



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*) in

Lingue e Istituzioni economiche e giuridiche
dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Tesi di Laurea

“La gestione della barbarie”
Aspetti teorici e risvolti pratici del jihadismo
globalizzato

Relatrice

Ch. Prof.ssa Barbara De Poli

Correlatore

Ch. Prof. Marco Salati

Laureanda

Marta Cavallo
964652

Anno Accademico

2015/2016

Indice

Introduzione

Al-muqaddima

Capitolo I: Origine ed evoluzione del ḡihād

- 1.1 Introduzione al ḡihād p. 1
- 1.2 Corano e aḥādīth sul ḡihād p. 5
- 1.3 Ibn Taymiyya ed Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb p. 14
- 1.4 Verso il riformismo p. 19
 - 1.4.1 *Riformismo religioso e ripresa dell’iḡtihād: al-Afḡānī e ‘Abduh* p. 20
- 1.5 L’Islam politico: Al-Bannā, Mawdūdī, Qutb p. 21
 - 1.5.1 *Fratelli Musulmani e il ḡihād secondo Ḥassan al-Bannā* p. 22
 - 1.5.2 *Mawdūdī e lo Stato islamico* p. 26
 - 1.5.3 *L’opera di Sayyid Qutb* p. 28
- 1.6 Correnti salafite p. 33

Capitolo II: Apparizione e sviluppo del jihadismo globalizzato

- 2.1 Introduzione p. 38
- 2.2 La guerra in Afghanistan p. 39
 - 2.2.1 *‘Abd Allah ‘Azzām e Peshawar* p. 44
 - 2.2.2 *I talebani e la formazione dell’emirato afghano* p. 49
 - 2.2.3 *Usāma Bin Lāden e la base afghana* p. 51
- 2.3 L’organizzazione di Al-Qaida p. 55
- 2.4 Jihadismo globale p. 59
- 2.5 Conclusione p. 67

Capitolo III: La gestione della barbarie

- 3.1 Introduzione p. 69
- 3.2 Analisi del testo “La gestione della barbarie” p. 72
 - 3.2.1 *Il testo e l’autore* p. 72
 - 3.2.2 *Il contesto* p. 73

3.2.3	<i>Struttura e contenuto del testo</i>	p. 76
3.2.4	<i>Autori di riferimento</i>	p. 87
3.2.5	<i>I temi principali</i>	p. 89
3.3	Lo Stato Islamico e l'ispirazione al testo	p. 94
3.3.1	<i>La creazione di uno Stato</i>	p. 96
3.3.2	<i>Le risorse economiche e finanziamenti</i>	p. 97
3.3.3	<i>L'uso della violenza</i>	p. 98
3.3.4	<i>I media e la propaganda del terrore</i>	p. 100
	Conclusioni	p. 102
	Bibliografia	p. 105

Introduzione

Nel 2004, fa apparizione su siti jihadisti il testo *Idārat at-tawaḥuṣ* (La gestione della barbarie), firmato da un autore semi sconosciuto, Abū Bakr Naḡī. Il testo ha grande successo negli ambienti jihadisti, ma non sembra attirare l'interesse della comunità scientifica internazionale.

Nel 2006, un ricercatore di studi strategici dell'Università di Harvard, William McCants, decide di tradurre in inglese questo testo. "The Management of Savagery" fa la sua apparizione online ed è scaricabile in pdf. Le idee esposte sono senza dubbio violente e allarmanti, ma nonostante ciò, l'attenzione verso il testo è limitata agli esperti del settore e ai leader jihadisti.

Quello stesso anno, il leader iracheno Ṣaddām Ḥussayn viene condannato. Gli Stati Uniti avevano occupato l'Iraq già nel 2003 con il pretesto della lotta al terrorismo e della "diffusione della democrazia" in Medio Oriente. Il primo passo per diffondere la "democrazia" in Iraq è stato lo scioglimento delle istituzioni governative, scatenando il caos nel Paese, e favorendo l'infiltrazione di gruppi jihadisti nel territorio, nonché la polarizzazione del conflitto interno tra sunniti e sciiti.

Nel 2011, inizia un'ondata di manifestazioni che aspirano al rovesciamento delle grandi dittature nei Paesi arabi. Effettivamente, nel giro di pochi mesi, i grandi dittatori cadono, da Ben 'Alī in Tunisia, a Gheddafi in Libia e Mubārak in Egitto.

Persino colui che era considerato il grande nemico dell'Occidente, incarnato dal leader di al-Qaida Usāma Bin Lāden, viene ritrovato senza vita. Le dittature sono crollate e anche il jihadismo sembra sconfitto.

Il rovesciamento dei regimi autoritari durante le cosiddette "primavere arabe" aveva portato alcuni cambiamenti positivi, ad esempio in Tunisia, ma aveva visto sprofondare altri Paesi del caos, come in Libia o in Siria, colpita da una guerra civile ancora in atto.

In questa situazione di caos generalizzato, nel 2014 fa la sua apparizione improvvisa un nuovo attore in Medio Oriente: è il sedicente califfo Abū Bakr al-Baḡdādī, che dichiara la nascita dello Stato Islamico dell'Iraq e del Levante. La fondazione di uno Stato Islamico in Iraq richiama l'attenzione internazionale su questa nuova minaccia nella regione.

Improvvisamente, il testo tradotto, ovvero "The Management of Savagery", attira l'attenzione internazionale di giornali e studiosi, che lo definiscono il "Mein Kampf dello Stato Islamico".

Il motivo è chiaro: nel suo testo, Abū Bakr Naḡī indica dettagliatamente le fasi e le strategie per la creazione di uno Stato; prevede la caduta dei tiranni e la partenza dell'America dall'Iraq; inoltre, fornisce una serie di informazioni dettagliate su come sfruttare il caos generato dalla diffusione della "barbarie" per gettare le basi che porteranno alla creazione dello Stato islamico.

Il testo è stato definito il manifesto ideologico dello Stato Islamico. Nonostante la sua importanza, gli studi accademici sul testo sono limitati a brevi articoli e sono assenti in lingua italiana, motivo per il quale mi sono avvicinata al testo ed ho deciso di analizzarlo.

Naturalmente, per analizzare un testo jihadista, con alcuni passaggi oscuri e molti riferimenti ai movimenti jihadisti al suo interno, è necessario comprendere in quale contesto e su quali basi teoriche si formi il movimento jihadista.

Per quanto riguarda la metodologia adottata sarà innanzitutto presentata una rassegna degli esponenti delle teorie del pensiero islamico che hanno fatto del *ḡihād* il cardine del loro pensiero. Successivamente saranno esaminate le ragioni storiche e la fenomenologia del jihadismo. Infine verrà fatto un lavoro di analisi del testo, per provare in che misura *Idārat at-tawāḥuṣ* sia effettivamente il manifesto ideologico dello Stato Islamico.

Il primo capitolo verterà sulla codificazione del significato del *ḡihād* secondo le dottrine classiche dell'Islam, avendo come riferimento Corano, *aḥādīṭ* e autori del periodo medievale e premoderno. Successivamente sarà analizzata la nascita della corrente salafita, ed in particolare quegli autori che hanno concepito il *ḡihād* come uno strumento di lotta politica fondamentale per la creazione di una società islamica. Questi autori, principalmente Ḥassan al-Bannā e Sayyid Qutb, hanno dato la massima importanza al *ḡihād* per il credente musulmano, al pari degli altri pilastri dell'Islam, rendendolo un obbligo per ogni credente.

Nel secondo capitolo saranno considerati gli eventi storici che hanno portato all'internazionalizzazione del jihadismo. Sarà dunque esaminato il contesto che ha portato alla creazione di al-Qaida e delle sue figure di riferimento, come l'ideologo Abdallah 'Azzām e il fondatore Bin Lāden. Saranno inoltre studiate le principali caratteristiche del movimento, noto come "jihadismo globalizzato".

Una volta acquisiti gli elementi storici e ideologici che hanno contribuito alla creazione del jihadismo, sarà possibile passare allo studio del testo, analizzandone struttura e contenuti, contesto e autori di riferimento per l'autore Abū Bakr Naḡī.

L'ultimo capitolo sarà dedicato ad analizzare se effettivamente lo Stato Islamico apparso in Iraq nel 2014 ricalchi le stesse caratteristiche espresse nel libro, se segua le stesse strategie e se effettivamente "La gestione della barbarie" sia il testo che ha ispirato la creazione dello Stato Islamico. Per avere un quadro completo della questione, saranno studiati sia i temi principali, sia il contesto nel quale il testo si origina, ovvero l'Iraq nel 2004, nonché le strategie suggerite nel testo che lo Stato Islamico ha utilizzato dal momento della sua creazione ad oggi, in particolare per ciò che concerne l'uso della violenza, l'utilizzo dei social media e la propaganda del terrore.

المقدمة

في عام 2004 ظهر على الإنترنت وبالضبط على المواقع الجهادية النص "إدراة التوحش" باللغة العربية من مؤلف غير معروف اسمه أبو بكر ناجي.

رغم أن المواضيع الخطيرة والعنف الموجودة في النص لم يسترعي النص انتباه المجتمع العلمي. في عام 2006 ترجم الباحث الأمريكي من جامعة هارفارد (ويليام مك كانتس) النص إلى اللغة الإنجليزية، ولكن في تلك المناسبة أيضا لم يعطى له النص إهتمام كبير.

إحتل الجيش الأمريكي العراق في 2003 بدعوى مكافحة الإرهاب ونشر النموذج الديمقراطي الأمريكي في المنطقة. المرحلة الأولى في تلك الإجراءات كانت سقوط الرئيس صدام حسين وتدمير المؤسسات الحكومية في العراق، لكن أدت هذه العمليات الى الفوضى والحرب الأهلية بين السنة والشعية.

في هذا السياق إرتفعت في الشرق الأوسط موجة مظاهرات احتجاجية تطالب سقوط الأنظمة الدكتاتورية، وفعلا في 2011 سقطت شخصيات دكتاتورية كبيرة من بينها الرئيس التونسي بن علي، الرئيس المصري مبارك والرئيس الليبي القذافي. في 2011 قتل الجيش الأمريكي قائد المنظمة الجهادية (القاعدة) أسامة بن لادن الذي كان يعتبر أكبر عدو العالم الغربي.

أدت هذه "الموجة الديمقراطية" الى نتائج إيجابية في بعض البلدان مثل تونس، وكذلك أدت الى الفوضى في بلدان أخرى مثلا ليبيا وسوريا حيث بدأت الحرب الأهلية وهي لا تزال مستمرة.

في هذا الإطار ظهر في سياق الشرق الأوسط ممثل جديد: الخليفة أبو بكر البغدادي الذي أعلن تأسيس الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) في 2014.

كان تأسيس داعش صدمة كبيرة للعالم كله، فبدأ المجتمع الدولي بالبحث عن أسباب تأسيس تنظيم الدولة في الحركات الجهادية موجودة في العراق. في هذا الصدد لفت نص "إدراة التوحش" أنظار المجتمع الدولي لأنه يصف المراحل والإستراتيجيات التي ستمر بها الأمة للحصول على إنشاء الدولة الإسلامية.

يعتبر النص "إدراة التوحش" البيان الإيديولوجي لتنظيم الدولة الإسلامية ولهذا السبب قررت أن أحلله باحثة إن أثر النص عمليات وإستراتيجيات الدولة الإسلامية في الواقع.

أما فيما يتعلق بتحليل النص فعملت على النص بالعربية وكذلك على الترجمة الإنجليزية لان أسلوب النص غامض في بعض الفصول وخاصة في المبحث الذي يتركز على المبادئ الجهادية.

لهذا السبب قبل تحليل النص درست في بحثي خصائص الحركة السلفية الجهادية المعاصرة و أصولها و نظرياتها الرسمية.

سأركز في جزء الأول على معنى كلمة "جهاد" في الإسلام وخصوصا في القرآن، والأحاديث وفي النظريات الإسلامية الكلاسيكية وكذلك في النظريات الإسلامية المعاصرة المرتكزة على مفهوم "الجهاد".

سأدرس أيضا الحركة السلفية الجهادية التي تعتبر الجهاد الوسيلة لتجديد المجتمع الإسلامي على أساس الشريعة، ومن أبراز مشجعي هذه الفكرة نجد الأديب سيد قطب ومؤسس الإخوان المسلمون حسن البنا.

في الجزء الثاني سأقدم الأحداث التاريخية التي أدت الى تدويل الحركة الجهادية. يتركز هذا المبحث على الصدد والتاريخ اللذين أثرا على الحركة الجهادية أي الحرب في أفغانستان وتأسيس المنظمة (القاعدة) على يد أسامة بن لادن ومعلمه عبد الله عزام. بعد ذلك سأدرس أيضا المعالم و الخصائص الأهم لهذه الحركة المعروفة بـ "الجهادية الدولية" والمنتشرة في العالم كله.

بعد البحث عن المبادئ الإيديولوجية لحركة الجهادية، سأحلل في جزء الأخير نص "إدراة التوحش" وتركيبه ومواضيعه وخاصة الإستراتيجيات والمراحل التي ستمر الأمة الإسلامية قبل تأسيس الدولة الإسلامية من وجهة نظر المؤلف أبو بكر ناجي.

ختاما سأقارن الإستراتيجيات التي يقدمها أبو بكر ناجي في كتابه مع الإستراتيجيات التي يستخدمها تنظيم الدولة الإسلامية منذ إنشائه الى يومنا هذا، وخصوصا فيما يتعلق باستعمال العنف و استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والدعاية للإرهاب.

Capitolo I: Origine ed evoluzione del ḡihād

1.1 Introduzione al ḡihād

Islamismo, fondamentalismo islamico, salafismo, jihadismo. Questi sono alcuni dei termini più comuni con i quali la stampa internazionale definisce movimenti e gruppi terroristici di matrice islamica, solitamente riferendosi ad azioni terroristiche, divenute tristemente frequenti negli ultimi anni.

Il jihadismo contemporaneo si pone oggi come una sorta di restauratore del vero messaggio coranico, mirando a ristabilire l'applicazione della legge islamica e del messaggio profetico di Muḥammad attraverso l'istituzione del Califfato.

Il jihadismo presenta una rottura con le istituzioni islamiche riconosciute, principalmente con gli *'ulemā'* e le quattro scuole giuridiche, dichiarando di basarsi sugli insegnamenti del Profeta Muḥammad, il Corano, gli *aḥādīṭ*, e le gesta dei pii antenati (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*). Per questo motivo possiamo ricondurre la corrente jihadista ad alcune correnti salafite particolarmente radicali e ultra conservatrici.

Al tempo stesso, il pensiero jihadista è frutto dell'evoluzione delle teorie di pensatori contemporanei come Sayyid Qutb o Abū al-ʿAlā Mawdūdī, e d'altra parte si è formato in un periodo storico ben preciso, influenzato dalla politica internazionale e dai conflitti che hanno scosso il Medio Oriente (e non solo) negli ultimi trent'anni, a partire dalla guerra in Afghanistan.

Per il movimento jihadista, il *ḡihād* è lo strumento attraverso cui sarà possibile creare uno Stato islamico. Lo scopo di uno Stato islamico è infatti mettere le leggi di Dio (*huqūq Allah*) in pratica sulla terra, diffondendo l'Islam¹.

Numerose speculazioni sono state fatte su questo termine, spesso usato dai media occidentali come sinonimo di terrorismo islamico e sovente tradotto con l'espressione "guerra santa". La prima associazione tra *ḡihād* e terrorismo risale al 6 ottobre 1981², in occasione dell'omicidio del presidente egiziano Anwar al-Sādāt, rivendicato dal gruppo *Al-Ḡihād*.

Tuttavia, la politicizzazione del *ḡihād* è un processo cominciato molto prima. Già alcuni pensatori degli inizi del XX secolo, in primis Ḥassan al-Bannā (fondatore della Fratellanza Musulmana), utilizzarono gli episodi militari contemporanei e immediatamente successivi alla vita del Profeta e dei suoi compagni per accrescere enormemente l'importanza del *ḡihād* armato, innalzandolo ad obbligo del credente al pari di preghiera e digiuno. Tuttavia, il principale ispiratore del salafismo jihadista fu l'egiziano Sayyid

¹ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.51.

² J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.9.

Qutb, che sottolineò ulteriormente l'importanza del *ḡihād*, pensato come strumento per eliminare ogni traccia di miscredenza per poter infine costruire una società islamica.

I primi gruppi considerati jihadisti si diffusero in Egitto negli anni '70. Tra essi si ricordano l'Organizzazione della Liberazione Islamica (*Munazzamat at-tahrīr al-Islāmī*), *Gamā'at al-Muslimīn* nota anche come *Takfīr wa al-hiġra*; il gruppo *Al-ḡihād*, responsabile dell'omicidio di Sādāt.

Attorno al significato di *ḡihād* ruota oggi il dibattito internazionale: come può essere l'Islam una religione pacifica, se permette il *ḡihād* armato? Il termine *ḡihād* è dunque identificabile con la guerra sulla via di Dio?

Dall'inizio della sua predicazione nel 610 d.C., Muḡammad si trovò a dover gestire una comunità di credenti (*'umma*) che fino a quel momento aveva vissuto secondo i codici tribali che vigevano nell'Arabia preislamica. Egli assunse il ruolo non solo di guida religiosa, ma anche politica, dovendo relazionarsi con tutti gli aspetti che questa carica comportava, compresi gli scontri militari. Pur non avendo qualità militari eccezionali, il Profeta si ritrovò ad affrontare non pochi conflitti durante la sua predicazione. Pare che dopo l'Egira nel 622, il Profeta avesse affrontato ben 26 conflitti armati, combattendo personalmente in nove. Questi conflitti furono così importanti da venire raccolti nelle prime biografie di Muḡammad (note come *maġazi*), che sono anche i testi fondanti della letteratura araba. La figura di questo "profeta armato" sembrerebbe suggerire l'accostamento tra l'Islam e la violenza; ma, ricercando più approfonditamente un'equivalenza tra il termine *ḡihād* e guerra, si noterà che questi combattimenti chiamati *maġazi* sono invece "razzie", conflitti temporanei, ben lontani dall'impegno spirituale che implica il *ḡihād*³.

E' ormai riconosciuto internazionalmente dalle istituzioni islamiche più importanti che il *ḡihād* maggiore sia quello che compie il credente per migliorare se stesso e la sua fede, mentre il *ḡihād* minore sia la lotta armata solo nel momento in cui si viene attaccati (*ḡihād ad-dafa'*). A tal proposito, durante tutto il periodo classico della letteratura musulmana, sono stati classificati quattro modi per assolvere al dovere del *ḡihād*, inteso come sforzo per migliorare se stessi: con l'anima, con la parola, con la mano e infine con la spada⁴.

Secondo un *ḡadīṭ* attribuito al Profeta, il *ḡihād* dell'anima (*ḡihād an-nafs*) era il *ḡihād* maggiore, quello che compie il musulmano per allontanarsi dalle tentazioni e migliorare la sua fede. Il secondo e terzo modo di assolvere il *ḡihād* sono riconducibili allo sforzo compiuto dagli studiosi di religione, per "promuovere il bene e combattere il male" attraverso la diffusione delle conoscenze religiose. Infine, l'ultima via per intraprendere il *ḡihād* è l'uso della spada, ovvero combattere i nemici della fede⁵.

Analizzando numerosi passi del Corano e alcuni *aḡādīṭ*, si noterà che quasi tutti i versetti contenenti la radice ḡ-h-d non contengono un riferimento diretto alla guerra ed al combattimento, bensì allo sforzo

³ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.10

⁴ Ivi, p.20

⁵ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.57.

individuale, spesso accompagnato dall'espressione *fi sabīlillah* ovvero sulla "via di Dio". Al contrario, i termini usati per parlare di azioni militari nel Corano sono soprattutto *ḥarb* (guerra) e *qitāl* (scontro, combattimento)⁶.

Inoltre, sempre secondo le interpretazioni classiche, il *ḡihād* non può essere dichiarato da chiunque in qualsiasi momento, ma devono esserci condizioni ben precise: deve essere dichiarato da un'autorità politica e religiosa solo in caso di attacco esterno e solamente nel caso in cui ci siano buone possibilità di vittoria.

Dunque, il *ḡihād* originario, quello coranico, si riferisce allo sforzo individuale che il credente compie per migliorare sé stesso e la comunità. A proposito di comunità, nella sua interpretazione classica il *ḡihād* non è considerato un *farḍ 'ayn*, cioè un obbligo individuale del credente come potrebbe ad esempio essere la preghiera o il digiuno (due dei cinque pilastri dell'Islam), bensì un *farḍ al-kifāya*, un obbligo collettivo, in particolare in riferimento al *ḡihād* minore, ovvero quello di imbracciare le armi nel caso in cui la umma sia in pericolo.

Nell'accezione classica, il *ḡihād* minore, quello armato, deve essere un obbligo della comunità nel suo insieme; solo in caso di attacco esterno, esso diventa un obbligo individuale di ogni musulmano, comprese donne, anziani e bambini a seconda delle loro possibilità. Per quanto riguarda invece il *ḡihād* che ha come obiettivo la diffusione dell'Islam (*ḡihād at-talab*), è sufficiente che se ne occupi un gruppo selezionato con caratteristiche ben precise, ovvero i cosiddetti *muḡahiddīn*⁷.

Un'altra questione cruciale è stabilire chi ha il diritto di dichiarare il *ḡihād* e su quali basi. Anche in questo caso, l'interpretazione classica si discosta in maniera significativa dal jihadismo contemporaneo. Nell'accezione classica infatti, deve essere una guida religiosa (*ḥalīfa* o *'amīr*) a dichiarare il *ḡihād* in caso d'attacco contro la *dār al-ḥarb* (i territori non musulmani), dal momento che è vietato proclamare *ḡihād* all'interno della *'umma*⁸. Al contrario il jihadismo contemporaneo scavalca questa condizione, servendosi ad esempio del *takfīr*, la scomunica, per legittimare il *ḡihād* anche all'interno della *umma*, ovvero contro altri musulmani. Solitamente, il *takfīr* è considerato nell'Islam classico come una fonte di discordia, ed evitato il più possibile, forti del celebre motto secondo cui "chi dichiara un musulmano miscredente, è egli stesso un miscredente"⁹.

Fenomeni di scontri tra musulmani si verificarono già dal VIII secolo, in seguito all'espansione e frammentazione della *dār al-Islām*. Alcuni giuristi, come Ibn Taymiyya, utilizzarono l'arma della scomunica per muovere *ḡihād* contro altre entità musulmane, motivo per cui questo giurista è considerato *ṣayḥ al-Islām* e punto di riferimento per il jihadismo.

Nel corso del XVIII secolo, il *ḡihād* divenne sinonimo di lotta contro il colonialismo europeo, basti pensare ai leader religiosi algerini che dichiararono il *ḡihād* contro i coloni francesi.

⁶ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.21.

⁷ Ivi, p.30.

⁸ Ivi, p.32.

⁹ B. De Poli, *Aux origines doctrinales et politiques du jihadisme contemporain*, Cosmopolis 2015, pp. 3-4.

Nello stesso periodo, in Arabia Saudita il predicatore Ibn ‘Abd al-Wahhāb diffuse una dottrina che proponeva una nuova visione ultraconservatrice dell’Islam.

Sull’onda del *ijtihād*, i pensatori riformisti egiziani del Novecento come Muḥammad ‘Abduh e Rašīd Redā arrivarono a teorizzare che il *ḡihād* fosse la battaglia legittima contro ogni forma di oppressione, incluso naturalmente il colonialismo¹⁰.

I cambiamenti storici e ideologici che toccarono il mondo musulmano dall’inizio del secolo scorso portarono a nuove interpretazioni del testo coranico, che ebbero inevitabilmente conseguenze anche sul concetto di *ḡihād*; pensatori come Abū al-‘Alā Mawdūdī, Sayyid Qutb e Ḥassan al-Bannā, fondatore dei Fratelli Musulmani, videro nel *ḡihād* non solo un concetto religioso, ma uno strumento di lotta concreta per ripristinare la *ṣarī‘a* all’interno delle società musulmane, oppresse dal colonialismo.

A partire dagli anni Sessanta, con il massiccio spostamento di Fratelli Musulmani egiziani verso l’Arabia Saudita, l’ideologia della Fratellanza Musulmana e l’ideologia wahhabita entrarono in contatto, dando origine a nuove forme di salafismo, facendo in modo che questa rigida interpretazione dell’Islam si diffondesse in tutto il mondo musulmano, processo abbondantemente finanziato dall’Arabia Saudita¹¹. Queste correnti ibride influenzate sia dal wahhabismo saudita che dal salafismo si sono diffuse grazie ai petrodollari sauditi, dal momento che l’Arabia Saudita ha finanziato, e finanzia tutt’ora, la costruzione di moschee in tutto il mondo e la formazione di ‘*ulemā*’ e studiosi delle scienze religiose. Tuttavia, è impossibile comprendere la diffusione del jihadismo senza collocarlo nel complicato contesto geopolitico in cui si è diffuso nel corso del XX secolo.

Negli ultimi trent’anni, a partire dal 1979 con la guerra in Afghanistan e il capovolgimento di alcuni equilibri mondiali, il *ḡihād* è diventato lo slogan di tutti quei movimenti che si oppongono al liberalismo, capitalismo, imperialismo e tutti gli altri prodotti occidentali, assumendo le caratteristiche del terrorismo.

Per comprendere questo cambiamento, si analizzerà il concetto di *ḡihād* nella sua accezione tradizionale, all’interno del Corano e nei detti del Profeta Muḥammad, per studiarne poi le interpretazioni da parte degli studiosi di scienze religiose e pensatori nel corso dei secoli, dal Medioevo al secolo scorso.

Verranno esaminate le sue varie interpretazioni ed il suo spostamento semantico, da guerra, sforzo spirituale e combattimento nel caso in cui la Umma sia in pericolo, a sesto pilastro, obbligo e obiettivo del credente durante la sua vita terrena secondo moderne interpretazioni.

¹⁰ G. Vercellin, *Jihad. L’Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.51.

¹¹ J. M.Brachmann, *Global jihadism. Theory and Practice*, Routledge, London and New York 2009, p.25.

1.2 Corano e aḥādīth sul ḡihād

La radice ḡ-h-d esprime in lingua araba un concetto di sforzo, sia in senso positivo (zelo, assiduità), che negativo (fatica, pena). Il sostantivo proveniente da questa radice è *ḡahd*, *ḡuhūd* (sforzo) e la stessa radice produce il verbo *ḡahada* (lottare contro le avversità, sforzarsi, impegnarsi militarmente)¹².

La nozione di *ḡihād* appare nel Corano frequentemente con il significato di sforzo, mentre il significato di scontro guerriero, combattimento militare, si identifica con il termine *qitāl*.

Il termine *ḡihād* appare solo quattro volte nel Corano. Le forme coniugate del verbo che deriva dalla radice ḡ-h-d (*ḡahada*) appaiono 27 volte nel testo coranico, e solo quattro volte troviamo il participio attivo “*muḡahiddīn*”. In totale, a fronte dei 6235 versetti coranici, solo 35 contengono una parola derivante dalla radice ḡ-h-d, e di questi 35, solo 10 casi hanno un significato legato alla guerra¹³.

Il Corano è nell’Islam la parola di Dio, eterna, immutabile, e rivolta a tutte le genti. Tuttavia, all’inizio della sua predicazione, è probabile che Muḡammad non si rivolgesse all’intera umanità, bensì alla comunità all’interno della quale viveva.

Le sure meccane, rivelate nel primo periodo, sembrano mettere l’accento sull’ambito profetico e religioso, e per quanto riguarda i conflitti invitano alla sopportazione piuttosto che all’attacco (XIII,22; XLI 34, 35)¹⁴. Nelle sure meccane, il termine *ḡihād* assume spesso il significato di sforzo personale del credente, mentre raramente si identifica con il combattimento o l’azione militare:

Corano XVI, 110, *Sūrat An-Naḥl* (Le api): “Ma in verità il tuo Signore è perdonatore e misericordioso nei confronti di coloro che sono emigrati dopo aver subito la persecuzione e quindi hanno lottato e hanno resistito [per la Sua Causa]”¹⁵.

