Ἐπέκεινα
International Journal of Ontology
History and Critics

Giuseppe Nigliaccio

Le basi ideologiche dello Stato islamico
Alì Sharīʿatī e il "caso" iraniano, fra pensiero occidentale e cultura musulmana

Epekeina, vol. 7, nn. 1-2 (2016), pp. 1-14
Proceedings

ISSN: 2281-3209
DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:
CRF – Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
Palermo (Italy)
www.ricercafilosofica.it/epekeina

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Le basi ideologiche dello Stato islamico
Alì Sharīʿatī e il "caso" iraniano, fra pensiero occidentale e cultura musulmana

Giuseppe Nigliaccio

1. Pensare l'Iran, oltre liberismo e comunismo

Il presente scritto mira ad analizzare il pensiero del sociologo iraniano Sharīʿatī, unanimemente considerato uno dei padri culturali della rivoluzione iraniana del '79.

La brutalità dei fatti di cronaca che l'attuale situazione geopolitica del Medio Oriente quotidianamente ci presenta non deve indurci a negare l'importanza alla parola e dello spazio della parola, in un contesto – quello islamico – che sta ancora tessendo la propria via d'accesso alla contemporaneità grazie al potere dell'appello (*daʿwa*), emblema del discorso retorico nel mondo musulmano.

L'Iran ha vissuto il XX secolo sotto la duplice e antitetica influenza dell'Inghilterra da un lato, e dell'Unione sovietica dall'altro. Liberismo e comunismo sono assurte così come apparenti uniche alternative che l'Iran avrebbe potuto imboccare non appena fuori dalla monarchia. Entrambe le opzioni, erano però avvertite da Sharīʿatī come intrinsecamente allogene rispetto alla tradizione sciita. In questo senso ci viene in soccorso la lucida analisi di Jacques Berque che afferma: «i problemi dell'Iran non erano diversi da quelli del mondo arabo. *Mutatis mutandis* questo grande paese patisce le medesime rovinose perplessità fra la tradizione, concepita come un ritorno al passato, e 'l'illuminismo' ridotto solamente a qualcosa di propedeutico all'Occidentalismo».[1]

Sharīʿatī ha cercato di superare tale perplessità ricorrendo alla categoria di 'medianità'. E a tal proposito Berque osserva che particolare importanza ha, nel pensiero politico di Sharīʿatī, un versetto del *Corano* che recita: «Io vi ho messo al mondo come una nazione mediana (*umma wasa*)».[2]

Ora, la 'medianità' della comunità islamica non designa, secondo Sharīʿatī, una situazione geografica, né tanto meno il giusto mezzo: è

1. Sharīʿatī 1982, 6.
2. Sharīʿatī 1982, 7.

una terza via nel dibattito del mondo, una via che cammina ad egual distanza dagli «errori simmetrici compiuti dal liberalismo e dal socialismo».[3] Né Stuart Mills, né Marx; né libero mercato né sistema dei *Soviet*: l'islam si pone come una nuova voce nella storia del mondo contemporaneo. Elaborare una nuova idea di società, una nuova idea di uomo, è questa la missione cui è chiamato l'islam secondo Sharīʿatī.

Abbiamo detto che il clima culturale nel quale il pensiero di Sharīʿatī è germogliato era profondamente intriso di una tensione rivoluzionaria, una tensione che ha pervaso la sua attività politica e intellettuale, e bisogna anche considerare con Bruno Etienne che è nella stessa genetica culturale dello sciismo il concepire se stesso come «rivolta permanente contro l'ingiustizia».[4] La rivoluzione diviene quindi categoria metastorica che spiega lo stesso divenire della storia.

Sharīʿatī ha avuto modo di conoscere e di confrontarsi con la cultura e la filosofia occidentale, e avendo risentito dell'influsso della sociologia di impronta marxiana, si è ritrovato profondamente immerso nella scia lunga della filosofia della storia hegeliana.

