spazio pubblico islamico, infatti, sono elementi fondamentali per la legittimazione del potere politico nell'Islam.

Insomma, si tratta di un ordinamento molto peculiare, ma niente affatto velleitario. «The 'Islamic State' is neither Islamic nor a State» ha affermato Barack Obama. L'evoluzione del confronto tra gli analisti sembrerebbe, tuttavia, andare in direzione opposta rispetto alla dichiarazione rilasciata, per evidenti e comprensibili ragioni politiche, dal Presidente degli Stati Uniti.²³

²¹ Cfr. C. Sbailò, *Principi sciaraicitici e organizzazioni dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*, Padova, Cedam, 2012, 13 e ss.

²² Il suo motto è *Baqiya wa Tatamaddad*, «Consolidamento ed espansione». Sul concetto di “espansione nomadica dello spazio pubblico” si rimanda a C. Sbailò, *Principi sciaraicitici e costruzione dello spazio pubblico*, ci., 71 ss.

²³ La dichiarazione del Presidente (ripresa anche da alcune autorità islamiche) si trova su www.whitehouse.gov, Discorsi del Presidente, 10 settembre 2014. Il dibattito sulla “natura” dello Stato islamico (sulla quale si rimanda anche ai M. Molinari, *Il Califato del terrore*, cit., e L. Napoleoni, *Isis*, cit.) si sta sviluppando, al momento, soprattutto tra analisti di *intelligence*, politologi, islamisti ed esperti di relazioni internazionali. V. *ISIS: Is the Islamic State Really a State? Analysis*, in *Israel Democracy Institute*, September 14, 2014, forum con Yuval Shany, Amichai Cohen, Tal Mimran (en.idi.org.il); Q. Mecham, *How much of a state*



5. Il documento dei giuristi musulmani contro lo IS

Il fatto che lo *IS* costituisca effettivamente uno Stato Islamico non vuol dire che esso non possa – o, come vedremo, non debba – essere abbattuto, proprio per mano islamica. Il 24 settembre 2014, è stata resa pubblica una «lettera di 126 studiosi musulmani al dottor Ibrahim Awwad al-Badri, alias ‘Abū Bakr al-Baghād’ e ai combattenti e seguaci dell’auto-proclamato “Stato Islamico”» firmata di più noti e autorevoli dottori e giuristi dell’Islam Sunnita mondiale. Si tratta di un documento di una certa importanza politica. Riportiamo di seguito, la traduzione in italiano dell’*abstract* curato dagli stessi autori:

«1- È vietato, nell’Islam, emettere *fatwa* senza tutti i necessari requisiti dottrinali. In ogni caso la *fatwa* deve seguire la teoria del diritto islamico, così come definita nei testi classici. È inoltre vietato citare una parte di un versetto del Corano per far derivare da essa una norma senza guardare a quanto il Corano e la Sunna, globalmente considerati, insegnano in merito a quella materia. In altre parole, ci sono severi requisiti soggettivi e oggettivi per una fatwa e non si possono scegliere strumentalmente versetti del Corano per svolgere argomentazioni giuridiche senza considerare il Corano nella sua interezza e gli *Hadith*. 2 - È vietato, nell’Islam, emettere sentenze giuridiche su qualsiasi cosa, senza la padronanza della lingua araba. 3- È vietato, nell’Islam, semplificare eccessivamente le questioni della *Shari’ah* e ignorare scienze islamiche consolidate. 4- Nell’Islam è consentito [agli studiosi] dissentire su qualsiasi questione, fatta eccezione dei fondamenti della religione, che tutti i musulmani devono conoscere. 5- È vietato, nell’Islam, ignorare la realtà dei tempi moderni quando si formulano massime giurisprudenziali. 6- È vietato, nell’Islam, uccidere gli innocenti. 7- È vietato, nell’Islam, uccidere emissari, ambasciatori e diplomatici; quindi è vietato uccidere giornalisti e operatori umanitari. 8- Il *Jihad* nell’Islam è una guerra difensiva. Esso non è ammissibile senza giusta causa, un giusto scopo e senza giuste regole di condotta. 9- È vietato, nell’Islam, dichiarare una persona non-musulmana salvo che essa stessa non si dichiari apertamente incredula. 10- È vietato, nell’Islam, nuocere o infliggere in qualunque modo maltrattamenti a cristiani e a chiunque appartenga alla “Gente del Libro”. 11- È obbligatorio considerare gli Yazidi come “Gente del Libro”. 12- La reintroduzione della schiavitù è proibita nell’Islam. Essa è stata abolita con consenso universale. 13- È vietato, nell’Islam, costringere le persone a convertirsi. 14- È vietato, nell’Islam, negare alle donne i loro

is the Islamic State?, in *Washington Post*, February 5th, 2015; *Islamist Politics in the Shadow of the Islamic State Memos*, in *Project on Middle East Political Science*, POMEPS, March 16, 2015, forum con Joas Wagemakers, Steven Brooke, Khalil al-Anani, Stacey Philbrick Yadav, Ahmed Khanani, Sharan Grewal, Quinn Mecham, , Richard A. Nielsen, Kristin Smith Diwan, Raphaël Lefèvre, Jillian Schwedler, Peter Mandaville, Monica Marks, Kevin Mazur, Aaron Y. Zelin, Mokhtar Award, Nathan J. Brown, Daniel Fahey.

diritti. 15- È vietato, nell'Islam, negare ai bambini i loro diritti. 16- È vietato, nell'Islam, emanare sanzioni legali (*budud*) senza seguire le corrette procedure che assicurano la giustizia e la misericordia. 17- È vietato, nell'Islam, per torturare le persone. 18- È vietato, nell'Islam, sfigurare i morti. 19- È vietato, nell'Islam, attribuire atti malvagi a Dio (*SWT*). 20- È vietato, nell'Islam, distruggere le tombe e i santuari di Profeti e Compagni. 21- L'insurrezione armata è proibita nell'Islam per qualsiasi ragione diversa dalla palese incredulità del sovrano e dalla negazione del permesso alle persone di pregare. 22- È vietato, nell'Islam, proclamare un Califfato, senza il consenso di tutti i musulmani. 23- La lealtà verso la propria nazione è consentita nell'Islam. 24- Dopo la morte del Profeta (*SAW*), l'Islam non richiede a nessuno di emigrare da nessuna parte».²⁴

Come si vede, il documento contiene rilievi tanto di metodo che di merito. Per quel che riguarda i primi, lo Stato islamico viene accusato di fare uso disonesto delle fonti (1, 2, 3), di commettere gravi scorrettezze procedurali nell'emanazione dei propri decreti (16, 22) e di arrogarsi il diritto di libera interpretazione, al di fuori del confronto con gli altri dotti e con la situazione concreta (4, 5, 12). Per il resto, lo Stato islamico viene accusato di violare apertamente la legge islamica²⁵ (6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20) o di interpolare in questa norme di propria invenzione (8, 11, 21, 23, 24).