Corano XXIX, 69, *Sūrat al-‘Ankabūt* (Il ragno): “Quanto a coloro che fanno uno sforzo per Noi, li guideremo sulle Nostre vie. In verità Allah è con coloro che fanno il bene”.

Il fatto che le sure meccane non parlino di *ḡihād* come combattimento, porta naturalmente alla riflessione che l’atto fondatore della religione islamica non fosse una guerra, bensì una partenza, ovvero l’Egira del profeta Muḡammad, la migrazione da Mecca a Medina (622 d.C.).

A Medina, dopo l’insediamento della nascente comunità musulmana, iniziarono le schermaglie tra le comunità pagane e la nuova comunità di credenti.

A quel punto, Dio ordinò a Muḡammad di muovere guerra contro la comunità di infedeli, ovvero coloro che pur essendo venuti a conoscenza del messaggio del Profeta, si erano rifiutati di schierarsi dalla parte della nuova comunità dei credenti. Mentre nelle sure meccane non si registra la corrispondenza tra *ḡihād*

¹² J.P Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.15.

¹³ Ivi, p.17

¹⁴ G. Vercellin, *Jihad. L’Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.27.

¹⁵ Per ogni riferimento coranico, si veda “Il Corano”, Hamza Roberto Piccardo (a cura di), Newton Compton, Roma 1997.

e guerra, nelle sure medinesi è evidente che in alcuni passaggi il *ḡihād* sia accostato ad episodi di scontro e combattimento¹⁶.

E' a Medina, in questo particolare contesto, che le imprese militari del Profeta Muḡammad assunsero un valore leggendario, e dopo secoli diventarono fonte d'ispirazione e riferimento per il jihadismo contemporaneo, estrapolandole dal loro contesto originario per essere utilizzate come giustificazione per azioni militari. Proprio a Medina, vennero rivelati i versetti che permettono la guerra per respingere l'aggressione (II, 190; IV, 75; XXII, 39) e altri che invitano direttamente all'attacco (II, 217; IX, 5; IV, 71, 95)¹⁷.

Tra le sure medinesi più citate dal jihadismo contemporaneo: *Sūrat al-Baqara* II, 216; *Sūrat Āli 'Imrān*, III, 156-158, 169, 170; *Sūrat an-Nisā'* V, 74; *Sūrat al-'Anfāl* VIII, 60, 65, considerata interamente un'invocazione al *ḡihād*. Infine *Sūrat at-Tawba*, una delle ultime sure della rivelazione, invita al *ḡihād* e ne dà tutte le linee guida: IX 24, 73, 111. *Sūrat al-Mā'ida*, l'ultima sura della rivelazione, invita al *ḡihād* sulla via di Allah, invitando a lottare per la Sua causa (V, 35).

Le spedizioni contro altre tribù rivali, il combattimento e la guerra non sono state introdotte con l'avvento dell'Islam, ma erano già presenti nell'Arabia preislamica. Gli scontri tra le varie tribù erano noti con il nome di *maḡazi*, ovvero razzie e scorribande tra tribù rivali. Queste razzie erano una maniera per redistribuire la ricchezza attraverso la spartizione del bottino. Le razzie avevano un loro codice cavalleresco, perciò lo spargimento di sangue durante questi conflitti era minimo. Ben diversa la situazione in cui veniva compiuto un delitto contro membri di un'altra tribù: in quel caso, la vendetta andava lavata con il sangue, portando avanti faide famigliari che duravano anni e che sfociavano in guerre (*ḡarb*, *qitāl*) vere e proprie¹⁸.

L'avvento dell'Islam proibì ogni tipo di guerra che avesse obiettivi politici o di espansione territoriale, eccetto il *ḡihād*; certamente, se non fosse stato per la vocazione universalistica del *ḡihād* come strumento per riunire tutta l'umanità sotto un'unica religione, e per il concetto di *hiḡra* che ha rimpiazzato le incursioni degli Arabi nei territori vicini, probabilmente l'Islam non si sarebbe mai espanso al di fuori della Penisola Arabica¹⁹.

Concetti come *ḡihād* ed *hiḡra* sono punti di riferimento del jihadismo contemporaneo: Allah assicura l'entrata nel Paradiso a coloro che compiono il *ḡihād*; Muḡammad nella sua impresa è accompagnato dai *muhāḡirūn*, ovvero coloro che intraprendono l'*hiḡra* per compiere il *ḡihād*. Benché nel Corano sia chiaramente espresso che chi compie il *ḡihād* sulla via di Dio sarà ricompensato con il Paradiso dopo la morte (Cor. LXI 10, 13), il *ḡihād* può essere visto anche come una propaganda per la diffusione dell'Islam, che può essere compiuto sia con la persuasione che con la spada (XXIX, 5)²⁰.

¹⁶ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.56.

¹⁷ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.27.

¹⁸ Ivi, p.8.

¹⁹ M. Khadduri, *Op. cit.* pp. 62-63.

²⁰ Ivi, p.56.

Uno degli episodi più importanti per la nascita della comunità islamica fu senza dubbio la battaglia di Badr (624 d.C.), che vide per la prima volta i credenti sacrificarsi in una battaglia con la certezza di guadagnare il paradiso grazie alla morte in combattimento per la causa dell'Islam²¹.

In questo episodio, gli aderenti al jihadismo contemporaneo ritrovano molti concetti chiave della loro dottrina: il *ḡihād* come battaglia contro gli infedeli, la morte nel martirio che assicura il paradiso ed il perdono di tutti i peccati.

Durante la battaglia di Badr, i meccani ricevettero rinforzi e i musulmani furono tentati di lasciar perdere l'impresa. Tuttavia, in quel momento Muḥammad ricevette una rivelazione che avrebbe garantito l'aiuto divino e la vittoria schiacciante; il merito della vittoria del Profeta e dei suoi compagni in battaglia è chiarito nell'ottava sura, ovvero la sura del Bottino (*Al-'Anfāl*), conosciuta anche come "sura del *ḡihād*", considerata una manifestazione eclatante della volontà divina (VIII, 17, 72)²².

Il *ḡihād* nel Corano non ha solo significati militari ma anche finanziari e materiali, invitando a lottare per i propri beni, poiché la ricompensa per il *ḡihād* è nel paradiso, ma è anche *rizq* nella vita terrena²³.

Sebbene questa non sia la sede per un'analisi approfondita di tutte le sure che inviterebbero al *ḡihād*, è bene sottolineare che spesso i termini con radice ḡ-h-d sono tradotti con termini come "combattere", dando così una sfumatura decisamente più belligerante a molti versetti. E' il caso di alcuni versetti, che avrebbero un altro significato se la parola "combattere" fosse sostituita con "sforzarsi, impegnarsi" (Cor XXV, 52; IX, 73; V, 35, 74)²⁴.

Il jihadismo contemporaneo riecheggia delle vicende storiche e militari del tempo del Profeta; uno dei concetti principali del *ḡihād* è il martirio, ovvero la morte sul campo di battaglia. Il martirio assicurerebbe al *muḡāhid* l'entrata in paradiso immediatamente dopo la morte, senza processo nel giorno del giudizio. Inoltre, il combattente può essere seppellito direttamente nel campo di battaglia, senza il lavaggio rituale²⁵.

Due casi emblematici sono legati ai martiri della battaglia successiva alla battaglia di Badr, ovvero la battaglia di Uhud, dove secondo la tradizione morirono 72 musulmani nel campo di battaglia.

Morì da martire Usayrim, convertitosi la mattina stessa, guadagnandosi il paradiso in battaglia senza aver mai fatto una preghiera. Caso contrario, Kuzman rinunciò al paradiso proclamando agonizzante di aver impugnato le armi solo per solidarietà verso il suo popolo²⁶.

Nel 627, la Battaglia del Fossato vide Muḥammad ed i suoi *muhāḡirūn* sconfiggere in maniera schiacciante i meccani, sebbene questi ultimi fossero in maggioranza. Quasi un'intera sura del Corano è

²¹ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi, 2006, p.19.

²² Ivi, p.20.

²³ Sūrat Al-'Anfāl VIII, 72; At-Tawba IX, 20, 41, 44, 81, 88; Sūrat Al-Ḥuḡurāt, (Le stanze intime) XLIX, 15; Sūrat As-ṣaf, (I ranghi serrati) LXI, 11; Sūrat al-Ḥāḡḡ (Il pellegrinaggio) XXII, 78.

²⁴ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.22.

²⁵ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.62.

²⁶ J.P Filiu, *Op. cit.*, p. 21.

dedicata a questo episodio in cui è detto chiaramente come la vittoria del Profeta sia legata ad un intervento divino in suo favore (Cor. XXXIII)²⁷.

Nel 628 venne siglato il patto di Hodayba che sancì una tregua della durata di 10 anni tra i musulmani ed i loro avversari, permettendo al Profeta di compiere l'anno successivo il suo primo pellegrinaggio a La Mecca, città santa liberata in tre giorni dagli infedeli²⁸.

A Medina, il patto di non attacco reciproco venne accolto da un malcontento generale, perciò Muḥammad decise di giocare nuovamente la carta del *ḡihād*, ormai diventato uno strumento fondamentale nella fondazione del nascente stato islamico, e di organizzare una spedizione verso i confini bizantini, dove in un discorso solenne si evinse quella che è conosciuta dai giuristi musulmani come la “triplice alternativa” offerta dai musulmani ai miscredenti: la conversione, il pagamento della tassa (*ḡizya*), o la guerra, alternative che devono essere proposte prima di imbracciare il *ḡihād*²⁹.

Accusando i Qurayshiti di aver violato il patto di Hodayba, nel 630 il Profeta circondò La Mecca con decine di migliaia di soldati. Il capo degli Omayyadi decise di convertirsi e a quel punto il Profeta entrò pacificamente a La Mecca, distruggendo gli idoli. Questa vittoria prende il nome di *fāth*, conquista islamica.

L'ultima campagna militare di Muḥammad si svolse a Tabūk, bastione cristiano, dove ottenne la vittoria praticamente senza impugnare le armi, in maniera del tutto pacifica.

Secondo un *ḥadīth*, fu al ritorno da questa spedizione che egli distinse tra grande *ḡihād*, lo sforzo che il musulmano compie per migliorare la propria fede, e il *ḡihād* minore, quello con le armi³⁰.

Grazie alla rivelazione coranica, dunque, il significato del *ḡihād* mutò, e ciò che era tradizionalmente una pratica tipica dell'Arabia Preislamica, chiamata *magāzī*, cioè le razzie compiute dalle popolazioni arabe con lo scopo di ottenere un bottino, acquisì le tradizionali virtù cavalleresche come la costanza e la virilità, e si arricchì di nuovi significati, passando da un piano militare e materiale ad un piano di elevazione e maturazione spirituale, e da un contesto particolarista (le razzie tra tribù) ad una vocazione universale (il *ḡihād* per diffondere l'Islam)³¹. Nacque così il significato di uno sforzo con un nobile fine e del combattimento leale sulla via di Dio, teso a promuovere e diffondere i “diritti di Dio” (*ḥuqūq Allah*) su tutta la Terra, ovvero un ordine sociale e morale che protegga la comunità musulmana³².

Tuttavia, può accadere che per perseguire questo obiettivo superiore l'autorità religiosa che governa ritenga che sia necessario l'uso della forza; per questo motivo, il discorso sul *ḡihād* è imprescindibile dal discorso sul potere e su chi lo detiene, e sulla sua legittimità.

I conflitti riguardanti la legittimità del potere riguardano proprio gli anni successivi alla morte del Profeta.

²⁷ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.23.

²⁸ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.22.

²⁹ Ivi, p.23.

³⁰ G. Vercellin, *Op. cit.*, p.24.

³¹ J.P. Filiu, *Op.cit.*, p.25.

³² G. Vercellin, *Op. cit.*, p.25.

Muḥammad morì nel 632 senza lasciare un testamento scritto. Gli succedettero quelli che oggi sono conosciuti come i califfi ben guidati, che diedero inizio alla cosiddetta l'età d'oro dell'Islam; nonostante questa fase sia considerata esemplare, tre califfi su quattro vennero assassinati. I califfi ben guidati cercarono naturalmente di portare avanti gli insegnamenti e le ultime volontà del Profeta.

L'ultima decisione di Muḥammad fu di lanciare una spedizione in terra bizantina guidata da Usama Bin Zeyd, per vendicare il suo defunto padre morto in battaglia.

Abū Bakr, primo successore del Profeta, confermò la spedizione, e ai nobili arabi che gli si opposero rispose che “a un popolo che abbandona la guerra, Allah non tarderà a condannarlo al fallimento”³³.

Abū Bakr portò avanti l'epoca dei *fāth* inaugurati dal Profeta, così come il *ḡihād* militare, pur mantenendo un'etica islamica nella battaglia: non derubare, non uccidere donne, anziani e bambini, non distruggere, non tagliare alberi da frutto, non sgozzare il bestiame.

Il successore di Abū Bakr, 'Umar, nei dieci anni di califfato continuò la serie di conquiste, confermandosi più degli altri califfo del *ḡihād*, tanto da assumere per la prima volta il titolo di *amīr al-mū'minīn* (comandante dei credenti): egli sconfisse l'impero bizantino a Yarmūk e l'esercito persiano a Qadisiya nel 636. Inoltre fece costruire delle città-accampamento nelle città di Bassora e Kufa in Iraq, e lo spostamento dei *muḡahiddīn* verso quest'ultime venne paragonato all'Egira del Profeta.

Successivamente, 'Uṭmān divenne califfo e proseguì il suo *ḡihād* verso ovest, in particolare verso Tunisia ed Egitto. Cipro venne conquistata nel 649 grazie a Mu'āwiya, governatore di Damasco.

Contemporaneamente al susseguirsi di conquiste sempre più importanti e all'estensione dei confini del califfato, la corruzione divenne dilagante a Medina, dove la nobiltà del luogo incolpò 'Uṭmān, valutando di dover compiere un *ḡihād* proprio contro di lui³⁴.

L'omicidio di 'Uṭmān da parte dei governatori di Kufa, Bassora e Fustat aprì un periodo conosciuto come *fitna al-kubra* (la grande discordia), oggi tradotto con guerra civile.

La guerra civile di 5 anni vide fraporsi il nuovo califfo 'Alī, genero del Profeta, contro Mu'āwiya, parente del defunto 'Uṭmān. La situazione si aggravò ulteriormente quando i kharijiti uccisero 'Alī, portando a fratture ancora più profonde nella comunità islamica e divisioni che esistono ancora oggi (in particolare, tra sunniti e sciiti, i partigiani di 'Alī). Anche il valore di *ḡihād* si differenziò: quasi scomparire per gli sciiti, mentre i kharijiti arrivano ad innalzarlo a pilastro dell'Islam. Essi infatti erano a favore della violenza per convincere i miscredenti alla conversione, e nel caso non bastasse, alla loro uccisione, basandosi su un *ḥadīth* attribuito al Profeta Muḥammad in cui avrebbe detto che la sua fede giaceva all'ombra della spada. Inoltre, furono i primi ad utilizzare il *takfīr* come un'arma, poiché attraverso la scomunica si sentivano legittimati a muovere guerra contro altre comunità musulmane³⁵.

³³ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.26.

³⁴ Ivi, p.30.

³⁵ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.68

Il *takfīr* relega il musulmano alla categoria di *kāfir*, che inizialmente significava “ingrato”, cioè colui che non accoglieva e non accettava il messaggio profetico, ma successivamente tradotta come infedele o miscredente. Considerando gli altri musulmani al pari dei pagani, i kharijiti si sentirono legittimati a muovere il *ḡihād* contro di essi. Da quel momento, la pratica del *takfīr* fu considerata estremista e violenta³⁶.

Per i sunniti, nel corso dei secoli successivi, il *ḡihād* sarebbe stato sinonimo di conquiste e di lotta agli invasori. Conquiste che arrivarono al Maghreb, all’Asia centrale, a Costantinopoli, fino alla Penisola iberica controllata da franchi e visigoti. Ad un secolo dalla morte del Profeta, la conquista islamica si estendeva dai Pirenei all’India.

L’unità tra i popoli conquistati non era più data dall’etnia, bensì dalla religione, poiché l’impero islamico inglobava popolazioni turche, iraniche, berbere.

Benché l’epoca delle conquiste Omayyadi ed Abbassidi sia ricordata come “epoca d’oro” nell’Islam, in realtà questo periodo non fece che accrescere la fitna all’interno dei confini dell’Impero islamico, legata ai conflitti irrisolti e mai sopiti tra coloro che avevano preso il potere, e coloro che vi aspiravano, considerando la dinastia di Mu‘āwiya illegittima ed usurpatrice.

Nel 750 d.C., la dinastia degli Abbassidi rovesciò gli Omayyadi, considerati usurpatori, stabilendo la propria capitale a Baghdad. Durante l’epoca abbasside, la terra conosciuta fino a quel momento venne divisa in *dār al-Islām*, *dār al-ḥarb*, e una *dār al-ṣulḥ* (territorio della conciliazione) o *dār al-‘ahd* (terra dell’accordo), per permettere relazioni di buon vicinato con i vicini non musulmani. La *dār al-Islām* era il territorio governato dai musulmani, e abitato dai musulmani e dagli esponenti delle religioni tollerate (i *ḍimmī*) che avevano deciso di pagare una tassa (*ḡizya*) per evitare la conversione. La *dār al-ḥarb* consisteva nei territori non governati dall’Islam e per questo motivo considerati miscredenti. In linea teorica, queste due fazioni dovrebbero trovarsi in una situazione di guerra perenne, dove il *ḡihād* rappresentava lo strumento per inglobare un territorio non musulmano nella *dār al-Islām*³⁷.

Persino i giuristi più rigorosi ammettono la necessità di una tregua (*ḥuḍna*), poiché è impossibile uno stato di *ḡihād* permanente. Tradizionalmente, il più lungo periodo di tregua accettabile è 10 anni, rievocando il patto di Medina siglato dal Profeta con i meccani.³⁸ Questa tradizione era riconducibile già alle *maḡazi* in epoca preislamica, che anche nel caso di faide decennali osservavano periodi di tregua collegati a periodi considerati sacri nell’Arabia preislamica³⁹.

Per definire confini e limiti del *ḡihād* oggi, è necessario approfondire alcuni concetti militari spesso rievocati ancora oggi dal jihadismo, concetti come *ribāt* e *tuḡūr*. *Ṭaḡr* è la guarnizione frontiera, la rete di roccaforti militari sparse sui confini per difendersi dagli attacchi nemici; contro il valore profano

³⁶J. Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michael, Parigi 2002, p.19.

³⁷M. Khadduri, *Op. cit.*, p.53.

³⁸J.P., Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.35

³⁹G. Vercellin, *Jihad. L’Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.9.

del *tağr*, vi è al *ribāt*, che con una valenza doppia mistica e militare, va a rappresentare il “fortino” ma anche il legame che si crea tra musulmani in caso di attacco contro un nemico comune⁴⁰.

Infatti il *ribāt* si sviluppò soprattutto in un periodo storico in cui la *dār al-islām* si trovava sotto attacco, in particolare in Nord Africa e in Spagna durante il periodo della *Reconquista* da parte dei Re cattolici.

Un *ḥadīth* attribuito al profeta Muḥammad riporta che questa guerra di difesa chiamata *ribāt* fosse preferibile al *ḡihād*, e che una notte passata in un *ribāt* vale più di mille preghiere, secondo un *ḥadīth saḥīḥ* riportato nella raccolta di Muslim⁴¹. Sempre secondo un *ḥadīth* riportato da Muslim, una notte in *ribāt* è equivalente a pregare e digiunare ininterrottamente per un mese intero.

Durante l’epoca abbaside, tutte le conoscenze del tempo, dalla medicina, alla letteratura, passando per l’astronomia, la matematica, la zoologia, le scienze, vennero tradotte, trascritte, catalogate. Non fu un’eccezione tutto ciò che riguardava le scienze religiose. Proprio intorno al nono secolo vennero codificate le raccolte di *ḥadīth* e si formarono le quattro principali scuole giuridiche attraverso cui venne codificata la legge islamica.

La raccolta di tradizioni profetiche emerse circa due secoli dopo la morte di Muḥammad, nel periodo abbaside. Tale raccolta fu incoraggiata da al-Shafi’i (m. 820), fondatore di una teoria del diritto islamico che perdura ancora ai giorni nostri. Egli elaborò una teoria sui fondamenti del diritto (*‘uṣūl al-fiqh*) che prevedeva una struttura gerarchica: Corano, sunna, consensus e *qiyās* (ragionamento analogico).

La sunna del Profeta assunse dunque un’importanza centrale, subito dopo il Corano, e nel corso del tempo divenne un vero e proprio modello da seguire per i successori del Profeta⁴².

In quello stesso periodo, le relazioni sociali (*mu‘āmalāt*) vennero fatte rientrare nel campo di competenza della legge, allo stesso livello delle *‘ibādāt* (prescrizioni rituali), nel tentativo di stabilire un corpus di leggi su base religiosa, in particolare basato su Corano e Sunna, con l’obiettivo di creare un’ortodossia sunnita.

In epoca abbaside, l’Islam si ritrovò ad essere vittima del suo successo, poiché l’entrata nella Umma dei nuovi convertiti di origine persiana o bizantina suscitò nuove interpretazioni. Da lì nacque la necessità in epoca abbaside di catalogare e fissare tutti gli aspetti della cultura arabo musulmana.

Il medioevo islamico fu anche teatro delle discussioni sulla costruzione di una teologia musulmana. Proprio in quei secoli si dibatte su un Corano creato o increato, sugli attributi di Dio (*sifāt Allah*) e altre questioni che potrebbero risultare marginali, ma che in realtà sono alla base della teologia contemporanea.

In questo contesto, si creò una prima divisione tra mutaziliti e athariti. Per i mutaziliti, il Corano era creato e dunque non rivelava l’eternità divina. Al contrario, per i “salafiti” medievali, raggruppati vicini

⁴⁰ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.36.

⁴¹ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, p.82.

⁴² B. Rougier, *Qu’est-ce que le salafisme*, introduzione, Puf, Parigi 2008, p. 5.

alla figura di Ibn Hanbal, la speculazione sugli attributi di Dio era sinonimo di perdizione, alla quale si frapponeva il concetto, ripreso dal jihadismo contemporaneo, di *'aqīda*, ovvero credo, dogma.

Per la corrente hanbalita, il Corano e la Sunna sono le uniche fonti della fede, perciò il credente non deve né aggiungere, né modificare, né interpretare quanto già detto nel Corano stesso. Tutto ciò che è scritto nel Corano deve essere accettato senza interrogarsi eccessivamente, *"bi lā kayf"*. Il dibattito sugli attributi divini (cioè se Dio avesse fisicamente un trono, volto, mani) non doveva essere oggetto di interrogazioni da parte del credente, il quale non dovrebbe porsi troppe domande a riguardo, ed accettare alla lettera le sacre scritture; per questa sua caratteristica l'interpretazione atharita è stata talvolta accusata di antropomorfismo (*tašbih*).

Secondo l'interpretazione atharita-hanbalita, il Corano è eterno ed increato, e l'intelletto dell'uomo, per sua natura limitato, è impossibilitato a coglierne tutti i significati reconditi; per questo motivo è necessario interpretare la volontà divina alla luce della *sunna*. Il rifiuto della teologia speculativa dei mutaziliti (*'ilm al-kalām*) e l'intransigenza dottrinale valse alla scuola hanbalita un certo successo, soprattutto negli ambienti popolari⁴³.

Parlando di *ḥadīth*, la raccolta e catalogazione dei detti e fatti del Profeta non è stata priva di insidie. Come poter distinguere un'azione con valore normativo da un detto legato ad una particolare circostanza? La questione si allargava ad una serie di pratiche legate al mondo preislamico, e ai detti e fatti dei compagni del Profeta, la cui stessa categoria non era facile da identificare.

Un'altra difficoltà era stabilire se un *ḥadīth* avesse una catena di trasmissione forte ed affidabile, e se fosse tramandato da un gran numero di trasmettitori (*mutawātir*) o se fosse unilaterale (*aḥādīth*). La scuola hanbalita scelse di trasmettere anche gli *ḥadīth* unilaterali, sia in materia di *'ibādāt*, che di *mu'āmalāt*, che di *'aqīda* (dogma)⁴⁴.

In questo contesto di catalogazione del sapere, nello stesso periodo in cui Ibn Qutayba stabiliva le norme della poesia araba, la sunna del Profeta acquisì un'importanza pari a quella del Corano, e tutto ciò che riguardava la legge islamica venne codificato.

Non fece eccezione il concetto di *ḡihād* di cui sono emersi gli aspetti contraddittori durante la nascita dell'Islam.

Infatti proprio in questo periodo nasceva la necessità di comprendere come relazionarsi con le popolazioni che non si erano convertite all'Islam. Il rapporto con i non musulmani (siano essi politeisti o *ḍimmī*) è centrale nella codificazione del *ḡihād*. In quel periodo, la costante tensione tra la *dār al-Islām* e la *dār al-ḥarb* provocò una mutazione nella concezione islamica della guerra, non più un conflitto armato estemporaneo, bensì una condizione di tensione perenne tra le due parti, anche in momenti in cui non vi siano conflitti reali⁴⁵. I giurisperiti codificarono il *ḡihād*, definendolo *farḍ*

⁴³ B. Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme*, introduzione, Puf, Parigi 2008, p.9

⁴⁴ Ivi, p.11.

⁴⁵ G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997, p.19.

(obbligo) per ogni credente, seppur differenziando tra la sua dimensione di diffusione della fede (*ġihād at-ṭalab*, cioè offensivo) e il suo carattere difensivo contro un attacco esterno (*ġihād ad-dafa*); tuttavia solo un'autorità come il califfo o l'imam, ovvero una guida religiosa, aveva la facoltà proclamare il *ġihād*⁴⁶.

Inoltre, il *ġihād* non è un obbligo individuale (*farḍ 'ayn*) bensì un obbligo collettivo (*farḍ kifāya*), che solo un ristretto gruppo di individui (solitamente maschi adulti con competenze militari) può compiere a nome della collettività.

Infine, il *ġihād* offensivo non deve mai essere lanciato senza almeno buone probabilità di successo. Per scongiurare lo spettro di ulteriori conflitti interni, era proibito proclamare il *ġihād* contro una popolazione musulmana, nonché escludere altri musulmani dalla comunità della Umma. Questo atto di esclusione dalla comunità dei credenti è il *takfīr*, ovvero lo scomunica, il cui uso sarà sanzionato dagli 'ulemā' in quanto considerato fonte di discordia.⁴⁷

Oltre al Corano, la seconda fonte del diritto islamico utilizzata dai giuristi sono le raccolte di *aḥādīṭ* cioè detti (*qawl*) e fatti (*af'āl*) del Profeta, oltre alla tacita approvazione di comportamenti di cui è stato testimone (*taqrīr*)⁴⁸. Questi detti della tradizione sono stati utilizzati, tra le altre cose, per nutrire le varie interpretazioni di *ġihād*.

I detti e fatti del Profeta Muḥammad sono stati raccolti intorno al nono secolo, circa due secoli dopo la sua morte, e se ne evincono due raccolte considerate autentiche, le più consultate ancora al giorno d'oggi, ovvero Muslim e al-Bukhari.

La raccolta di *aḥādīṭ Saḥīḥ al-Buḥārī* contiene circa tremila *ḥadīṭ* con una catena di trasmettitori considerata affidabile, contro le seicento mila della massa iniziale⁴⁹.

Vi sono alcuni *ḥadīṭ* che sembrano incoraggiare la vocazione jihadista, rafforzando l'idea che il *ġihād* sia ancora più importante della preghiera; che la ricompensa per chi intraprende il *ġihād* siano i più alti gradi del paradiso; che intraprendere il *ġihād* sia equivalente ad uno stato continuativo di preghiera e digiuno.

Vi sono altri due *ḥadīṭ*, entrambi assenti nel Bukhari poiché il loro *isnād* era considerato debole, che hanno spaccato l'opinione comune.

Il primo detto è attribuito a Muḥammad di ritorno dalla spedizione militare a Tabūk nel 630, dove avrebbe fatto una distinzione tra il *ġihād* maggiore, cioè l'elevazione morale del musulmano, e il *ġihād* minore, ovvero quello militare.