L'idea di una storia intesa come realizzazione dello Spirito avrebbe offerto a Sharīʿatī la base per poter costruire un impianto teorico in grado di poter rimarcare il ruolo preponderante della volontà divina nella storia dell'uomo, ma come rovescio della medaglia un tale sistema sarebbe stato la miglior giustificazione possibile per lo *status quo* politico, dal momento che sarebbe iniquo ed empio abbattere un sistema politico che è una manifestazione, anche se finita e quindi parziale, della volontà divina. Il problema di fondo, con il quale il nostro si è dovuto confrontare, è stato quindi quello di dover coniugare una visione della storia non casualista, con la possibilità di poter condannare quelle forme sclerotizzate del potere che impediscono alla storia stessa di compiere il proprio corso. Partendo da questi presupposti Sharīʿatī afferma che:

> La storia rappresenta un flusso d'eventi che, come l'uomo stesso, è dominata da una dialettica, una guerra costante fra elementi contraddittori che cominciano con la creazione dell'umanità e le cui risultanze costituiscono la storia».[5]

3. Sharīʿatī 1982, 10.
4. Etienne 1988, 28.
5. Sharīʿatī 1978, 99.

L'originalità del pensiero di Sharīʿatī, è ovvio, non sta nel dichiarare che la storia abbia un movimento dialettico che «è cominciato ad un certo punto e ad un certo punto deve inevitabilmente concludersi [...]»,[6] ma nel trovare la cifra di questo movimento nelle figure di Caino e Abele.

Bisogna chiedersi in che senso la storia trovi in Caino e Abele le figure che ne rappresentano il movimento. Per rispondere bisogna osservare che «Abele rappresenta l'età dell'economia basata sulla pastorizia, il socialismo primitivo che procede la proprietà privata; Caino rappresenta l'agricoltura, la proprietà monopolistica. Ecco che comincia la guerra permanente tra il partito di Caino l'assassino, e il partito di Abele, la vittima».[7] È superfluo rimarcare su questo aspetto l'influenza del materialismo storico e del socialismo scientifico europeo, benché lo scontro cui si alludeva precedentemente non è solamente uno 'scontro di classe', ma rappresenta la posizione antitetica di due modi opposti di intendere la natura sociale dell'uomo, infatti da un lato si trova «Abele che simboleggia un'epoca di pastorizia, di pesca e di caccia, dove l'umanità è una comunità che dispone di pochi mezzi di produzione che sono comuni e accessibili a tutti»,[8] mentre dall'altro lato «l'offerta di Caino simboleggia l'epoca dell'agricoltura, la più grande rivoluzione della storia, quella che produce un uomo nuovo, potente ed aggressivo, l'inizio dell'epoca delle civiltà e delle discriminazioni».[9] Scendendo nello specifico dell'analisi di Sharīʿatī, l'avvento della società di Caino ha introdotto una nuova visione del rapporto fra individuo e società, infatti «prima di questa svolta l'individuo non esisteva nella società umana: la tribù era l'individuo. Dopo questa volta la società si divide, gli uomini non sono più fratelli nella stessa casa».[10]

Ora, bisogna prestare attenzione ad un punto: il genere umano, secondo la cultura semita, discende dall'aggressivo e iniquo Caino, non dal pio e giusto Abele. Caino, inoltre, viene considerato il fondatore delle città, e in quanto tale apportatore di quel seme di corruzione e malvagità che segna l'evoluzione del vivere politico dell'uomo. Alla

6. Sharīʿatī 1978, 100.
7. Sharīʿatī 1978, 102.
8. Sharīʿatī 1978, 102.
9. Sharīʿatī 1978, 101.
10. Sharīʿatī 1978, 99.

categoria di potenza propria, nella sua accezione negativa, di Caino, si ricollega Sharīʿatī, erigendola a chiave di volta in grado di spiegare il passaggio dalla società di Abele alla società di Caino, infatti scrive il nostro:

> È andata esattamente all'inverso di quanto sostiene Marx: non è la proprietà il fattore di acquisizione del potere, ma il contrario. Il potere porta alla proprietà privata e quindi il potere la rafforza facendone qualcosa di legale e naturale.[11]

A differenza della tradizione liberale europea, che vede nella proprietà privata il presupposto della realizzazione antropologica dell'uomo, Sharīʿatī coglie i pericoli di una concezione individualistica ed eccessivamente liberista della società. Il riverbero della società capitalista, non si ripercuote solamente sul piano economico-sociale, ma anche, ed è questo l'aspetto più grave, sul piano antropologico. È questo che vuole indicare il nostro quando, in merito alla valenza simbolica di Caino e Abele, afferma che:

> Non parlo di prototipi, come se uno fosse solo bene e l'altro solo male. No, sono le due manifestazioni. Abele è l'uomo che non si fa alienare da un sistema disumano, non è sfigurato e pervertito, non è l'uomo *a una dimensione* di cui ci parla Marcuse [...].[12]

L'uomo, per quanto abbia una natura ontologicamente determinata, è profondamente influenzato dalla struttura sociale che lo circonda.

Sarebbe lecito, però, a questo punto obiettare che se la struttura sociale riesce a determinare così profondamente il modo in cui l'essere umano esprime la propria essenza, allora l'Islam, che così come tutte le altre religioni presuppone un libero atto di adesione soggettiva, si poggia su di un presupposto malfermo o inesistente. In realtà Sharīʿatī affermando che «Caino non è l'incarnazione del male, [...] e che la sua essenza è la stessa di Abele»[13] ed aggiungendo «che egli (Caino) interpreta una società disumana, una società classista [...]»[14] non vuole far altro che sottolineare l'esigenza di una rivoluzione sociale.

11. Sharīʿatī 1978, 102.
12. Sharīʿatī 1978, 103.
13. Sharīʿatī 1978, 99.
14. Sharīʿatī 1978, 98.

Infatti ritenere che la società sia naturalmente suddivisa fra un gruppo minoritario di αγαθὸι cui si contrappongono un numero maggioritario di κακὸι, è il presupposto fondamentale della dottrina liberale, ed è l'ostacolo più grande alla realizzazione di una società giusta. È importante notare che questa sorta di imbruttimento morale delle classi operaie, logorate dai meccanismi di un capitalismo allora consolidantesi in Iran in cui «gli schiavi non hanno terra, acqua, onore, antenati, moralità, dignità, valori, diritti, verità, spirito, senso educazione, nulla»[15] è il medesimo imbruttimento che ha afflitto l' Europa della seconda rivoluzione industriale, e di cui ne è una mirabile testimonianza l'opera di Antoine Buret *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*.[16] Non si può non sottolineare quindi come l'analisi di Sharīʿatī sia finalizzata a constatare che:

> Abele rappresenta i deboli, gli oppressi, coloro che durante la storia sono stati massacrati e schiavizzati dal sistema di Caino, il sistema della privatizzazione delle proprietà che ancora domina il mondo. Questa è la guerra permanente che divide tutte le generazioni. Le classi dominanti tengono il vessillo di Caino, mentre quello di Abele è nelle mani di chi cerca la giustizia, la libertà.[17]

Il messaggio del nostro pare quasi prendere un'aura di profezia, nel modo in cui la lotta per la giustizia viene posta a vero e proprio motore della storia.