²⁴ I testi integrali, in arabo e in inglese, tanto dell'*abstract* quanto dell'appello, si trovano sul sito del centro Studi Kore sul costituzionalismo Arabo Islamico, su www.unikore.it, menu “ricerca scientifica”. La lettera ha avuto (v. L. Markoe, *Muslim Scholars Release Open Letter To Islamic State Meticulously Blasting Its Ideology*, in *Huff Post*, 24/09/2014) e continua ad avere (v. da ultimo E. Reeves, ed., *Amidst the Carnage: Islamic scholars from around the world castigate the arguments of Dr. Ibrahim Anwar Al-Badri, aka “Abū Bakr Al-Baghdadi” and his ISIS followers*, in *Sudan Research, Analysis, and Advocacy*, April 2015) risonanza nel mondo islamico. Ad essa si riferiscono, inoltre, in maniera abbastanza esplicita sia il presidente Obama, quando sottolinea la necessità di delegittimare non solo l'islamismo radicale ma anche l'idea dello scontro di civiltà («Muslim communities, including scholars and clerics, therefore have a responsibility to push back not just on twisted interpretations of Islam, but also on the lie that we are somehow engaged in a clash of civilizations; that America and the West are somehow at war with Islam or seek to suppress Muslims, or that we are the cause of every ill in the Middle East», su www.whitehouse.gov, Discorsi del Presidente, 18 febbraio 2015), sia il presidente egiziano al Sisi, quando il 22 febbraio 2015, parlando alla Moschea di al Azhar, invoca una riforma dell'Islam, che parta, per l'appunto, dal mondo accademico. A quest'ultimo riguardo, è in corso tuttora un serrato confronto tra il Capo di Stato egiziano, di cui è nota la profonda fede islamica, e al-Azhar. All'interno dell'accademia sunnita, infatti, vengono espresse dichiarazioni di netta condanna del terrorismo, ma anche considerazioni, giudicate ambigue da parte dell'esecutivo egiziano, sull'inopportunità di dichiarare lo Stato islamico completamente estraneo all'islam. Per le fonti, v., tra le altre, www.haaretz.com

3 April 2015.

²⁵ Ovvero, la *Shari'ah*, che è il “sentiero” da seguire, per non entrare in contraddizione con la volontà divina. La *Shari'ah* si riferisce ai comandi, alle proibizioni, alle guide ed ai principi che Dio ha dato all'umanità, per la salvezza in questo mondo e nell'altro. Per questo essa riguarda tutti gli uomini.

Le accuse più insidiose non sono quelle di merito, bensì quelle di metodo. I giuristi accusano lo *IS* di avere fatto uso di una libertà interpretativa che non gli compete. La questione ha un rilevante significato politico. Essa risale ai primordi dell'Islam, quando, una volta fissato il punto di arrivo nella dimensione ascendente del sistema delle fonti, ci si pose il problema di cosa potesse accadere nella fase discendente. Mancava, infatti, un punto di *mediazione sacerdotale* tra Rivelazione e Storia – assimilabile, in un'ottica funzionalistica, a quella posto a fondamento della Chiesa – in forza del quale ricostruire la legittimità dello stesso ordinamento secolare, sia in chiave diacronica (si pensi al problema della successione al Sigillo dei Profeti, di cui si dirà meglio dopo) sia in chiave sincronica (si pensi ai molti conflitti apertisi intorno alle modalità di adattamento dei principi sciaraitici alle usanze e alle tradizioni giuridiche incontrate nel corso dell'espansione islamica). Questa situazione di incertezza perdura, all'incirca, fino all'VIII – IX secolo, quando si chiude la “porta” dell'*ijtihad* (interpretazione), e si consolidano sia le scuole giuridiche sia il corpo del giure. Tale consolidamento va inteso in una chiave eminentemente *politica*, nel senso che l'ordine e il benessere della comunità si affermano, sia pure in maniera non del tutto esplicita, come principi “di chiusura” dell'ordinamento. Da questa fase in poi, per quel che riguarda in particolare l'Islam sunnita, è proibito (non in chiave tecnicamente teologica, ma politica) al giurista musulmano rifarsi direttamente alle fonti sacre (il Corano, la Sunna), senza la mediazione della *dottrina*, in forza della combinazione di due principi ermeneutici, quello autoritativo e quello giurisprudenziale-consuetudinario. Si apre, così, la fase del *Taqlīd* (lett. “imitazione”, nel senso di ripetizione di decisioni e criteri pubblicamente accettati). Naturalmente, ciò non ha mai fermato l'evoluzione interpretativa. Il paradigma del *Taqlīd* è stato soprattutto uno strumento nelle mani dei giuristi, intesi anche e soprattutto come giureconsulti e docenti di diritto, contro le pretese del potere politico, da una parte, e contro le istanze democratico-tribali, dall'altra. Se, infatti, per un verso venne sbarrata la strada a ogni teorizzazione dell'assolutismo politico e del primato del diritto legislativo, per l'altro si garantì ai membri della *Ummah* un diritto sottratto a ogni rivalità di tipo etnico, culturale e religioso (non mancano nella *Sunna* episodi nei quali si sottolinea l'esigenza di non discriminare, quanto ad amministrazione della giustizia, i cristiani e gli ebrei).²⁶ Il principio giuridico del “consenso” è, dunque, intriso di politicità: «La mia comunità non si troverà mai d'accordo su un errore» recita un *hadīth*, dove, allo stesso tempo, si formula una previsione, si suggerisce un criterio metodologico e si detta un precezzo.