⁴⁶ D. Commins, *Le salafisme en Arabie Saudite* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.36.

⁴⁷ Ivi p.37.

⁴⁸ B. Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme*, introduzione, Puf, Parigi 2008, p.4.

⁴⁹ J.P. Filiu, *Les frontières du jhad*, Fayard, Parigi 2006, p. 37.

Un'altra tradizione si oppone categoricamente a questa, la cui trasmissione è attribuita ad Ibn Hanbal, fondatore della scuola giuridica Hanbalita. Ibn Hanbal attribuisce al Profeta questo detto secondo cui “la preghiera è la colonna dell’Islam; il *ḡihād* è la sua cima”⁵⁰.

La rigida interpretazione di Ibn Hanbal sarà ripresa da Ibn Taymiyya e da Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, i quali sono un punto di riferimento per il discorso jihadista contemporaneo grazie alle posizioni sul *ḡihād* e *takfīr* del primo, e l’apporto della dottrina wahhabita del secondo.

1.3 Ibn Taymiyya ed Muḥammad Ibn ‘Abd al Wahhāb

L’eredità intellettuale di Ibn Taymiyya è da sempre associata all’islamismo radicale per il ruolo preponderante del *ḡihād* nella dottrina da lui elaborata.

Ibn Taymiyya (1263-1327) fu un *‘ālim* e giurista del periodo abbasside, ad oggi considerato all’interno del mondo islamico come *Šayḥ al-Islām*.

Egli espresse l’importanza del *ḡihād* inizialmente nel suo trattato di diritto pubblico, e legittimò il *ḡihād* contro i Tartari neoconvertiti (popolazioni mongole) nelle sue famose tre *fatāwa*, risalenti alle invasioni di queste popolazioni contro la Siria governata dai sultani mamelucchi tra il 1299 e il 1303.

Davanti all’attacco dei Mongoli recentemente convertiti contro Damasco, si aprì il dibattito sulla liceità di attaccare un altro popolo musulmano, rischiando di dividere ancor di più la Umma. Ibn Taymiyya decretò che l’attacco fosse valido, per via dei massacri compiuti dagli invasori Mongoli. Nel suo trattato di diritto pubblico, specificò come Dio avesse dato ai musulmani l’autorizzazione a combattere dopo l’Egira. Per legittimare le sue posizioni rispetto al *ḡihād* utilizzò alcune sure del Corano a cui spesso si è fatto riferimento, in particolare *Sūrat al-Baqara*, *Sūrat at-Tawbah*, *Sūrat as-Saff* (II/212-213; IX/24; LXI 10-13)⁵¹. Non solo nel Corano, Ibn Taymiyya esaltò i meriti del *ḡihād* attraverso numerosi *aḥādīṯ*⁵². Ibn Taymiyya, negava completamente il valore mistico del *ḡihād*, inteso come sforzo del credente per migliorare il suo *nafs*, ed esaltò il suo aspetto militare. Non solo, criticò aspramente ogni interpretazione dell’Islam sunnita diversa dalla sua, e si scagliò contro sufi e sciiti.

L’interpretazione rigorosa di Ibn Taymiyya sulla necessità d’intraprendere il *ḡihād* contro la minaccia mongola è espressa nel *Kitab al-Ḡihād*, contenente le sue famose *fatāwa*.

Le tre *fatāwa* che ci sono pervenute variano considerabilmente la loro lunghezza: la prima 7 pagine, la seconda 35, la terza otto⁵³.

Chiaramente, prima della conversione della popolazione mongola, era perfettamente legittimo il *ḡihād* contro gli invasori, poiché si trattava di politeisti (*mušrikīn*). Tuttavia, quando nel 1300 il re convertito

⁵⁰ J.P. Filiu *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.38.

⁵¹ H. Laoust, *Le traité de droite public d’Ibn Taymīyya*, Institut Français de Damas, 1952, pp. 123-124

⁵² Ivi, p.126.

⁵³ D. Aigle, *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah’s Three “anti-Mongols fatwas*, Middle East Documentation Center, University of Chicago 2007, p.94.

Ghazan Kan e le sue truppe attaccano la Siria, si aprì la questione della legittimità del *ḡihād* contro di essi.

Precedentemente, già il *fāqih* arabo al-Mawardi aveva suddiviso il *ḡihād* in base a diverse categorie di oppositori: contro gli apostati (*ahl ar-ridda*) e i politeisti, contro i quali non deve esserci pietà; contro gli oppositori o ribelli (*al-bāḡī*), spesso paragonati ai kharijiti; contro i divisori (*muḥaribūn*)⁵⁴.

Nelle sue *fatāwa*, Ibn Taymiyya elaborò una serie di condizioni necessarie secondo le quali fosse legittimo attaccare un altro popolo musulmano.

Nella prima fatwa, Ibn Taymiyya stabilì la necessità di combattere chiunque non seguisse tutti e cinque i pilastri dell'Islam. Stabilì inoltre che bisognava combattere anche contro chi si rifiutava di prendere parte al *ḡihād* contro i *kuffār*, preferendo il pagamento di una tassa, la *ḡizīya*. Infine definì *bugāh* (ribelli) i gruppi da combattere, ovvero coloro che si ribellavano contro l'autorità prestabilita⁵⁵. In questo senso, Ibn Taymiyya paragonò i mongoli ai kharijiti, legittimando così un attacco contro di essi.

Nella seconda fatwa, Ibn Taymiyya stabilì che fosse possibile combattere contro tutti coloro che negavano la volontà di Dio, i suoi nomi e i suoi attributi, e classificò come *bid'a* (innovazione, devianza) tutto ciò che differiva dagli insegnamenti di Corano, Sunna e pii antenati, asserendo che potessero causare disordini e fratture all'interno della comunità.

Questa presa di posizione derivava dalla natura composita dell'esercito del comandante mongolo Ghazan Khan: infatti, tra le sue fila vi erano politeisti, neoconvertiti all'Islam, cristiani ed alcuni principi mamelucchi rinnegati. Ibn Taymiyya si scagliò dunque contro chiunque avesse abbracciato una visione a suo parere deviata dell'Islam: non solo dunque cristiani, politeisti, ma anche quelli che lui considerava innovatori, gli ipocriti e coloro i quali considerava i peggiori tra gli innovatori, ovvero gli sciiti.

Ibn Taymiyya legittimò questo stato di guerra poiché nella contesto del Bilād aš-Shām del XIII secolo, egli ritrovò molte similitudini con il periodo che aveva scatenato la grande fitna dopo la morte del Profeta, ragionando per analogia, creando un parallelismo tra la battaglia contro i mongoli alla battaglia del Profeta a Badr, arrivando a paragonare i mongoli ai kharijiti, ed i mamelucchi ad uno stato ancora peggiore, ovvero quello di apostati (*ahl al-ridda, murtaddūn*).

Come detto in precedenza, egli identificava con i kharijiti tutti coloro che apportavano innovazioni alla sunna del Profeta, perciò anche le popolazioni mongole, e giustificò contro di essi un attacco, che poteva essere sia "offensivo che difensivo"⁵⁶. Secondo lo Sheikh, la guerra offensiva è un *farḍ al-kifāya*, un dovere della collettività relegato a pochi uomini esperti, il cui merito ricadrà solo su di loro. In caso di difesa, il *ḡihād* è *farḍ al-'ayn* ovvero un obbligo di ciascun individuo della comunità.

⁵⁴ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins press, Baltimore 1955, pp. 74-79.

⁵⁵ Ivi, p.98.

⁵⁶ H. Laoust, *Le traité de droite public d'Ibn Taymīyya*, Institut Français de Damas 1952, p.133.

Mentre nella prima fatwa e nella terza Ibn Taymiyya cercò di definire lo status di miscredente in relazione ai neo convertiti mongoli e ai mamelucchi rinnegati, la seconda fu sorprendentemente lunga e si scagliò contro tutto ciò che deviava dalla sua interpretazione di Islam, compresi gli sciiti.

Non bisogna dimenticare che Ibn Taymiyya fu uno studioso hanbalita, per il quale religione e legge erano strettamente correlate tra loro. Il fatto che Ghazan Khan non avesse fatto dell'Islam religione di stato e che permettesse la diffusione di varie interpretazioni basate sul ragionamento intellettuale, nonché di miscredenti all'interno del suo esercito, era secondo Ibn Taymiyya motivo di preoccupazione per l'integrità della Umma, poiché avrebbe potuto causare ulteriori frazionamenti⁵⁷.

Gli islamisti contemporanei hanno utilizzato largamente le *fatāwa* di Ibn Taymiyya per giustificare le loro azioni, in particolare per tutto ciò che concerne il *ḡihād*. In tal senso, il volume di riferimento è *Kitāb maḡmū' al-fatāwa šayḥ al-Islam Taqī ad-Dīn Ibnū Taimiyya*, conosciuto semplicemente come "Fatāwa"⁵⁸.

Alla luce di quanto detto finora, ciò che fece Ibn Taymiyya fu scomunicare le popolazioni mongole, legittimando così un attacco militare contro di essi, considerando la loro conversione opportunistica e legata alle circostanze. L'uso del *takfīr* come arma contro altri musulmani è uno dei punti cardine della dottrina jihadista contemporanea.

Ibn Taymiyya partecipò al *ḡihād* contro i Mongoli nel 1303 e due anni dopo contro gli sciiti che abitavano le montagne Kesrwan libanesi⁵⁹.

Tra gli altri punti chiave del suo pensiero, Ibn Taymiyya radicalizzò il concetto islamico di bottino, legittimando la razzia di tutti i beni dei miscredenti.

Questa interpretazione radicale del *ḡihād* sarà ripresa nel XVIII secolo dal predicatore arabo Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, motivo per il quale questi due autori sono ancora oggi un punto di riferimento teorico per il jihadismo contemporaneo.

Il wahhabismo può essere considerato un movimento religioso riformista associato agli insegnamenti di Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), il quale diffuse l'invito (*da'wa*) a restaurare il puro monoteismo, il *tawḥīd*.

Posizioni contrarie alla rigidità di Ibn 'Abd al-Wahhāb lo considerano un predicatore visionario e fanatico, guidato solamente dalla propria ambizione politica. Secondo Ibn 'Abd al-Wahhāb, chiunque non praticasse con rigore i cinque pilastri dell'Islam, non era solamente un peccatore, ma un miscredente e dunque apostata. Infatti, ciò che differenziava un musulmano da un miscredente non era solo la fede in un Dio unico, bensì la pratica, che prevedeva l'adorazione di un Dio unico e solo, a cui non veniva associato nient'altro e al quale bisognava rivolgere tutte le proprie orazioni, a lui e a nessun altro.

⁵⁷ D. Aigle, *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "anti-Mongols" fatwas*, Middle East Documentation Center: University of Chicago 2007, p.118.

⁵⁸ J. Hoover, *Jihad and the Mongols*, 2015, p.5

⁵⁹ B. Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme*, introduzione, Puf, Parigi 2008, p.13.

Dopo una formazione religiosa tradizionale, Ibn ‘Abd al-Wahhāb si discostò dal pensiero comune dei suoi contemporanei, iniziando la sua predicazione in maniera autonoma nel 1740, nella regione araba del Najd. Inizialmente, le sue posizioni critiche gli valsero dure accuse, in particolare dagli *‘ulemā*’ suoi contemporanei.

Nell’Arabia del XVIII secolo, Ibn ‘Abd al-Wahhāb accusò i suoi correligionari di essere rimpionbati nella *ġāhiliyya*, dove il *tawhīd* sui cui si basa l’Islam era contaminato da credenze preislamiche tra le quali il culto dei santi locali e pellegrinaggi alle tombe di santi ed imam. Tutte queste forme di adorazione non indirizzate direttamente ad Allah venivano tacciate di *širk*, politeismo, e perciò dovevano essere duramente combattute.

Concretamente, il wahhabismo è un movimento di purificazione religiosa che esalta il *tawhīd*, il puro monoteismo, e vede con sospetto ogni forma di innovazione (*bid‘a*) che rischia di contaminare il credo musulmano. Inoltre, presenta la necessità di dover sempre distinguere in maniera netta il credente dal non credente⁶⁰.

La dottrina wahhabita è espressa nel trattato del 1740 dal titolo *Al-kitāb at-tawhīd*, nel quale Ibn ‘Abd al-Wahhāb criticò aspramente i suoi contemporanei, accusandoli di contaminare l’Islam con le loro credenze e rischiando così di tornare all’idolatria. Pare che Ibn ‘Abd al-Wahhāb avesse trovato l’ispirazione del *Kitāb at-tawhīd* durante i suoi studi a Basra, dove ritrovò una serie di *ḥadīṭ* andati perduti. Il trattato riguardava teologia, rituali e pratiche, gli attributi di Dio e la visione di Ibn ‘Abd al-Wahhāb sul *tawhīd*, ma non analizzava assolutamente nessun aspetto legato al *qanūn* o al *fiqh* o altri aspetti legati alla legge islamica. La differenza della corrente wahhabita rispetto al resto dell’Islam sunnita non risiede infatti nelle differenze legate al *fiqh*, bensì dal punto di vista del *‘aqīda*, ovvero la posizione teologica. Per questo motivo, Ibn ‘Abd al-Wahhāb non è considerato dagli studiosi un *muġtāhid al-fiqh* (cioè un riformista del diritto) bensì un riformista teologico.

Il *Kitāb al-tawhīd* consta di 67 capitoli: i primi sei riguardano la posizione di Ibn ‘Abd al-Wahhāb sul *tawhīd*, monoteismo e idolatria in termini generali; i capitoli successivi commentano versi coranici e *aḥadīṭ* per stabilire chiare linee guida su ciò che è permesso, concesso e vietato per tutto ciò che riguarda il credo islamico, sia dal punto di vista della pratica che della dottrina⁶¹.

La dottrina wahhabita si basa sulla teoria secondo cui Dio può perdonare qualsiasi peccato, eccetto che gli si venga associato qualcuno. L’associazione a Dio in punto di morte, o durante la vita senza pentimento, può condurre direttamente all’inferno. Secondo la dottrina wahhabita, il credente musulmano non dovrebbe limitarsi a credere nell’unico Dio, ma dovrebbe negare ogni forma di adorazione verso altri soggetti per salvarsi dalla dannazione eterna⁶².

⁶⁰ D. Commins, “Le salafisme en Arabie Saudite” in *Qu’est-ce que le salafisme*, Bernard Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.25.

⁶¹ D. Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B Tauris&Co Ltd, Londra e NY 2006, p.12.

⁶² Ivi, pp.14-15.

Nell'Arabia del XVII secolo, erano usanze diffuse le visite ai wālī, santi locali, o ai parenti defunti, poiché si era persuasi dell'idea che questi personaggi possedessero la *baraka*, e dunque il contatto con loro e la visita potessero portare sollievo, guarigione e conforto.

Era già abbastanza grave essere considerati idolatri, ovvero accusati di *širk*, cioè l'associazione di un altro essere a Dio; ma Ibn 'Abd al-Wahhāb fece un passo in più, dichiarando che quei musulmani non erano veri credenti, ma erano miscredenti, per i quali non ci sarebbe stata né pietà né grazia e dovevano perciò essere combattuti come lo erano stati i politeisti sconfitti da Muḥammad⁶³.

L'idolatria diventò dunque un motivo sufficiente per proclamare una guerra e attaccare altri musulmani. La teologia wahhabita si basava sull'esistenza di un puro monoteismo e sul fatto che il Dio unico fosse l'unico a dover essere pregato ed invocato. Tutto ciò che esulava da queste linee guida rischiava di essere considerato idolatria, e dunque di essere duramente punito⁶⁴.

Un altro punto su cui la dottrina wahhabita è fortemente contraria è l'intercessione. Insieme ad altre credenze tradizionali e regionali, si credeva che le figure portatrici di *baraka* potessero usare questo potere per intercedere presso Dio in favore dei peccatori. Ibn 'Abd al Wahhāb considerava queste pratiche tanto gravi quanto la miscredenza, e le identificava nuovamente con una forma di *širk*. Per questo motivo si dedicò a distruggere tombe e statue di santi locali e martiri verso i quali la gente si recava in pellegrinaggio. Dal momento che ogni forma di culto dei santi e dei martiri era considerato idolatria, Ibn 'Abd al-Wahhāb non tardò a attaccare anche la comunità sciita dell'Arabia⁶⁵.

Al tempo della sua predicazione, la dottrina di Ibn 'Abd al-Wahhāb era vista con sospetto e diffidenza soprattutto dagli 'ulemā' suoi contemporanei. Oltre alle sue posizioni radicali, reintrodusse alcune pratiche cadute ormai in disuso, come lapidazione degli adulteri. Per questo motivo venne espulso anche da 'Unayna, sua città natale e ripudiato dal fratello, che lo considerava un fanatico estremista.

Se non fosse stato per l'incontro con Ibn Sa'ud, probabilmente il wahhabismo avrebbe avuto fine con la morte del suo fondatore. Invece, l'incontro con questo governatore locale, il quale intravide la possibilità di unificare le tribù in nome di un *ḡihād* contro l'idolatria, diede vita ad un sodalizio, quello tra la dinastia dei Sa'ud e il wahhabismo, che dura ancora oggi.

Senza dilungarsi su questioni legate alla storia ed alla politica dell'Arabia Saudita, che ha reso il wahhabismo una sorta di "religione di stato" e che ha permesso la sua diffusione in tutto il mondo, è possibile concludere dicendo che il wahhabismo ha permesso che il pensiero di Ibn Taymiyya venisse riscoperto in epoca moderna. Inoltre, inaugurò una dottrina secondo la quale ogni forma di credo e di pratica che si allontanassero dalla sua interpretazione di Corano e Sunna dovesse essere vietata⁶⁶.

⁶³ D. Commins, *Le salafisme en Arabie Saudite* in *Qu'est-ce que le salafisme*, Bernard Rougier, Puf, Parigi 2008, p.27.

⁶⁴ Ivi, p.28.

⁶⁵ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B Tauris&Co Ltd, Londra e NY 2006, p.16.

⁶⁶ B. Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme*, introduzione, Puf, Parigi 2008, p.14.

Circa un secolo dopo l'apparizione di questa dottrina, in concomitanza con la nascita del riformismo in Egitto, il wahhabismo era considerato perlopiù come un movimento settario guidato da fanatici⁶⁷.

Tuttavia, vi erano abbastanza similitudini affinché il salafismo moderno e il wahhabismo trovassero dei punti in comune, pur mantenendo evidenti divergenze su svariati punti. Gli stessi aderenti alla corrente del wahhabismo non amano considerarsi "wahhabiti" quanto piuttosto *muḥawiddūn* (unitaristi, cioè aderenti al *tawḥīd*) o salafiti, come li definiva Rashid Reda all'inizio del secolo scorso.

1.4 Verso il riformismo

Una prima ondata di salafismo modernista apparve in Egitto, Siria, Iraq e India all'inizio del XVIII secolo. Si trattava di movimenti animati da intellettuali dell'epoca contro pratiche popolari, decadenza dei costumi e l'inizio della dominazione coloniale europea. Tuttavia, questi intellettuali non erano in lotta contro la modernità, anzi pensavano che potesse essere adattabile alla religione; un comportamento completamente diverso dal wahhabismo, che vedeva con sospetto ogni forma di progresso, scientifico e non. Questo tipo di movimento innovatore si può definire salafita poiché si ispira alla generazione dei pii antenati (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) che utilizzavano ragione e fede per portare avanti il messaggio profetico di Muḥammad.

Differenze presenti anche per quanto riguarda la giurisprudenza: mentre il salafismo modernista accettava le diverse interpretazioni delle scuole giuridiche, il wahhabismo riteneva accettabile solo la scuola giuridica hanbalita.

Infine, sia salafiti moderni che wahhabiti si mossero contro le tradizioni popolari legate al culto dei santi; tuttavia, i salafiti ritenevano che un atto del genere non bastasse per scomunicare un musulmano facendolo scivolare nell'apostasia, come invece teorizzava il wahhabismo.

La seconda ondata di salafismo è riconducibile alla nascita dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani, ad Ismailiyya nel 1928, ad opera di Ḥassan al-Bannā⁶⁸.

Una terza ondata di salafismo è legata agli scritti di Sayyid Qutb, in particolare alle varie interpretazioni radicali che vennero attribuite alle sue teorie dopo la sua morte.

Sia nella dottrina elaborata da Ibn 'Abd al-Wahhāb che nella produzione di Qutb, è presente il concetto di *takfīr*. Tuttavia, mentre Ibn 'Abd al-Wahhāb lo mosse contro i suoi concittadini, gli Arabi che praticavano l'idolatria, Qutb si scagliò contro i regimi politici.

Se per il wahhabismo il vero *ḡihād* era da muovere contro i musulmani miscredenti, per Qutb era contro i governatori apostati che violavano la *ṣarī'a* e la sovranità divina per i loro scopi personali.

⁶⁷ D. Commins, *Le salafisme en Arabie Saudite in Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.37.

⁶⁸ Ivi p. 38.

In questo contesto, Qutb si rivolgeva non solo a governatori non musulmani, occidentali, ma anche alle monarchie arabe, considerate ugualmente apostate. In questa terza fase, la visione wahhabita e salafita si rivelano inconciliabili.

1.4.1 *Riformismo religioso e ripresa dell'ig̃tihād: al-Afġānī e 'Abduh*

Con la crisi dell'Impero ottomano e l'avanzata degli imperi coloniali europei, il mondo arabo musulmano affrontava una crisi senza precedenti. Anziché cercare di reagire, la reazione di governi e intellettuali fu chiudersi a riccio di fronte alla modernità, cercando di conservare le tradizioni ed il sapere consolidato. Tuttavia, questa attitudine risparmiò una serie di intellettuali, che in un periodo di generale chiusura, cercarono di portare l'Islam a vincere la sfida con la modernità, tentando non di modernizzare la religione, bensì i suoi ambiti di applicazione.

Tra questi pensatori che riaprono le porte all'ig̃tihād, ricordiamo in primis Ğamāl ad-dīn al-Afġānī (1838-1897). Questo pensatore, probabilmente di origini persiane, ripropose una riscoperta dei valori originari dell'Islam e fu uno dei principali promotori del panislamismo.

Egli teorizzava che un ritorno all'Islam delle origini, ovvero quello dei *salaf* (i pii antenati), potesse essere una risposta forte all'ingerenza occidentale. L'unità della Umma poteva essere fondamentale contro il nemico occidentale; egli idealizzava l'Islam dei tempi del Profeta e delle generazioni immediatamente successive, confrontandosi con l'Islam a lui contemporaneo, in cui la frammentarietà della Umma aveva causato debolezza interna e corruzione diffusa. In questo senso potremmo definire al-Afġānī un salafita, ma sempre alla luce dell'ig̃tihād: ovvero, nel caso in cui la Sacra Scrittura contraddica la scienza e la ragione, essa deve essere reinterpretata. Inoltre, il suo obiettivo non era riformare l'Islam da un punto di vista religioso o dottrinario, bensì egli puntava alla riscoperta dell'Islam in chiave politica, poiché una comunità di credenti unita avrebbe potuto contrastare l'intrusione delle potenze occidentali nella Dār al-Islam. Il suo riformismo progressista venne visto con sospetto in molti ambienti conservatori, tanto da essere accusato di razionalismo e miscredenza.

Un'altra figura progressista che caratterizzò il pensiero politico del XX secolo fu quella dell'egiziano Muḥammad Abduh (1849-1905).

Formatosi a Tanta e successivamente diplomatosi *'ālim* nell'Università al-Azhar del Cairo, conobbe proprio in quella città Al-Afġānī, e i due iniziarono un lungo sodalizio intellettuale.

Legatosi in gioventù agli ambienti sufi, Abduh promuoverà nella sua vita il dialogo e la coesistenza tra le diverse correnti religiose.

Nel 1897 pubblicò *Risalat-at-tawḥīd*, il suo più importante trattato filosofico, nel quale critica la corruzione degli attuali governi dei paesi islamici, cercando di promuovere la rinascita della cultura arabo-islamica.

Egli rifiutava il principio del *taqlīd*, ovvero l'interpretazione letterale senza domandarsi nulla, “bi lā kayf”; promuoveva al contrario l'Islam dei pii antenati, la cui fede riteneva ragionevole e pragmatica. Infatti, Abduh credeva che l'Islam fosse riformabile alla luce della ragione; la legge islamica poteva infatti essere adattabile alla modernità. Anche Abduh può essere in un certo senso considerato un salafita, poiché prende come esempio la fede razionale dei pii antenati. L'Islam poteva essere modernizzato usando ragione e fede per combattere corruzione, oscurantismo e superstizione.

Anche questa *salafiyya* modernista e progressista si dimostrava contraria alle confraternite e ad altre manifestazioni dell'Islam popolare, non perché considerata segno di miscredenza, quanto piuttosto di ignoranza e superstizioni, incompatibili con un Islam razionale, consapevole e moderno.

Abduh insegnò nella Dār al-‘Ulūm tra il 1877 ed il 1882, dove diffuse il suo pensiero progressista. Egli era un sostenitore dell'*iğtihād* adeguato ai tempi, soprattutto nel campo giuridico: tra le altre cose, era contrario alla poligamia e favorevole all'instaurazione dei regimi parlamentari.

Essendo un sostenitore delle scienze moderne riuscì, prima della sua morte, a far introdurre lo studio di materie moderne nell'Università di al-Azhar al Cairo.

Pensatori portatori di un Islam moderno e progressista come Abduh o al-Afġānī, non puntarono a riformare l'Islam da un punto di vista prettamente religioso e dottrinario, bensì dal punto di vista culturale, in particolare con le riforme nell'ambito dell'istruzione. Questi pensatori erano infatti legati e coinvolti attivamente nell'attività politica e culturale del tempo e molti dei loro scritti ebbero grande diffusione, influenzando l'opinione pubblica e fornendo letture inedite dei testi sacri.

La riapertura dell'*iğtihād* ebbe grandissima influenza nella storia del pensiero politico nel mondo islamico: da lì a poco sarebbero sorte nuove correnti di pensiero, talvolta in totale contrasto tra di loro, dall'estremismo jihadista alle correnti di Islam politico moderno e progressista.

Gli '*ulemā*' e gli studiosi conservatori si opposero apertamente alla *neo-iğtihād* ed alle correnti progressiste; di fronte all'*iğtihād*, le istituzioni religiose classiche come '*ulemā*' e madrase continuarono a sostenere un'interpretazione classica e tradizionale per quanto concerne le scienze religiose, soprattutto per quanto riguarda l'esegesi coranica, ma assistettero impotenti alle riforme che riguardavano l'istruzione.

1.5 L'Islam politico: Al Bannā, Mawdūdī, Qutb

Il pensiero di Qutb, quello del suo contemporaneo Mawdūdī, e dell'iraniano Khomeini, contribuiranno a diffondere la loro interpretazione secondo cui l'Islam dovesse essere applicato in tutti gli aspetti della società con l'obiettivo di stabilire uno Stato islamico. In questo senso, il pensiero islamista non nasce in un *vacuum* storico culturale, bensì in momenti ben precisi della storia dei rispettivi Paesi (Egitto, Pakistan, Iran), in particolare in chiave anti coloniale ed anti nazionalista.

Di fatto, l'Islam politico si schierava contro un certo tipo di ideologia (nazionalista), per proporre un altro sistema di valori ed una nuova visione del mondo. Allo stesso modo, s'inseriva in una tradizione, quella dell'Islam popolare, che potremmo definire senza dubbio una forma arcaica di società civile nei paesi islamici, esaltandone alcuni aspetti (l'egualitarismo, la giustizia sociale) e abolendone altri (ad esempio il culto dei santi, il sufismo ecc.).

Fino agli anni '70, il nazionalismo era l'ideologia predominante in gran parte dei Paesi arabi e musulmani. L'Impero ottomano, grande malato d'Europa, non esisteva più: era adesso la Turchia, un Paese laico e moderno. I Paesi arabi non erano più zone sotto controllo delle grandi potenze europee: con la fine degli imperi coloniali e la lotta per le indipendenze, ogni Stato aveva potuto autodeterminarsi, creando caratteristiche specifiche che erano un misto di orgoglio per le proprie origini, etnie, storia, appartenenza al popolo arabo, e solo secondariamente, appartenenza alla religione islamica⁶⁹.

