

Islam, filosofia e politica¹

Massimo Campanini

Università degli Studi (Milano)

La questione della coincidenza, in Islam, di religione e politica rappresenta uno dei nodi centrali che bisogna affrontare nell'analisi del pensiero islamico. Infatti, se non vi è opposizione tra musulmani e studiosi di questa civiltà nell'affermare che l'Islam è religione e mondo (*al-Islâm dîn wa dunyâ*), non tutti si accorderanno ad ammettere che l'Islam è religione e stato (*al-Islâm dîn wa dawlah*). La prima espressione, che «l'Islam è religione e mondo», è stata riconosciuta fin dai tempi più antichi e significa che l'Islam integra e informa tutti gli aspetti della vita quotidiana del credente, dal punto di vista etico-comportamentale così come intellettuale e spirituale; la seconda significa più specificatamente che la differenza tra la città celeste e la città terrena è surrettizia. Per comprendere siffatta distinzione, è innanzi tutto essenziale attribuire il suo senso specifico al termine *dîn*. Di fatto, come sottolineano gli stessi musulmani, la traduzione di *dîn* con «religione» potrebbe risultare limitativa o addirittura banalizzante per il lessico islamico. «Religione» è vocabolo significativo nel linguaggio «occidentale», e connotato con valenze, da una parte, eminentemente culturali, perfino, per così dire, «ecclesiastiche», e, dall'altra, con valenze relative al rapporto spirituale tra uomo e Dio piuttosto che alle dimensioni «fisiche» e comportamentali, o anche in senso lato culturali o appunto politiche, della vita. Nell'Islam, invece, *dîn* significa, in senso molto ampio, non solo il culto e il dogma, il colloquio col divino e la dimensione spirituale, ma anche, e forse addirittura in maniera prevalente, il vivere associato e le sue regole, in una parola l'*ideologia*.

¹ Il presente articolo è una rielaborazione, con profonde modificazioni, del primo capitolo del mio libro: M. CAMPANINI, *Islam e politica*, Bologna 1999. In questo libro vengono trattati in maniera estesa, dal punto di vista storico e teorico, i principi delineati in queste brevi pagine. La prospettiva teorica non è tuttavia mutata, semmai affinata e, forse (ma questo dovrebbe giudicarlo il lettore), meglio argomentata.

In tal senso, è ovvio che il *dîn* in quanto religione inglobi il mondo in tutte le sue sfaccettature: il bere e il mangiare, il vestirsi e l'abitare, il rapportarsi agli altri uomini, fratelli nella fede o credenti di altre religioni, la bioetica e la pratica della scienza. Qui si tratta di chiedersi se il *dîn* in quanto religione si integri con lo stato (*dawlah*). Nel caso la risposta fosse tendenzialmente positiva, come si cercherà di argomentare, pur in presenza di incongruenze patenti, è importante sottolineare che «l'Islâm è religione e stato» (espressione, nel complesso, formulata in tempi più recenti) vuol dire comunque *teocentrismo* e non “teocrazia”, termine che è veramente significativo solo in certe fenomenologie storiche del mondo cristiano medievale (e, in parte, nello sciismo iraniano). La “teocrazia”, certo, implica che lo stato sia subordinato alla religione; ma nell'Islam – almeno sul piano teorico – 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 comunque una struttura ecclesiastica; il teocentrismo islamico impone 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.

Per altro, molti studiosi contemporanei hanno tagliato corto alla questione affermando che non si è mai dato alcun legame reale tra *dîn* e *dawlah* nella storia islamica: bisognerebbe quindi leggere tale legame in un'ottica assai sfumata e peculiare. Siffatta posizione è stata, innanzi tutto, sostenuta da modernisti musulmani quali 'Alî 'Abd al-Râziq (in un celebre libro del 1925, cfr. Abderraziq 1994) o Taha Husayn, ma è diventata un *topos* anche per parte della critica islamologica. Così Olivier Carré ritiene che l'Islam maggioritario e determinatosi storicamente nella maggior parte degli stati musulmani sia una sorta di cesaropapismo con la religione sottomessa al potere dominante, per cui l'Islam maggioritario sarebbe decisamente “laico” (Carré 1997). Anche Nazih Ayubi ha scritto che «invero, l'Islam è una religione di morale collettiva, ma contiene molto poco di specificatamente politico. [...] La religione e la politica furono bensì coniugate negli stati islamici “storici”, ma nel senso che lo stato si appropriò della religione: si tratta dell'esatto contrario dell'esperienza europea dove fu la Chiesa ad appropriarsi... della politica» (Ayubi 1991, 4 ss.). Secondo Burhan Ghalioun, «per il mondo musulmano, il problema del rapporto tra religione e stato dipende meno che altrove dall'egemonia del potere religioso, dalla volontà di imporre la sua supremazia, dalla sua invadenza nei confronti del potere politico. Più esattamente, si tratta del caso inverso, della supremazia riconosciuta dello stato, della sua volontà chiaramente espressa di appropriarsi della religione» (Ghalioun 1998, 110). Bernard Lewis ha un'opinione in parte divergente: «l'Islam as-

sicura il più efficace sistema di simboli per una mobilitazione politica, funzionale a sollevare le genti, sia a difendere un regime percepito come dotato della necessaria legittimità, sia a riprovarne uno ritenuto privo di legittimità, in altre parole non islamico» (Lewis 1991a, 8).

Non è irrilevante, in questo quadro, interrogarsi sul fatto se sia mai esistito uno stato "islamico": che cos'è lo stato islamico? In tutta apparenza, questa domanda non trova risposta nei testi sacri: «Nel Corano non è affatto scritto che Dio ha promesso ai musulmani uno stato o una qualsiasi entità politica; Egli promette soltanto il Paradiso e il perdono. [...] Quando si affronta la questione dei doveri dei musulmani, l'Islam (cioè il Corano e la Sunnah) non utilizza mai il termine stato o un suo equivalente. La creazione dello stato non è mai stata una delle sue preoccupazioni. Il termine stesso "stato islamico" (*dawlah islâmiyyah*) è una creazione contemporanea, inventato recentemente per rispondere al desiderio dei moderni movimenti islamici di accedere al potere» (Ghalioun 1998, 22). Escluso, in linea di principio, che si possano trovare nel Corano indicazioni su che cosa sia lo stato islamico, in generale bisognerebbe dire che la risposta al quesito iniziale dovrebbe essere che si tratta dello stato in cui vengono pienamente implementati i principi islamici. Ma a parte il fatto che non è agevole stabilire quali sono questi principi islamici da un punto di vista politico (altra cosa è determinare quali siano da un punto di vista filosofico o teologico), è ben difficile ammettere che sia mai esistito uno stato in cui siffatti principi siano stati pienamente realizzati.