²⁶ Cfr. S. A. Aldeeb Abū-Sahlīyah, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, Roma, Carocci, 2009, 40 e ss.

Questo ruolo *politico*, in senso lato, del giurista è una caratteristica specialmente dell'Islam sunnita mediterraneo, a dispetto dei molti mutamenti istituzionali e geopolitici che hanno interessato questa civiltà. Per fare qualche esempio in chiave di comparazione diacronica e sincronica, è al paradigma del *Taqlid*, che ‘Abd al-Razzāq al-Sanhūrī, padre del Codice civile egiziano e ispiratore di gran parte della codificazione nell'area della Grande Siria, si richiama quando, in veste di presidente del Consiglio di Stato rivendica il potere di estendere la propria attività sindacale dall'ambito amministrativo a quello legislativo-statuale, ponendo, per questa via, le premesse storiche e culturali per l'incardinamento, negli anni Settanta e Ottanta, del *judicial review* nel sistema egiziano dei pubblici poteri. Simmetricamente, la riapertura della porta dell'interpretazione è stata rivendicata, negli anni Sessanta, in Egitto, tanto dai giuristi di orientamento secolare quanto dai teorici del terrorismo islamista.²⁷

6. La lotta contro la *fitna*

L'accusa di riaprire la porta dell'interpretazione equivale, in questo caso, all'accusa di creare caos nella comunità, ovvero di provocare la *fitna*, la “discordia interna”, la “guerra civile”.²⁸

Per comprendere bene l'importanza di questo punto, occorre ricordare che il Califfo, come massima espressione dell'organizzazione islamica dello spazio pubblico, è un contratto (*‘aqd*) tra la *Ummah* ed il Califfo. Quest'ultimo rappresenta Dio in terra, in un senso eminentemente notarile della rappresentanza: è un “curatore di interessi”, con forte vincolo di mandato, posto al vertice del potere esecutivo. Il Califfo può ben acquisirsi per vie di fatto, ma il Califfo deve innanzitutto garantire la pace nella *Ummah*. Questo aspetto non è affatto in contraddizione con la *vis* espansiva dell'Islam. Al contrario, ne è una conseguenza logica. Lo Stato islamico, per stare alla definizione classica data da Mawdudi, è uno stato di tipo *ideologico*, ovvero né territoriale, né

²⁷ Cfr.: E. Hill, *Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of 'Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar, 1895-1971 [Part II]*, in *Arab Law Quarterly*, 1988, 182; A. Shalakany, *Sanhuri, and the historical origins of comparative law in the Arab World (or how sometimes losing your Asalah can be good for you)*, in A. Riles (cur.), *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford—Portland (Oregon), 2001, 152; C. Sbailò, *Principi sciaratici e organizzazione dello spazio pubblico*, cit., 205 ss.

²⁸ Il termine (che indica anche la “tentazione”, intesa come anticamera del disordine) fu reso popolare da un fortunato libro di Gilles Kepel, *“Fitna”*. Guerra nel cuore dell'Islam (tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2004), dove si sostiene la tesi che la minaccia terroristica globale è frutto di una “guerra civile” interna all'Islam. D'altra parte, come ha notato Massimo Introvigne, «Kepel ignora proprio la tendenza probabilmente maggioritaria, anche se si tratta in alcuni paesi — non in tutti — di una maggioranza silenziosa: i movimenti centristi e conservatori che, sostenuti da milioni di persone», i quali «costituiscono invece l'unico antidoto reale all'ultra-fondamentalismo terrorista» (*Cristianità* n. 325, 2004). È significativo il fatto che il califfo Abū Bakr al-Baghdādī, nel suo discorso di insediamento del 29 giugno 2014, abbia messo, come suol dirsi, le mani avanti, ribadendo il principio che «ogni deviazione è un'innovazione e ogni deviazione è il fuoco dell'inferno» (il testo è sul n. 3/2015 di *Limes*, 117).

etnico, né culturale: esso è basato sull'universalismo della religione islamica.²⁹ È, pertanto, fuorviante, come pure spesso si fa, ricostruire giuridicamente il carattere sciaraitico di alcuni ordinamenti islamici a partire dalla volontà della maggioranza della popolazione che a quell'ordinamento afferisce. Infatti, se la maggioranza della popolazione di quel determinato Paese non fosse musulmana, per la minoranza islamica si porrebbero due alternative: tentare di islamizzare l'intera società e conquistare quei territori alla *Ummah*, oppure costruire un'*enclave* islamica nell'ambito del Paese, non senza rinunciare a coltivare la prospettiva di una futura autonomia: basti considerare, a tal proposito, la storia di un paese leader dell'Islam, quale il Pakistan. Il “popolo” al quale fa riferimento il giurista islamico, come fonte di legittimazione del carattere islamico del regime, diventa elemento costitutivo dello Stato, solo a condizione che esso riconosca la Sovranità di Dio per il territorio che occupa. In ultima analisi, da un punto di vista islamico, non si può far ricorso al giudizio della nazione per legittimare il potere politico, ma esclusivamente a Dio e al Suo Messaggero. Insomma, l'islamizzazione, fin dalle origini della storia islamica, non consiste nella conquista di un determinato numero di adesioni alla Rivelazione, dentro uno spazio pubblico definito e giuridicamente presupposto, ma nell'espansione “nomadica” dello spazio pubblico, formatosi a seguito della Rivelazione stessa. Man mano che l'espansione avanza, con essa deve avanzare la pace.

Questo non vuol dire, ovviamente, che non ci siano conflitti interni all'Islam. Al contrario, la storia islamica è costellata di conflitti, primo tra tutti, il conflitto tra la maggioranza sunnita e la minoranza sciita. Ma queste contrapposizioni non hanno mai intaccato il concetto della *Ummah*, che è restato, nei secoli, l'ambito di legittimazione di ogni leadership.