2. *Tawḥīd* e politica

La lotta per l'equità e la giustizia sociale rappresentano alcuni dei vessilli dello sciismo, il quale ha a monte una precisa idea di società. Prima di delineare i tratti di questa società ideale, alla cui realizzazione anche Sharīʿatī mira, bisogna individuare una traccia che in filigrana percorre l'intera sua costruzione teorica, e che prenda su di sé, portandole a compimento, le tematiche inerenti la filosofia della storia e l'antropologia: ci si riferisce al *Tawḥīd*, concetto che in prima battuta richiama l'unità-unicità di Dio. Quasi come un manifesto programmatico Sharīʿatī afferma che «la mia visione del mondo è il *Tawḥīd*,

15. Sharīʿatī 1978, 103.
16. Buret 1840.
17. Sharīʿatī 1978, 106.

l'unicità»,[18] non tralasciando però di specificare l'accezione che egli conferisce al concetto di *Tawḥīd*:

> L'unicità, nel senso dell'unicità di Dio è propria di tutti i monoteismi. Ma l'unicità come visione del mondo quale la intendo io significa considerare l'universo intero come un'unità, anziché dividerlo in un mondo terreno ed un al di là, il naturale ed il soprannaturale, lo spirito ed il corpo.[19]

Ci ritroviamo quindi dinanzi ad un'apparente teorizzazione di un *monismo* ontologico che la cultura europea contemporanea ha saputo concettualizzare, dal positivismo in poi, quasi esclusivamente nella sua accezione materialista, ma cosa comporta concepire il mondo così come lo concepisce Sharīʿatī?

> […] Unicità significa per me considerare l'intera esistenza come un organismo unico, consapevole, con la sua volontà, intelligenza e con un proprio scopo. Molti credono nell'unicità, ma solo come principio religioso, '*Dio è uno, non più che uno*'. Per me invece il principio dell'unicità è un paradigma di interpretazione del mondo, e sono convinto che l'Islam intenda il concetto di unicità in questo senso.[20]

Il concetto di *Tawḥīd* ha delle implicazioni, nella lettura che ne fornisce l'intellettuale iraniano, in grado di trascendere il mero significato teologico e ontologico, infatti esso contieneì *in nuce* un preciso messaggio di carattere poltico-sociale, dal momento che «il *Tawḥīd* vede il mondo come un impero, lo *shirk* (politeismo) come un sistema feudale».[21] Il forte messaggio politico, insito nell'idea di *Tawḥīd* è evincibile dal seguente passo:

> Il principio di unicità deve essere interpretato nel senso dell'unità della natura con la metafisica, dell'uomo con la natura, dell'uomo con l'uomo, di Dio con il mondo e con l'uomo. Tutto ciò costituisce un sistema armonico, vivente e consapevole. È solo nel mondo dello *shirk*, del politeismo e del dualismo, che si considera l'universo come un insieme discordante pieno di dicotomie, di antitesi tra natura

18. Sharīʿatī 1978, 85.
19. Sharīʿatī 1978, 106.
20. Sharīʿatī 1978, 107.
21. Sharīʿatī 1978, 106.

> e metafisica, tra mondo terreno ed al di là, tra scienza e religione, tra vita ed eternità, tra padrone e contadino, tra chi comanda e chi obbedisce, tra bianchi e neri, tra oriente e occidente, tra greco e barbaro, tra benedetto e dannato, tra arabi e quelli che non parlano arabo, tra persiano e non persiano.[22]

Il parallelismo instaurato, fra *Tawḥīd* e lo *shirk* da un lato e l'impero o un sistema feudale dall'altro, è emblematico del modo di concepire la società nella cultura islamica in generale e di Sharīʿatī nello specifico; scrive infatti il filosofo iraniano che l'unicità comporta «la non accettabilità della pluralità, della contraddizione tanto nella storia, nella società, che nello stesso uomo»,[23] mentre credere in una pluralità di creatori giustifica e santifica una pluralità di creature, eternamente tali. Il concetto di unicità nega ogni dualismo e quindi tutto l'esistente costituisce un movimento armonico verso lo scopo. Ciò che non è orientato verso lo scopo non esiste. Il concetto di unicità conferisce all'uomo indipendenza e dignità. Sottomesso (*muslim*) soltanto a lui – la legge suprema del suo essere – incita l'uomo a ribellarsi contro tutti i falsi poteri, contro tutte le catene umilianti della paura e della cupidigia.[24]