In teoria, tale stato dovrebbe essere il califfato; ma il filosofo marocchino 'Abdallah Laroui ammette che «nessun pensatore ortodosso crede che il califfato, governo morale per definizione, possa emergere naturalmente nel corso della storia umana». E aggiunge: «Ognun dice: l'Islam è nel contempo religione e stato. [...] Se si chiama religione la lettera della *sharī'ah*, l'affermazione, pur essendo corretta, è lungi dall'esprimere un ideale islamico. Se, in compenso, si intende per religione l'ideale etico dell'Islam, essa è palesemente falsa giacché questo ideale non si è attuato in nessun momento e in nessun luogo nella storia. [...] L'espressione "stato islamico" risulta quindi contraddittoria in sé se ci atteniamo ai dati degli storici e alle analisi dei giuristi e dei filosofi». Lo stato come organizzazione naturale non è islamico. Il califfato, piuttosto, si basa sulla rivelazione; come sosterranno tutti i maggiori teorici "ortodossi" da al-Mâwardî († 1058), ad al-Ghazâlî († 1111), a Ibn Khaldûn († 1406), non è un sistema politico "naturale". Come si vede, un elemento di contraddizione ideologica è operante negli studiosi musulmani. Se Laroui ha ragione, la formula *al-Islâm dîn wa dawlah* non ha senso di esistere; ma, d'altro canto, se il fondamento dell'autentico stato islamico è rivelato, sembrerebbe spontaneo

accettare l'integrazione di religione e politica. Lo stato perfetto dovrebbe essere il califfato che mette in opera i principi islamici; ma lo stato effettivamente costituitosi nella storia è uno stato naturale, che dunque non rispetta i canoni islamici. Nel perfetto stato califfale, l'integrazione tra religione e politica è un fatto spontaneo; nello stato naturale, è altrettanto ovvio che la dimensione del potere civile sia svincolata dalla religione e nella maggior parte dei casi l'abbia anche prevaricata. La conclusione di Laroui è perciò inevitabile: «Stato e Comunità (*ummah*) non si contraddicono, si ignorano totalmente» (Laroui 1992, 11-47): si ignorano totalmente, cioè, l'istituzione politica laica e la realtà, cementata dalla religione, dell'assemblea dei credenti. L'esito dell'indagine di Laroui appare tuttavia troppo netto. Che nell'Islam si dia una dialettica tra la Comunità – organismo egualitario che riunisce tutti i credenti sulla base della religione – e lo stato – organismo che riunisce tutti i cittadini sulla base di un principio astratto e naturale di convivenza umana –, è cosa ovvia. Ma non sembra che ciò implichi, almeno sul piano teorico, una schizofrenia irrecuperabile. Quando i radicali sostengono che l'Islam è «religione e stato» cercano appunto di guarire tale schizofrenia. La prospettiva in qualche modo si rovescia: lo stato naturale implica la scissione di religione e politica; lo stato autenticamente islamico sana questa opposizione. Vero è che la elaborazione ideologica radicale non ha un fondamento filosofico e che il tentativo di guarire la opposizione tra Comunità e stato avviene più sul piano della concreta azione pratica che sul piano della speculazione astratta.

Quanto detto implica ovviamente la necessità, nell'Islam, di una scienza politica. Non vi è alcun dubbio, a mio parere, che la scienza politica costituisca, nell'Islam, lo strumento di mediazione tra la teoria incapsulata nella filosofia e la prassi incapsulata nel diritto. Questo è il presupposto migliore della filosofia politica dell'Islam, le cui fondamenta sono state gettate da al-Fârâbî († 950), in particolare nella *Città virtuosa*. Per questo filosofo, se la politica è l'unica scienza religiosa dell'Islam, ciò vuol dire, da una parte, che la religione ha una sicura dimensione politica, e, dall'altra, che la scienza politica costituisce il tramite di mediazione tra il divino (la rivelazione) e la Comunità (la Legge). Egli sostiene che la filosofia è il modo autentico in cui la verità si esprime e la religione è fondamentalmente una traduzione per immagini della realtà filosofica: «Nella città virtuosa i saggi [cioè i filosofi] conoscono per via dimostrativa e per personale visione [intellettuale]; quelli che li seguono conoscono pure gli oggetti così come si trovano nella [realtà] esistente, ma uniformandosi alla visione dei saggi; tutti gli altri conoscono per immagini imitative» (al-Fârâbî 1996, 251). Se ciò è vero, come stabilire un collegamento tra religione e filosofia? La politica sembra essere la scienza appropriata a questo scopo per quanto colui che la pra-

tica, l'*imâm*, è dotato contemporaneamente della sapienza giuridica che gli è utile per fondare e conservare le leggi secondo la religione, della sapienza filosofica che gli serve a gestire lo stato e della capacità di parlare alle masse per educarle alla virtù. Egli deve «essere dotto custode delle leggi, delle costumanze e delle abitudini codificate dai precedenti [capi] della città, conformandosi interamente alle loro azioni; essere abile nel dedurre precetti della legislazione che non sono stati tramandati dagli antichi; essere di acuta capacità riflessiva e di argomentazione onde poter cogliere, in qualsiasi momento, le circostanze presenti in aggiunta a quei fatti verificatisi in precedenza; possedere efficace eloquenza per indurre [all'obbedienza] delle leggi degli antichi e di quelle [norme] che, dopo di loro e a loro somiglianza, sono state dedotte» (*ibid.*, 225).

Stabilito questo presupposto, tuttavia, non si è ancora deciso se la formula precedentemente evocata dell'Islam come religione e stato (*al-Islâm dîn wa dawlah*) sia davvero idonea a definire l'atteggiamento dell'Islam nei confronti della questione dei rapporti tra religione e realtà sociale e politica. Le argomentazioni di tutto il resto di questo contributo tenderanno a soppesare presupposti, ma soprattutto potenziali conseguenze di siffatta affermazione così netta e tranciante, senza nascondersi che una definizione univoca è probabilmente impossibile.