A proposito del conflitto tra sciiti e sunniti, è opportuno richiamare alcuni aspetti essenziali della storia islamica, universalmente noti,³⁰ ma che ora vanno riletti in correlazione agli aspetti di dottrina costituzionale islamica in rilievo nella vicenda del Califfo nero. Come accennato, con la morte del Profeta, nel 632, la *Ummah* entrò gravemente in crisi e, secondo alcuni, fu addirittura sul punto di frantumarsi in una miriade di comunità, tra loro conflittuali, o di implodere sotto il peso delle rivalità interne. La capacità di tenere insieme la Comunità divenne, dunque, da subito, elemento fondante la leadership politica. La scelta cadde, come s'è detto, su Abū Bakr, uomo

²⁹ Cfr.: Abū al-A'la al-Mawdūdi, *Political Theory of Islam*, Lahore, Islamic Publications, 1976; J. L. Esposito – J. Piscatory, *Democratization and Islam* in *M. E. J.*, 1991, 434

³⁰ La letteratura, infatti, è sterminata, per gli aspetti qui direttamente toccati si rimanda, anche per ulteriori riferimenti bibliografici, a: A. Bausani, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1980, 101, ss.; M. Campanini, *Ideologia e politica nell'Islam. Fra utopia e prassi*, Bologna, Il Mulino, 2008, 81 ss.; A. Ventura, *Confessioni scismatiche, eterodosse e nuove religioni sorte nell'islam*, in G. Filoromo, *Islam*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 309.

notoriamente pio, che aveva goduto di speciale fiducia da parte del Profeta. Abū Bakr fu “eletto” dalla Comunità, in quanto appartenente alla tribù del Profeta, di cui, appunto, veniva dichiarato “successore”. Alla carica di successore aspirava segretamente anche il giovanissimo cugino del Profeta, ‘Alī ibn Abī Tālib, tra i primi convertiti all’Islam e marito di Fatima, figlia di Muḥammad e della sua prima moglie Khadija, la prima a raccogliere la rivelazione dell’arcangelo Gabriele al Profeta e a dare fiducia a quest’ultimo. Dopo la morte di Abū Bakr, nel 634, venne eletto Omar ibn al-Khattab (634-644), che può essere considerato il vero iniziatore della costruzione dello Stato islamico e dell’espansione della *Ummah*, che in questo periodo sconfigge l’impero sassanide, da cui eredita, tra le altre cose, il simbolo della “mezzaluna”. Tra le battaglie più importanti di questo periodo, va ricordata, per il suo grande valore simbolico, quella di Qadisiyya (città storica dell’Iraq centro-meridionale, all’aprile 2015 controllata dal governo iracheno, ma minacciata da vicino dalle truppe dell’IS), nel 636, per la conquista dell’attuale territorio iracheno. Uno tra i principali annalisti islamici (da molti ritenuto il più grande e affidabile), il persiano Tabarī, vissuto nel IX secolo, l’ha tramandata ai posteri in tutta la sua virulenza e drammaticità («sembriamo draghi in sella ai destrieri»): era l’inizio dell’espansione islamica oltre la Penisola araba. Ad Omar, nel 644, successe Othmān, anch’egli compagno del Profeta. Dopo la morte, a seguito di assassinio, di Othmān, Alī avanzò la propria candidatura al Califfato. Il genero e cugino del Profeta divenne, dunque, per “acclamazione”, il quarto e ultimo dei califfi “ben guidati”. Alī si fece apprezzare per coraggio, carisma, generosità e pietà. Ma non dimostrò, a giudizio quasi unanime degli storici, particolare scaltrezza politica. Rimase, alla fine, vittima delle rivalità e degli intrighi, tra i suoi stessi sostenitori. Morì assassinato nel 661. Qui si verifica la *al-fitna al-kubrā*, la “grande sedizione”, dove *fitna* sta anche per “tentazione” o “frattura”. Intorno alla memoria di Alī si raccolsero vari gruppi dissidenti, che non condividevano la concentrazione del potere nella comunità, quale fonte ultima di legittimazione della leadership politica, e ritenevano che la guida della *Ummah* dovesse avere una connotazione nettamente carismatica e spirituale, con forti tratti individualistici, in netto contrasto con il paradigma democratico-consultivo che aveva governato le prime tre successioni del Profeta. Insomma, si tratta, in primo luogo, di un dissenso, di una frattura (*shi‘a* significa, per l’appunto, “partito”, ovvero il *partito di Ali*, ma anche, in generale, il *partito* di quanti non accettano il dominio della fazione maggioritaria) di natura *politica*.

Intorno a questa frattura politica, poi, crescono anche alcune divergenze dottrinali, la più importante delle quali riguarda la possibilità di una mediazione di tipo sacrale, a opera di dell’*imām*, tra l’uomo e Dio. Ma da quella frattura nasce anche il mito negativo della *fitna*, ovvero della guerra civile come male assoluto dell’Islam, da evitare a qualsiasi costo. Sicché, le suddette

divergenze non hanno impedito, in passato, a sciiti e sunniti di condividere spazi politici, come ad esempio accade nel corso del Califffato di ‘Ubayd Allāh ibn al-Husayn, nell’VIII secolo, fondatore della dinastia fatimide, nell’area nordafricana. La divisione tra sunniti e sciiti, solo in alcune frange radicali viene considerata irreversibile e teologicamente cristallizzata e solo in determinati contesti geopolitici, come nell’arra mesopotamica e nella Penisola arabica, viene vista come un elemento di instabilità interna alla *Ummah*. Per lo più, essa viene vissuta come una forma di rivalità interna e spesso viene persino ignorata o trattata alla stregua di una mera tradizione culturale, che poco o nulla incide sul legame intercorrente tra tutti i musulmani.