Un tale concetto di *Tawḥīd* non può legittimare una società divisa in classi, che non sappia modellare la sfera politica su quella unità che trova il proprio fondamento nella stessa unicità di Dio, e quindi diviene necessario indagare sulle caratteristiche politiche e sociali che costituiscono la specificità dell'Umma (La comunità nel mondo islamico). Se ci soffermiamo sulla vicinanza etimologica di Umma con *Umm*, madre, possiamo trarre delle suggestioni assai evocative, infatti la radice *Umm* ci suggerisce l'idea di discendenza materna, ma il fatto che la comunità venga percepita come origine non la priva di quel suo carattere di dinamicità che la pone in relazione con il proprio futuro. Secondo Sharīʿatī

> Noi possiamo constatare che l'islam fa del movimento e dell'azione il principio centrale. Si tratta in questo senso di un movimento che adotta e fa perno su una direzione determinata e costante. In questo senso l'islam concilia una perdurante costanza ed il movimento.

22. Sharīʿatī 1978, 108.
23. Sharīʿatī 1978, 105.
24. Sharīʿatī 1978, 107.

> Questa associazione è a fondamento della visione cosmologica dell'islam e diviene perfettamente evidente nella processione circolare alla *Kaʿba*. Questo andare in circolo è un movimento permanente, senza deviamenti né ritorno, intorno ad un *asse* centrale ben saldo.[25]

Il movimento assurge quindi, nella prospettiva del nostro, a categoria chiave per comprendere la storia, la dottrina ed l'autentico messaggio dell'Islam.

Non a caso scrive il filosofo iraniano che «all'interno dell'Umma il movimento verso l'obiettivo comune è il fondamento del pensiero».[26] Bisogna ulteriormente riflettere su quale sia la natura del movimento, infatti il movimento concepito da Sharīʿatī non è solamente una categoria metastorica, ma si concretizza in una *rivoluzione permanente*, ovvero una continua lotta al fianco degli *oppressi*, affinché si possa realizzare quella società senza classi e senza ingiustizie, la società propria del *Tawḥīd*. Non si tratta quindi di un movimento, cieco o rapsodico, ma al contrario il termine utilizzato da Sharīʿatī per delineare la natura 'dinamica' della comunità islamica è *qawm*, – letteralmente popolo – che

> Indica *l'alzarsi, il sorgere* […]. Il *sorgere* contiene in sé l'idea di un movimento fatto di stabilità e fermezza, è il movimento di colui che si erge per difendere la propria posizione. Così *qawm* non è il semplice movimento, poiché il movimento suppone la traslazione da un punto all'altro. Dunque in realtà il movimento non è che sinonimo di un percorso lineare o di un'evoluzione, mentre *qawm* indica un cambiamento che non faccia cambiare l'identità. *Qawm* è un cambiamento sul piano dell'esistenza e non un cambiamento inerente né la categoria di sostanza né la categoria di luogo.[27]

Sharīʿatī, però, lungi dall'effettuare un'apologia del mero aspetto ritualistico dell'universo culturale islamico, intende compiere un'opera di rivoluzione continua, che mira ad abbattere le forme fossilizzate del potere politico-religioso percorrendo un cammino verso la modernità che non sia un'arida messinscena sulla falsariga della storia occidentale, ma che sappia guidare l'Islam verso la modernità attraverso un ritorno allo spirito proprio delle sue origini.