Sono gli anni in cui un'ondata di panarabismo sembra legare maggiormente gli Stati arabi. La lingua, non è più l'arabo classico prerogativa degli *'ulemā'*; tale lingua è stata modernizzata, ed è accessibile a chiunque.

Gli intellettuali dell'epoca, useranno proprio quella lingua per diffondere le loro idee e ottenere un largo pubblico. L'arabo moderno è la stessa lingua che userà Qutb nei suoi scritti, per diffondere le sue idee, tutt'altro che laiche: secondo Qutb, gli Stati moderni e laici vivevano una regressione di cui non erano consapevoli; avevano perso ogni tipo di valore che li aveva fatti regredire ad uno stato di ignoranza e degenerazione paragonabile solo ai pagani che vivevano prima dell'avvento dell'Islam, condizione che definisce con il termine *ġāhiliyya*. Come gli idolatri dell'epoca preislamica adoravano idoli, pietre e alberi, le nazioni arabe adoravano nuovi tipo di idoli: il socialismo, il nazionalismo, i partiti politici, l'esercito ecc.⁷⁰

Per comprendere appieno le teorie di Mawdūdī e Qutb ed il loro apporto all'islamismo contemporaneo, è necessario contestualizzare le loro esperienze, soprattutto per quanto riguarda Qutb.

Infatti, probabilmente Qutb non avrebbe scritto le sue opere fondamentali se non fosse vissuto in Egitto in quel particolare momento storico, dove venne arrestato poiché aderente all'associazione dei Fratelli Musulmani.

1.5.1 Fratelli Musulmani e il *ġihād* secondo Ḥassan al-Bannā

L'associazione dei Fratelli Musulmani nasce ad Ismailiyya nel 1928 e viene sospesa nel 1954 dal regime nazionalista di Nasser. Grazie all'opera del suo fondatore Ḥassan al-Bannā, l'organizzazione ha gettato le basi dell'azione islamista del XX secolo.

⁶⁹ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.51.

⁷⁰ Ivi, p.54.

Ḥassan al-Bannā (1906-1949) nasce a Mahmudiyya, un piccolo villaggio del Delta del Nilo.

Il padre era un imam hanbalita, e Ḥassan ricevette un'educazione religiosa, avendo studiato presso la moschea del villaggio. Nel 1919 divenne discepolo sufi, e partecipò a numerose manifestazioni anti-britanniche che si svolgevano nella sua zona.

A causa della difficile situazione economica, al-Bannā si spostò al Cairo con la famiglia nel 1924.

Nella metropoli cairota, Ḥassan visse la difficile situazione di povertà e disagio che affrontavano molti emigranti dal resto del Paese; inoltre rimase negativamente impressionato dalla secolarizzazione della società egiziana, che trovava eccessivamente libertina, anti conservatrice e filo occidentale.

Dall'età di 16 anni, il giovane al-Bannā proseguì la sua formazione nella Dār al-'Ulūm, dove entrò in contatto con il riformismo islamico progressista⁷¹.

La Dār al-'Ulūm, fondata nel 1871, era espressione del riformismo islamico teorizzato da Muḥammad Abduh, dove venivano insegnate, accanto alle classiche discipline religiose, anche le discipline moderne e le scienze naturali, matematica, storia e geografia.

Dopo aver completato gli studi nel 1927, al-Bannā trovò impiego come maestro di scuola elementare ad Ismailiyya, una città molto occidentalizzata sul canale di Suez, in cui cresceva il malcontento popolare per il modo in cui le compagnie straniere sfruttavano il canale.

Tale contesto non fece che accrescere la diffidenza verso l'influenza occidentale, e al contrario, si fece largo in lui l'idea di fondare una nuova società su valori islamici ed egualitari.

In questo contesto, fu fondata nel 1928 l'associazione dei Fratelli Musulmani. Solo attraverso la predicazione nei caffè e nelle moschee, l'associazione raggiunse il numero di 500.000 membri in soli 10 anni.

La nascita dell'associazione dei Fratelli Musulmani è frutto degli sconvolgimenti che avvennero nel primo ventennio del Novecento nella maggior parte dei paesi arabi e musulmani. Quel particolare periodo storico corrisponde all'apogeo delle forze coloniali europee, e allo stesso tempo all'abolizione dell'istituzione del Califfato nell'unico paese musulmano a non essere caduto sotto il giogo coloniale: l'impero Ottomano, diventato Repubblica Turca a partire dal 1924.

Il Califfato, simbolo dell'unità dei credenti musulmani sotto un'unica autorità, veniva rimpiazzato da una repubblica laica e filo occidentale. La creazione dei Fratelli Musulmani in Egitto è una reazione a questa situazione di sconvolgimento: se da una parte, il partito nazionalista egiziano chiedeva l'indipendenza, la fine del controllo inglese ed una nuova costituzione, i Fratelli proponevano un sistema politico e sociale basato su valori islamici, al grido di "Il Corano è la nostra costituzione"⁷².

Infatti, senza bisogno di ricercarne di nuove, tutti i fondamenti dell'ordine sociale erano già presenti nel Corano, che secondo questa interpretazione, era universale: la soluzione di tutti i problemi politici e

⁷¹ R. L. Euben e M. Qasim Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, p.50.

⁷² G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.57.

sociali sarebbe l'instaurazione di uno Stato Islamico che applicasse la *šarī'a*, ruolo che tradizionalmente spettava al Califfo.

Come definito dallo stesso Ḥassan al-Bannā nel corso del quinto congresso dei Fratelli Musulmani, al Cairo nel 1939, l'Islam è "credo e culto, nazione e cittadinanza, religione e stato, spiritualità e azione, Libro e spada". Sempre secondo al-Bannā, l'Islam è "questa concezione totale, di portata universale, destinata a regolare tutti gli aspetti della vita che, di conseguenza, devono esserne impregnati, sottomettersi al suo potere, seguire i suoi precetti ed insegnamenti, prendendoli come riferimento nella misura in cui la comunità vuole essere autenticamente musulmana".⁷³

Come definita dal suo stesso fondatore, l'associazione è: un invito al ritorno alle fonti; una via tradizionale; una realtà sufi; un'entità politica; un gruppo sportivo; una lega scientifica e culturale; un'impresa economica; una dottrina sociale⁷⁴.

L'associazione divenne in pochi anni un movimento di massa, diffondendosi in particolare tra la piccola media borghesia, la nuova classe sociale che stava emergendo in Egitto, costituita principalmente da artigiani e commercianti provenienti da tutto il Paese che si spostavano verso la capitale.

L'associazione seppe sfruttare abilmente la religiosità di questa classe sociale, riuscendo a politicizzare valori islamici come il senso di comunità, aiuto reciproco, carità, arrivando a far passare i valori della società tradizionale come i nuovi valori moderni del mondo urbano.

Pur avendo inizialmente una forte base popolare, l'associazione rifiutò i culti e le tradizioni popolari, proponendo invece una società moderna con valori islamici opposta ai valori laici ed occidentali. L'ideologia di Al-Bannā promuoveva uno stato islamico moderno, dove veniva praticata l'*iğtihād* per riuscire ad adattare la modernità ai principi coranici.

L'ordine sociale a cui aspirava l'associazione era un ordine senza contraddizioni, in cui il multipartitismo non era una soluzione, dal momento che avrebbe potuto creare rotture all'interno della comunità dei credenti, rischiando di indebolire l'intera Umma, rendendola vulnerabile di fronte ai nemici dell'Islam.

Pur trattandosi di un movimento molto vicino alle classi sociali più modeste e alla piccola media borghesia, la Fratellanza Musulmana non vide mai una rottura con la monarchia egiziana dell'epoca.

Nel 1936, al-Bannā indirizzò una lettera al re Farūq, intitolata *Verso la Luce*, la quale, lasciando la questione del califfato in secondo piano, invitava al compimento di una nazione islamica in Egitto, che sarebbe potuta essere d'esempio per tutta la Umma, mostrando tutti i vantaggi del modello islamico, ed evidenziando i limiti dell'Occidente, che non avevano portato che corruzione e materialismo. In

⁷³ H. al Banna, *Messaggio del quinto congresso dei Fratelli Musulmani*, Il Cairo 1939, in *I fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, ed. Fondazione Giovanni Agnelli 1996.

⁷⁴ *Ibidem*, p.18.

particolare, mostrava come l'Islam potesse fornire soluzioni concrete per ogni aspetto della vita pubblica: dall'istruzione, all'economia, alla salute, alla morale, alla scienza e agli aspetti militari.⁷⁵

Interessanti sono le interpretazioni, in particolare dagli intellettuali di sinistra arabi, del movimento dei Fratelli Musulmani rispetto alle forze al potere. Paragonandoli in qualche modo ai partiti fascisti del Novecento in Europa, alcuni intellettuali hanno classificato l'Associazione in quegli anni come un movimento che riusciva a tenere buone le masse, soggiogandole con lo spirito religioso, facendo di fatto il gioco dell'ordine costituito.

Il movimento si sviluppò nel corso del tempo cambiando più volte posizione rispetto alle forze al potere. Se fino al 1936 l'obiettivo della Fratellanza era raccogliere consensi e reclutare quante più persone possibili, tra il 1936 e il 1939 i Fratelli Musulmani parteciparono a fianco dei palestinesi nella rivolta araba in Palestina, portando la questione all'attenzione delle forze internazionali, ed assumendo un peso sempre più importante nella politica egiziana, interna ed estera. Durante quegli anni, la Fratellanza non cessò di chiedere l'islamizzazione della società, la fine della presenza coloniale inglese, e la fine del secolarismo; subì diverse pressioni, e per tutelarsi decise di creare una sorta di apparato segreto per difendere l'associazione dalle intromissioni del governo. Il movimento acquisì sempre di più le caratteristiche di un movimento di resistenza, e talvolta questo apparato segreto svolse operazioni illegali e violente⁷⁶.

Il movimento acquistò sempre più consensi, ma subì un duro colpo quando Ḥassan al-Bannā venne assassinato, nel 1949, in un clima di sfiducia e violenza generalizzata.

Inizialmente, la Fratellanza sostenne il colpo di Stato degli Ufficiali Liberi guidato da Nasser nel 1952, poiché vedeva con favore che la popolazione egiziana avesse preso l'iniziativa di autodeterminarsi. Videro con favore anche lo scioglimento di tutti i partiti politici, poiché pensarono che potesse essere un terreno fertile dove poter diffondere il loro sistema di valori. Tuttavia, l'Associazione si trovò ben presto fuori dai progetti politici nazionalisti, ed il partito arrivò persino ad essere dichiarato illegale dopo il tentativo di assassinare Nasser nel 1954. L'organizzazione venne sciolta e vide incarcerare e condannare a morte molti dei suoi membri.

Il pensiero di al-Bannā è principalmente contenuto nella raccolta dei suoi scritti, *Rasā'il* (epistole), in cui propone un Islam inteso come sistema di valori completo e perfetto, "contagiato" nella pratica dalla dissolutezza e corruzione occidentale, dal settarismo, e dall'indifferenza dei musulmani.

La retorica di al-Bannā rimane ancora oggi presente nel lessico islamista, quando ad esempio si parla di una Umma "malata" e vi si associano termini come diagnosi, infezione, cura⁷⁷.

Al-Bannā metteva al centro del suo pensiero il *ḡihād*, rovesciando i canoni tradizionali: il grande *ḡihād* non è più quello spirituale dell'anima; egli attribuì la massima importanza al *ḡihād* minore, ovvero la

⁷⁵ H. al-Banna, *Toward the light*, Cairo, 1947, in *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, pp. 56-78.

⁷⁶ R. L.Euben e M. Q. Zaman, *Op. cit.*, p.51.

⁷⁷ Ivi, p.52.

guerra contro i nemici dell'Islam, trasformandolo nel sesto pilastro dell'Islam e dandogli un'importanza centrale.

Secondo al-Bannā, il *ḡihād* è un obbligo di ogni singolo musulmano verso Dio. Non solo è un obbligo per ogni musulmano, ma è anche un obbligo per l'intera Umma e obiettivo del credente durante la vita terrena. Al-Bannā utilizza alcune sure del Corano a supporto della sua teoria in particolare *Sūrat al-Baqara*; *Sūrat Āli 'Imrān*, *Sūrat an-Nisā'* e *Sūrat al-'Anfāl*. Analizzando queste sure del Corano e *aḥadīṭ*, al-Bannā arrivò alla conclusione che, poiché spesso la battaglia e i conflitti sono associati al digiuno e preghiera dei *muḡāhiddīn*, il *ḡihād* non solo è un obbligo, ma arrivò a considerarlo un sesto pilastro equiparandolo appunto a digiuno (*sawm*) e preghiera (*salāt*).⁷⁸

Secondo al-Bannā, ogni musulmano ha l'obbligo fisico e morale di combattere, nel vero senso della parola, i miscredenti e nemici dell'Islam. In questa categoria rientrano coloro che attaccano per primi, i *ḍimmī* (nel caso violino un accordo), e gli apostati.

Come visto inizialmente, normalmente il *ḡihād* minore è compito di un determinato e selezionato gruppo di persone, che hanno le caratteristiche morali, spirituali e fisiche per ottemperare a questo obbligo a nome della comunità (*farḍ al-kifāya*). Tuttavia, se il gruppo selezionato di *muḡāhiddīn* non dovesse riuscire a portare a termine il suo *ḡihād*, per qualsiasi motivo, allora sarebbe dovere dei gruppi più vicini ottemperarle; e se ciò non fosse possibile, sarebbe dovere di ogni singolo membro della comunità intraprendere il *ḡihād*, diventando un *farḍ 'ayn* (obbligo individuale), esattamente come la preghiera e il digiuno.

Quando il *ḡihād* diventa *farḍ 'ayn*, esso diventa un obbligo superiore: donne, schiavi, bambini debbono parteciparvi, anche senza il permesso, rispettivamente, di mariti, padroni e genitori.

Basandosi su Corano e Sunna, e diversi pareri dei sapienti, al-Bannā arriva alla conclusione che il *ḡihād* è un obbligo per ogni credente, in particolare riferendosi alle condizioni vissute dai musulmani suoi contemporanei, vittime delle potenze coloniali considerate miscredenti.

1.5.2 *Mawdūdī e lo Stato islamico*

Un altro apporto fondamentale all'internazionalizzazione dell'islamismo è sicuramente quello di Abū al-'Alā Mawdūdī. Grazie a lui, molti testi in lingua urdu sono stati tradotti in arabo ed in inglese, contribuendo successivamente alla formazione dell'ideologia dei Talebani.

Abū al-'Alā Mawdūdī (1903-1979) nacque ad Aurangabad, nell'attuale Pakistan, che all'epoca faceva ancora parte dell'India, in uno Stato chiamato Hyderabad. Figlio di un avvocato, venne inizialmente educato in casa per poi proseguire gli studi in una medersa e successivamente nella Dār al-'Ulūm di Hyderabad.

⁷⁸ H. Al Banna, *al-Jihad in The complete works of Imam Hassan al-Banna*, tr. Dr. A Fahmi, in: https://thequranblog.files.wordpress.com/2008/06/_10_-al-jihad.pdf

Tuttavia, dovette interrompere gli studi a causa della morte del padre, e divenne giornalista pubblicando un proprio giornale, il *Tarjuman al-Qur'ān* (L'interprete del Corano) nel 1932.

Al contrario dell'Egitto, dove la Fratellanza venne sciolta con l'avvento del nasserismo, causando un'interruzione dello sviluppo del pensiero della Fratellanza, nel subcontinente indiano l'ideologia islamista si è sviluppata ininterrottamente dal 1930 ad oggi.

Proprio negli anni in cui l'islamismo veniva duramente represso in Egitto, il pensiero di Mawdūdī trovava ampio riscontro. Attraverso le pagine del suo giornale, egli diffuse la sua ideologia, che si opponeva ad un nazionalismo “musulmano”, ispirato al modello occidentale, e al contrario lanciava le basi culturali per la fondazione di uno Stato Islamico⁷⁹.

Tra queste basi culturali, egli donò dignità letteraria all'urdu, lingua in cui fu autore prolifico. Si tratta di una lingua su base sanscrita, con influenze lessicali dall'arabo, turco e persiano, redatta in caratteri arabi, e diventò la lingua nazionale del Pakistan alla sua creazione, nel 1947, simbolizzando l'identità politica del nazionalismo pakistano.

Tuttavia, Mawdūdī prese le distanze dal quel nazionalismo laico, che voleva fare del Pakistan lo “stato dei musulmani” del subcontinente indiano, e non uno stato islamico, scegliendo quindi una base sociologica per rendere i pakistani cittadini di una nazione moderna, ispirandosi al modello britannico⁸⁰.

Mawdūdī si schierò contro questa imitazione. Negli anni '20, pubblicò in urdu il suo primo libro “Il Ġihād nell'Islam”, in cui si dimostrò ostile al progetto di uno Stato dei musulmani, che secondo lui avrebbe presto dato adito all'ascesa delle ideologie nazionaliste.

Mawdūdī era contrario ad ogni tipo di nazionalismo, che egli riteneva *kufṛ* (miscredenza), tanto più perché si trattava di un modello d'ispirazione europea. Non solo, egli dimostrò anche sfiducia verso gli *'ulemā'*, colpevoli di aver asservito le forze coloniali permettendo la loro ascesa.

Mawdūdī teorizzava piuttosto un'islamizzazione dall'alto, a livello statale, grazie ad uno Stato dove la sovranità (*ḥākimiyya*) venisse esercitata nel nome di Allah; uno Stato Islamico basato sulla *ṣarī'a*, dal momento che la politica è parte integrante della fede islamica. Come al-Bannā, Mawdūdī accrebbe enormemente l'importanza del *ḡihād*. Se per al-Bannā il *ḡihād* era il sesto pilastro, per Mawdūdī i cinque pilastri dell'Islam non erano altro che una “preparazione” al vero scopo della fede, ovvero il *ḡihād*, inteso come lotta a chiunque tenti di usurpare la sovranità divina⁸¹.

Nell'opera di Mawdūdī, la religione divenne l'ideologia per sua la lotta politica. Per condurre il suo *ḡihād*, fondò nel 1945 il partito “Jama'at-e-islami”, che presentava diverse somiglianze al modello leninista.

Ispirandosi ai pii antenati della generazione del Profeta, che avevano rotto i legami con i meccani idolatri per unirsi a Muḥammad e formare a Medina il primo “Stato islamico”, il partito di Mawdūdī

⁷⁹ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.64.

⁸⁰ Ivi, p.65

⁸¹ Ivi, p.66.

aveva gli stessi obiettivi. Nonostante aspirasse ad una rottura con il governo secolare, il partito di Mawdūdī non fu mai perseguitato, al contrario, dopo un'apparente insuccesso iniziale che vedeva nascere il Pakistan come stato secolare, ben presto l'ideologia di Mawdūdī ebbe la meglio, e continuò a svilupparsi fino ai giorni nostri.

Il Pakistan nacque nel 1947 improntato come Stato secolare per mano dell'intellettuale laico 'Alī Jinnah, che aveva inizialmente promosso l'idea di "stato per i musulmani". Tuttavia, ben presto gli ideali di Mawdūdī presero piede. Infatti, nel 1952 vennero pubblicati i 22 punti in cui venivano definite le caratteristiche dello Stato Islamico. La prima Costituzione del 1956 aveva come principale obiettivo la fondazione di una società islamica, in cui tutte le leggi sarebbero dovute essere riviste alla luce del Corano e della Sunna⁸².

Il pensiero di Mawdūdī fu rivoluzionario poiché per la prima volta veniva esercitata una rottura culturale, sia con i nazionalismi musulmani che con gli *'ulemā'*. Egli credeva che l'unica forma di governo accettabile fosse uno Stato islamico, dove la guida, lo *amīr*, doveva comunque essere eletta dal popolo; tuttavia si trattava di un islamizzazione che non partiva dal popolo, bensì dall'alto: lo *amīr* è l'unico a poter applicare la *šarī'a* e ad attuare i precetti divini. Egli, tuttavia, non è che un vicario, poiché la sovranità non è che di Allah, e gli atti di venerazione possono essere solo rivolti a Lui (*'ubudiyya*).

Questi due concetti, *hākimiyya* e *'ubudiyya*, non sono rintracciabili all'interno del Corano, ma hanno avuto in riscontro talmente ampio da essere entrati nel discorso islamista moderno.

Mawdūdī fu portatore di un'ideologia universale e rivoluzionaria, che aspirava a diffondersi in tutto il mondo islamico, e il *ğihād* era il mezzo di lotta per realizzare questo proposito.

1.5.3 *L'opera di Sayyid Qutb*

Sayyid Qutb è considerato oggi uno dei personaggi chiave dell'Islam radicale e principale promotore del salafismo jihadista.

Dopo la condanna a morte da parte del governo egiziano nel 1966, la sua figura assunse contorni leggendari, arrivando ad essere considerato oggi teorico di riferimento dell'Islam radicale, e addirittura *šahīd* in quegli stessi ambienti.

Dalla sua tragica morte, i suoi scritti sono stati reinterpretati, manipolati ed utilizzati al punto tale che viene spontaneo chiedersi se il suo messaggio originale mirasse a diventare ciò che è oggi: la base teorica del radicalismo islamico contemporaneo.

⁸² R. L. Euben e M. Q. Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, pp. 82-83.

Per comprendere la complessa personalità di Qutb, è inevitabile seguire la sua parabola umana: ragazzo di campagna nato nella povertà, formatosi intellettualmente durante gli anni del nazionalismo egiziano, e infine condannato a morte dal regime laico di Gamal 'Abd al-Nasser.

Sayyid Qutb non era un *'ālim*, uno studioso di scienze coraniche, né tantomeno un *fāqih*, un giurisperita; era effettivamente un *'adīb*: scrittore, critico letterario e politico.

Sayyid Qutb nacque nel 1906 a Musha, un paesino del Medio Egitto in provincia di Asyut, in una famiglia di piccoli notabili locali. Gli eventi della sua infanzia svoltasi in quella realtà rurale sono raccontati nella sua autobiografia, e rispecchiano la fase che l'Egitto stava attraversando: la fine del protettorato inglese e l'inizio della monarchia.

Dopo una breve esperienza nella scuola coranica locale, Qutb si formò nella scuola statale, di cui elogerà i meriti e la superiorità rispetto alla scuola religiosa. Nel 1920 si trasferì al Cairo per completare i suoi studi, e nel 1933 conseguirà il diploma nella Dār al-'Ulūm.

Nel periodo della sua gioventù, si dimostrò un fervente sostenitore dell'ideologia nazionalista, in particolare della figura rivoluzionaria di Saad Zaghlul. Politicamente, si schierò a fianco del partito nazionalista e anticolonialista Wafd, mentre ideologicamente guardava con grande ammirazione ad alcune figure riformiste e innovative come il grande scrittore e critico letterario Taha Ḥussayn, autore di "I giorni", a cui Qutb avrebbe dedicato la sua autobiografia.

Dal 1939 lavorò come insegnante statale, e fece una certa carriera in questo ambito, tanto da diventare ispettore dell'istruzione. A partire dal 1945 mise da parte il suo interesse per la letteratura ed iniziò ad avvicinarsi alla politica, in particolare agli ambienti nazionalisti. Nella prospettiva di un impiego ministeriale, nel 1948 venne chiesto a Qutb di fare un viaggio negli Stati Uniti, per analizzare il metodo educativo statunitense ed adattarlo all'istruzione egiziana. Il viaggio in America colpì profondamente Qutb, ma non nella maniera positiva che ci si aspettava da lui.

Qutb rimase letteralmente sconvolto dallo scenario dell'America nel dopoguerra, dove il boom economico aveva portato ad una liberazione dei costumi e ad un consumismo che lasciarono disgustato il critico letterario. Secondo Qutb la società americana era consumistica, priva di valori, dichiaratamente sionista, razzista e contaminata dalla promiscuità sessuale e dal recente femminismo. Al suo ritorno raccolse le sue impressioni del suo viaggio in una serie di articoli successivamente pubblicati con il nome di *Amrīkā min dāhīl bi minzār Sayyid Qutb*.⁸³

Sconvolto da tale scenario, una volta tornato in Egitto si distaccò decisamente dall'ideologia laica e nazionalistica e si avvicinò alla Fratellanza Musulmana.

Qutb riteneva che il voler importare usi, costumi e ideologie occidentali aveva causato fino a quel momento la disfatta politica di molti paesi arabi e musulmani. La decadenza morale, culturale, e la corruzione, erano frutto di questa imitazione.

⁸³ G. Kepel, *Il Profeta e il Faraone*, Laterza, Bari 2006, p.17. (Or: *Le Prophète et le Pharaon Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Ed. La Découverte, 1984).

Al suo ritorno, Qutb scrisse la sua opera fondamentale “La giustizia sociale nell’Islam”, facendosi promotore di un Islam politico che doveva essere applicato in tutte le sfere della società.

Si dimostrò fortemente contrario alla separazione tra Stato e religione, anzi teorizzò che la vera giustizia sociale fosse raggiungibile solo tramite un’applicazione corretta e attenta dell’Islam non solo in quanto fede, ma anche sistema di valori, sistema politico e sociale⁸⁴.

Nel 1952, partecipò al colpo di stato degli Ufficiali liberi, i quali avevano creato una coalizione con i membri della Fratellanza Musulmana solo per ottenere un vasto sostegno tra la popolazione.

Tuttavia, subito dopo il golpe, il partito nazionalista si dimostrò poco incline a instaurare lo Stato islamico desiderato dalla Fratellanza. L’8 ottobre del 1954, un membro della Fratellanza tentò di uccidere Nasser con un colpo di pistola; questo attentato offrì l’occasione al governo nazionalista di incarcerare alcuni esponenti del movimento considerati pericolosi, tra cui lo stesso Qutb. Qutb venne incarcerato nel 1955 e torturato duramente diverse volte, tanto da aver accusato ben tre infarti durante la sua prigionia. Durante la sua prigionia ebbe comunque la possibilità di scrivere alcuni dei suoi testi fondamentali, tra cui *Fī zilāl al-Qur’ān* (all’ombra del Corano).

Qutb verrà rilasciato nel 1964, ma dopo la pubblicazione del suo testamento ideologico ed opera più famosa “Pietre Miliari”, venne nuovamente incarcerato con l’accusa di colpo di stato e cospirazione (“Pietre miliari” venne considerata una prova schiacciante della cospirazione contro Nasser) e condannato a morte per impiccagione il 29 agosto 1966.⁸⁵

Pietre miliari consta di 12 capitoli, di cui quattro sono ripresi interamente da un’altra opera fondamentale di Qutb, ovvero *Fī zilāl al-Qur’ān*, la sua esegesi coranica. Questi capitoli sono nello specifico “La natura del metodo coranico”, “La cultura islamica”, “Il Ġihād”, e il “Ritorno della Comunità Islamica e le sue caratteristiche”⁸⁶

Nelle sue opere, Qutb introdusse una serie di concetti fondamentali ripresi dal radicalismo islamico contemporaneo. Qutb inizia constatando il fallimento della società occidentale, in particolare i modelli più diffusi dell’epoca, socialismo e capitalismo.

Secondo Qutb, la maggior parte dei mali della società contemporanea derivava dall’abbandono del sistema di valori islamico a favore della modernità occidentale. Egli paragonò il mondo contemporaneo alla *ġāhiliyya*, un termine coranico che si riferisce all’Arabia pagana prima che il messaggio divino fosse rivelato al Profeta Muḥammad; la *ġāhiliyya* è infatti l’ignoranza, cioè la mancata conoscenza del messaggio dell’Islam. Secondo Qutb, una società è *ġāhili* quando rifiuta la sovranità di Allah (*ḥākimiyya*), preferendole concetti come la filosofia o l’epistemologia, che applicati al mondo moderno affermano che gli esseri umani hanno il diritto di stabilire regole del comportamento collettivo, e l’autorità per definire come la vita debba essere vissuta.