7. I conflitti intorno all’“alternativa islamica”

Il documento dei giuristi musulmani, dunque, ben si presta a funzionare da base per una “risoluzione” in nome della *Ummah* che autorizzi le forze militari di Paesi islamici interessati a intervenire contro lo Stato islamico. L’autoproclamazione califfale, infatti, se accompagnata da controllo effettivo del territorio e da espansione territoriale, considerata di per sé, è legittima nel diritto islamico pubblico. L’illegittimità di un’esperienza califfale va, in ultimo, sancita per via politica e militare.

Nessuna azione politico-militare, tuttavia, potrà portare all’estinzione dell’ideale califfale. Si tratta, semmai, di comprendere quali forme possa avere oggi tale ideale che rappresenta un elemento essenziale dell’identità islamica, al di là delle evoluzioni politiche e culturali dell’Islam.³¹ L’universalità della *Ummah*, infatti, va sempre intesa non solo in senso spaziale, ma anche in senso temporale. Qui può cogliersi un’apparente analogia con l’escatologia cristiana. La differenza consiste nel fatto che nell’Islam non c’è “mediazione” tra questo tempo e il tempo del compimento. C’è un’unica, radicale tensione verso il compimento, che tutto sublima in sé, ogni

³¹ Naturalmente, non ci riferiamo alla pattuglia di intellettuali occidentali di origine islamica che sostengono la possibilità di un Islam laico e secolarizzato, bensì all’Islam “popolare”, conservatore ma non estremista, nel quale si riconosce la maggior parte dei musulmani dei paesi islamici e una percentuale grande e crescente dell’Islam d’Occidente. Sul punto cfr.: M. Introvigne, *I cinque volti dell’Islam e la chiave per il futuro dell’Egitto*, in *La Bussola Quotidiana*, febbraio 2011, www.cesnur.org. V. anche M. A. Muqtedar Khan (a cura di), *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*, University of Utah Press, 2007, (v. in particolare gli interventi di Khan 3 e ss. e Abid Ullah Ian pp. 42 e ss.); A. Bayat, *Making Islam democratic: social movements and the post-Islamist turn*, Stanford University Press, 2007, 7 e ss.; B. Tibi, *Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change*, Routledge, 2009, pp. 271 e ss.; N. Soguk, *Globalization and Islamism: Beyond Fundamentalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2010, pp. 6 e 148; Y. Y. Haddad e T. Golson, *Overhauling Islam: Representation, Construction, and Cooption of Moderate Islam in Western Europe*, in *Journal of Church and State*, Vol. 49, Issue 3 (Summer 2007), 487.

singolo episodio della storia e ogni singolo aspetto della vita: le differenze tra lo storico, il poeta e l'artista diventano minime, e a volte scompaiono.³²

Non solo l'ideale califfale non s'è spento, ma l'universalismo islamico conosce oggi una stagione di straordinario successo geopolitico e culturale. Di fatto, può parlarsi di un costituzionalismo globale di stampo islamico che si pone come alternativa a quello occidentale, considerato in declino inarrestabile.³³ Più che a una specifica tesi, ci riferiamo qui a un paradigma, ovvero a una serie di presupposti teorici che guidano, sempre di più, nel mondo islamico, la ricerca scientifica, la vita politica e l'attività economica, specialmente tra i giovani e i ceti medio-alti. Al successo crescente di questo paradigma, nel mondo islamico, certamente ha contribuito il tragico epilogo delle varie politiche di esportazione della democrazia realizzate dopo la fine della guerra fredda, in Medio Oriente e specialmente in Iraq e in Afghanistan. Peraltro, nel mondo islamico, con la fine della Guerra fredda, s'è andata rinvigorendo la tendenza al costituzionalismo islamico globale, come risposta all'asserita irreversibile “crisi” della modellistica costituzionale occidentale.³⁴ I più significativi *maitre à penser* del mondo islamico – sia nei paesi islamici, sia nelle Università occidentali – lanciano la sfida della «risposta» islamica al «tramonto» del principio ordinatore

³² Si tratta di una differenza teologicamente incolmabile (cfr. G. Baget Bozzo, *Davanti all'Islam*, cit.), che riguarda anche il rapporto dell'Islam con l'Ebraismo (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 501 ss.), che tuttavia non impedisce il dialogo e la collaborazione tra le tre religioni, ma che viene utilizzata dai fondamentalisti come giustificazione delle stragi ai danni delle comunità cristiane in Medio Oriente e per gli attacchi agli ebrei ovunque si trovino (si rimanda, nel merito, alla ricca documentazione reperibile su www.asianews.it)

³³ Ci discostiamo un po', sul punto, dall'approcci di Larry Cata Backer, ai cui lavori, peraltro, siamo debitori. A nostro avviso, la questione riguarda in primo luogo l'Islam come fenomeno *costitutivamente* politico globale e non come espressione, sia pur numericamente maggioritaria, di un nascente costituzionalismo teocratico mondiale. Cfr. L. Catà Backer, *Theocratic constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering*, in *Global Legal Stud.*, 2009, 85. Per una panoramica sull'“alternativa islamica”, con le varie posizioni emerse nel corso dell'Islam contemporaneo, v. J. L. Esposito, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Introduzione di V. E. Parsi, Milano, VP Università, 2005 e M. Campanini, *L'alternativa islamica. Aperture e chiusure del radicalismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2012.