25. Sharīʿatī 2007, 35-36.
26. Sharīʿatī 2007, 37.
27. Sharīʿatī 2007, 39-40.

L'Umma è quindi una «comunità d'obiettivo e di direzione»[28] ed implica «la marcia verso questa direzione e verso questo obiettivo»[29] e ciò comporta che bisogna presupporre «l'obbligo ad avere una direzione ed una guida comune».[30] La necessità di avere una guida, un Imam, è alla base della stessa dottrina politica sciita, e l'Imam diviene il volto stesso della società. Consapevole di quanto detto scrive Sharīʿatī:

> [...] Nel momento in cui un uomo percepisce se stesso come membro di una data Umma, egli si impegna ad una spontanea obbedienza, liberamente donata, nei confronti della guida. Dunque il membro dell'Umma ha una vita dottrinale ed degli obblighi (*vis à vis*) nei confronti della società. Vale lo stesso nei confronti della società che deve adottare questo paradigma e tale idea di sé. Il pensiero deve dunque tendere alla realizzazione dell'ideale e dell'obiettivo da raggiungere.[31]

La storia politica dell'Occidente ha portato ad una progressiva separazione del potere temporale da quello spirituale, invece a fondamento della società politica islamica vi è il capo della comunità religiosa o, per meglio dire, la concezione comunitaria dell'Islam non può contemplare nessuna differenza fra comunità religiosa o comunità politica. A base della differenza fra Occidente e Oriente vi è, secondo Sharīʿatī, una differente accezione della relazione intercorrente fra *societas* e potere, differenza riassumibile nel quesito: la comunità deve essere gestita o guidata? Secondo il filosofo iraniano, infatti, a prescindere dalle varie forme storiche in cui si concretizza il potere 'politico', è possibile distinguere le varie teorie e dottrine politiche in due gruppi: le teorie che concepiscono l'attività di governo come una *gestione* della società, o le teorie che assegnano a chi governa il compito di *guidare* la società. Aggiunge a tal proposito Sharīʿatī che

> Anche se queste due correnti di pensiero sembrano simili a prima vista e anche se la loro differenza non è immediatamente riscontrabile, non vi è il minimo dubbio che esse siano diametralmente opposte. Infatti la prima (la politica come gestione) tende ad instaurare un

28. Sharīʿatī 2007, 41.
29. Sharīʿatī 2007, 42.
30. Sharīʿatī 2007, 43.
31. Sharīʿatī 2007, 40-41.

> governo basato sull'ottenimento delle migliori condizioni di vita per la gente, in maniera tale che essa possa adottare qualsivoglia stile di vita. L'obiettivo di una tale concezione è sempre stato il benessere e la libertà.[32]

Benché l'ottenimento del benessere materiale e delle libertà proprie della tradizione occidentale siano di per sé qualcosa di meritorio, la politica che concepisce sé stessa come guida della comunità non mira a creare, nell'immediato, un consenso intorno ad essa e allo stesso tempo non limita la propria sfera d'azione ai tentativi di ottimizzazione della qualità della vita, ma tende allo sviluppo e al progresso integrale della società umana, uno sviluppo anche spirituale.

> [...] Oggigiorno una tal concezione della politica è stata messa in discussione da alcuni sociologi che si sono interessati al destino dell'Asia e dell'Africa e del mondo sottosviluppato, poiché questa visione della migliore *governance* contraddice l'imperativo dello sviluppo rapido proprio di tali paesi: dunque o noi scegliamo il benessere e l'agio immediato delle masse, o scegliamo il più vasto progresso ed il più rapido sviluppo economico. Queste due opzioni sono allo stadio attuale opposte e contraddittorie.[33]

3. *Siyāsat*

Alla base dell'analisi di Sharīʿatī, apparentemente contro-intuitiva per alcuni aspetti, vi è una precisa consapevolezza. Egli aveva perfettamente intuito come nella fase di decolonizzazione ad essere realmente in gioco era la possibilità per i popoli del terzo mondo di conquistare la capacità di autodeterminare il proprio futuro. Vi era però il serio pericolo che le frequenti proteste di piazza che agitavano l'Iran come buona parte del medio-oriente e del Maghreb, fossero placati da un miglioramento delle condizioni materiali di vita, senza che però i singoli popoli riuscissero di fatto a liberarsi dal giogo delle potenze neocoloniali esercitato attraverso l'uso dei trattati capestro.