In primo luogo, è necessario ammettere che tutta l'attività speculativa, fin dai primi passi del pensiero teologico islamico, è stata stimolata dal tentativo di risolvere problemi giuridico-politici (per uno schizzo storico della teologia islamica cfr. Caspar 1987). Dottrine come quella del Corano creato, del libero arbitrio umano o dello statuto del peccatore, che hanno travagliato i primi teologi dell'Islam, hanno tutte una giustificazione politica. Oliver Leaman, per esempio, ha sostenuto che «le problematiche filosofiche emersero nella teologia islamica [il *kalâm*] senza un'apparente connessione con la filosofia, ma piuttosto in dipendenza da un raffinamento delle categorie tipiche dell'argomentare giuridico-legale» (Leaman 1991, 21-22). Si potrebbe sostenere che l'unica filosofia caratteristicamente "islamica" sia la politica (*siyâsah*): ma ciò proprio perché la scienza politica dipende da un input religioso. In generale, non è comunque possibile scindere i due termini o trovare reciproche antecedenze. La religione, pur essendosi sviluppata secondo canoni politici, vanta una priorità, per così dire, qualitativa perché costituisce l'asse attorno a cui si organizza il mondo islamico; tuttavia, la politica conserva una sua autonomia. Si tratta, in Islam, del problema ambivalente della *siyâsah shar'iyah*, della «politica secondo la Legge religiosa (*sharî'ah*)». Il termine "politica" (*siyâsah*) attiene al governo che sta oltre il campo di intervento dei giudici (*qâdî*), e dunque al potere istituzionale dello stato. Tutti i teorici musulmani si sono trovati più o meno d'accordo nello stabilire che la *siyâsah*

deve ispirarsi alla *sharī'ah*; ma non tutti però hanno condiviso l'idea che la *siyâsah* deve pedissequamente ripetere la *sharī'ah*: quest'ultima costituisce l'orizzonte di riferimento della *siyâsah*, per la quale ci può essere però uno spazio di intervento autonomo.

Basta a questo proposito ricordare che un leit-motiv della cultura politica islamica ripete che la religione e lo stato sono necessari l'uno all'altra. Il concetto ha, forse sorprendentemente, origini in qualche modo "laiche" e risalenti alla tradizione persiana dei re Sassanidi. Nel cosiddetto "testamento" del re Ardashir I si legge: «Sappi che l'autorità regia e la religione sono due sorelle in perfetto accordo l'una all'altra. Nessuna può sussistere senza l'altra, perché la religione è il fondamento dell'autorità regia, e successivamente l'autorità regia diviene la custode della religione; l'autorità regia non può fare a meno del suo fondamento e la religione non può fare a meno del suo custode, poiché ogni cosa che non ha un custode va perduta e ogni cosa che non ha un fondamento viene demolita» (cit. in Gutas 2002, 95-96). Il concetto che religione e stato siano necessari l'uno all'altra, quantunque possa essere fatto risalire a queste fonti preislamiche, è stato però immediatamente e senza difficoltà apparenti assorbito dalla filosofia politica musulmana. Questo indica che rispondeva in modo preciso a un'esigenza teorica specifica dell'Islam. Fin dai tempi del Profeta, che fu latore del messaggio divino, ma anche uomo di stato e organizzatore della Comunità, il potere doveva trovare il suo inveramento etico nella religione e la religione doveva trovare nell'autorità costituita quella forza necessaria e sufficiente alla sua difesa. Il principio è stato poi ripreso innumerevoli volte, e basti qui citare al-Ghazâlî, ma anche il giurista hanbalita Ibn Taymiyyah († 1328), la cui riflessione ha ispirato numerose correnti radicali e cosiddette fondamentalistiche contemporanee. Senza la forza costringente dello Stato, la religione rischierebbe di vanificarsi; senza la regola religiosa, lo Stato si trasformerebbe inevitabilmente in sistema autocratico e tirannico. Lo Stato deve far trionfare la giustizia e preparare l'avvento di una società tutta volta all'adorazione di Dio. Ibn Taymiyyah introdusse al proposito un criterio di intenzionalità: l'intenzione etica, infatti, cioè la prospettiva del comune bene sociale, risulta prevalente per determinare il governo secondo la Legge religiosa. Siccome il benessere materiale e spirituale dell'uomo sono inseparabili, vi è un legame indissolubile tra la religione e lo stato (Black 2001, 156). Queste osservazioni conducono alla singolare conclusione che la politica, pur dipendendo da un input religioso, rimane una realtà "laica" come del resto sembra confermare un'espressione caratteristica del pensiero politico islamico, gli "specchi per i principi". Lo stesso al-Ghazâlî scrisse un *Consiglio per i re*, intessuto di riferimenti alla tradizione iranica dove, nonostante le premesse dogmatiche islamiche, l'arte del governo

è puramente “laica”. Perciò l’interesse predominante del pensiero islamico – senza con ciò voler negare la profondità spirituale della mistica (o *sufismo*) – si è spostato dai problemi della metafisica e della scienza naturale a quelli del diritto, dell’etica e della politica, a proposito dei quali non tanto si dibatte sull’essenza di Dio, che rimane e deve rimanere comunque inaccessibile, ma si interpreta la sua volontà e il suo determinismo dentro la società.

Il filosofo egiziano vivente Hasan Hanafi ha parlato di una traduzione della teologia in antropologia: «Dio è un valore nelle nostre coscienze. Ma non è meno vero che anche l’uomo è un valore. Dio è acquisito per sempre, ma l’uomo, la terra, la libertà, la democrazia, la liberazione, lo sviluppo, il progresso sono degli scopi, dei fini da attingere dei bisogni da soddisfare. Non si tratta dunque di abolire la teologia per fare dell’antropologia, ma si tratta di trasformare la teologia in antropologia, cioè di cambiare l’asse di orientamento della cultura e il suo punto culminante. Tutta l’energia latente sotto il nome di Dio si versa nelle correnti dei tempi moderni per realizzare siffatti scopi. Si tratta di realizzare la medesima missione che Descartes ha già realizzato nella cultura europea, quella di trasformare una cultura teocentrica in una cultura antropocentrica. Si tratta di trovare un cogito. Ma questa volta non sarà più un cogito riflessivo, ma un cogito attivo» (Hanafi 1972, 234-235). Benché queste affermazioni sembrino togliere Dio dalla centralità che sempre nell’Islam egli ha avuto nella speculazione così come nell’etica e nella morale, in realtà Hanafi interpreta in modo originalmente filosofico la necessità, peculiarmente islamica, di fare dell’uomo, concretamente attivo nella società e nella storia, lo strumento del disegno divino.