⁸⁴ R. L.Euben e M. Q. Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, p.130.

⁸⁵ G. Kepel, *Op. cit.*, p.19.

⁸⁶ S. Qutb, *Milestones*, 1964, Islamic Book Service, New Delhi 2002, p.12.

Tacciare la società egiziana dell'epoca di *ġāhiliyya* era un notevole passo avanti rispetto alla visione dei Fratelli Musulmani. Qutb visse l'epoca più buia del socialismo in Egitto: una realtà fatta di prigionia, tortura, campi di concentramento, dove la *da'wa* predicata dai Fratelli Musulmani non era più sufficiente per migliorare la società.⁸⁷

Secondo Qutb, ogni tipo di regime che prediliga la sovranità umana è considerato *ġāhili*, indipendentemente dal suo orientamento (che sia nazionalista, liberale, democratico o socialista)⁸⁸.

La *ġāhiliyya* di cui parla Qutb è una società che anziché rivolgere la sua adorazione (*'ubudiyya*) alla divinità, la rivolge verso un "principe perverso", un falso idolo (*tāġūt*) che non applica nel suo governo i principi contenuti nel Corano; nella società *ġāhili*, la sovranità (*hākimiyya*) non è esercitata nel nome di Dio, ma in nome di altri principi (la democrazia, il socialismo, la libertà...)⁸⁹

Qutb attribuisce la responsabilità della *ġāhiliyya* all'Occidente, in particolare alla convergenza di Ebraismo, Cristianesimo, filosofia greca, rivoluzione scientifica e Illuminismo, che avrebbe portato ad una visione del mondo incapace di accettare la sovranità di Allah, ed ostile verso coloro che ne sono in grado. Un'altra piaga per la Umma, secondo Qutb, sono i cosiddetti governatori e monarchi musulmani, oltre che i governi arabi di stampo socialista e nazionalista, che si appropriano di un'autorità legislativa che appartiene solo ad Allah: essi sono considerati *ġāhili* quanto i non musulmani.

Si tratta questa di un'accusa molto grave: accusare un altro musulmano di *kufṛ*, equivale a scomunicarlo. La scomunica porta all'uscita del credente dalla Umma; uno scomunicato, un *kāfir*, non ha più alcun diritto giuridico, né protezione, ed è passibile della pena di morte.

Tradizionalmente, l'arma del *takfīr* è sempre stata vista come una soluzione estrema dai giurisperiti, che hanno sempre esitato ad utilizzarla, poiché considerata una decisione portatrice di *fitna* nella comunità dei credenti musulmani⁹⁰.

Qutb morì prima di poter specificare esattamente cosa intendesse per *takfīr*; il suo pensiero dunque è stato utilizzato e strumentalizzato, portando ad effetti imprevedibili.

Dunque, vi sono principalmente tre interpretazioni del concetto di *ġāhiliyya*, e di conseguenza di *takfīr*. I Fratelli Musulmani sono quelli che ne hanno dato un'interpretazione allegorica, asserendo che la *ġāhiliyya* non riguarda il campo materiale, quanto piuttosto spirituale.

Una seconda interpretazione ha ritenuto empi i governanti che non applicano la legge islamica, risparmiando però la comunità dei credenti.

Infine, la visione più radicale, adottata da gran parte dei gruppi estremisti contemporanei, vede una *ġāhiliyya* diffusa, generalizzata (ovviamente escludendo il proprio gruppo di veri credenti), ed è quindi possibile scomunicare quegli individui per poi combatterli duramente⁹¹.

⁸⁷ G. Kepel, *Il Profeta e il Faraone*, Laterza, Bari 2006, p. 23. (Or: *Le Prophète et le Pharaon Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Ed. La Découverte, 1984)

⁸⁸ R. L. Euben e M. Q. Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton 2009, p.131.

⁸⁹ G. Kepel, *Op. cit.*, p. 24.

⁹⁰ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.62.

Qutb vedeva con sospetto anche gli *'ulemā'*, che accusò di aver venduto la propria integrità morale in cambio di protezione da parte dei regimi apostati, oltre che di aver manipolato i testi sacri per interesse personale⁹².

Una volta stabiliti i limiti di una società sprofondata nella *ġāhiliyya*, Qutb ricercò una soluzione attuabile per tutte le società musulmane.

Il primo passo doveva essere tornare alle fonti, ovvero al Corano, alle gesta dei pii antenati che avevano vissuto a fianco al Profeta, e ai califfi ben guidati. I governatori successivi si fecero corrompere non appena entrati in contatto con la cultura sasanide e bizantina: dunque era necessario ritornare ad una cultura essenzialmente musulmana, eliminando ogni traccia della *ġāhiliyya*⁹³.

Secondo Qutb, la soluzione a questo cancro interno alla Umma era ristabilire la sovranità di Allah attraverso l'implementazione della legge islamica come unica forma di legislazione accettabile.

Poiché nel corso dei secoli la *ġāhiliyya* era penetrata a fondo all'interno della società e nell'animo umano, non era sufficiente instaurare la legge islamica; bisognava estirpare le tracce della *ġāhiliyya* per far in modo che gli individui potessero accogliere la *šarī'a*; questo processo distruttivo richiedeva un'azione umana, ovvero il *ġihād*. Su questo punto, Qutb si esprime molto chiaramente, avendo dedicato un intero capitolo di Pietre Miliari al *Ġihād fi sabil Allah*: per instaurare la *šarī'a* sulla terra non è sufficiente un *ġihād* persuasivo, fatto di prediche e discorsi, ma un intervento concreto, militare se necessario.⁹⁴

Vittime di falsi idoli come il razionalismo, il materialismo e la scienza, gli individui devono compiere una battaglia interiore contro Satana e le sue tentazioni, gli interessi personali e della propria nazione.

Solo coloro che vedranno chiaramente queste "pietre miliari" potranno comprendere appieno l'Islam come stile di vita e ricostruire il mondo su queste basi.

Qutb rifiutò il pensiero modernista secondo cui la religione debba rimanere un affare privato, e che lo Stato dovesse rimanere neutrale nelle questioni religiose. Rifiutò inoltre la distinzione tra le *'ibādāt* (preghiere e orazioni) e *mu'āmalāt* (pratiche sociali). Per Qutb l'Islam è un sistema che copre tutti i campi della vita e che ha una soluzione per ogni questione, senza bisogno di analisi, dibattiti o studi aggiuntivi.

Egli inoltre rifiutò l'approccio teorico ed accademico rispetto all'Islam, ritenendolo fuorviante. Egli preferì la pratica alla teoria, sostenendo che l'Islam non si occupava di speculazioni rispetto a situazioni ipotetiche, ma trovava soluzioni a problemi concreti.

⁹¹ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.63

⁹² R. L.Euben e M. Q. Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, p.133.

⁹³ G. Kepel, *Il Profeta e il Faraone*, Laterza, Bari 2006, p.29.

⁹⁴ Ivi, pp.31-33

Inoltre, secondo Qutb, il Corano è un messaggio per tutte le genti, ma coloro che sono in grado di recepirlo al meglio sono le persone umili, poiché, al contrario di *'ulemā'* o dottori in legge, non spreca tempo e fatica nel codificare i principi della giurisprudenza islamica.

Queste sue posizioni erano in parte giustificate dal fatto di non aver avuto una formazione religiosa e di non essere un *'ālim*, e dall'altra il suo rifiuto di una sovranità umana è stato letto spesso come un tentativo di democratizzare l'accesso ai testi sacri, rendendo tutti i credenti "uguali".

1.6 Correnti salafite

Come analizzato in precedenza, il salafismo aveva origine nelle correnti moderniste e riformatrici di inizio Novecento, e prevedeva una riscoperta dei valori politici e sociali islamici in opposizione alle pressioni coloniali europee.

Con la persecuzione degli associati alla Fratellanza Musulmana in Egitto, i Fratelli si ritrovarono in un ambiente decisamente ostile per la diffusione dei valori musulmani e per la creazione di una società islamica. Per questo motivo, un grande numero di Fratelli, in primis Manna al-Qattan e Muḥammad Qutb, fratello di Sayyid, si spostarono in Arabia Saudita negli anni '60, governata da una visione ultra conservatrice dell'Islam.

Tra gli anni '60 e '90, avvenne una sorta di contaminazione tra l'Islam politico professato da i Fratelli Musulmani, e il wahhabismo saudita, principalmente dovuto al fatto che mentre il wahhabismo era estremamente chiaro dal punto di vista dogmatico, lo era decisamente meno dal punto di vista della giurisprudenza. Infatti, essendo basato sulla scuola giuridica hanbalita, subì diverse influenze dai numerosi giurisperiti e *'ulemā'* appartenenti alla Fratellanza che seguivano una *šarī'a* basata sulla riscoperta del Corano e della sunna ispirata ai pii antenati.

Questa forma ibrida di salafismo e wahhabismo è stata esportata in tutto il mondo, formando tra l'altro un terreno fertile per il jihadismo contemporaneo, che ha adottato gli aspetti più intolleranti e conservatori di ogni tendenza salafita.

Possiamo dire che Mawdūdī e Qutb abbiano dato l'apporto più importante all'islamismo sunnita contemporaneo. Tuttavia, nessuno di loro, così come il fondatore della Fratellanza musulmana Ḥassan al-Bannā, era un *'ālim*, un dottore in scienze religiose o un giurisperita.

Altri importanti pensatori che vale la pena nominare invece hanno avuto questo tipo di formazione, come ad esempio Khomeini, Baqir al Sadr, Fadlallah, e al Qaradawi.

Proprio Yusuf al-Qaradawi (1926) è stato uno dei più importanti *'ulemā'* dell'Islam contemporaneo.

Mentre Qutb si scagliava apertamente contro gli *'ulemā'*, asserendo che solo le persone umili e non eccessivamente colte potevano capire appieno il messaggio dell'Islam, Qaradawi criticava aspramente questo punto di vista: i dotti religiosi non avevano certo bisogno di essere rieducati alle basi della fede;

il problema dei musulmani non era essere diventati pagani, piuttosto era l'ignoranza degli insegnamenti dell'Islam nel suo complesso⁹⁵.

Secondo Qaradawi, laici e modernisti non avevano dubbi sui fondamenti della loro fede, quanto piuttosto sull'Islam come stile di vita e sistema di valori.

Infine, l'idea di Qutb che la Umma avesse iniziato a sgretolarsi poco dopo la morte del Profeta ignorava tutti coloro che avevano lottato e per portare avanti il vero Islam nel corso dei secoli. Dal punto di vista di Qaradawi, i custodi del vero Islam erano appunto gli *'ulemā'*, che avrebbero dovuto portare avanti il loro ruolo di guida della comunità.

Per tutto ciò che riguarda la legislazione nell'Islam, Qaradawi prese apertamente le distanze da Mawdūdī e Qutb, tant'è che le loro visioni sono così distanti da non poter quasi essere paragonate.

Una delle principali correnti del pensiero salafita contemporaneo è quello che viene identificato con il "salafismo scientifico" praticato dagli studiosi e *'ulemā'* finanziati e protetti dal governo saudita. Le due figure più rappresentative di questa categoria 'Abd al-'Azīz Bin Abdallah Ibn Abdurrahman Ibn Baz (1912-2009) e lo *ṣayḥ* Muḥammad Ibn al-Uthaymin (1926-2001).

Lo *ṣayḥ* saudita Ibn Baz fu una figura quasi leggendaria: avendo memorizzato l'intero Corano all'età di 11 anni, all'età di 20 rimase completamente cieco per via di un'infezione, senza per questo porre fine ai suoi studi sull'Islam. Egli dedicò gran parte della sua vita allo studio e all'insegnamento, in linea con la politica e l'interpretazione saudita.

Ibn Baz perse gran parte dei suoi seguaci salafiti quando, in occasione della guerra del Golfo, non contestò la decisione dell'Arabia Saudita di invitare sul suo territorio una truppa di soldati americani, al contrario, emise una fatwa che legittimava questa decisione. Non era la prima volta che pubblicava una fatwa a scopi politici: nel 1979, una simile decisione era stata emessa per permettere alle truppe francesi di entrare nella Grande Moschea della Mecca e sedare una ribellione. Molte correnti salafite teorizzano che qualsiasi guida politica non applichi la *ṣarī'a* possa essere scomunicata da altri musulmani. Per questo motivo, sia Ibn Baz che Ibn Uthaym sono stati criticati dagli altri salafiti, accusati di essere stati in qualche modo cooptati dal regime saudita. Ibn Baz fu Gran Mufti d'Arabia Saudita dal 1993 alla sua morte, nel 1999.

Per concludere il percorso del pensiero islamista nell'ultimo secolo, sarà analizzata la figura di una delle figure più prestigiose del salafismo contemporaneo, insieme al gran Mufti d'Arabia Saudita Abd al-Aziz Ibn Baz e il suo secondo, lo *ṣayḥ* Muhammed Ibn Uthaymin.

Stiamo parlando di Muhammed Nasir ad-Din al-Albani, esperto di tradizioni (*muḥāddit*).

Il pensiero di al-Albani è uno dei più influenti del salafismo contemporaneo; pur iscrivendosi nella tradizione saudita, ha con essa un rapporto conflittuale e complesso.

⁹⁵ R. L. Euben e M. Q. Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009, p.18

Al-Albani nacque nel 1914 in Albania, figlio di un *'ālim* hanafita. Nel momento in cui l'Albania si distaccò dall'Impero Ottomano, la sua famiglia decise di spostarsi in Siria, a Damasco, dove il ragazzo apprese il mestiere di orologiaio. Nel frattempo, grazie alla sua passione per la lettura, diventò autodidatta nelle scienze religiose, che apprese più grazie ai libri che agli *'ulemā'*. Al-Albani seguiva la rivista al-Manar, diretta da Rashid Rida, che lo influenzò nella sua interpretazione riformista dell'Islam. Grazie ai suoi studi da autodidatta e alla sua conoscenza enciclopedica degli *ḥadīṭ*, al-Albani iniziò a insegnare attraverso majlis informali *'aqīda* (dogma), *fiqh* (giurisprudenza), *'uṣūl* (fondamenti del credo) e *ḥadīṭ*, attirandosi le antipatie di alcuni *ṣuyūḥ* damasceni e sufi.

Del riformismo, al-Albani interiorizzò l'ostilità verso il sufismo e tutte le forme di Islam popolare; inoltre applicava il rinnovo del *iğtihād*, rifiutando il *taqlīd* (ovvero la giurisprudenza esistente); in questo modo, finì per rifiutare la quasi totalità dell'eredità delle scuole giuridiche tradizionali.

Al contrario dei suoi maestri riformisti, che invitavano ad un ragionamento sugli *ḥadīṭ* (sia sul *matn*, cioè il contenuto, che sull'*isnād*, ovvero la catena di trasmettitori) per al-Albani, nella costruzione di una giurisprudenza, la ragione doveva essere scartata, ed era necessario basarsi unicamente sugli *ḥadīṭ* per spiegare i passaggi meno chiari del Corano⁹⁶.

La ragione doveva essere completamente assente nel processo, soprattutto interpretativo: potevano essere mosse critiche sul *matn* ma solo a livello linguistico o grammaticale; la cosa più importante del *ḥadīṭ* divenne dunque lo *isnād*, in grado di stabilire se l'*ḥadīṭ* fosse attendibile e veritiero valutando moralità e affidabilità dei trasmettitori.

Tra gli anni '50 e '60, la popolarità di al-Albani crebbe in maniera esponenziale in Siria, soprattutto dopo l'inizio dei suoi insegnamenti sugli *ḥadīṭ* in un *mağlis* informale. In quegli anni, Ibn Baz, allora vice rettore della recentemente fondata università di Medina, offrì una cattedra ad al-Albani, che accettò con entusiasmo.

Immediatamente nacquero dissapori con i religiosi sauditi legati agli insegnamenti della scuola giuridica hanbalita, che al-Albani spesso metteva in discussione utilizzando l'*iğtihād*. Tuttavia, era difficile mettere in dubbio la sua credibilità, poiché dal punto di vista del dogma (*'aqīda*) era pienamente wahhabita.

Le antipatie verso al-Albani crebbero progressivamente, tanto da essere invitato a lasciare il Paese nel 1963 dopo la pubblicazione del trattato "Il velo della donna musulmana" che teorizzava la possibilità per la donna musulmana di lasciare scoperto il volto⁹⁷.

La sua reputazione venne ristabilita in Arabia Saudita solo una decina di anni dopo, nel 1975, quando fu nominato membro del Consiglio Supremo dell'Università Islamica della Mecca.

⁹⁶ S. Lacroix *L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.49.

⁹⁷ Ivi, p.52.

Al-Albani fondò un vero e proprio movimento, quello dei partigiani dell'*ḥadīṭ*, ovvero gli *ahl al-ḥadīṭ*, riprendendo il nome dei loro predecessori medievali.

Questo creò una rottura non solo con le autorità religiose saudite, seguaci della scuola hanbalita, ma anche con i salafiti di Sahwa (movimento del risveglio islamico saudita), che avevano duramente attaccato il governo saudita per aver richiesto l'intervento americano sul suolo saudita, influenzati dalla visione dell'Islam politico dei Fratelli Musulmani.

Al-Albani ed i suoi seguaci (i nuovi partigiani del *ḥadīṭ*) criticavano da un lato l'istituzione religiosa saudita, considerata eccessivamente legata al *fiqh* hanbalita, e dall'altra la visione dell'Islam politicizzato dei Fratelli musulmani (e quindi anche della corrente Sahwa a loro ispirata).

Non a caso, in un'epoca in cui tutto il mondo salafita idolatrava Sayyid Qutb come martire dell'Islam, al-Albani lo criticò apertamente soprattutto per le sue posizioni dogmatiche (*'aqīda*) espresse nel commentario coranico "All'ombra del Corano"; allo stesso modo accusò Ḥassan al-Bannā di aver preso "posizioni contrarie alla Sunna" e di non essere un *'ālim*, dunque di essere più interessato alla politica che alle scienze religiose.

Per questo motivo e per la sua posizione sul *takfīr*, al-Albani venne criticato da alcuni esponenti del salafismo jihadista, come Abū Qatāda e al-Maqdisī. Egli infatti, seppur ritenendo i governanti arabi peccatori, non arrivò mai a scomunicarli considerandoli apostati o miscredenti, allineandosi in questo modo con le posizioni del suo mentore Ibn Baz.

Negli anni '70, i Fratelli Musulmani erano all'apogeo della loro potenza e visibilità in Arabia Saudita; in un contesto del genere, le posizioni di al-Albani e dei suoi seguaci crearono parecchie divisioni nel mondo musulmano. Un altro evento che creò ulteriori divisioni fu sicuramente l'occupazione per due settimane della Grande Moschea a la Mecca nel novembre 1979.

Recenti studi hanno dimostrato che il gruppo, guidato da Juhayman al-Utabi, era aderente al movimento meglio conosciuto come JSM (al-Ġamā'a as-Salafiyya al-Muḥtasiba). Il gruppo, fondato a Medina negli anni '60, si basava sugli insegnamenti di al-Albani ed era protetto da Ibn Baz, che aveva accettato il ruolo di guida suprema del movimento⁹⁸.

I membri del JSM rifiutano completamente qualsiasi coinvolgimento politico, dedicandosi solo allo studio delle scienze religiose e del *'aqīda* (il dogma). Per questo motivo ritenevano illegittimo qualsiasi tipo di governo musulmano, compreso quello saudita, per il semplice motivo di non essere appartenenti alla tribù dei Quraish. Ciononostante, l'ideologia del JSM rifiutava il *takfīr*, ovvero la scomunica di regnanti sauditi.

In opposizione al JSM, fece la sua apparizione la corrente jamista, guidata dal etiope Muḥammad Aman Ibn 'Alī al-Ġami, e dal yemenita Rabi' al-Madhkhālī, entrambi formati in Arabia Saudita e professori di *ḥadīṭ* all'Università Islamica di Medina.

⁹⁸ S. Lacroix *L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.60.

La loro posizione pro regime a sostegno alla dinastia saudita, inizialmente marginale, tornò alla ribalta durante la prima guerra del Golfo. In occasione dell'entrata dell'esercito americano in Arabia Saudita dopo che l'Iraq aveva attaccato il Kuwait, il 2 agosto 1990, le reazioni di Sahwa si opposero apertamente al regime saudita, contrapponendosi ai jamisti, che mostrarono invece il loro appoggio incondizionato alla dinastia saudita.

I jamisti rappresentano una delle correnti salafite più conosciute e popolari, grazie al loro lavoro di divulgazione online, ed anche una delle più sostenute dai regimi arabi in generale, grazie alla loro particolare visione che prevede di evitare il *takfīr*, in totale opposizione con molte correnti salafite, in particolare jihadiste.

Benché la creazione di questi gruppi sia intrinsecamente legata dagli eventi che hanno toccato l'Arabia Saudita, le posizioni di al-Albani e dei nuovi partigiani degli *ḥadīth* sono oggi un elemento imprescindibile dell'Islam salafita in numerosi contesti, musulmani ed occidentali.

Infatti, negli anni '90, al-Madkhalī e al-Ġamī ottennero l'espulsione dall'Arabia Saudita di numerosi Sahwa e Fratelli Musulmani che studiavano ed insegnavano all'Università Islamica di Medina, esportando di fatto un certo tipo di salafismo formatosi in Arabia Saudita e diffondendolo negli altri paesi musulmani ed in Europa⁹⁹.

⁹⁹ S. Lacroix *L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.63.

Capitolo II: Apparizione e sviluppo del jihadismo globalizzato

2.1 Introduzione

Nel capitolo precedente sono state analizzate le teorie che hanno portato alla formazione del movimento jihadista. La riapertura dell'*ig̣tihād* nel corso del XIX secolo aveva gettato le basi per la creazione di nuove correnti radicali, in particolare il salafismo. Dalle varie correnti salafite che si sono sviluppate nel corso del Novecento è emersa la corrente del salafismo jihadista, che esalta gli aspetti più conservatori di tutte le altre correnti. Dalla corrente del salafismo jihadista si svilupperà il jihadismo globalizzato, di cui saranno studiate le caratteristiche principali attraverso il pensiero dei suoi principali teorici e ideologi.

Fino alla creazione dei primi gruppi islamici negli anni '70 del Novecento, l'ambito di applicazione del jihadismo riguardava solo l'ideologia, ancora senza risvolti pratici. Nel corso degli anni Ottanta, i movimenti jihadisti si radicalizzarono progressivamente, arrivando a giustificare l'uso della violenza anche a scopo politico: ne è un esempio il gruppo egiziano *al-Ġihād*, responsabile dell'omicidio del presidente Anwar al-Sādāt.

Il jihadismo conosciuto oggi ha avuto modo di svilupparsi e codificarsi nel corso della guerra in Afghanistan. Lo scenario afgano è stato spesso definito una sorta di "laboratorio" per il jihadismo. La guerra afgana infatti ha visto l'apparizione del principale ideologo del jihadismo globale, 'Abd Allah 'Azzām. Il suo sodalizio con l'allora giovane Usāma Bin Lāden ha gettato le basi per la creazione del più importante gruppo terroristico d'ispirazione islamica: al-Qaida.

Nel corso della guerra in Afghanistan, il jihadismo diventò un movimento transazionale e panislamico, codificando la sua ideologia e i suoi obiettivi, ancora oggi condivisi dalla maggior parte dei gruppi terroristici sparsi in tutto il mondo. Il principale obiettivo di questi gruppi è la diffusione dell'Islam in tutto il mondo attraverso il *ġihād*, eliminando anche fisicamente tutti coloro che si oppongono a questo progetto.

In quanto principale matrice del *ġihād* contemporaneo, sarà analizzata la guerra in Afghanistan a partire dal 1979, anno dell'invasione sovietica. Analizzando le varie tappe del conflitto, sarà possibile estrapolare le fasi cruciali che hanno permesso la diffusione del pensiero jihadista: l'arrivo degli "arabi afgani", la creazione della base di Peshawar, la creazione di al-Qaida, il sodalizio tra Bin Lāden e i talebani.

L'organizzazione di al-Qaida è certamente la più importante organizzazione terroristica dell'ultimo secolo. Spesso percepita come una sorta di "multinazionale" del terrore, con a capo l'ormai scomparso Usāma Bin Lāden, l'organizzazione ha invece confini molto più fluidi ed una gerarchia orizzontale che

ha permesso la sua sopravvivenza anche dopo la morte del suo fondatore. Più che un gruppo terroristico nella sua accezione tradizionale, al-Qaida è piuttosto un marchio internazionale a cui fanno riferimento diversi gruppi jihadisti sparsi nel mondo.

Si cercherà dunque, nell'ultima parte di questo capitolo, di analizzarne strategie e dottrine, per poter comprendere appieno le strategie del jihadismo globale contemporaneo.

2.2 La guerra in Afghanistan

L'Afghanistan è un Paese estremamente variegato dal punto di vista etnico: hazara, pashtun, tajiki, uzbeki sono alcune delle principali etnie presenti nel Paese. Anche per questo motivo, il Paese non era riuscito a diventare uno Stato-nazione nel corso del Novecento, periodo nel quale gran parte degli altri Paesi in Medio Oriente avevano ottenuto l'indipendenza.

A partire dal 1933, l'Afghanistan fu governato da una famiglia di shah locali: per primo Nader Shah, e alla sua morte il figlio Muḥammad Zahir Shah (1914-2007), che regnò per almeno quarant'anni con l'appoggio della popolazione.

Nel 1964 venne stilata la prima costituzione democratica e l'Afghanistan sembrava avviarsi a grandi passi verso un processo di democratizzazione. Tuttavia, tra il 1971 e il 1972, il Paese fu colpito da una pesante carestia, causando alcune migliaia di morti e facendo vacillare la reputazione di Muḥammad Zahir Shah.

Nel 1973, lo Shah venne rovesciato dal cugino Muḥammad Daud Khan con un colpo di Stato non violento, che instaurò un regime repubblicano con l'appoggio dei comunisti afgani¹⁰⁰.

Il presidente Daud rivendicava l'appartenenza di alcuni territori pakistani all'etnia afghana pashtu, e questo provocò un'ondata di tensioni tra i due Paesi.

Tra il 1976 e il 1977 si delinearono le principali correnti islamiste in Afghanistan: da una parte, Hezb Islami di Gulbuddin Hekmatyar; e Jamaat-e-Islami di Burhanuddin Rabbani, teologo formatosi culturalmente in Egitto. Tra i suoi attivisti più famosi, si ricorda Ahmed Shah Massud, che avrà un ruolo centrale nei successivi avvenimenti.¹⁰¹

Jamaat-e-Islami tendeva a reclutare tra le sue file soprattutto tajiki, l'etnia di Massud e Rabbani, mentre l'Hezb Islami era dichiaratamente legato alla componente pashtun. Inoltre, Jamaat-e-Islami, proprio a causa della formazione egiziana di Rabbani, era legata all'ideologia dei Fratelli Musulmani.

Al contrario, Hezb Islami si ispirava al partito pakistano Jama'at-e-Islami, fondata da Abū al-'Ala Mawdūdī nel 1941. Nel pensiero di Hekmatyar, si intravedevano molte caratteristiche del pensiero di Mawdūdī: in primis l'utilizzo del *takfīr*, ovvero l'accusa di scomunica per chiunque scegliesse di vivere

¹⁰⁰ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.91.

¹⁰¹ Ivi, p.92.

nella società moderna, che era tornata a livelli di empietà paragonabili solo al periodo della *ḡāhiliyya*, la società araba dell'epoca preislamica.

Tra il 1977 e 1978, due colpi di stato aggravarono le relazioni tra il Pakistan e l'Afghanistan¹⁰². Il primo fu di matrice islamista e avvenne ad Islamabad, ad opera del generale Zia Ul-Haqq. Il secondo avvenne pochi mesi più tardi a Kabul, per mano dei comunisti afgani guidati da Taraki, durante il quale venne assassinato il presidente Daoud Khan. Taraki era alla guida del Partito Democratico del Popolo Afgano (PDPA), che preso il potere fondò la Repubblica Democratica dell'Afghanistan, fortemente osteggiata dal partito islamista.