Lo sviluppo autentico di una nazione, di un popolo non ha, secondo Sharīʿatī, bisogno di una politica che sappia solamente rispondere alle richieste del popolo, che difficilmente vanno oltre il mero bisogno

32. Sharīʿatī 2007, 42-43.
33. Sharīʿatī 2007, 43.

contingente, ma viceversa un popolo può progredire solamente nella misura in cui sappia compiere il *jihad*, il che è possibile solamente a patto di seguire le parole di un autentico Imam.

C'è un'ulteriore angolatura dalla quale è possibile, secondo il nostro, scandagliare le differenze intercorrenti fra la storia politica occidentale e quella orientale; secondo il filosofo iraniano, la più palese manifestazione è evincibile dalla stessa differenza con cui esprimono il concetto di politica la lingua greca, ovviamente πολιτική, e la lingua araba ovvero *siyāsat*. Riprendendo la differenza fra politica come gestione e politica come guida, Sharīʿatī cerca di giungerne all'origine scrivendo:

> Il termine politica è di origine greca ed è oggi presente in tutte le lingue europee. […] In tal contesto si intende per attività di governo la capacità di gestire la città (πόλις) nel miglior modo possibile. La sua responsabilità nel paese è quella della municipalità nei confronti della città. Ma la municipalità non ha alcuna responsabilità nei confronti della moralità delle masse o in merito al modo di pensare dei giovani o sul modo in cui i genitori educhino i propri figli.[34]

Secondo Sharīʿatī dunque *la politica del gestire* ha una sua validità esclusivamente entro i confini delle mura cittadine, prescindendo inoltre dal possedere una qualsiasi autorevolezza nella sfera della morale in quanto «questi punti importanti non rientrano nel quadro delle responsabilità municipali né nelle prerogative del suo capo, dal momento che il potere municipale non è responsabile che della gestione della città»,[35] e per *gestione* la politica di ascendenza greca considera particolarmente rilevante il «raggiungimento del benessere materiale dei suoi cittadini e il mantenimento dell'ordine pubblico».[36] La politica occidentale quindi mira innanzitutto al raggiungimento del benessere ed è sempre una politica il cui *imperium* è limitato dai *limes* dello *jure condito*. Per quanto vasto fosse l'impero di Roma, al di là dei limiti di esso vi era sempre una soglia oltre la quale i cartografi avrebbero scritto *hic sunt leones*. L'Islam non concepisce il mondo geograficamente e politicamente sotto le categorie di stato o nazione, ma l'unica distinzione 'topografica' contemplata è quella fra *dār al-Islam*, ovvero

34. Sharīʿatī 2007, 44.
35. Sharīʿatī 2007, 44.
36. Sharīʿatī 2007, 44.

il territorio già conquistato ove vige la legge islamica, e *dār al harb*, cioè casa della guerra, in riferimento ai territori non ancora in mano islamica e quindi potenziali scenari di conflitto.

In Oriente, il termine 'politica' (*siyāsat*) è stato utilizzato in un senso opposto a quello di gestione della città, dal momento che politica non significa in tal contesto la protezione del popolo e la gestione della società e dello stato. La politica in tal accezione rinvia all'idea di addomesticamento di un cavallo selvaggio. Essa implica dunque in tal contesto l'educazione, la trasformazione e lo sviluppo. Questo tipo di *regime* politico ha come intento il far progredire gli uomini da una data situazione morale, spirituale e sociale ad un livello che essi non avrebbero mai potuto raggiungere nel loro precedente stato. Ci sono dunque due diverse filosofie della responsabilità legate al potere: o ci si impegna a guidare ed educare il popolo nel miglior modo possibile e sulla base di un determinato paradigma concettuale, ed l'insegnante e la guida rappresentano allora la *Politica*, o allora non si avrà che un gestore, un guardiano e un conservatore della società politica.[37]

Non è un caso, infatti, che la lingua araba faccia derivare dalla stessa radice i termini, politico *siyāsy* e stalliere *says*. L'immagine del politico/stalliere è il perfetto emblema della originalità del rapporto che assume, nel mondo islamico, la relazione fra popolo e governante. Mentre nel mondo occidentale, secondo Sharīʿatī, fra politica e popolo vi è un rapporto speculare in cui la politica rispecchia le speranze e le paure della popolazione e si limita (nel migliore dei casi) a realizzarne le prime e a scongiurarne le seconde, nel mondo orientale il rapporto non è speculare, ma *processionale*, nella misura in cui l'Imam guida in avanti il popolo verso la meta finale.