Per questo, la religione potrebbe risultare una *posture* pubblico-politica e la filosofia una declinazione della giurisprudenza. Ciò potrebbe sembrare paradossale, ma solo da un punto di vista eurocentrico. Certo, in tutta apparenza, la religione sembra differente dalla politica e i metodi e gli schemi del ragionare filosofico sono diversi da quelli del ragionare giuridico. Orbene, nell’Islam il sapere dell’uomo e della natura, così come le norme del vivere sociale, hanno finalità in quanto rapportate alle indicazioni di Dio. Tuttavia, se è vero, come è stato suggerito, che nella Grecia antica la parola divina è legata al mito mentre la filosofia è l’emancipazione della ragione da questa parola e dal mito, nell’Islam la parola divina è sempre *dentro* al socia-

² Esistono due definizioni della giurisprudenza islamica: la prima è *shari’ah*, la Legge religiosa rivelata, comprendente dogmi, riti, precetti morali e giuridici, comunicata a tutti i popoli del Libro (Ebrei e Cristiani), ma definitivamente perfezionata con l’Islam; la seconda è *fiqh*, termine per spiegare il quale utilizziamo una definizione del giurista e filosofo della politica Ibn Khaldūn: «il *fiqh* è l’estrarre dalle radici e dalle fon-

le poiché è legata alla *giurisprudenza*². Stabilito come presupposto basilare che la scienza tipicamente islamica non è la teologia, ma il diritto – e la politica in quanto applicazione sociale del diritto –, e che quindi il pensiero religioso islamico ha carattere eminentemente politico, risulta quasi necessario concludere che la religione è una *posture* pubblico-politica e la filosofia una declinazione della giurisprudenza. Una riflessione sul pensiero politico di al-Fârâbî potrebbe servire a gettare luce su questa angolatura prospettica.

Per stabilire alcuni presupposti che servano a puntualizzare siffatto rapporto tra Islam e politica, è inevitabile riferirsi prioritariamente al testo sacro. Sebbene sia vero che non esistono in esso accenni o riferimenti diretti allo stato, numerosi sono i versetti “politici” del Corano, che evidentemente hanno un risvolto etico. Il più importante è forse il cosiddetto “versetto dei potenti” che implica, da un lato, il dovere per i governanti di essere giusti e di giudicare equamente e, dall’altro, il dovere dei governati di obbedire a un sovrano che applichi le Leggi di Dio. «Iddio vi comanda di restituire i depositi fiduciari agli aventi diritto, e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia. O voi che credete! Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l’autorità. E se v’accade di disputare su qualche cosa, riferitela a Dio e al suo Messaggero, se voi credete in Dio e nell’Ultimo Giorno» (4: 58-59). Vi è, dunque, necessità di giustizia tra gli uomini: «O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d’equità e non vi induca l’odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ch  questa   la cosa pi  vicina alla piet ». (5: 8). D’altro canto, «  dato permesso di combattere a coloro che combattono perch  sono stati oggetto di tirannia» (22: 39). Il versetto   opportunamente evocato da teologi antichi e moderni: cos  Ibn Taymiyyah e l’ex *shaykh* dell’Azhar dell’epoca di Nasser Mahm d Shalt t. Nessuno deve accettare senza opporvisi la sopraffazione. Un dovere dei musulmani, codificato gi  dalla teologia mu’tazilita,   di operare affinch  il bene trionfi: «E si formi da voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l’ingiustizia. [...] Voi siete la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini: promuovete la giustizia e impedit  l’ingiustizia e

ti le norme relative alla qualificazione sciaraitica [della *shar‘ah*, cio ] delle azioni del musulmano tenuto all’adempimento dei suoi obblighi giuridico-religiosi» (Ibn Khald n 1967, 931). In modo consonante, spiega Francesco Castro che il *fiqh*   «la conoscenza della quintuplice ripartizione sciaraitica delle azioni umane, nel senso di atto obbligatorio, o proibito, o consigliato, o sconsigliato o, infine, libero» (Castro 1990, 17). David Santillana, nelle sue *Istituzioni di diritto musulmano malichita* ha notato che l’idea dominante dei giuristi musulmani   che il Diritto, fatto eminentemente sociale, bench  divino nelle sue origini, trova nella convivenza umana la sua ragion d’essere, la sua materia propria e il collegamento dei vari istituti onde si compone. Anche i doveri verso Dio, i pi  importanti nel concetto musulmano, sono disciplinati in vista dell’uomo sociale (Santillana 1925).

credete in Dio» (3: 104 e 110). Dio viene in soccorso di coloro che sanno emendarsi: «Iddio non muta mai la sua grazia a un popolo, avanti ch'essi non mutino quel che hanno in cuore» (13: 11). Ma, alla fine, il «giudizio» (*hukm*) appartiene solo a Dio (6: 57; 12: 40). Il termine «giudizio» va poi a indicare il «potere» (*hukm*; *hukûmah*; ecc...), e certe frasi coraniche (come 5: 45 e 49), dove il termine compare, sono state utilizzate da teorici radicali come l'egiziano Sayyid Qutb († 1966) per sostenere la necessità di una islamizzazione dello stato. I credenti «decidono consultandosi fra di loro» (42: 38): è la democrazia dell'Islam, una democrazia che implica una rigorosa delimitazione dei poteri del califfo e del capo di stato (almeno sul piano teorico) oltre alla necessità di un ruolo di mediazione tra governanti e governati dei dottori della Legge. Il combattimento (*qitâl*) è lecito, poiché «non sono uguali agli occhi di Dio quelli fra i credenti che se ne restano a casa – eccettuati i malati – e quelli che combattono sulla via di Dio (*mujâhidûn*) dando i beni e la vita» (4: 95; 8: 38-39), ma non bisogna superare i limiti, «ché Dio non ama gli eccessivi» (2: 190). In ogni caso, tra i credenti è necessaria la pace e la convivenza pacifica, «perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace tra i vostri fratelli e temete Iddio» (49: 8-10). Il frainteso problema del *jihâd*, o «guerra santa», si radica qui. Il *jihâd* è un impegno, ad un tempo mondano e spirituale, sulla «via di Dio». Non è tanto una «guerra santa», ma una lotta di difesa – e talora anche di offesa – per rivendicare i diritti di Dio e i diritti degli uomini; inoltre, una lotta interiore, etica, per la purificazione dei costumi. La ispira lo stesso messaggio di uguaglianza e di impegno contenuto nel Corano: «O voi che credete, temete Dio del timor che gli spetta e morite da musulmani! Afferratevi insieme tutti alla corda di Dio e non disperdetevi, e ricordatevi delle grazie che Dio vi ha elargito: eravate nemici e vi ha posto armonia in cuore e per la Sua grazia siete divenuti fratelli» (3: 102). Questi versetti coranici, che abbiamo definito politici, indicano inequivocabilmente la stretta integrazione che, nell'Islam, esiste tra religione e realizzazione della giustizia sociale, tra rivelazione e Comunità, tra prescrizione dogmatica e impegno etico.