³⁴ Il dibattito, tra i politologi e i giuspubblicisti vicini ai Fratelli musulmani, ruota intorno alla crisi del cosiddetto “modello vestfaliano”. Tra i punti di riferimento principali, in tal senso, va ricordato un volume uscito l'principio degli anni Novanta, a cura di un giovane studioso, diventato, poi, ministro degli Esteri della Turchia e premier, con la presidenza di Erdogan: V. A. Davutoglu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1993. Cfr.: A. G. E. Sabet, *Islam and the Political Theory, Governance and International Relations*, London, Pluto Press, 2008; S. A. Ahmed – H. Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity*, London, Routledge, 1994. Sullo sviluppo recente degli studi comparativi nei Paesi islamici, v. C. Mallat, *Comparative law and the Islamic (Middle Eastern) Legal Culture*, in M. Reimann e R. Zimmerman (cur.), *The Oxford Handbook of Comparative Law*, cit, 609 ss. Da ultimo, stanno avendo un certo successo le tesi post-islamiste. Cfr. A. Bayat (a cura di), *Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2013. La questione non può essere affrontata in questa sede. Rimandiamo a C. Sbailò, *Islamismo e costituzionalismo. La problematica (ma non impossibile) compatibilità in Percorsi costituzionali*, I, 2013, 399

occidentale, laico e individualistico. Per il giuspubblicista musulmano, infatti, prima e sopra ogni specifico ordinamento politico, va riconosciuta l'esistenza di una “Costituzione originaria ed eterna”, destinata a fare da fondamento non a un singolo Paese, ma all'umanità intera, in quanto essa disciplina non solo i rapporti tra gli uomini, ma il rapporto dell'uomo con Dio. In termini di diritto positivo, possiamo rintracciare le linee essenziali di questa Costituzione nella Carta fondamentale egiziana del 2012, scritta da una Assemblea Costituente a maggioranza islamico-popolare, promulgata da un Presidente esponente di primo piano dei Fratelli Musulmani e approvata a larga maggioranza dall'elettorato egiziano, in un referendum popolare tenutosi nel marzo 2011 (poi abrogata dalla giunta militare che ha preso il potere nel luglio 2013), dove si propone una ricostruzione su base coranica delle libertà fondamentali e un'interpretazione in chiave comunitaristica dei diritti sociali (la libertà, ad esempio, prima che come diritto, è presentata come «un principio divino stabilito dal Creatore», in quanto «Dio ha creato l'uomo libero e dotato con il più alto grado di raffinatezza, intelligenza e saggezza» come si legge nel Preambolo, § 4).³⁵

Siamo di fronte a un progetto geopolitico e culturale non conciliabile con la tradizionale – ancorché discussa – visione occidentale secolarizzata dello spazio pubblico, ma che non per questo è da considerarsi alla stregua di un progetto aggressivo. Stiamo parlando di equilibri politico-economici, di politiche culturali e sociali (da attuarsi, ad esempio, attraverso la riproposizione di un approccio “comunitaristico” e non più statal-individualistico alle questioni sociali). Le politiche neo-ottomane della Turchia vanno, per l'appunto, in questa direzione e s'incontrano con la strategia dei Fratelli musulmani. Un tale progetto dovrebbe, anzi, comportare una de-radicalizzazione dell'antagonismo islamico nei confronti dell'Occidente, che non rappresenta più un nemico da abbattere, ma, semmai, una cultura da superare. Ma ci sono altre anime dell'Islam, che non condividono questa prospettiva e, anzi, la avversano profondamente, vuoi perché vedono la realizzazione dell'ideale islamico nell'aggressione totale all'Occidente e nell'eliminazione di ogni pluralismo culturale interno all'Islam, vuoi perché intendono difendere la “cittadella” dei regimi islamici consolidati da ogni possibile stravolgimento geopolitico. Su questo punto, sono state avanzate le più disparate ipotesi, in merito ai possibili collegamenti tra il wahabismo saudita e le truppe del Califffato nero. Ma, al di là del dato geopolitico, sta di fatto che è in corso una guerra interna all'Islam.

³⁵ Per una prima analisi del testo si rimanda a C. Sbailò, *Diritto pubblico dell'Islam mediterraneo*, cit., 111 ss.

In questa chiave vanno lette le recrudescenze dei conflitti tra sunniti e sciiti in Medio Oriente e gli attacchi di tipo terroristico contro gli esperimenti di integrazione costituzionale dell'Islam nell'area nordafricana. In particolare, è stato da più parti fatto l'esempio del “caso tunisino”, dopo gli attentati di matrice *IS* verificatisi in questo Paese.³⁶ Si è trattato di azioni condotte in stile terroristico, ma di natura militare, volte a suscitare un revival islamico-radicale in tutta l'area del Grande Maghreb e dell'Africa sub-sahariana, con il coinvolgimento degli estremisti islamici somali e nigeriani, in collegamento con l'espansione neocaliffale nell'area del Vicino Oriente. La Tunisia, infatti, si presenta agli occhi dei sostenitori del Califfato nero come un pericoloso laboratorio politico. Qui è stata sperimentata, con successo, la piena integrazione dell'Islam popolare nel sistema costituzionale. Il partito dei Fratelli musulmani, *Ennahda*, ha rinunciato a battersi per l'inserimento dei principi sciaraitici nella Costituzione, anche in considerazione del fatto che, un tale inserimento, in presenza di una vera Corte costituzionale, quale quella prevista dall'attuale Costituzione in sostituzione del precedente Consiglio costituzionale, avrebbe lasciato ai giudici secolari il controllo sulla sciaraiticità delle norme, come, per l'appunto, è accaduto in Egitto, dopo le due riforme costituzionali di Muḥammad Anwar al-Sādāt, nel 1971 e nel 1980. Realisticamente, il partito islamico-popolare s'è battuto, con successo, per un ridimensionamento del ruolo del vertice dell'Esecutivo e per una valorizzazione del Parlamento, della società civile e delle autonomie. L'obiettivo dell'Islam popolare tunisino, infatti, è quello di far crescere il proprio peso in ambito sociale ed economico, in coerenza con la prospettiva neocaliffale moderata. Volendo fare una sintesi in chiave politica, la questione si potrebbe porre in questi termini: i processi di globalizzazione e il declino della governance occidentale nel pianeta creano le condizioni per una riespansione del principio ordinatore islamico, per cui nell'Islam c'è conflitto su quale corso tale riespansione debba avere e chi la debba, eventualmente, guidare.