La nuova Repubblica afgana, filo-sovietica, iniziò una serie di riforme d'ispirazione laica e socialista, tra cui la riforma agraria, la riforma dell'istruzione, la riforma del sistema sanitario, l'emancipazione femminile incluso il diritto di voto e l'istruzione obbligatoria, tutte riforme fortemente osteggiate dal partito islamista. Inoltre, il nuovo governo lottò anche contro la coltivazione dell'oppio, attirandosi le ostilità dei proprietari terrieri e dei trafficanti di droga.

La politica filosovietica del governo aumentò i dissapori con il partito islamista, mentre sul piano internazionale, gli Stati Uniti vedevano con preoccupazione la vicinanza dell'Afghanistan all'Unione Sovietica. Preoccupati dalle numerose minacce esterne (in particolare il Pakistan di Zia Ul-Haqq, appoggiato dagli Stati Uniti) e dalle minacce interne (ovvero l'opposizione islamista), i comunisti afgani firmarono nel 1978 un trattato di amicizia che legava l'Afghanistan all'Unione Sovietica¹⁰³.

Iniziò così una vera e propria guerriglia interna al Paese contro il governo, in cui i partiti islamici cercarono di indebolire il potere, finanziati da Arabia Saudita, Pakistan e Stati Uniti.

Già a partire dal luglio del 1979, gli Stati Uniti iniziarono ad appoggiare militarmente i gruppi islamisti di opposizione (*muḡāhiddīn*), finanziati dall'Arabia Saudita. Questa strategia faceva parte della cosiddetta "Operazione Cyclone", finanziata dal presidente Carter. L'operazione aveva il tacito obiettivo di minare la stabilità del governo filo sovietico di Kabul per far in modo che l'URSS intervenisse, portandola ad una guerra di logoramento da cui sarebbe uscita fortemente indebolita.

Le tensioni non fecero che intensificarsi nel corso del 1979; tensioni che sfociarono nell'intervento dell'Armata Rossa in Afghanistan nel dicembre di quell'anno, che intervenne per sedare il caos che imperversava nel paese¹⁰⁴.

L'operazione Cyclone fu una delle più lunghe e costose operazioni mai messe in atto dalla CIA. Durata quasi 10 anni, aveva creato una rete per il finanziamento dei *muḡāhiddīn* in Afghanistan, arrivando nel corso degli anni a cifre astronomiche (circa 40 miliardi di dollari).

L'invasione sovietica concluse un anno che aveva sconvolto profondamente gli equilibri internazionali; era stato l'anno della rivoluzione islamica in Iran, sostenuta da Siria, Libia e OLP, che aveva

¹⁰² J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p. 93.

¹⁰³ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.224.

¹⁰⁴ Ivi, p. 225.

preoccupato profondamente le potenze occidentali. Era stato anche l'anno in cui erano stati firmati accordi di pace tra Israele e l'Egitto; anno in cui la stabilità in Arabia Saudita era stata duramente minacciata dall'occupazione della Grande Moschea di Mecca da parte di un gruppo di ribelli vicini alla Fratellanza Musulmana saudita.

Siria e Yemen del Sud avevano supportato l'intervento dell'Unione Sovietica in Afghanistan, oltre alla Libia e l'OLP, viste le loro posizioni filo-sovietiche e socialiste. Al contrario, sul piano della "solidarietà islamica", l'attacco venne fortemente osteggiato dall'Arabia Saudita; dopo l'invasione dell'Urss, venne convocata urgentemente in Pakistan l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), durante la quale l'Arabia Saudita richiese il ritiro immediato delle truppe sovietiche.

L'Arabia Saudita inviò immediatamente dei rinforzi sul territorio, mandando una milizia guidata dal *'ālim* 'Abd Rabb al-Rasūl Sayyaf, formatosi in Egitto e in Arabia Saudita; non sarà che il primo dei gruppi esterni all'Afghanistan che andrà a combattere sul territorio afgano¹⁰⁵.

La presenza saudita in territorio afgano produsse interessanti risvolti sia pratici che ideologici. L'eccellenza delle relazioni tra il generale pakistano Zia Ul-Haqq e il re saudita Khaled portò ad una spartizione dei ruoli tra i generali pakistani e sauditi. La complicità tra i servizi sauditi e i servizi islamici pakistani (ISI) portò ad un'ibridazione tra l'ideologia wahhabita e l'ideologia militante del Jamaat-e-Islami.

La città lungo confine nord-ovest pakistano, Peshawar, si rivelò nel corso degli anni sempre più legata all'Arabia Saudita; non smetteranno di moltiplicarsi gruppi di *muğāhiddīn* d'ispirazione wahhabita, come sempre lautamente finanziati e armati dal regno saudita¹⁰⁶.

Dalla provincia di Peshawar passava ogni sorta di milizia e tratta: trafficanti di eroina, armamenti americani, finanziamenti sauditi, la CIA e l'ISI pakistano; era il luogo in cui entrarono in contatto le principali organizzazioni islamiste pakistane, in primis Jama'at-e-Islami, il partito fondato da Mawdūdī, giocando un ruolo chiave in quella che è considerata la culla dei movimenti jihadisti contemporanei¹⁰⁷.

Inizialmente, gli altri Stati arabi non si dimostrarono favorevoli ad un intervento in Afghanistan a favore della popolazione; mentre per la causa palestinese contro l'oppressore israeliano vi era un sostegno diffuso, pochi erano i Paesi arabi pronti a dare un aiuto al popolo afgano, anche perché i nazionalisti di stampo comunista e socialista come Siria e Yemen del sud, l'OLP e l'Algeria non avevano intenzione di mettere in difficoltà l'alleato sovietico.

A spingere per un aiuto al popolo afgano furono piuttosto le reti islamiche transnazionali¹⁰⁸. Alcune di queste erano già attive da tempo, come la Lega Islamica Mondiale, ed erano guidate da *'ulemā'* conosciuti a livello mondiale; altre erano state create ad hoc, molte guidate da una visione ultra

¹⁰⁵ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, pp.110-111.

¹⁰⁶ Ivi, p.112.

¹⁰⁷ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.223.

¹⁰⁸ Ivi, p.225.

conservatrice dell'islam, d'ispirazione salafita, o meglio quella visione ibrida tra Fratellanza Musulmana e wahhabismo che si era formata in Arabia Saudita nel corso dei decenni precedenti.

Gli *'ulemā'* a capo di queste organizzazioni cominciarono a emanare *fatāwa* per giustificare azioni militari contro l'URSS. Si trattava di legittimare un attacco militare, qui interpretato come *ḡihād* di difesa, contro gli invasori sovietici. Infatti quest'invasione era considerata una minaccia per l'intera Umma, da parte di un popolo non musulmano nella *dār al-Islām*, per cui secondo i canoni tradizionali della *ṣarī'a*, il *ḡihād* si presentava come *farḍ 'ayn*, ovvero un obbligo individuale per ogni musulmano.

Per la prima volta, ci si rese conto della portata e dell'importanza di questo genere di fatwa transazionale, che poteva avere esiti imprevedibili. Creando una causa comune per la quale tutta la *umma* avrebbe dovuto combattere, ovvero il *ḡihād* in Afghanistan, e rendendolo un obbligo per ogni singolo, si rischiava di destabilizzare fortemente l'ordine sociale nel caso in cui eventualmente, il singolo decidesse di partecipare al *ḡihād* opponendosi però al suo Stato di provenienza (magari legato politicamente all'Unione sovietica).

Inoltre, l'assenza di una gerarchia all'interno dei sapienti musulmani rischiava di creare ulteriori frazionamenti oltre ad una situazione di caos, nella quale ogni *'ālim* poteva invocare il *ḡihād* in qualunque contesto lo ritenesse necessario (cosa che sfortunatamente avverrà qualche decennio più tardi)¹⁰⁹.

In una prima fase, ovvero fino a metà degli anni Ottanta circa, la solidarietà islamica transazionale si espresse soprattutto attraverso finanziamenti, che andavano a completare il rifornimento di armi che gli Stati Uniti fornivano ai *muḡāhiddīn* afgani, in collaborazione con le milizie pakistane.

Successivamente, intorno al 1985, l'aiuto iniziò ad essere fisico, visto il crescente numero di *muḡāhiddīn* stranieri, soprattutto arabi, che si erano uniti alla causa afgana, riunendosi per combattere a Peshawar.

I *muḡāhiddīn* che combatterono in Afghanistan erano un gruppo estremamente composito, provenienti da ambienti islamici molto diversi: Fratelli Musulmani, wahhabiti, sufi provenienti da svariate confraternite religiose.

La prima ondata di *muḡāhiddīn* che si recarono a combattere in Afghanistan era legata ai Fratelli musulmani in Egitto; infatti, molti dei suoi membri, tra cui il leader del partito Jamaat-e-Islami, Rabbani, si erano formati all'Università al-Azhar del Cairo. La loro vicinanza alla Fratellanza Musulmana egiziana si evolverà verso un islamismo moderato, che attirerà la complicità dei Paesi occidentali ma per lo stesso motivo, ridurrà i contatti con i sauditi.

Al contrario, la fazione Hezb Islami, guidata da Hekmatyar e vicina agli ambienti pashtun, prediligeva una visione islamista conservatrice appoggiata dall'Arabia Saudita e vicina al partito pakistano fondato da Mawdūdī, Jama'at-e Islami.

¹⁰⁹ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.226.

Nel 1978, anno precedente all'invasione sovietica, il Paese venne colpito da sollevamenti popolari in tutto il Paese, in particolare nelle zone rurali; ad avere maggior riscontro e appoggio da parte della popolazione, fu il partito Jamaat-e-Islami di Rabbani, soprattutto grazie all'abilità militare del comandante Massud.

Dopo l'invasione sovietica la situazione si ribaltò; la maggior parte della popolazione afghana si unì spontaneamente alla causa del *ḡihād* contro gli invasori sovietici, finanziata lautamente dall'Arabia Saudita e dai paesi del Golfo, e sostenuta militarmente dagli Stati Uniti, che avevano utilizzato come base il vicino Pakistan. Nonostante il Pakistan non venisse esattamente percepito come un esempio di democrazia dal mondo Occidentale, soprattutto dopo che il comandante Zia Ul-Haqq aveva rovesciato il potere facendo impiccare il laico 'Alī Bhutto nel marzo del 1979, il conflitto afghano cadde a pennello per riacquistare credibilità agli occhi dell'Occidente. Infatti, gli USA ne fecero la loro base d'appoggio strategica nella regione, e il Pakistan divenne quarto beneficiario degli aiuti stranieri votati dal Congresso statunitense.

Si stima che nel 1982, fossero arrivati al Pakistan 600 milioni di dollari provenienti dagli Stati Uniti, e altrettanti provenienti dai Paesi del Golfo¹¹⁰. Il centro del commercio locale divenne il porto di Karachi, attraverso il quale passava il traffico di armi e d'eroina proveniente dall'Afghanistan, rendendo la città portuale uno dei luoghi più pericolosi del pianeta.

Nel corso degli anni Ottanta, si unirono alla causa molti *muḡāhiddīn* provenienti da gran parte del mondo arabo, che non potendo contribuire alla causa finanziariamente, andavano in Afghanistan per unirsi al *ḡihād* armato, trasformando il Paese in una "palestra" per aspiranti jihadisti.

L'interesse dei *muḡāhiddīn* arabi per il conflitto afghano era frutto della frammentazione e della progressiva perdita di potere e di credibilità dei Paesi arabi di fronte ad Israele.

La perdita di credibilità che aveva messo fine ai nazionalismi e al panarabismo era un processo iniziato dopo la Guerra dei sei giorni, per poi consolidarsi dopo il fallimento della guerra del Kippur (1973) e gli accordi di Camp David nel 1979, che ebbero come risultato il riconoscimento di Israele da parte dell'Egitto, segnando uno smacco morale senza precedenti.¹¹¹

Per questo motivo, i *muḡāhiddīn* arabi cercarono una nuova causa, trovandola nel *ḡihād* per la liberazione dell'Afghanistan. Fu così che nel corso degli anni Ottanta, gli islamisti migrarono in massa verso il Pakistan, in particolare verso la città di Peshawar, unendo al valore del *ḡihād* il valore del *hiḡra*, ovvero della migrazione, che richiamava l'Egira compiuta dal Profeta Muḡammad verso Medina.

Per comprendere la crisi dell'Islam sunnita odierno è fondamentale capire cosa avvenne a Peshawar nel corso degli anni Ottanta; e per comprendere meglio cause ed effetti dell'arabizzazione del *ḡihād* afghano, è necessario analizzare la figura e il pensiero del palestinese 'Abd Allah 'Azzām, che fece

¹¹⁰ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.232.

¹¹¹ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.66.

della città di Peshawar la base dei combattenti arabi e diede un fondamentale contributo ideologico alla globalizzazione del *ḡihād*.

2.2.1 'Abd Allah 'Azzām e Peshawar

L' *'ālim* palestinese Abdallah 'Azzām (1941-1989) fu una figura fondamentale per il movimento del *ḡihād* mondiale, in quanto ne fu uno dei principali teorici, ideologo, figura ispiratrice, nonché uno degli organizzatori e coordinatori della presenza araba in Afghanistan. Figura leggendaria negli ambienti radicali, il suo carisma è stato paragonabile solo quello di Usāma Bin Lāden.

Fu proprio insieme allo sceicco del terrore che 'Azzām riuscì a creare il suo "Ufficio dei servizi" in Afghanistan, dedicato ai *muḡāhiddīn* arabi. Inoltre, 'Azzām non fu solo una figura operativa per il coordinamento dei *muḡāhiddīn* in Afghanistan, ma fu anche autore prolifico ed ideologo del *ḡihād* globale. Scrisse infatti numerosi articoli, fu autore di libri e organizzatore di conferenze che si diffusero nel mondo intero; tra i testi di riferimento per il jihadismo, si ricordano *La difesa dei territori musulmani* e *Raggiungi la Carovana!*¹¹². 'Azzām in Afghanistan ebbe un ruolo politico di rilievo, avendo promosso la guerra in Afghanistan sia a livello regionale che internazionale; ma soprattutto fu il primo e più importante teorico del *ḡihād* globale.

'Abdallah 'Azzām nacque in un villaggio in Cisgiordania nei pressi di Jenin, nel nord della Palestina, nel 1941. Studiò legge islamica a Damasco, tra il 1959 e il 1966. All'età di 18 anni si unì alla fazione siriana dei Fratelli Musulmani, e ne divenne il rappresentante all'Università nel 1960.

Partecipò attivamente alla "Guerra dei sei giorni" nel 1967, e non smise di impegnarsi anche successivamente nella lotta armata contro Israele.¹¹³

I Fratelli Musulmani in Palestina preferivano dedicarsi ad opere caritatevoli e sociali piuttosto che all'attivismo armato; per questo motivo, dopo l'operazione Settembre Nero dell'OLP in Giordania nel 1970, 'Azzām decise di rompere i rapporti con la base palestinese dei Fratelli Musulmani, accusandoli di aver investito le proprie forze contro il re giordano piuttosto che contro Israele.

Nel 1973 conseguì un dottorato all'Università di al-Azhar, e iniziò ad insegnare *ṣarī'a* all'Università della Giordania, continuando comunque la sua attività all'interno della Fratellanza Musulmana¹¹⁴.

Poco tempo dopo, 'Azzām ottenne una cattedra all'Università saudita del re 'Abd al-Aziz, a Jedda, dove conobbe un giovane e brillante allievo: Usāma Bin Lāden. Nel frattempo, si occupava di educazione e formazione presso la Lega Islamica Mondiale.

¹¹² T. Hegghammer, *'Abdallah 'Azzam, l'imam del jihad* in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Puf, Parigi 2005, pp. 87-121.

¹¹³ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier, Puf, Parigi 2008, p.67.

¹¹⁴ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.234.

Nel 1980, secondo la leggenda, incontrò dei pellegrini afgani alla Mecca, e commosso dai loro racconti, decise di unirsi alla causa afgana, che ai suoi occhi era in quel momento ancora più meritevole della causa palestinese.

La scelta stessa di ‘Azzām fu emblematica; egli, palestinese, scelse una causa non araba per la quale intraprendere il *ḡihād*. Questa scelta sarà sintomatica per tutti coloro che decisero di emularlo, rendendo il *ḡihād*, che era stato per secoli prerogativa degli arabi, una battaglia per musulmani, indipendentemente dall’etnia di provenienza: erano i primi passi per l’internazionalizzazione del *ḡihād* armato.

In ogni caso, è certo che quello stesso anno si trasferì ad Islamabad per insegnare all’Università Islamica Internazionale, recentemente inaugurata.

Nel 1984 si insediò a Peshawar, dove contribuì alla creazione del Consiglio di Coordinazione Islamica, che raggruppava una ventina di organizzazioni umanitarie arabe di ispirazione islamica a sostegno della resistenza afgana, con il contributo della Crescente Rossa saudita e kuwaitiana, principali finanziatori della resistenza, per una cifra che si aggirava intorno ai seicento milioni di dollari l’anno.¹¹⁵

La figura carismatica di ‘Azzām si rivelò un aiuto fondamentale per il governo saudita, poiché egli sembrava avere una certa influenza sul numero sempre crescente di *muḡāhiddīn* che continuava ad affluire verso il Pakistan per unirsi al *ḡihād* afgano.

E’ indubbio che il ruolo di ‘Azzām fu fondamentale per accendere l’interesse del mondo musulmano verso la causa afgana. Da una parte, questo interesse fu giustificato dal coinvolgimento di attori internazionali nel teatro della guerra afgana, come Arabia Saudita, Iran e Ong internazionali; d’altra parte, gli scritti e le conferenze di ‘Azzām contribuirono a internazionalizzare la causa afgana, che diversamente sarebbe rimasta un conflitto di importanza marginale per la Umma.

L’interesse per il *ḡihād* in Afghanistan ebbe tra i suoi risultati l’arrivo di migliaia di *muḡāhiddīn* provenienti da tutto il mondo arabo, conosciuti come gli “arabi afgani”.¹¹⁶

Per gestire questa situazione, ‘Azzām creò nel 1984 un Ufficio di servizi (*maktab al-ḥadamāt*) dedicato ai *muḡāhiddīn* arabi. Affascinato dalle teorie di ‘Azzām, si propose di aiutarlo il giovane Usāma Bin Lāden, proveniente da una delle famiglie più ricche dell’Arabia Saudita.

L’Ufficio dei Servizi aveva come obiettivo la creazione di una rete islamica internazionale, dove migliaia di combattenti di origini e etnie diverse si sentivano uniti non più dall’appartenenza all’etnia araba, bensì da una causa condivisa e dal forte sentimento religioso, scavalcando i concetti Stato-nazione.

Oltre ai volontari provenienti dai paesi del Golfo, si diressero verso Peshawar numerosi islamisti egiziani, la maggior parte di loro arrestata dopo l’omicidio del presidente Sādāt. Tra essi, una figura che

¹¹⁵ G. Kepel, *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003, p.235.

¹¹⁶ T. Hegghammer, ‘Abdallah ‘Azzam, l’imam del jihad in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Puf, Parigi 2005, p.104.

si rivelerà tanto influente quanto ‘Azzām o Bin Lāden: Ayman al-Zawāhirī, medico egiziano che aveva già soggiornato in Afghanistan tra il 1980 e il 1981. Come molti islamisti egiziani, al-Zawāhirī aveva rotto con i Fratelli Musulmani, accusandoli di essersi allontanati dal vero obiettivo dell’Islam, ovvero il *ḡihād*. Per questo motivo, egli e molti suoi conterranei avevano trovato nella causa afghana un *ḡihād* sostitutivo.

A partire dal 1985, l’Ufficio dei Servizi gestito da ‘Azzām ottenne un numero sempre crescente di finanziamenti, non solo dai Paesi del Golfo ma da tutto il mondo, arrivando al punto di poter aprire numerose filiali, in particolare negli Stati Uniti. Il successo di questo Ufficio era probabilmente dovuto alla grande diffusione ed al successo della propaganda per il *ḡihād* in Afghanistan portato avanti dagli scritti di ‘Azzām, che continuavano ad essere pubblicati e tradotti in tutto il mondo.

Nel 1986 fu creata una rete di alloggi e ostelli (*madāfat*) pensata per ospitare gli arabi venuti a combattere in Afghanistan, fondata da ‘Azzām insieme al capo afghano Sayyaf. Inoltre, fu creato il primo campo di addestramento sul confine tra Pakistan e Afghanistan.

‘Azzām utilizzò tutti i mezzi a sua disposizione per incitare la partecipazione dei musulmani al *ḡihād* in Afghanistan, con l’obiettivo di estirpare il “comunismo ateo” dal Paese.¹¹⁷

Braccio destro di ‘Azzām in questa campagna era il giovane Bin Lāden, che non si accontentava però di un attivismo solamente legato alla propaganda. Egli vedeva con disapprovazione i suoi coetanei arabi recarsi in Afghanistan per una sorta di breve formazione sul campo per poi tornare ai loro studi universitari. Così, nel 1986, Bin Lāden e una dozzina di compagni si recano a Jaji, in Afghanistan, per creare una roccaforte per i *muḡāhiddīn* arabi. Il fenomeno tuttavia non era ancora rilevante all’epoca: i *muḡāhiddīn* non superavano le trecento unità nel 1987.

Indubbiamente, l’eredità più importante di ‘Azzām fu proprio il suo contributo alla formazione e diffusione del radicalismo islamico, in cui fu autore prolifico. ‘Azzām fu fondamentale per le sue posizioni sul *ḡihād*, in particolare per la giustificazione politica del *ḡihād* e la sua applicazione.

Nel 1985, ‘Azzām pubblicò in arabo la sua rivista, “Ḡihād”, acquistabile sia in dollari che in ryal sauditi. La rivista ebbe un enorme successo; oltre alle notizie relative alla guerra, la rivista conteneva gli editoriali e i testi dottrinali elaborati dallo stesso ‘Azzām. Pubblicata in lingua araba, la rivista ebbe un enorme seguito nel mondo arabofono, e venne successivamente tradotta in inglese e in altre lingue locali, per poi essere messa in rete.

‘Azzām decise di contribuire alla causa afghana attraverso l’attività di propaganda, cercando di coinvolgere il più possibile arabi musulmani ad intraprendere il *ḡihād* in Afghanistan.

Nella sua “Difesa dei territori musulmani” egli esaltò tutti i lati positivi del *ḡihād* in Afghanistan; era doveroso per ogni *muḡāhid* partecipare alla causa palestinese come inizio, ma il vero *ḡihād* armato poteva compiersi solo in Afghanistan, dove non c’era alcun tipo di impedimento, al contrario, vi erano

¹¹⁷ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l’émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu’est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.68.

ben 300 km di frontiere aperte e territori rurali non occupati che potevano diventare la base dei *muğāhiddīn*.¹¹⁸

Avendo elaborato un'ideologia incentrata sul *ğihād*, 'Azzām si trovò a dover affrontare il tema cruciale della legittimità del *ğihād*, ovvero chi potesse dichiarare il *ğihād*, in quali occasioni e contro chi.

A tal proposito, trattandosi di un *ğihād* difensivo in quanto l'Afghanistan era sotto attacco da parte di una potenza non musulmana, il *ğihād* non aveva bisogno di essere dichiarato da una guida religiosa e militare. Ispirandosi alla dottrina classica sul *ğihād*, 'Azzām teorizzò che essendo un dovere individuale, il *ğihād* era obbligatorio per ogni musulmano, inclusi donne, anziani e bambini anche nel caso in cui così facendo si disobbedisse alla propria famiglia, ai propri superiori, o ai propri governanti.¹¹⁹

In particolare, scrisse una fatwa in cui dichiarava che il *ğihād* in Afghanistan fosse un *farḍ* 'ayn per tutti i musulmani. Pubblicata nel giornale islamista del Kuwait, questa fatwa ottenne l'approvazione dello sheikh Ibn Baz, una delle più alte autorità islamiche saudite.¹²⁰

Nel 1987, seguendo le orme degli insegnamenti di Ibn Taymiyya, 'Azzām mise in dubbio tutte le fonti che designavano il *ğihād* mistico e interiore come “*ğihād* maggiore”, ribaltando l'ordine di importanza.

Il *ğihād* maggiore andava intrapreso imbracciando le armi. Ancora una volta l'esperienza del Profeta funse un modello: venne presa come esempio la battaglia di Badr, dove i compagni del Profeta erano solamente 300, ma le loro gesta eroiche sarebbero state in seguito d'ispirazione per lo spostamento migliaia di *muğāhiddīn* verso i territori Bizantini e persiani.

Medina era stata la base per lanciare un *ğihād* vittorioso: allo stesso modo, la formazione di una solida base (*qā'ida*) avrebbe portato il *ğihād* afghano verso il successo.¹²¹

Innanzitutto, 'Azzām spostò il baricentro del *ğihād*: se, influenzati da teorici precedenti, i *muğāhiddīn* egiziani vedevano come principale minaccia nella *dār al-islām* il nemico interno, ovvero il tiranno al potere, per 'Azzām era più impellente muovere il *ğihād* contro i nemici esterni¹²².

Inoltre, se il jihadismo egiziano precedentemente si era sentito legato al concetto di *dawla* (ovvero lo Stato), secondo 'Azzām era importante liberare i “territori musulmani” (*'arḍ*) dagli aggressori. Questo discorso favorì enormemente i conflitti transnazionali degli anni successivi (Bosnia, Cecenia, Palestina). 'Azzām inoltre prediligeva un approccio strategico e militare al *ğihād*, piuttosto che un approccio rivoluzionario; infatti, riteneva altamente improbabile che un gruppo di jihadisti potesse rovesciare un governo e stabilire uno Stato islamico. Per ottenere questo risultato, era piuttosto necessaria una solida base (*al-qā'ida al-sulba*), sia ideologica che territoriale, in cui i giovani musulmani, attraverso

¹¹⁸ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.115.

¹¹⁹B. Rougier, “Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme” in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.71.

¹²⁰ V. capitolo I, p. 34.

¹²¹ J. P. Filiu, *Op. cit.*, p.117.

¹²² T. Hegghammer, *'Abdallah 'Azzam, l'imam del jihad* in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Puf, Parigi 2005, p.105.

un'educazione al *ḡihād* (*tarbiyya ḡihādiyya*), avrebbero avuto gli strumenti necessari per liberare i territori musulmani.¹²³

Un altro pilastro del pensiero di 'Azzām era lo sviluppo del pan-islamismo. Egli minimizzò l'importanza dello Stato nazione, peraltro creazione occidentale, spostando tutto il suo interesse verso la Umma musulmana. Era questo il motivo per cui aveva preso a cuore la causa afghana: egli sperava che partendo dall'Afghanistan si creasse una solida base per la conquista degli altri territori musulmani, riuscendo così a dare un respiro internazionale alla causa jihadista.

Contributo importante di 'Azzām era stato l'aver individuato un nemico comune contro cui i jihadisti avrebbero potuto combattere: il comunismo ateo. Questo “cancro rosso” aveva invaso i Paesi musulmani, opprimendoli attraverso il marxismo: ne era esempio non solo l'invasione sovietica in Afghanistan ma anche i governi di sinistra di Siria, Iraq e Yemen del Sud.¹²⁴

Un altro apporto fondamentale al pensiero jihadista, la cui influenza è ben visibile nei gruppi jihadisti odierni, è il culto del martirio. In molti testi, 'Azzām esaltava il martirio come atto di devozione estrema verso Dio, nonché apice del *ḡihād*. I benefici della morte durante il *ḡihād* erano stati ampiamente trattati dalla teologia musulmana tradizionale, ma non erano più stati ripresi dagli islamisti contemporanei prima di 'Azzām. Egli, contrariamente, fece dei *karāmāt aš-šuhadā'* (i favori divini accordati ai martiri) un tema centrale nelle sue opere.

Benché le sue idee fossero sicuramente radicali, 'Azzām non invitò mai agli attentati suicidi o colpire i civili, cosa che invece farà il suo discepolo Bin Lāden nelle sue “Dichiarazioni di guerra”. Tuttavia, lo spostamento dell'attenzione verso il martirio nella letteratura fondamentalista fece sì che le operazioni suicide diventassero una delle armi più diffuse tra i gruppi terroristici di matrice islamica negli anni Novanta.¹²⁵

Sicuramente, il maggior contributo di 'Azzām al pensiero radicale fu gettare le basi per la globalizzazione del *ḡihād*, che avrebbe successivamente permesso al suo discepolo Bin Lāden di giustificare il *ḡihād* globale contro “ebrei e crociati”.