Ma ciò non è abbastanza. La teorizzazione politica medievale in Occidente ha preso le mosse dall'agostinismo politico, uno dei cui principi cardine è l'idea che la società umana è nata dal peccato e che, se gli uomini fossero vissuti nella condizione di purezza originaria, non si sarebbe sentita la necessità di costruire lo stato. Al contrario, nell'Islam, fin dagli inizi, il potere politico e la struttura sociale sono apparsi come benefici di Dio, «grazie» che Egli ha voluto elargire per la felicità degli uomini. Se così non fosse, il Profeta Muhammad non sarebbe emigrato per fondare a Medina il cenobio, ad un tempo spirituale e politico, dei veri credenti. La città fondata sulla sottomissione a Dio, ché questo significa Islam, è per antonomasia «giusta»: «Iddio

non ordina la turpitudine. [...] Di': il mio Signore ha piuttosto comandato l'equità: drizzate quindi devoti il volto al Signore» (*Corano*, 7: 28-29). A questo, nella sostanza, intendono alludere i musulmani radicali o fondamentalisti contemporanei quando pretendono che «il governo è solo di Dio» (*al-hâkimiyyah illâ li'llâh*). Ibn Khaldûn disse che la politica è stata istituita da Dio per il pubblico interesse (Ibn Khaldûn 1967). Teorici come al-Mâwardî, autore della classica opera *I principi del potere*, spiegavano tutta la loro scienza per irrobustire e confermare le istituzioni volute da Dio: «l'*imâmato* [o califfato supremo] è stato stabilito per la successione della profezia, la difesa della religione e il governo del mondo» (Al-Mâwardî 1996, 10). Musulmani radicali, come Sayyid Qutb, si adoperarono per rovesciare quello che al loro tempo ritenevano un pervertimento della vera religione e ritornare sulla "retta via". Dio lo impose come obbligo: «Guidaci per la retta via (*al-sirât al-mustaqîm*), la via di coloro sui quali hai effuso la Tua Grazia, [...] la via di quelli che non vagolano nell'errore» (*Corano*, 1: 6-7).

Se, anche da questo punto di vista, la dimensione prevalente dell'Islam è teocentrica, la guida e il sostegno per l'uomo in ogni aspetto della vita è Dio e la volontà di Dio governa il foro interiore del credente come il foro esteriore della società. Vi è quindi una peculiarità della ragione islamica che potrebbe dar luogo ad antinomie sul piano etico-comportamentale. Non esiste infatti diritto naturale, né ragione naturale: come è la rivelazione a indicare le vie dell'interpretazione ontologica e perfino dell'analisi cosmologico-fisica della realtà, così è ancora la rivelazione a scoprire e spiegare ciò che pare irrazionale, o quanto meno inspiegabile, delle prescrizioni sociali, etiche e legali. Non è "bene" ciò che è buono in sé, ma ciò che Dio ha indicato e prescritto come buono: l'etica musulmana è fondamentalmente soggettiva. Dio non è vincolato ad alcun principio di giustizia che ne limiti l'onnipotenza: il criterio di distinzione tra il giovevole e il nocivo risiede nella parola di Dio, non in un presunto diritto naturale che valga, proprio grazie alla sua oggettività, per tutti gli uomini. Questa prospettiva ha costituito un discrimine di fatto tra l'elaborazione teologica e l'elaborazione filosofica. Gli Ash'ariti come al-Ghazâlî hanno favorito un'interpretazione soggettiva dell'etica soprattutto nella prospettiva di salvaguardare l'onnipotenza di Dio e di garantire la sua assoluta signoria sul mondo e le cose. I Mu'taziliti e i filosofi come Averroè hanno preferito insistere sull'oggettività dell'etica nell'ottica di una interpretazione razionale e rigorosa del cosmo e della storia. Per Mu'taziliti e filosofi vi è una logica della realtà che si impone perfino a Dio; per gli Ash'ariti la logica della realtà è l'imperscrutabile disegno divino. Anche se, in linea generale, si può dire che la disputa si sia risolta a favore degli ash'ariti, teologi contemporanei come Muhammad 'Abduh (1849-1905) hanno tentato di sposare una visione teologi-

ca che salvaguardasse l'onnipotenza e la saggezza di Dio con una visione etica mu'tazilita, in questo modo cercando non solo di leggere razionalisticamente l'Islam, ma di dimostrare che l'Islam è intrinsecamente e per sua natura razionale.