8. “Polarità” islamica e semplificazioni integralistiche

La comprensione di questo conflitto richiede, evidentemente, da parte dello studioso occidentale, un certo sforzo per il superamento di antichi e ben radicati pregiudizi, a cominciare da quello secondo cui «nelle società musulmane, contrariamente alle società occidentali in particolare, non si è sviluppata una sfera pubblica o una società civile forte e autonoma». È un'idea di stampo “orientalistico”, discendente a propria volta dall'idea «che i regimi politici che si sono sviluppati al

³⁶ Ci si riferisce in particolare all'attentato al museo nazionale del Bardo, da parte di un commando armato, il 18 marzo 2015, nel corso del quale sono state uccise 24 persone, tra cui 21 turisti. Non si tratta di un fatto isolato, in quanto preceduto da una serie di altri episodi minori, verificatisi nelle province e nelle periferie, in danno di strutture pubbliche e delle forze dell'ordine.

loro interno fossero un compendio del dispotismo orientale di società musulmane (così come la Cina e anche i regni indiani) governate da despoti orientali, in cui si considerava tutto il potere concentrato nelle mani dei governanti e ai vari settori della società non era garantita alcuna autonomia al di là delle questioni puramente locali, le quali spesso erano anch'esse fortemente regolate dal Grande Despota».³⁷ Ancora si continua a leggere il *dīn wa dawlah* – la connessione tra religione e società (*dawlah*, tradotto anche come “Stato”, indica lo “spazio pubblico”, inteso anche come il precipitato geopolitico di un determinato *imperium*, tanto che in alcuni testi inglesi del secolo scorso lo troviamo a volte reso con *empire*) – in termini meramente “teocratici”, mentre la costruzione islamica dello spazio pubblico, almeno per quel che riguarda l'Islam sunnita mediterraneo, è irriducibile a una fondazione su basi univocamente religiose del potere politico. In questi preconcetti, peraltro, va cercata in parte la spiegazione del fallimento dei tentativi occidentali di esportare il modello democratico costituzionale euro americano in ambito islamico: quando si pensa di avere “neutralizzato” l'elemento religioso, riducendolo entro la sfera privata, questo si riaffaccia prepotentemente nella sfera politica, attraverso partiti e movimenti che s'ispirano ai principi sciaraitici; quando si pensa di avere disinnescato il conflitto politico (ad esempio, le proteste contro i regimi coloniali, nella prima metà del secolo XX), dando ampio spazio alle autorità religiose “conservatrici”, allora cresce l'Islam popolare, anticonformista e anti-autoritario, socialmente dinamico e politicamente pragmatico, che si allea con i ceti piccolo e medi-imprenditoriali e con i gruppi laico-progressisti.

L'approccio semplificatore sopra stigmatizzato trova, curiosamente, una corrispondenza nel radicalismo islamico. Uno degli argomenti principali utilizzati dai giuristi dello Stato Islamico è che la *Shari'a*, nei paesi islamici, è stata “snaturata” dai processi di statalizzazione sviluppatisi nell'età contemporanea. È una vecchia tesi salafita, che oggi è diventata una base teorica per giustificare, in ultima analisi, il terrorismo di matrice islamista negli stessi Paesi islamici. Secondo i suoi sostenitori, i vari tentativi, condotti nel corso del XX secolo, di “statalizzare” la *Shari'ah*, avrebbero portato a uno “snaturamento” dell'esperienza giuridica islamica, che, nel corso dei processi di colonizzazione, si sarebbe cristallizzata e irrigidita, per un verso, oppure illanguida e diventata quasi impalpabile, per l'altro.³⁸ Il problema è dato dal fatto che una tale tesi è diventata un luogo comune, che orienta inconsapevolmente la ricerca e persino le decisioni politiche. Si tratta di una posizione di carattere marcatamente ideologico, che non tiene sufficientemente conto del dato storico. La statalizzazione del diritto, nelle società islamiche dell'area mediterranea,

³⁷ S. Eisentstadt, *Sulla modernità*, Soveria Mannelli, Ruberttino, 2006, 403

³⁸ Cfr. B. Hallaq, *Introduzione al diritto islamico*, Bologna, Il Mulino, 2013, 115 e ss.

comincia, infatti, solo alla fine dell'Ottocento, spesso su iniziativa delle classi dirigenti locali e per esigenze di razionalizzazione interna. Inoltre, la prevalenza del diritto di origine statuale veniva, per lo più, giuridicamente costruita con categorie islamiche classiche, di carattere giuspubblicistico, a partire da quello dell'interesse pubblico/comunitario. Oltre a ciò, il legislatore statale si sforzava, il più delle volte, di mantenersi nei limiti del diritto islamico classico.³⁹ In generale, nel processo di secolarizzazione degli ordinamenti islamici contemporanei, il diritto islamico interagisce con i modelli occidentali, mantenendosi vitale e in una posizione di *ordinamento residuale* rispetto all'ordine statuale. Sono frequenti i casi nei quali, nei sistemi delle fonti delineati nei primi articoli dei codici civili del periodo a ridosso dei processi di decolonizzazione, i principi sciaraitici sono collocati in posizione strategica rispetto alle altre fonti, in forma di “chiusura” dell'ordinamento. Può dirsi, per certi versi, che il processo di recezione dei modelli occidentali, nel corso del XIX secolo, si sviluppi con il paradigma della polarità tra tradizione islamica e statualità. Se è vero, infatti, che nel corso della colonizzazione, la norma sciaraitica dimostra una «scarsa capacità di resistenza»⁴⁰ di fronte al diritto occidentale, nel senso che la normazione positiva finisce con il provocare la dissoluzione del potere dei *fuqahà*, è anche vero che, nella fase post-coloniale, i processi di codificazione si svolgono in gran parte all'insegna di un recupero della tradizione islamica, come dimostra il citato lavoro di al-Sanhuri, la cui lezione, infatti, è ben presente nel documento anti-Stato islamico di cui sopra: la principale fonte di legittimazione del radicalismo è, infatti, nella semplificazione dell'approccio alle fonti. Il suddetto processo di interazione tra principi sciaraitici, interpretazioni consolidate ed esigenze politiche contingenti s'è svolto e continua a svolgersi con la partecipazione dell'opinione pubblica islamica, sia nei paesi islamici sia nell'Islam d'Occidente. Ed è sprattutto è a questa opinione pubblica che si rivolgono sia lo *IS* sia i vari attori che compongono il fronte dei suoi avversari, a cominciare dalla comunità dei giuristi sunniti.