Fin adesso, nel corso del mio intervento, si è tentato di analizzare alcune delle idee di Sharīʿatī che hanno maggiormente trovato un terreno fertile nell'Iran degli anni Sessanta e Settanta e che hanno contribuito più o meno direttamente a incanalare gli eventi in una direzione favorevole all'Ayatollah Khomeini. Ora, proprio la prospettiva da cui guardare il legame ideologico che lega Sharīʿatī a Khomeini costituisce un problema storiograficamente assai interessante, poiché il giudizio che l'opinione pubblica iraniana ha elaborato sulla figura del

37. Sharīʿatī 2007, 44-45.

nostro intellettuale è stato semplicisticamente ancorato alla parabola dell'Ayatollah. Il pensiero di Sharīʿatī contiene delle analogie, ma anche delle sostanziali divergenze con le posizioni politiche di Khomeini. Ci serviamo, a proposito, delle parole di Pejman Abdolmohammadi il quale scrive:

> La teoria dello 'Stato' di Sharīʿatī è molto diversa da quella dell'Ayatollah Khomeini. Il primo considerava lo 'stato islamico' come una realtà rivoluzionaria che avrebbe potuto essere retta anche da diverse forme di governo, mentre l'Ayatollah, nella sua 'teoria del governo islamico' proponeva un sistema di governo preciso che doveva essere guidato da un rappresentante dell'*Imam* sulla terra, il '*Valie faghih*'. In realtà l'Ayatollah Khomeini non considerava, a differenza di Sharīʿatī, l'imamato un regime provvisorio che tendesse soltanto ad indicare la 'via maestra' ai fedeli. Egli vedeva invece l'imamato come un regime politico eterno; per questo motivo, in assenza del dodicesimo *Imam*, doveva sorgere la figura del *Valie faghih* per sostituirlo e per amministrare, per quanto possibile, la comunità islamica in conformità alle indicazioni della *sharīʿah*.[38]

Mettere in evidenza alcuni degli elementi che distinguono Sharīʿatī da Khomeini significa scrostare dalla sua memoria il fraintendimento che lo vuole un indiretto complice del rigido regime instaurato da Khomeini, e restituire alla storia la vivace originalità di un pensatore che ha speso la propria vita nel tentativo di rivivificare l'islam, mettendone in rilievo la vocazione alla costruzione di una società equa e giusta.

Giuseppe Nigliaccio
nigliacciogiuseppe@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Abdolmohammadi, P. 2008, «Gli intellettuali islamici e la rivoluzione iraniana», in *Jura Gentium*, 4, http://www.juragentium.org/topics/islam/it/abdolmoh.htm.

Burat, A. E. 1840, *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, Paulin, Paris.

Buret, A. E. 1840, *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, Paulin, Paris.

38. Abdolmohammadi 2008.

Etienne, B. 1988, *L'islam radicale*, Rizzoli, Milano.
Sharīʿatī, A. 1978, *On the sociology of Islam*, Mizan Press, Berkeley.
— 1980, *Marxism and other western fallacies*, Mizan Press, New York.
— 1982, *Histoire et destinéè*, Editions Sindbad, Paris.
— 2007, *L'Oumma et l'Imāmat. La communautè islamique & la direction spirituelle et temporelle*, Les editions Albouraq, Beyrouth.
— 2010, *Construire l'identité révolutionnaire*, Les editions Albouraq, Beyrouth.