Quanto detto non significa, però, che la Legge islamica più tradizionale sia anti-tetica rispetto alla logica della realtà; significa che tutto quanto a noi pare "naturale", in verità dev'essere riportato alla determinazione di Dio. Perfino la disobbedienza ai dettami divini è voluta da Dio, e neppure Satana ha potuto sottrarsi, commettendo peccato, agli ordini di Dio. Non sarà quindi l'uomo a poter determinare, secondo principi naturali universali e assoluti, validi per ogni circostanza personale e sociale, ciò che è bene o male; il divino arbitrio può modificare le regole del gioco anche sul piano civile e comportamentale, oltre che sul piano dell'ordinamento cosmico (*tartīb*). Attribuire a Dio le qualifiche di giusto o ingiusto è assurdo, perché Dio non deve rendere conto a nessuno. La Legge è stata stabilita da Lui, ma Lui, sovrano assoluto del suo Regno – il creato –, non ne è soggetto. La sua volontà è al di sopra di ogni comprensione umana. Egli può far soffrire l'uomo buono senza ricompensa e può salvare il malvagio dalle fiamme dell'Inferno senza motivo apparente. La sua decisione è comunque "giusta", perché la giustizia di Dio non si misura secondo parametri umani (cfr. al-Ghazālī 1970). Natura e Legge, *physis* e *nomos* se vogliamo utilizzare termini di origine greca, dipendono, nell'orizzonte culturale islamico, dalla rivelazione (*sharī'ah* nel senso della Legge o *wahy* nel senso dell'ispirazione profetica) e non sono concetti "impersonali". Efficacemente ha scritto Bernard Lewis che «nella concezione musulmana tradizionale, lo Stato non crea la legge, ma è esso stesso creato e mantenuto dalla legge, che proviene da Dio ed è interpretata e amministrata da chi ha competenze al riguardo. Dovere del sovrano è difendere e sostenere, mantenere e rafforzare la legge, alla quale egli stesso è sottoposto come il più umile dei sudditi» (Lewis 1991a, 37).

Una diretta conseguenza di questo fatto è che, se i principi sono stati stabiliti da Dio una volta per tutte, non esistono *uomini* deputati a cambiarli o a rivederli. L'azione dell'uomo risulta nella sostanza limitata ad applicare i principi rivelati, secondo una infinita casistica che solo la giurisprudenza è in grado di elaborare. La varietà e variabilità potenziale delle opinioni giuridiche è la ragione fondamentale per cui nell'Islam non vi è Chiesa né, in senso stretto, dogma. Non esiste un definito concetto di eresia poiché non esiste un'autorità docente centrale come il papato nell'ambito del cattolicesimo; l'opinione di qualsiasi giurista – pur prestigioso – può venire contestata dall'opinione di un altro giurista. Tale opinione (*fatwâ*) è valida solo all'interno di un preciso ambito: nessun sunnita è tenuto ad applicare la Legge di uno sciita – né viceversa. L'evoluzione dell'Islam testimonia di un'infinita ramificazione

del dogma. Secondo due celebri *hadīth*, Muhammad avrebbe detto, da un lato, che la sua Comunità si sarebbe suddivisa in settantatré sette, di cui una sola si trova nella verità; e, dall'altro, che la differenza di opinioni (*khilāf* o *ikhtilāf*) è un bene per la Comunità stessa. Nel ricostruire la storia religiosa dell'Islam, molti pii eresiografi si sono dati la pena di elencare quali fossero le settantatré sette della tradizione, non una di più né una di meno.

In questo quadro, l'unica risposta accettabile al quesito: cos'è l'Islam "ortodosso"?, è che si tratta dell'Islam numericamente maggioritario, ossia, nel corso della storia così come oggi, quello sunnita. Ma ciò è lungi dall'implicare quel significato universalistico che il dogma ha assunto nel Cristianesimo, anche se certamente la duttilità del dogma ha in qualche modo favorito la compattezza della Comunità attraverso i secoli, oltre e al di là delle lotte intestine e dello sfaldamento del potere centrale dei califfi. Non c'è autorità docente nell'Islam (sunnita) nel senso che la Comunità (*ummah*) e i giuristi che la rappresentano abbiano assunto le funzioni istituzionali della gerarchia ecclesiastica cristiana. Il rapporto tra politica e religione nell'Islam si risolve, ancora una volta, sul piano laico.

Il determinismo divino nel cosmo, con le leggi della natura, e nello stato, con la Legge rivelata che regola i rapporti tra gli uomini, implica, per la teoria politica, un'importante conseguenza. Non esiste fondamentalmente nell'Islam dimensione utopica, poiché la società stabilita da Dio è 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. Al proposito, Hasan Hanafi è puntuale: siccome Dio è il pane, la Terra, la rivoluzione e la libertà e siccome, per l'Islam, il regno dei cieli è sulla Terra, egli conclude che l'Islam non è un'utopia ma la realizzazione del regno dei cieli sulla Terra (cfr. Hanafi 1983). La cosiddetta "utopia" politica nell'Islam implica un impegno concreto di realizzazione dell'ideale, anzi di restaurazione dell'ideale che si è già dato e si è realizzato, secondo la volontà di Dio, in un particolare momento storico. È questo il caso del califfato, sistema perfetto di realizzazione del volere di Dio sulla Terra all'epoca dei quattro "ben guidati" (Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān e 'Alī dal 632 al 661) e oggetto della speranza di ricostruzione etica del potere all'epoca di Ibn Khaldūn – quando ormai il califfato era scomparso nella realtà storica³ –, ma anche in certa parte del pensiero islamista contemporaneo. Si tratta, per recuperare il bene perduto, di ripre-

³ Ibn Khaldūn ha affermato che il potere naturale e patrimoniale sono sovente ingiusti e tirannici; solo all'epoca del califfato la giustizia, imposta dalla religione, ha integrato la gestione laica del potere dandole un inconfondibile marchio etico (Ibn Khaldūn 1967, 398-412). Su Ibn Khaldūn, cfr. il recente Turrone 2002.

correre 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 che va dall’Hégira, l’“emigrazione” di Muhammad dalla Mecca a Medina (1/622 d.C.), almeno fino alla morte del califfo ‘Umar (22/644), ma che alcuni vorranno estendere fino a comprendere il califfato di ‘Alî († 40/661). L’antiutopismo dell’Islam, le cui tracce possiamo individuare in tutta l’evoluzione del suo pensiero politico, consiste proprio nel reperire l’autenticità del proprio messaggio politico nel rinnovamento del passato, affinché la giustizia di Dio imperava sulla Terra e si era data una perfetta coincidenza tra rivelazione e Comunità, tra religione e politica.