9. Conclusioni

La “riespansione del principio ordinatore islamico” appare, ormai, come un fenomeno non contrastabile. Si tratta solo di capire se esso assumerà connotazioni eversive e violente, o, viceversa, si svilupperà nell'ambito della formazione di nuovi equilibri globali. Dalla comunità islamica dei dotti sono già venute significative risposte al Califfo nero. La virulenza settaria dello Stato islamico rappresenta una minaccia per tutta la *Ummah*. In un certo senso, il destino di

³⁹ Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, Torino, Giappichelli, 2007, 102-115

⁴⁰ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., 112.

questa esperienza sembra già segnato. Finché lo IS controlla e “amministra” il territorio,⁴¹ pur tra alti bassi, il suo fascino su una parte della comunità islamica, minoritaria ma non irrilevante, resta alto. Come s’è ricordato nelle pagine precedenti, la legittimazione del potere califfale ha anche (e, per molti versi, soprattutto), una base concreta, nel senso che il califfo deve essere capace di controllare il territorio, difendere la comunità e mobilitare i musulmani. Per cui nessuna contestazione dottrinale, di per sé, è sufficiente a delegittimare un’esperienza califfale. Perché la delegittimazione dottrinale sia efficace, essa deve essere accompagnata dalla sconfitta politico-militare dello IS, o quanto meno da uno stabile controllo sulla sua espansione. Ed è bene, a tale riguardo, ricordare quanto sopra s’è evidenziato in merito alla geopolitica islamica e alle sue radici teologiche, poiché, in casi del genere, ove le operazioni militari, nella fase dei *Boots on the Ground*, fosse condotta da truppe non qualificabili come islamiche, le conseguenze potrebbero rivelarsi estremamente drammatiche, non solo per il mondo islamico, all’interno del quale la conflittualità potrebbe arrivare a livelli parossistici, ma anche per l’Occidente, dove potrebbe concretarsi il rischio di una rapida e incontrollata evoluzione del fenomeno del terrorismo islamista metropolitano.⁴² Insomma, la questione è e resterà nelle mani delle grandi potenze dell’Islam mediterraneo.⁴³

⁴¹ V. da ultimo L. Declich, *Stato islamico. L’architettura del terrore*, in *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, 3/2015, 107 e B. E. Selwan el Khouri, *Raqqa, l’IS tra šari‘a e affari*, *ivi*, 121. Si veda, in generale, l’editoriale del direttore, Lucio Caracciolo. V. anche J. Carvelli, J. Foresi, *Il califfato nero*, Roma, Nutrimenti, 2015, 27, ss.

⁴² La questione è stata ampiamente dibattuta nell’Amministrazione USA e nell’*Intelligence Community*. Ma alla fine sembra essere prevalsa la strategia fondata su *Intel, Advisers and No Boots on the Ground* (www.stratfor.com, 11 settembre 2014). Di particolare interesse, una serie di articoli comparsi su *Foreign Affairs*, dedicati, per l’appunto, a dimostrare che la minaccia IS non è assimilabile ad altre minacce terroristiche (v. in particolare A. K. Cronin, *ISIS Is Not a Terrorist Group. Why Counterterrorism Won’t Stop the Latest Jihadist Threat*, FA, March/April 2015, su www.foreignaffairs.com). Con riferimento alla questione libica e alle sue ripercussioni sul problema dei flussi migratori, questa è la posizione sostenuta dal Presidente del Consiglio Matteo Renzi (v. dichiarazione del 20 aprile 2015; cfr. G. Gaiani, *Come è (im)possibile sbucare di nuovo sulla quarta sponda*, in *Limes*, 3/2015, 37).

⁴³ Il riferimento va soprattutto a Egitto e Turchia. Rimandiamo sul punto alle argomentazioni Romano Prodi, fatte in un’intervista rilasciata all’Avvenire, il 13 gennaio 2015 e ad altre considerazioni di medesimo tenore recuperabili su www.romanoprodui.it. Le due potenze hanno strategie geopolitiche conflittuali. La Turchia, infatti, appoggia il governo di Tripoli, sostenuto dalla Fratellanza musulmana, in contrapposizione al governo, riconosciuto sul piano internazionale, di Tobruk, fortemente segnato dal ruolo leader di una élite militare molto legata all’Egitto. Un ruolo importante svolge l’Arabia Saudita, che formalmente è contro il Califfato, ma viene da varie parti accusata di favorirne l’espansione, anche in chiave anti-sciüta (cfr.: a. Accorsi e G. Piazzese, *In Egitto califfato fa rima con Fratelli*, in *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, 3/2015, 71; M. Ansaldi, *La Turchia aiuta il ‘califfo’ e intanto si prende un simbolico pezzo di Siria*, *ivi*, 147; A. Hammond, *Per Ryad la vera minaccia è Teheran, non l’Is*, *ivi*, 169). Tuttavia, si registrano, nell’ultima settimana dell’aprile 2015, segnali che possono definirsi incoraggianti: viene data notizia che il re Salman, avvalendosi delle proprie prerogative, ha scelto come proprio erede il principe reale Mohammed Bin Nayef, il campione della lotta al terrorismo islamista; per vie non ufficiali, si apprende che la casa reale ha



Una volta conseguito l'obiettivo dell'abbattimento o del ridimensionamento stabile dello *IS*, resterà il problema della riespansione islamica, con cui bisognerà confrontarsi. La questione chiama in causa le comunità scientifiche dell'area mediterranea. Non è da escludersi – e, anzi, a noi pare probabile, oltre che auspicabile – che si avvii, nel mondo islamico, con il contributo degli studiosi della sponda nord, una stagione di riformismo politico e religioso, come già avvenuto, nel X secolo, con la fondazione dell'Università di al-Azhar, a pochi anni dalla stessa fondazione della città del Cairo, ad opera di un califfo sciita, che inaugurerà, in territorio sunnita, un periodo di fioritura culturale e di progresso civile.

avviato un'offensiva diplomatica per la riconciliazione tra i governi di Ankara e del Cairo (fonte: english.ahram.org.eg/).