Alla fine degli anni Ottanta, Peshawar era diventato il luogo da cui transitavano aspiranti jihadisti provenienti da tutto il mondo arabo. In questo contesto, si crearono nuove forme di islamismo. Ad esempio, l'incontro tra i Fratelli musulmani e i salafiti sauditi, politicamente quietisti, aveva causato la politicizzazione di questi ultimi. Per quanto concerne invece i Fratelli Musulmani, molti di loro avevano frequentato l'“Università del ḡihād e della Predicazione” fondata nel 1987 da 'Abd Rabb al-Rasūl Sayyaf, d'ispirazione wahhabita, che si basava sullo studio degli *aḥādīṭ* per conservare la purezza della fede. Questa forma d'ibridazione, rinominata “salafismo jihadista”, si incarna nella figura del teorico

¹²³ T. Hegghammer, 'Abdallah 'Azzam, *l'imam del jihad* in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Puf, Parigi 2005, p.106.

¹²⁴ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.69.

¹²⁵ T. Hegghammer, *Op. cit.*, p.107.

Abū Muḥammad al-Maqdisī. Dopo aver ricevuto una formazione scientifica in Iraq, al-Maqdisī si recò svariate volte in Arabia Saudita e in Kuwait, dove fu influenzato sia dal wahhabismo che dal movimento al Jamā‘a al-Salafiyya al-Muḥtasiba, che si basavano sugli insegnamenti di Al-Albani, fondatore nel movimento dei “neo-partigiani del *ḥadīṭ*” (*ahl al-ḥadīṭ*); il gruppo, guidato da Juhayman al-Utaybi, aveva occupato la Grande Moschea de La Mecca nel 1979.¹²⁶

Dopo il suo arrivo a Peshawar, nel 1988, redasse una serie di opere fondamentali per il jihadismo contemporaneo, come *Millat-Ibrahim* (La comunità di Abramo), nella quale analizzò le basi dottrinarie per il jihadismo, come il la scomunica (*takfīr*) e i concetti di lealtà e disconoscimento (*al-walā’ wa al-barā*). Scrisse inoltre un testo che accusava esplicitamente il governo saudita di essere illegittimo “Le prove manifeste dell’empietà dello saudita”, gettando le basi del *takfīr* contro la monarchia saudita.

Il salafismo-jihadista era una variante del wahhabismo, ma decisamente più politicizzata. Veniva posta la massima attenzione sulla *sunna* e sull’interpretazione letterale dei testi sacri; politicamente parlando, veniva rifiutata ogni forma di governo non islamico (partiti, elezioni, democrazia ecc.) e osteggiata la monarchia saudita, considerata una forma di potere illegittima.¹²⁷

2.2.2 I talebani e la formazione dell’emirato afghano

Mentre ‘Azzām gettava le basi concettuali di al-Qaida e del *ḡihād* globale, nel 1987 Bin Lāden e compagni si scontravano per la prima volta con l’Armata Rossa; per quanto Bin Lāden abbia descritto successivamente la battaglia come uno scontro epico durato settimane, di fatto si trattò di una schermaglia sul confine, con solo 200 uomini sovietici contro il bastione dei *muḡāhiddīn*.

Di fatto, il contributo effettivo dei *muḡāhiddīn* arabi contro le truppe sovietiche è stato trascurabile, nonostante i sostanziosi finanziamenti ricevuti tra il 1985 e il 1989 (centinaia di milioni di dollari). In quegli anni, il numero dei *muḡāhiddīn* arabi crebbe in maniera esponenziale, arrivando a circa 5000, la maggior parte dei quali però non lasciarono mai Peshawar per scendere in campo in Afghanistan.¹²⁸

Nel 1988, l’Armata sovietica si ritirò da Kabul, ma i *muḡāhiddīn* arabi non vennero nemmeno presi in considerazione per la formazione di un nuovo governo.

Infatti, si decise che in Afghanistan ogni 4 mesi ci sarebbe stato al potere uno dei quattro principali partiti islamici sunniti, a rotazione: per primo Ahmed Shah, seguito da Rabbani.

¹²⁶ S. Lacroix *L’apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, in *Qu’est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p.60.

¹²⁷ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l’émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu’est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, pp. 81-83.

¹²⁸ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.118.

I *muğāhiddīn* decisero di stabilire il loro governo provvisorio in Afghanistan, ed accerchiarono la città di Jelalabad. Lo Hezb Islami, sostenuto dai servizi segreti Pakistani, si preparò all'offensiva, benché fosse stremato dai combattimenti precedenti contro l'armata Rossa.

Nonostante la violenza e la barbarie usata in battaglia dai *muğāhiddīn*, essi vennero respinti a Jelalabad. Questa sarà forse la peggior sconfitta morale e militare subita dai *muğāhiddīn* in Afghanistan, dove più di 200 tra loro furono uccisi.

La violenza dell'azione militare creò ancora più sospetto attorno ai *muğāhiddīn*, ormai odiati da gran parte della popolazione. D'altro canto, vi erano ben altri problemi a livello governativo: le diverse fazioni si polarizzarono sempre di più, e non mancarono gli scontri tra Massud e la fazione di Hekmatyar.

In quel periodo, 'Azzām stava tentando di mediare tra le due fazioni, ma venne ucciso da un'autobomba il 24 novembre 1989. Lo scoppio della guerra del Golfo nel 1990 non fece che aumentare ulteriormente le tensioni tra i partiti afgani che sostenevano Ṣaddām Ḥussayn, e i *muğāhiddīn*, che vi si opponevano.¹²⁹

Tra il 1991 e 1992, l'Urss smise di inviare aiuti a Kabul. L'Afghanistan piombò nel caos e si susseguirono scontri tra i vari partiti. Nel 1992 fu fondata la "Repubblica Islamica d'Afghanistan" con primo ministro Heykmatar e Massud alla difesa. La situazione era chiaramente destinata al tracollo, aggravata dall'inizio delle guerre tra *muğāhiddīn* nella capitale, che durò per ben quattro anni, fino al 1996.

A Kandahar la situazione era meno drammatica che a Kabul, ma la città visse comunque una situazione di violenta anarchia. Nella altre città del Paese, avevano preso potere capi *muğāhiddīn* locali.

Il seme del *ğihād* riuscì a germogliare anche nelle zone frontaliere; il giovane Muḥammad 'Umar, *mullah* di un piccolo paese in provincia di Kandahar, riuscì a raccogliere intorno a sé un buon numero di uomini grazie al suo programma rigoroso e moralista, con il quale intendeva ristabilire l'ordine in Afghanistan. Raccolse intorno alla sua figura i "talebani", studiosi dell'Islam, che intendevano portare avanti un programma radicale. In poco tempo, con il pieno appoggio dei servizi segreti pakistani, i talebani riuscirono ad impossessarsi di Kandahar e di gran parte dei territori occupati dai capi *muğāhiddīn*.

Il termine "talebani" significava essenzialmente "studenti" in lingua afghana, ma in quel contesto erano i combattenti, principalmente di etnia pashtun, che avevano avuto la meglio sugli altri gruppi in Afghanistan.

La loro ideologia ultra conservatrice si presentava come una sintesi tra *šarī'a*, jihadismo, elementi di wahhabismo, il codice d'onore pashtun e i principi della confraternita sunnita conservatrice Deobandi.

Nel 1996, Mullah 'Umar e i suoi talebani arrivarono alle porte di Kabul. Riproponendo la cerimonia che aveva fondato l'Afghanistan nel 1747, Mullah 'Umar indossò il mantello che si diceva fosse

¹²⁹ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.121.

appartenuto al Profeta e si dichiarò comandante dei credenti. La sua prima azione in qualità di nuova guida dei credenti fu quella di dichiarare il *ḡihād* contro la Repubblica islamica afghana e il suo presidente Rabbani.

2.2.3 *Usāma Bin Lāden e la base afghana*

Usāma Bin Lāden nacque nel 1957 in Arabia Saudita. Figlio di un immigrato yemenita che riuscì a fare una considerevole fortuna, e di una siriana, si era sempre sentito un *outsider* in una società come quella saudita, dove i legami di parentela avevano un'importanza cruciale. Bin Lāden studiò probabilmente economia e management a Jeddah. Dal punto di vista dell'influenza islamista si sentiva molto più vicino alla Fratellanza Musulmana che al wahhabismo saudita. Questo era dovuto alla figure che più lo influenzarono, ovvero Muḥammad Qutb, fratello di Sayyid e professore alla King Abdul Aziz University di Jeddah, e naturalmente 'Abdallah 'Azzām, il cui sodalizio inizierà in Pakistan, nella città di Peshawar, la "base" dei *muḡāhiddīn* arabi afghani.¹³⁰

Dopo il suo ritorno in Arabia Saudita tra il 1989 e il 1990, iniziò a supportare sia finanziariamente che moralmente i suoi conterranei che avevano fatto ritorno dal *ḡihād* in Afghanistan.

In generale, sosteneva gli altri arabi che come lui avevano combattuto in Afghanistan, in particolare gli yemeniti e gli iracheni, che si trovavano a dover fronteggiare al loro Paese un governo "apostata" ovvero il regime comunista nell'allora Yemen del sud e il regime di Ṣaddām Ḥussayn in Iraq.

Quando l'Iraq invase il Kuwait in occasione della guerra del Golfo nel 1990, fu l'occasione giusta per Bin Lāden di proporre al governo saudita, in particolare al ministro della Difesa, il principe Sultan, di reclutare un numero consistente di *muḡāhiddīn* per difendere la frontiera tra Iraq e Arabia Saudita.

La sua proposta non venne accolta, anche perché l'Arabia Saudita aveva già preso accordi con gli Stati Uniti per una protezione militare.

Bin Lāden rimase sconvolto da questa decisione: l'Arabia Saudita aveva permesso l'entrata, nel suo sacro suolo, dell'esercito americano, costituito da miscredenti, la cui presenza avrebbe violato la santità dei luoghi santi di Mecca e Medina¹³¹.

La permanenza dei soldati americani sul suolo saudita, e il supporto del partito afghano di Hekmatyar a Ṣaddām Ḥussayn turbarono profondamente Bin Lāden, che decise di tornare a Peshawar.

Anche Peshawar era molto cambiata dopo il ritiro delle truppe sovietiche dall'Afghanistan e soprattutto dopo la morte di 'Azzām; per questo motivo, Bin Lāden decise di spostarsi su un terreno più stimolante, ovvero il Sudan, che offriva asilo ai veterani dell'Afghanistan.

¹³⁰ R. L. Euben e M. Q. Zaman (a cura di), *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton 2009, p.427.

¹³¹ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.128.

In Sudan, governato da una giunta islamista dal 1989, Bin Lāden portò avanti un progetto ambizioso di “*ḡihād* globale” e senza frontiere, tanto più che nel 1994 egli venne privato della sua cittadinanza saudita.

Grazie a lui, il medico egiziano al-Ṣawāhirī rilanciò la sua organizzazione terroristica, che organizzò un attentato, poi fallito, contro il presidente Mubārak, ad Addis Abeba nel 1995. Pochi mesi più tardi, Bin Lāden organizzò altri due attentati: a Ryad, contro dei cooperanti americani, e contro l’ambasciata d’Egitto a Islamabad.

Gli Stati Uniti, l’Arabia saudita e l’Egitto coordinarono dunque le loro forze nel tentativo di sconfiggere Bin Lāden, trovando come soluzione quella di confinarlo nuovamente a Peshawar, nel maggio del 1996. Per assurdo, queste tre potenze avevano dato al loro peggior nemico una base ed un territorio in cui combattere.¹³²

Bin Lāden non conosceva bene il gruppo di talebani che avevano preso possesso dell’Afghanistan, in particolare da quando nel 1996 Mullah ‘Umar aveva preso la città di Kandahar e si era proclamato “principe dei credenti”. Inoltre, Bin Lāden vedeva con sospetto l’alleanza con l’Arabia Saudita, dal momento che era ben consapevole che tutte le vittorie ottenute fino a quel momento era state abbondantemente finanziate dai petrodollari sauditi.

Poiché voleva rimanere fuori dai delicati equilibri di alleanze afgane, Bin Lāden e la sua famiglia si spostarono a Jelalabad, con il benestare dell’esercito e dei servizi segreti pakistani. Jelalabad era controllata da un emiro locale, Hajji Abdul Qader, che aveva reso nota la sua neutralità nel conflitto tra *muḡāhiddīn* e talebani.

Raggiunto dall’egiziano al-Ṣawāhirī, Bin Lāden decise di portare avanti il progetto del “martire” ‘Azzām, per creare la famosa “base” per il rilancio di un *ḡihād* globale.

Da quella postazione, Bin Lāden lanciò una solenne dichiarazione di guerra contro i suoi nemici giurati, identificabili ormai con gli americani, che con il pretesto di esportare la democrazia, attaccavano i popoli e i Paesi musulmani.¹³³

Tuttavia, la priorità assoluta nel 1996 era eliminare dal sacro territorio saudita la presenza degli “americani infedeli”. Tale dichiarazione di guerra fu messa per iscritto e poi diffusa, con il nome ufficiale di “Dichiarazione di guerra contro gli americani che occupano il territorio dei due luoghi sacri”.¹³⁴

Poco dopo, il rifugio sicuro di Bin Lāden si trasformò improvvisamente in un territorio assediato: infatti, Hajji Abdul Qader aveva deciso di cedere Jelalabad al talebani, in cambio di milioni di dollari.

¹³² J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.129.

¹³³ Ivi, p.131.

¹³⁴ O. Bin Laden, *Declaration of war against the Americans occupying the land of the two Holy Places*, R.L.Euben e M. Q. Zaman (a cura di), *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton 2009, pp. 436-459.

Contemporaneamente, Massud e Hekimatyar decisero di abbandonare Kabul, che fu presa dai talebani senza dover combattere. Il primo atto fu assaltare la sede dell'ONU. Nella furia radicale dei talebani, Bin Lāden vide un valido alleato nella sua lotta contro l'Occidente, in particolare contro gli Stati Uniti. Contro ogni aspettativa, e con il benestare dell'ISI, i servizi segreti pakistani, nell'autunno del 1996 venne siglata un'alleanza tra il Mullah 'Umar, alla guida dei pakistani, e lo sceicco arabo Bin Lāden alla guida della neonata organizzazione "Al-Qaida", entrambi legati dal desiderio di rivendicare la linearità del proprio popolo alla causa del *ḡihād*.

Durante il suo colloquio con il Mullah 'Umar, Bin Lāden elogiò la determinazione del comandante dei talebani, invitandolo a perseguire il suo obiettivo, ovvero la creazione di un emirato islamico in Afghanistan.

Il Mullah 'Umar aveva bisogno sia della visibilità e del "prestigio" di Bin Lāden sul piano internazionale, e allo stesso tempo del suo aiuto finanziario. Così, dal 1997 Mullah 'Umar dichiarò che Usāma Bin Lāden era ufficialmente "ospite" dei Talebani. In seguito, centinaia di *muḡāhiddīn* arabi vennero ingaggiati da al-Qaida per combattere nelle offensive che Mullah 'Umar aveva pianificato nel nord del Paese.¹³⁵

A partire dalla sua fondazione, nel maggio 1996, Al-Qaida aveva rinforzato la sua base nelle montagne dell'Afghanistan. Tuttavia, i suoi leader al-Zawāhirī e Bin Lāden puntavano al rilancio del *ḡihād* globale.

Con questo spirito, i due fondarono, nel 1998, il "Fronte Islamico Mondiale del Ḡihād contro Ebrei e Crociati". L'obiettivo a breve termine del *ḡihād* rimaneva la liberazione dei luoghi santi dalle forze miscredenti (La Mecca dagli americani e Gerusalemme dagli israeliani), ma la strategia diventò globale: attaccare gli americani e tutti i loro alleati (civili e militari), in qualsiasi punto del globo, era un obbligo per ogni musulmano.

La guerra del terrore ebbe inizio da lì a poco: due attentati colpirono simultaneamente le Ambasciate americane a Nairobi e Dar es-salam, il 7 agosto 1998, provocando un carnaio tra i civili kenioti.

Washington reagì colpendo la frontiera tra Pakistan e Afghanistan con una sessantina di missili, a cui però Bin Lāden riuscì a sfuggire.

Il governo americano e quello saudita richiesero a quel punto la consegna di Bin Lāden e lo smantellamento di Al-Qaida, ma Mullah 'Umar si rifiutò categoricamente di tradire il suo "ospite". Nell'agosto del 1998, circa il 90% del territorio afgano era nelle mani dei talebani, tranne alcune migliaia di uomini che erano rimasti fedeli a Massud.

Bin Lāden stava lentamente ma inesorabilmente riuscendo nel suo progetto: quello di creare la sua "base" in Afghanistan e farne una sorte di emirato del *ḡihād*, e al tempo stesso deterritorializzare il *ḡihād* per esportarlo in tutto il mondo.

¹³⁵ J.P Filu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.135.

Nel 1999, l'unico a fraporsi tra le ambizioni di Bin Lāden e dei talebani per la conquista dell'Afghanistan, era Massud. Durante l'anno successivo, non cessarono i combattimenti tra Massud e i talebani, questi ultimi appoggiati dai pakistani, dai jihadisti uzbeki e dalla cosiddetta "Brigata 55", il gruppo dei pretoriani di Bin Lāden, composta da *muğāhiddīn* arabi. Messo sempre più alle strette dagli attacchi subiti, e pressato dalla comunità internazionale, Massud si recò in Francia, e davanti al Parlamento europeo di Strasburgo, mise in guardia l'Occidente contro il pericolo di al-Qaida.

Nel frattempo, l'organizzazione aveva ricominciato a spargere sangue nel nome del *ğihād* con un attentato antiamericano ad Aden, il 12 ottobre del 2000, rivendicato poi all'inizio dell'anno successivo, probabilmente il 26 febbraio 2001, durante il matrimonio della figlia di Bin Lāden. Quello stesso giorno, Mullah 'Umar distruggeva le storiche statue di Buddha a Bamyān, considerate un simbolo di eresia.

Bin Lāden pianificò nel 2001 di sbarazzarsi del nemico afgano Massud, e al tempo stesso colpire gli Stati Uniti con un attentato senza precedenti. All'inizio di quell'anno, Bin Lāden mise in guardia gli Stati Uniti con un video messaggio diffuso tramite le reti jihadiste, minacciando un attentato apocalittico nel cuore del Paese.¹³⁶

Il 9 settembre 2001, una volta tornato in patria, Massud venne ucciso da due jihadisti tunisini che si erano finti giornalisti belgi di origine maghrebina; nel corso di una finta intervista nel suo studio, fu colpito a morte da un colpo di pistola. Due giorni dopo, l'11 settembre, un attentato catastrofico colpì il World Trade Center, nel cuore degli Stati Uniti.

Il proposito di Bin Lāden era creare un attacco che sarebbe passato alla storia, ma soprattutto provocare una reazione da parte del governo di Washington, per attirarlo nella sua base afgana.

Bin Lāden si aspettava di poter sconfiggere l'esercito americano così come era successo in precedenza con le forze sovietiche. Tuttavia, non si sarebbe mai aspettato la mobilitazione delle forze internazionali intervenute a sostegno degli Stati Uniti. Infatti, Unione Europea si schierò immediatamente dalla parte degli Stati Uniti, sostenuti militarmente soprattutto da Francia e Gran Bretagna; il Pakistan trasmise importanti informazioni su al-Qaida; l'Arabia Saudita e gli Emirati Arabi tagliarono i ponti con Bin Lāden.¹³⁷

I bombardamenti americani iniziarono la notte tra il 7 e l'8 ottobre. L'alleanza tra talebani e al-Qaida fu messa a dura prova, e dopo circa un mese di bombardamenti furono costretti alla resa. Kabul, Herat, Jelalabad e Ghazni furono riconquistate, seguite poco dopo da Kandhahar.

Mullah 'Umar riuscì a scappare, ma in ogni caso i talebani non furono duramente perseguitati, come invece accadde ai *muğāhiddīn* arabi, catturati, torturati, pubblicamente uccisi e i loro cadaveri lasciati per le strade, esposti al pubblico vilipendio.

¹³⁶ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, pp.137-138.

¹³⁷ Ivi, p.141.

L'esercito americano perquisì palmo a palmo le zone montagnose tra Pakistan e Afghanistan alla ricerca dei leader di al-Qaida, ma riuscì ad uccidere in un attentato solo il numero tre di al-Qaida, Mohammed Atef, genero di Bin Lāden, mentre quest'ultimo e al-Zawāhirī riuscirono a scappare.¹³⁸

2.3 L'organizzazione di Al-Qaida

Indubbiamente, l'11 settembre 2001 ha rappresentato uno dei maggiori traumi collettivi nella storia recente degli Stati Uniti, rendendo al-Qaida e il suo leader Bin Lāden l'incarnazione del "male assoluto".¹³⁹

Il fatto di essersi concentrati su Bin Lāden, idealizzandolo come leader assoluto dell'organizzazione, ha permesso che si tralasciassero altri importanti movimenti jihadisti nella regione, che pur appoggiandosi ad al-Qaida, avevano obiettivi e metodologie diverse. Probabilmente era stata proprio la miopia dell'amministrazione militare americana a non indetificare la creazione di altri gruppi terroristici, che si sono evoluti a partire dal 2003, con l'invasione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti.

Al-Qaida infatti non è un'organizzazione piramidale con gerarchie ben precise, al contrario è piuttosto definibile come sistema amorfo che grazie alla sua struttura fluida è riuscito a diffondersi e a sopravvivere per circa trent'anni, adattandosi alle condizioni esterne, non sempre stabili.

Al giorno d'oggi, al-Qaida è piuttosto un *label*, un'etichetta a cui fanno riferimento diverse organizzazioni terroristiche.

Al-Qaida è certamente un gruppo terroristico, e come tale utilizza una serie di strumenti propri dei gruppi terroristici del secolo scorso, non necessariamente di matrice islamica: ad esempio l'uso di esplosivi contro i civili, un grande numero di vittime, l'intenzione di colpire l'economia e i centri finanziari in generale, la pratica di tenere ostaggi in attesa di riscatto e una stretta collaborazione con il crimine organizzato relativamente al traffico di armi e droga.

Tra le caratteristiche di questo gruppo terroristico vi è la sua natura transnazionale, l'assenza di Stati sponsor e la resistenza acefala. La struttura di al-Qaida è stata paragonata a sistemi manageriali che operano sull'orlo del caos, dove con una struttura ridotta al minimo, individui e gruppi si organizzano spontaneamente, coerenti alla *vision* dell'intera organizzazione.

La rete di Al-Qaida può piuttosto definirsi come un sistema "auto-organizzante", dove gli aderenti all'organizzazione sono guidati da un'ideologia piuttosto che da ordini precisi provenienti dall'alto. Gli affiliati ad al-Qaida infatti "interiorizzano" l'ideologia jihadista al punto che successivamente sono in grado di agire autonomamente, senza bisogno di ordini precisi, ma sempre all'interno dell'ottica jihadista, in quanto i valori dell'organizzazione sono ormai parte del loro bagaglio ideologico.¹⁴⁰

¹³⁸ J.P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.143.

¹³⁹ M. Fumagalli, *L'arcipelago del terrore*, in *Le spade dell'Islam*, "Limes", 2011, p.45.

¹⁴⁰ Ivi, p.47.

Più che una “multinazionale del terrore” è possibile considerare al-Qaida come un *label*, un’organizzazione attorno alla quale orbitano diversi gruppi jihadisti.

La sua struttura è estremamente fluida e dai contorni non definiti. Bin Lāden è stato il fondatore e leader indiscusso fino alla data della sua scomparsa, nel 2011. Attualmente, il leader dell’organizzazione è il braccio destro di Bin Lāden, al-Ẓawāhirī, mentre il pensatore che ha dato le basi ideologiche e l’ispirazione a Bin Lāden è lo scomparso ‘Abdallah ‘Azzām, di cui si è parlato in precedenza.

La struttura di al-Qaida possiede dei comitati di riferimento al suo interno: il comitato militare, finanziario, religioso, media e il *mağlis aš-šūrā*. La divisione in comitati è una struttura imitata da molti gruppi jihadisti.

Il comitato militare si occupa del reclutamento e dell’addestramento dei militanti, gestisce i servizi di intelligence, e offre supporto logistico agli attacchi.

Il comitato finanziario gestisce le risorse finanziarie di al-Qaida, dai finanziamenti alla gestione dei traffici di armi e droga.

Il comitato religioso si occupa di diffondere e rafforzare il supporto ideologico e religioso dell’organizzazione.

Il comitato media si occupa di diffondere e promuovere le attività di al-Qaida nel mondo.

Infine la presenza di un *mağlis aš-šūrā* si occupa di mediare tra la leadership e i quattro comitati. La sua importanza è decisamente subordinata a quella dei quattro comitati, anche se nelle teorie sullo Stato islamico moderno, il consiglio della *šūrā* dovrebbe avere un’importanza centrale.

Durante la guerra in Afghanistan venne anche fondata la famosa “Brigata 55”, conosciuta anche come “Legione Araba” ovvero l’apparato di sicurezza di Bin Lāden.

Se si fosse trattata di un’organizzazione terroristica con una struttura classica, probabilmente la strategia americana di eliminarne fisicamente il leader avrebbe causato lo smantellamento di al-Qaida. I fatti dimostrano che la strategia si è rivelata fallimentare, visto l’ampliamento del raggio d’azione dell’organizzazione. Al-Qaida infatti è strutturata appositamente per continuare ad esistere indipendentemente dall’assenza del suo leader, anzi l’eliminazione di Bin Lāden gli avrebbe conferito lo statuto di martire tra i jihadisti, accrescendo la fama dell’intera organizzazione.

Sicuramente la forza di al-Qaida risiede nelle sue strategie e nella sua ideologia. La base afghana è stata per molto tempo una base fisica e geografica, oltre che ideologica, garantendo per molto tempo protezione all’organizzazione. Inoltre, con il tempo l’organizzazione ha stretto importanti relazioni con alcuni dei più importanti gruppi terroristici del Medio Oriente, oltre che con alcune importanti Ong e istituzioni islamiche, dalla quali veniva talvolta finanziata¹⁴¹.

Ultimo, ma non per importanza, è il valore simbolico di al-Qaida. L’organizzazione infatti incarna gli ideali anti imperialistici ed è promotrice di un’unione panislamica in chiave anti-occidentale.

¹⁴¹ M. Fumagalli, *L’arcipelago del terrore*, in *Le spade dell’Islam*, “Limes”, 2011, pp.48-49.

Un esempio della retorica jihadista è certamente la “Dichiarazione dal fronte islamico mondiale per la Guerra Santa contro ebrei e crociati” di Bin Lāden, pronunciata il 23 febbraio 1998.

Nel lessico jihadista, gli “Stati crociati” sono gli Stati occidentali considerati in guerra contro l’Islam, in primis gli Stati Uniti con i suoi alleati. “L’alleanza con gli ebrei” fa riferimento all’alleanza tra Stati Uniti e lo Stato d’Israele.

Una delle principali ragioni che avrebbero portato a questa dichiarazione di guerra è l’occupazione del territorio saudita da parte degli Stati Uniti, forte del *ḥadīṭ* secondo cui Muḥammad avrebbe chiesto in punto di morte di liberare la *ḡazīrat al-‘arab* dalla presenza di “ebrei e cristiani”.¹⁴² La seconda giustificazione alla dichiarazione di guerra è l’attacco contro il popolo iracheno e l’embargo contro l’Iraq, che avrebbe provocato circa un milione di morti tra la popolazione.

La terza ragione è l’asservimento della politica estera americana al “piccolo Stato degli ebrei” (Israele), il cui obiettivo sarebbe distruggere l’Iraq (storicamente, uno dei paesi cardine della regione) e trasformare gli altri Paesi della regione in “Stati di cartapesta”, facilmente manovrabili.