La dimensione antiutopistica potrebbe indurre a credere che l’Islam non possa costituire motivo di rivendicazione di riforma sociale e politica. Invece, di fatto, soprattutto durante i periodi storici più turbolenti, l’Islam è stato spesso evocato per opporsi, in nome del recupero dell’autenticità, alla minaccia del sovvertimento (o anche solo del cambiamento) dell’ordine divino presupposto dallo stato islamico. In nome dell’autenticità, cioè, l’Islam è divenuto un input rivoluzionario. Se, infatti, l’Islam è stato utilizzato più volte come strumento di controllo politico-sociale delle masse da parte delle classi dirigenti, esso è però servito anche a mobilitare le masse onde fossero parte attiva degli avvenimenti, specialmente là dove era in gioco la difesa della religione. Ciò è particolarmente evidente in relazione al colonialismo. E il fenomeno ha radici lontane nell’evoluzione dell’Islam moderno: basti pensare ai *jihâd* rinnovatori e anticolonialisti di “messia” africani come il Mahdî Muhammad Ahmad del Sudan e Samori Touré (cfr. Gentili 1996). Uno dei motivi, forse il principale, che spiega la grande diffusione dell’Islam nel mondo povero o cosiddetto in via di sviluppo, in Africa come in Asia, risiede proprio nell’uso anti-imperialistico che si è fatto di questa religione. Così come una delle ragioni che spiegano, se non giustificano, l’islamismo radicale o fondamentalista, è proprio la reazione all’imperialismo vecchio e nuovo di cui gli arabi e i musulmani si sentono, a torto o a ragione, vittime.

Un altro fondamentale quesito che si pone è il seguente: l’Islam, che abbiamo in questa misura definito “ortodosso”, impone una particolare forma di governo? La risposta è nettamente negativa: non tanto importa se il sistema è monarchico o repubblicano, capitalista o socialista, quanto se applica le regole stabilite da Dio. Il modernista siro-egiziano Rashîd Ridâ († 1935) ha sottolineato che «la ragione profonda per la quale il Profeta aveva lasciato alla Comunità l’onere dell’organizzazione del consiglio deliberativo senza precisarne gli statuti, [è che] tale organizzazione varia secondo le condizioni di esistenza della Comunità, l’evoluzione della sua popolazione, della sua composizione sociale e dei suoi interessi generali nelle differenti epo-

che. È impossibile determinare un insieme di statuti determinati che convengano in ogni luogo e in ogni tempo» (Ridâ 1986, 55). Questa prospettiva è condivisa da molteplici pensatori tradizionalisti: lo sceicco egiziano Muhammad Mitwallî al-Sha'râwî, morto pochi anni fa, sosteneva che è assurdo definire l'Islam di "destra" o di "sinistra": poiché l'Islam, nella sua universalità, va oltre queste rigide differenziazioni ideologiche (cfr. Campanini 1987, 14-16). Il Corano del resto non offre alcuna indicazione precisa sulla migliore forma di governo. Un'espressione come «il potere spetta a Dio, al suo Inviato e ai credenti» è del tutto ambigua, essendo interpretabile in ogni senso. Per questo, nell'elaborazione di una ideale carta costituzionale del musulmano, non importa la libertà, ma la giustizia: se vi è giustizia, la libertà è in certo modo "inutile", o per lo meno secondaria. Se esiste una preminente dimensione soggettiva dell'etica nell'Islam (nel senso chiarito anche da Leaman nella sua *Filosofia islamica medievale* [Leaman 1991], per cui la libertà è solo un *item* giuridico, non ha alcuna valenza metafisica e non riserva alcuna assoluta priorità nei diritti), laddove nel pensiero occidentale prevale una concezione "oggettiva" legata ai principi del diritto naturale, esisterà infatti anche una relatività, o almeno una diversa valenza rispetto a quella occidentale, dei concetti politici. Termini come "libertà" o "democrazia" non possono assumere in un orizzonte di riferimento islamico lo stesso senso che hanno nel nostro. W. M. Watt arriva al punto di sostenere che il diritto alla libertà non è contemplato nel pensiero politico islamico (Watt 1980): la giustizia prende il posto della libertà. Come ha notato giustamente Gardet, in Islam il concetto di libertà è giuridico, non metafisico (Gardet 1954, 51 e 69ss.): esso dipende dunque da un criterio di giustizia (*'adâlah*) che consiste nell'obbedire alle regole del patto offerto da Dio agli uomini, e non da fattori innati. La giustizia, realizzando la parola di Dio, rende la libertà superflua: quale maggiore libertà che piegarsi ai voleri dell'Altissimo? Quale maggiore libertà dell'essere *muslim*, musulmani, «abbandonati» alla volontà di Dio? Il "diritto" del cittadino musulmano, che corrisponde al suo "dovere", è quello di ottemperare al meglio alle indicazioni religiose. Lo stato si costituisce in funzione di questa necessità.

Il fondamento del potere non è dunque popolare, anche se qualche volta il "popolo" può essere chiamato, almeno in teoria, a esercitare la sua tutela sui governi. Se la tendenza dei giuristi è quella di suggerire il quietismo delle masse rispetto al potere dominante, nessuno è tenuto ad obbedire a chi non obbedisce agli ordini di Dio – e questo è vero tanto per teologi medievali come Ibn Taymiyyah quanto per teorici islamici radicali contemporanei come il già citato Sayyid Qutb. Il fondamento del potere è divino, per cui non necessariamente deve esistere democrazia rappresentativa. Non che l'Islam sia incompatibile con una democrazia rappresentativa, ma

una forma di governo autenticamente islamica non implica tanto la cittadinanza, quanto l'appartenenza al "raggruppamento" dei credenti e l'uguaglianza degli uomini tra se stessi e di fronte a Dio. Del resto, attribuire la legislazione a Dio, che col Corano è il massimo legislatore, implica il rischio (o il vantaggio?) di togliere una qualsiasi legittimità esclusivamente umana, o, come diremmo in Occidente con terminologia impropria, "laica", alle basi del potere costituito.

Di fronte all'omologazione su scala planetaria del modello socio-economico-politico del capitalismo avanzato che ha prevalso su tutti gli altri modelli pre- e coesistenti (il socialismo, ad esempio), la potenziale, programmata indifferenza dell'Islam "ortodosso" rispetto a un qualsiasi sistema politico moderno può dar luogo a notevoli difficoltà. In nome dell'Islam, infatti, si potrebbero giustificare la tirannia quanto la democrazia, il capitalismo quanto il socialismo, o l'anarchia. Ciò in parte spiega perché le istituzioni liberali abbiano faticato a trovare rispondenza nel mondo islamico: i modelli dei sistemi politici elaborati in Europa, democratici o non, fascisti o socialisti, sono stati comunque "importati" dal nostro continente nel mondo arabo. È, alla fine, questo, il dilemma che oggi affrontano i musulmani radicali, i cosiddetti "fondamentalisti": Islam o Occidente? L'aporia non è risolvibile con la pura e semplice importazione del meglio della tradizione politica "europea", la democrazia, in territori e popoli non europei, nella convinzione che essa sia la più idonea forma di governo, quella che più coerentemente assicura la piena esplicazione dei caratteri e delle capacità dell'individuo (come fa ancora Kepel 2001). La relazione tra lo stato, l'individuo e la sua libertà in ambiente islamico non risulterebbe, per ciò, nient'affatto semplificata. È altamente verosimile che, nella prospettiva dell'evoluzione di un pensiero politico che possa considerarsi effettivamente "islamico", cioè ispirato a principi originali della tradizione filosofica e teologica islamica, la democrazia debba declinarsi diversamente nell'Islam e in Occidente. La categoria della "consultazione" (*shûrâ*), che islamisti radicali come Qutb ritengono rappresentare la "democrazia" dell'Islam, ha fondamenti coranici: abbiamo già citato il versetto 42: 38. Tuttavia, il dettato coranico e la stessa riflessione qutbiana hanno contorni sufficientemente vaghi per poter riempire il vaso della "democrazia" di qualsiasi tipo di contenuto, ivi compresa la democrazia parlamentare.

Si impone a questo punto un'osservazione conclusiva. Si è tentato di dimostrare come una sostanziale continuità, riguardo al problema della relazione tra Islam e politica, si sia verificata tra pensiero cosiddetto "medievale" e pensiero moderno. Questa continuità non ha certamente allentato le contraddizioni che una dottrina come quella dell'integrazione di *dîn* e *dawlah* comporta. Una risposta univoca al problema teorico che ci siamo posti all'inizio probabilmente non esiste. Tuttavia, quella

che sembra emergere corroborata è l'ipotesi antiutopistica. La potenziale integrazione tra *dîn* e *dawlah*, in ogni caso, qualifica in maniera peculiare l'atteggiamento islamico verso la politica e determina alcune scelte di fondo, per esempio relativamente alla democrazia e alla costituzione dello stato nuovo nella prospettiva della globalizzazione, che non potranno non avere ripercussioni e specifiche conseguenze sulla storia futura dei popoli musulmani.

Bibliografia

- AA.VV. (1996), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, in Dossier Mondo Islamico 2, Torino.
- Abderraziq, A. (1994), *L'Islam et les Fondements du Pouvoir*, Paris.
- Al-Fârâbî (1996), *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano.
- Al-Ghazâlî (1970), *Scritti scelti*, a cura di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino.
- Al-Mâwardî (1996), *Al-Ahkam al-Sultaniyyah. The Laws of Islamic Governance*, London.
- Al-Mawdûdî (1989), *Towards Understanding Islam*, Leicester.
- Ayubi, N. (1991), *Political Islam*, London-New York.
- Bausani, A. (a cura di) (1988), *Il Corano*, Milano.
- Black, A. (2001), *A History of Islamic Political Thought*, Edinburgh.
- Burgat, F. (1995), *Il fondamentalismo islamico*, Torino.
- Campanini, M. (1987), *Islam e socialismo in Egitto*, Palermo.
- Carré, O. (1997), *L'Islam laico*, Bologna.
- Caspar, R. (1987), *Traité de Théologie Musulmane*, Roma.
- Castro, F. (1990), *Diritto musulmano*, in *Digesto*, IV ed., vol. VI Civile, Torino.
- Dekmejian, H. (1995), *Islam in Revolution*, Syracuse.
- Enayat, H. (1982), *Modern Islamic Political Thought*, London.
- Esposito, J. (a cura di) (1983), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford-New York.
- Fakhry, M. (1983), *History of Islamic Philosophy*, London-New York.
- Gardet, L. (1954), *La Cité Musulmane*, Paris.
- Gentili, A. M. (1996), *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa Subsahariana*, Roma.
- Ghalioun, B. (1998), *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Roma.
- Gutas, D. (2002), *Pensiero greco e cultura araba*, Torino.
- Hanafi, H. (1972), *Théologie ou Anthropologie?*, in AA.VV., *Renaissance du Monde Arabe*, Gembloux, 233-264.

- Hanafi, H. (1983), *Al-Tajdid wa'l-Tardid fi'l-Fikr al-Dîn al-Mu'âsir (Rinnovamento e stagnazione nel pensiero religioso contemporaneo)*, in *Fî Fikrinâ al-Mu'âsir (Il nostro pensiero contemporaneo)*, Beirut.
- Ibn Khaldûn (1967), *Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddimah)*, ed. a cura di V. Monteil, Beirut.
- Ibn Taymiyyah (1948), *Le Traité de Droit Publique*, a cura di H. Laoust, Beirut.
- Kepel, G. (2001), *Jihad. Ascesa e declino*, Roma.
- Laroui, A. (1992), *Islam e modernità*, Genova.
- Leaman, O. (1991), *La filosofia islamica medievale*, Bologna.
- Lewis, B. (1991a), *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari.
- Lewis, B. (1991b), *La rinascita islamica*, Bologna.
- Moten, A. R. (1996), *Political Science: an Islamic Perspective*, London.
- Qutb, S. (1983), *Ma'âlim fi't-tariq (Pietre miliari sulla via)*, Cairo-Beirut.
- Qutb, S. (1987), *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi'l-Islâm (La Giustizia sociale nell'Islâm)*, Cairo-Beirut.
- Rahman, F. (1968), *La religione del Corano*, Milano.
- Ridâ, R. (1986), *Le Califat dans la Doctrine de R. Ridâ*, a cura di H. Laoust, Paris.
- Rosenthal, E. (1958), *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge.
- Santillana, D. (1925), *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma.
- Turroni, G. (2002), *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldûn*, Roma.
- Vatikiotis, P. (1993), *Islam: stati senza nazioni*, Milano.
- Watt, W. M. (1980), *Islamic Political Thought*, Edinburgh.