Secondo l’autore, queste tre ragioni costituirebbero da parte dell’alleanza dei crociati una vera e propria dichiarazione di guerra contro i musulmani e contro il Profeta. Trattandosi di un attacco di miscredenti contro la *umma* musulmana, Bin Lāden considera che il *ḡihād* difensivo in questo caso sia un obbligo per ogni musulmano, un *farḍ ‘ayn*, opinione generalmente condivisa dagli *‘ulemā’*.¹⁴³

Citando al-Qurtubi, al-Ġazālī, al-Maqdisī e Ibn Taymiyya, Bin Lāden evince che respingere l’aggressore in nome della religione sia un dovere. Di conseguenza, rende pubblico il suo responso secondo cui sia un dovere per ogni musulmano, indipendentemente da dove si trovi, uccidere gli americani e i loro alleati, sia militari che civili, fin quando non saranno liberate la moschea al-Aqsa e la grande moschea della Mecca e finché gli invasori ne usciranno sconfitti e non vi sarà più *fitna*, conformemente a quanto ordinato nel Corano (IX:36, II:193, IV:75).

Seguendo la dottrina classica del *ḡihād*, Bin Lāden invita a saccheggiare e appropriarsi dei beni che verranno sottratti ai vinti, in quanto la legge islamica permette di impossessarsi dei beni materiali degli avversari non musulmani una volta sconfitti.¹⁴⁴

La dichiarazione di Bin Lāden si conclude con l’autore che si rivolge agli *‘ulemā’*, ai governatori, ai giovani e ai militari, invitandoli ad attaccare gli americani e i loro alleati, legittimandosi con i versetti del Corano che invitano al *ḡihād*. (VIII:24, IX:38-39; III:139).¹⁴⁵ Il messaggio che Bin Lāden vuole dare è fortemente politico: tuttavia, l’utilizzo di *ḥadīṭ*, versetti del Corano e riferimenti classici come Ibn Taymiyya e al-Qurtubi dà a questa dichiarazione di guerra l’aspetto di una comunissima fatwa.

¹⁴² O. Bin Laden, *Dichiarazione del fronte islamico mondiale per la Guerra Santa contro ebrei e crociati* in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Presse Universitaires de France, Parigi 2005, p.47.

¹⁴³ Ivi, p.49.

¹⁴⁴ Ivi, p.51.

¹⁴⁵ Queste sure contengono alcuni dei passaggi più bellicosi del Corano e per questo motivo solo largamente utilizzate come riferimento ideologico dai jihadisti.

L'originalità di Bin Lāden non risiede tanto nei suoi scritti, che risultano essere un patchwork di teorie altrui. Il suo apporto innovativo è soprattutto l'aver impiegato "penna e spada" a servizio del jihadismo globalizzato.

Il pensiero di Bin Lāden è piuttosto frutto degli avvenimenti politici a lui contemporanei. Nonostante la sua insistenza nel voler recuperare la purezza originaria dell'Islam, in realtà i suoi discorsi riflettono le dinamiche del mondo globalizzato. Infatti, più che un'ideologia sistemica, gli scritti, i discorsi e le fatāwa di Bin Lāden sembrano essere una risposta *ad hoc* degli eventi a lui contemporanei, offrendo dunque un apporto limitato dal punto di vista dell'ideologia.

Le caratteristiche del pensiero di Bin Lāden si pongono in una posizione di continuità e al tempo stesso di rottura con gli altri ideologi del jihadismo. Ad esempio, Qutb è spesso citato come punto di riferimento per Bin Lāden, soprattutto per l'importanza attribuita al *ḡihād*. Tuttavia, come visto in precedenza, per Qutb il *ḡihād* è uno strumento per estirpare la *ḡāhiliyya* e ricostruire una società in cui la sovranità appartenga a Dio. Contrariamente, per Bin Lāden l'obiettivo ultimo non è la sovranità, bensì il *ḡihād* stesso, considerato l'apice della religione.

D'altro canto, Bin Lāden condivide con 'Azzām l'idea che il *ḡihād* sia un obbligo di ogni musulmano, un *farḍ 'ayn* al pari degli altri pilastri della fede, secondo solo al credo. Egli infatti percepisce il *ḡihād* come una condizione perenne, un continuo conflitto tra la *dār al-ḥarb* e la *dār al-Islām*.

Bin Lāden legittima la violenza contro l'alleanza di ebrei e crociati partendo dal presupposto che la comunità musulmana sia sotto attacco, dal punto di vista culturale, economico, morale, simbolico e fisico.

Espressione di questa violenza non sono semplicemente gli attacchi contro l'Iraq, l'oppressione del popolo palestinese, o l'occupazione del sacro territorio meccano. Si tratta anche di un'oppressione culturale, che si esprime attraverso l'imperialismo culturale americano, l'indifferenza verso le zone colpite dalla guerra, la satira contro i musulmani (ad esempio, le vignette satiriche contro il Profeta).

Dunque non sarebbero i musulmani ad introdurre l'elemento di violenza in un mondo pacifico, quanto piuttosto la violenza contro l'Occidente sarebbe una risposta legittima alla violenza subita.

Inoltre, Bin Lāden non fa differenze all'interno dei nemici dell'Islam, ovvero differenziando i miscredenti e la gente del Libro. Per lui i crociati sono soprattutto America e Inghilterra, alleati con Israele. E' evidente come nella sua dichiarazioni di guerra scavalchi totalmente le regole di condotta che un buon musulmano dovrebbe seguire durante il *ḡihād*, così come lo status speciale che spetterebbe a cristiani ed ebrei in quanto gente del Libro.¹⁴⁶

Queste premesse legittimano secondo Bin Lāden un attacco contro i nemici dell'Islam, indipendentemente dal luogo in cui essi si trovino, o da quanto la minaccia sia lontana o reale. La logica delle sue affermazioni elimina la distinzione tra *ḡihād* offensivo o difensivo, violenza reale e minaccia simbolica, civili e soldati, colpevoli e innocenti, estrapolando i conflitti dal loro contesto specifico e

¹⁴⁶ R. L.Euben e M. Q. Zaman (a cura di), *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton 2009, pp.432-433.

portando alla totale deterritorializzazione del *ḡihād*, esortando tutti i musulmani a combattere tutti gli infedeli, ovunque essi si trovino.

Sebbene le sue idee si basino sulle teorie di pensatori islamisti decisamente più strutturati, la peculiarità di Bin Lāden sta nell'aver sviluppato una propria retorica, e la sua capacità di veicolare i suoi messaggi in base al proprio pubblico: musulmano e non, americano o iracheno, gli *'ulemā'*, le *élites* globali o gli arabi del Golfo.

Un esempio della retorica di Bin Lāden è il frequente ricorso al tema dell'umiliazione. Ricordando le umiliazioni subite dalle popolazioni musulmane nei vari conflitti globali, Bin Lāden offre il *ḡihād* come immediata opportunità di rivincita storica, politica ed economica. Non solo, Bin Lāden dona al *ḡihād* una componente di virilità, la possibilità di determinarsi come uomo attraverso il *ḡihād* contro l'Occidente e i regimi autoritari, che avrebbero minato la dignità della propria popolazione. In questa retorica, anche le donne assumono un ruolo motivazionale. Alle donne può venir chiesto di sostenere i propri uomini in guerra, o di sabotare i prodotti del nemico.¹⁴⁷

Infine, le donne figurano come premio dopo il martirio (le famose vergini del paradiso). Una volta recuperata la loro virilità, i *muḡāhiddīn* potranno facilmente sconfiggere l'alleanza di ebrei e crociati, lasciandoli a loro volta "umiliati e sconfitti".¹⁴⁸

2.4 Jihadismo globale

Si è a lungo parlato delle basi dottrinali del jihadismo; esso si basa sul pensiero di alcuni teorici e pensatori contemporanei, che hanno dato un'importanza centrale al *ḡihād* nelle loro teorie.

Il jihadismo globale affonda le sue radici nel salafismo jihadista, di cui si è parlato in precedenza, ma non solo. La vocazione globale e transazionale del jihadismo non sarebbe stata possibile senza il contributo dottrinario di 'Azzām e la creazione di al-Qaida, che hanno dato un respiro globale a questo movimento.

Si è visto che il jihadismo globale prende solo le caratteristiche più radicali di ogni movimento islamista, applicando anche numerose rotture rispetto alle dottrine classiche sul *ḡihād*.

Dunque, la dottrina jihadista, oltre che sul *ḡihād*, che naturalmente investe un'importanza fondamentale, si poggia su altre quattro basi dottrinarie: *'aqīda, tawḥīd, takfīr e al-walā' wa al-barā'*.¹⁴⁹

All'epoca in cui Bin Lāden aveva messo in guardia il mondo occidentale contro un "fronte islamico unito" (nel 1996 e 1998), il movimento jihadista era ancora un fenomeno limitato e scarsamente strutturato, pur avendo contatti interessanti tra le istituzioni islamiche e importanti finanziamenti.

¹⁴⁷ O. Bin Laden, *Declaration of war against the Americans occupying the land of the two Holy Places*, in R. L. Euben e M. Q. Zaman (ed.), *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton 2009, p. 449.

¹⁴⁸ Ivi, p. 453.

¹⁴⁹ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, pp. 22-51.

Prima del 11 settembre 2001, o dell'invasione americana in Iraq, il movimento jihadista poteva riassumersi in un collage poco strutturato di teorie, ideologi, scuole giuridiche ecc.

La figura di Bin Lāden, in qualità di leader di al-Qaida, era diventata un perfetto veicolo per diffondere il jihadismo globale. Le masse non erano solamente attratte dall'ideologia, quanto piuttosto dal suo carisma e dalla sua retorica anti-americana e anti-occidentale. Pur essendo un'organizzazione acefala, Bin Lāden era diventato il volto di al-Qaida; e al-Qaida era diventata espressione del jihadismo globale. Si è spesso fatto riferimento alle abilità comunicative di Bin Lāden, perfettamente in grado di convincere una schiera di giovani musulmani in tutto il mondo a lasciare la propria vita frustrante per trovare il riscatto sociale unendosi al *ḡihād*. Tuttavia, c'è stato bisogno di un evento catastrofico come l'11 settembre per capire che l'organizzazione non solo aveva la volontà di colpire l'Occidente, ma che aveva effettivamente i mezzi per farlo. Da quel momento, l'organizzazione si trasformò in una struttura sociale a sé stante, dai confini fluidi e in grado di trasformarsi e adattarsi a seconda degli eventi esterni.¹⁵⁰

Il jihadismo globale moderno ha diffuso e promosso la mitizzazione del periodo della vita del Profeta Muḥammad, enfatizzando alcuni eventi avvenuti durante la sua missione profetica, in particolare le famose battaglie di Badr e del Fossato.

L'importanza di questi eventi era già stata riconosciuta dagli ideologi del jihadismo. Il fulcro del mito costruito dal jihadismo globale consiste nel fatto che a Muḥammad e ai suoi compagni era vietato professare liberamente la loro fede a Mecca; cercando di scappare dall'oppressione, la prigionia e il rischio di essere uccisi, si sarebbero rifugiati a Medina. Una volta consolidata la loro forza, erano tornati vittoriosi a Mecca, dove avrebbero diffuso la fede nell'unico Dio e l'unica vera religione attraverso la spada, creando un sistema di governo (il califfato) conforme alle regole e agli insegnamenti che Dio aveva trasmesso a Muḥammad attraverso la rivelazione del Corano.

I jihadisti si sentono vicini alla situazione della nascente comunità islamica, considerando la comunità musulmana continuamente sotto attacco; si sentono dunque legittimati ad usare la violenza come risposta, in un'ottica machiavellica secondo cui "il fine giustifica i mezzi".

Prima dell'utilizzo della violenza, ci sono una serie di basi dogmatiche su cui si poggia la dottrina jihadista.

La prima per importanza è *'aqīda*, cioè il credo. Il credo però non si limita a professare il credo islamico (cioè la *ṣahāda*). Si tratta piuttosto di essere il più possibile in linea con gli insegnamenti di Dio. Questo rende estremamente complicato definire *'aqīda*, poiché nel corso dei secoli ci sono state diverse interpretazioni su quali siano i dettami da osservare e la loro importanza.

Generalmente, i dettami da osservare sono contenuti negli elaborati della legge islamica codificata nei primi secoli dell'Islam, elaborata dai giurisperiti basandosi su Corano e Sunna.

¹⁵⁰ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, p.41.

Il modello migliore da seguire è dunque quello dei pii antenati, noti anche come *ahl al-sunna*, che combatterono la *ḡāhiliyya* e l'associazionismo (*širk*) per difendere l'Islam e il puro monoteismo.

Uno dei riferimenti dottrinari principali è lo *šayḥ al-Islām* Ibn Taymiyya, in particolare il suo testo *Al-'Aqīda al-Wastiya*. Lo studioso jihadista contemporaneo al-Maqdisī riprese il testo di Ibn Taymiyya per adattarlo alla contemporaneità, creando una nuova *'aqīda*. Uno degli aspetti più importanti del *'aqīda* jihadista è la necessità di sottolineare ed evidenziare comportamenti e credenze considerate devianti, per potersene allontanare il più possibile. I jihadisti dividono il mondo musulmano in base ai diversi tipi di *'aqīda* praticati. Di questi gruppi, la maggior parte sono considerati ipocriti, miscredenti e corrotti.¹⁵¹

Secondo i jihadisti, la loro *'aqīda* è l'unica accettabile, motivo per cui si scontrano con altri tipi di *'aqīda* benché vicina alle loro posizioni: ad esempio i salafiti che rifiutano l'uso della violenza. Al contrario, i laici, filo nazionalisti, le sette o i gruppi politicamente quietisti sono considerati direttamente forme di miscredenza.

Il secondo dogma su cui poggia la dottrina jihadista è il *tawḥīd*. Nell'accezione classica, il *tawḥīd* è il puro monoteismo, ovvero l'unicità assoluta di Dio. Nell'uso contemporaneo, il concetto di unità si applica a diversi ambiti. In primis, il jihadismo persegue "unità dei credenti", ovvero i musulmani dovrebbero superare le loro divisioni interne per unirsi contro i nemici comuni. "Unità di credo" cioè i musulmani dovrebbero tenersi lontani dalle innovazioni, *bid'a*, e seguire solo gli insegnamenti contenuti nel Corano e nella Sunna. Infine una "unità di adorazione": un musulmano non può vivere una vita completamente islamica se segue regole e stili di vita non completamente conformi alla *šarī'a*. Anche il fatto di vivere all'interno di uno Stato governato democraticamente, dove la sovranità si esercita in nome del popolo e non di Dio, è inaccettabile per il jihadismo, dal momento che questa forma di governo negherebbe l'unicità di Dio, favorendo piuttosto l'associazionismo di altri concetti a Dio (*širk*). Per i jihadisti, dichiararsi musulmani, attraverso la dichiarazione di fede, non è sufficiente. Un vero musulmano dovrebbe soddisfare tutte le condizioni del *tawḥīd*, e solo allora potrebbe definirsi musulmano a tutti gli effetti.

La prima condizione è certamente credere in un unico Dio esplicitandolo attraverso la professione di fede. Secondariamente, il musulmano deve essere assolutamente cosciente e consapevole che ciò in cui crede sia l'unica verità. La consapevolezza porta poi ad un'assoluta accettazione del proprio credo, lasciando tutti i propri desideri e obiettivi da parte. L'accettazione porta all'assoluta sottomissione al volere di Dio, e di conseguenza vivere con l'unico obiettivo di servire la volontà divina.

Arrivati a questo stadio è molto importante per un jihadista riconoscere peccatori e miscredenti e prendere le distanze da loro. Infatti, nella dottrina jihadista, chiunque si dichiari musulmano ma si rifiuti di abbracciare in toto la dottrina del *tawḥīd* è in realtà un bugiardo e un miscredente. Dunque, lo stato di vero musulmano è incompleto finché non dichiara *takfīr* contro i miscredenti. Infatti, ribaltando i canoni tradizionali, chi non dichiara il *takfīr* contro un miscredente, è egli stesso un miscredente.

¹⁵¹ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, pp.43-44.

Una volta soddisfatte tutte le condizioni del *tawhīd*, il musulmano deve essere pronto a morire come martire per la propria fede. Se al contrario egli morisse per una causa che non sia la fede, significherebbe morire nella miscredenza, cancellando dunque tutte le buone azioni fatte in vita e condannando sé stessi alla dannazione eterna dopo la morte.¹⁵²

Il terzo dogma su cui si basa la dottrina jihadista è il *takfīr*, ovvero la scomunica. E' uno dei cardini del jihadismo, quello di dichiarare altri musulmani che non sposano la loro dottrina come miscredenti, dunque non più parte della comunità islamica. Tuttavia, il concetto di *takfīr* è estremamente problematico, ed è stato generalmente percepito dalla comunità islamica come un'arma tra musulmani, dunque da usare il meno possibile per evitare una situazione di fitna, cioè discordia all'interno della umma. Per questo motivo, possiamo considerare il *takfīr* come il punto debole della dottrina jihadista, in quanto disprezzato in gran parte della comunità islamica, compresi i salafiti.

Nonostante ciò, i jihadisti vedono il *takfīr* come un perno del loro credo, ispirandosi soprattutto al giurista Ibn Taymiyya, e al predicatore Ibn 'Abd al-Wahhāb.

La posizione jihadista sul tema è ben espressa nell'opera dello sheikh jihadista Nasir Bin Ahmad al-Fahd intitolata "Chi non dichiara *takfīr* su un miscredente, è egli un miscredente".

Questo principio non è un'invenzione di al-Fahd, ma era già presente nella dottrina in 'Abd al-Wahhāb. Per al-Fahd vi sono due tipi di miscredenti. I primi sono i "miscredenti originari" ovvero ebrei, cristiani, induisti, buddisti e confuciani. I musulmani che non dichiarano il *takfīr* contro costoro, o dubitano della loro miscredenza, sono da considerare miscredenti, poiché rifiuterebbero il principio che l'unico vero credo è quello musulmano, dichiarando miscredenti tutti gli altri.

La seconda categoria di miscredenti sono "gli apostati dell'Islam" ovvero i musulmani che si sono convertiti ad altre religioni, ma anche chi abbia annullato la sua fede pur continuando a dichiararsi musulmano. Fanno parte di questa categoria coloro che non scomunicano un miscredente dichiarato; coloro che non accusino di miscredenza uno che si dice sia miscredente; coloro che si rifiutano di riportare la miscredenza di qualcuno; coloro che non accettano il principio della miscredenza. Ad esempio, secondo il pensiero jihadista, un musulmano che non compia le cinque preghiere per un anno rappresenta un'offesa contro l'Islam, dunque si chiede che la comunità dichiari quel musulmano miscredente. Chiunque rifiuti di compiere questo *takfīr*, rischierebbe anch'egli la scomunica.

Tuttavia, vi sono anche forme meno severe di *takfīr*, come quella teorizzata dal jihadista al-Maqdisī nel suo libro "Questa è la nostra *'aqīda*". Secondo al-Maqdisī, ebrei, cristiani, induisti e buddisti sono indubbiamente miscredenti. Tuttavia, non bisognerebbe dichiarare *takfīr* verso i musulmani che disobbediscono alla legge islamica nel momento in cui continuano a considerarsi musulmani. In quanto peccatore, un musulmano andrebbe comunque allontanato dalla comunità, rifiutando di associarsi a lui, ma senza essere scomunicato.

¹⁵² J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, p.45.

Tuttavia, al-Maqdisī crede che sostenere governi democratici, o un partito, o andare a votare, o offrire alleanza ad un non musulmano sia tacciabile di miscredenza, e dunque il musulmano che sostenga un non musulmano, che lo aiuti o che si allei con lui, rischierebbe la scomunica.

L'utilizzo del *takfīr*, insieme alla dottrina *al-walā' wa al-barā'*, formano le ragioni per cui i gruppi jihadisti sarebbero stati isolati all'interno della comunità islamica.¹⁵³

La dottrina *al-walā' wa al-barā'*, solitamente tradotta come “lealtà e disconoscimento” è una delle più importanti basi dottrinarie del jihadismo.

Troviamo questo concetto in una delle opere del già citato studioso jihadista Abū Muḥammad al-Maqdisī. Nel suo libro *Millat Ibrahim* (La comunità di Abramo) invita i musulmani a vivere secondo la dottrina di *al-walā' wa al-barā'*. La dottrina ruota intorno al concetto che il musulmano debba assoluta lealtà al suo credo e agli insegnamenti contenuti nella *ṣarī'a*, che dovrebbero guidare ogni passo della sua vita. Secondo, il musulmano deve rifiutare in ogni modo tutto ciò che sia contrario alla *ṣarī'a*, in particolare ideologie che si oppongono all'Islam, ad esempio la democrazia o il politeismo. A trattare il tema è stato anche l'ex numero due di al-Qaida, al-Zawāhirī, nel suo libro intitolato esattamente “*Al-walā' wa al-barā'*”, così come uno dei comandanti militari di al-Qaida in Afghanistan, Abū Yahya al Libi, nelle sue lezioni pubbliche.

Il concetto di *al-walā'*, cioè la lealtà, è legato al concetto di fede islamica. Chiunque pronunci la *shāhāda* e quindi si dichiari musulmano è meritevole di lealtà ed è il benvenuto nella Umma dei credenti.

Al contrario, *al-barā'*, il disconoscimento, significa rifiutare tutto ciò che sia contrario dall'Islam e che contraddica la *ṣarī'a*. Questi due concetti non fanno semplicemente riferimento a quelle ideologie o a quei comportamenti che possano essere considerati islamici o meno. Il concetto di *al-walā' wa al-barā'* è estremamente personale e riguarda per i jihadisti la lista di le persone che sarebbe lecito conoscere e con i quali sarebbe possibile stringere amicizia. In breve, un buon musulmano dovrebbe tagliare ogni relazione con chiunque non sia musulmano, rifiutando con esso ogni tipo di contatto.

I jihadisti credono che chi ama il prossimo lo faccia solamente perché crede di poter ottenere vantaggi terreni come profitto, o soddisfazione dei propri desideri. Questo rifiuto dei non musulmani riguarda anche i propri parenti di sangue, in quanto tutti i non musulmani sono percepiti come portatori di tentazioni demoniache, e nemici della vera fede. Possono essere amici solo i veri credenti. Tutti coloro che aderiscono ad altre fedi, o che credono in diverse ideologie (nazionalisti, anarchici, comunisti, fascisti, socialisti, laici ecc.) non possono dunque essere veri musulmani, e per questo motivo è necessario manifestare contro di loro la propria disapprovazione ed avere con essi meno contatti possibili.¹⁵⁴

Come visto nel commentario di al-Maqdisī sul *takfīr*, un musulmano può non essere scomunicato, ma nel caso adotti dei comportamenti che si allontanino dalla *ṣarī'a* va certamente disconosciuto.

¹⁵³ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, pp.46-47.

¹⁵⁴ Ibidem, p.47.

Sono stati elaborati dei criteri secondo i quali un musulmano debba essere allontanato. Uno dei criteri per il quale un musulmano andrebbe allontanato è l'imitazione. Il musulmano che imita il vestiario, le tradizioni, le abitudini alimentari e la cultura dei non musulmani ama qualcosa di contrario alla *šarī'a*, e di conseguenza contrario all'Islam.

Un altro criterio per il disconoscimento è il fatto di abitare in un territorio non musulmano. Un musulmano che vive nella *dār al-ḥarb* presto o tardi si farà influenzare dai costumi dei miscredenti. Per questo motivo, è necessario per il vero musulmano spostarsi il prima possibile verso la *dār al-Islām*. Questo spostamento è chiamato *hiğra*, e secondo la dottrina jihadista deve essere un obbligo per ogni musulmano. Chi pur avendo la possibilità decide di non spostarsi verso la *dār al-Islām* è passibile di disconoscimento.

Inoltre, un musulmano che aiuti un non musulmano o che addirittura ne difenda l'onore o ne parli positivamente, deve essere disconosciuto, se non addirittura scomunicato (aiutare un miscredente rientra nell'ambito di applicazione della scomunica). Un motivo di disconoscimento è anche la ricerca di aiuto o sostegno da parte dei non musulmani. Secondo i jihadisti, ogni contatto deve essere evitato perché nel cuore dei miscredenti ci sarebbe solo odio e disprezzo verso i musulmani. I miscredenti cercherebbero infatti in ogni modo di nuocere ai musulmani, sfruttando la loro fiducia per poter meglio complottare contro di loro. Partecipare alle festività e celebrazioni non musulmane, o anche semplicemente fare gli auguri in queste occasioni, è sufficiente per farsi disconoscere dagli altri musulmani.

Allo stesso modo, pregare per i non musulmani, chiedere per il loro perdono, avere pietà per le loro disgrazie è anch'esso motivo di disconoscimento.

Una volta che il musulmano, specialmente quello che viva in Occidente (dove il rischio di contatti con i miscredenti è senza dubbio più frequente) abbia chiaro ciò che non dovrebbe fare per non essere disconosciuto, gli viene fornita una lista di azioni che dovrebbe invece compiere per essere un buon credente.

Innanzitutto, il primo passo per il musulmano che vive in Occidente è spostarsi verso la *dār al-Islām*, compiendo l'*hiğra*. Successivamente, il musulmano che abbia compiuto l'*hiğra* deve aiutare i suoi compagni musulmani con donazioni finanziarie, beni tangibili, con il lavoro o semplicemente difendendo l'onore dei musulmani.

L'obiettivo centrale del jihadismo globale è rafforzare i legami transnazionali tra i gruppi jihadisti. L'empatia è un sentimento fondamentale per la rete jihadista: un territorio conquistato in Iraq o un attentato riuscito a Londra sono una vittoria per tutta la comunità jihadista; al contrario, un fallimento in Afghanistan è un fallimento per tutta la comunità.¹⁵⁵

Infine, l'ultimo pilastro ideologico del jihadismo globalizzato è la dottrina del *ğihād*. Il concetto di *ğihād* è forse il concetto più "conosciuto" anche fuori dal mondo islamico, ma al tempo stesso è quello più mal interpretato.

¹⁵⁵ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, p.48.

Infatti, le altri basi dottrinarie del jihadismo sono concetti molto astratti, che gran parte dei non musulmani, e spesso anche i musulmani stessi, non hanno mai sentito nominare. Al contrario, il termine “*ḡihād*” in particolare nell’ultimo decennio, è diventato largamente diffuso soprattutto nei media occidentali identificandolo con il concetto di “guerra santa”, facendo spesso la sua apparizione quando si tratta di argomenti legati al terrorismo, al fondamentalismo islamico o a personalità di riferimento nella rete jihadista.

E’ stato analizzato lungamente nel corso del capitolo precedente l’origine e l’evoluzione del concetto di *ḡihād*. Il *ḡihād*, lo sforzo sulla via di Dio, sostituì nel periodo di Muḥammad la pratica preislamica delle razzie. Con la codificazione della legge islamica, venne fatta una divisione tra il *ḡihād* maggiore, ovvero lo sforzo spirituale che il credente fa per migliorare la sua fede, e il *ḡihād* minore, quello militare. Il *ḡihād* minore è considerato un obbligo della comunità in caso di guerra offensiva (*farḍ kifāya*). Invece in caso di guerra difensiva diventa un obbligo individuale per ogni musulmano (*farḍ ‘ayn*).

E’ stato studiato che la riapertura dell’*iḡtihād* nel XX secolo abbia portato a nuove interpretazioni, che hanno dato un’importanza centrale al *ḡihād*, soprattutto il *ḡihād* minore, rendendolo un obbligo per ogni musulmano al pari di preghiera e digiuno. Se con il salafismo jihadista il *ḡihād* era un mezzo per poter applicare la *ṣarī‘a* nella società, secondo il jihadismo globale il *ḡihād* è il fine stesso della fede.

Oggiogiorno, molte istituzioni islamiche e molti credenti musulmani affermano che le condizioni per dichiarare un *ḡihād* offensivo, siano effettivamente decadute. Tuttavia, è innegabile che secondo la *ṣarī‘a*, quando la comunità islamica sia sotto attacco, il *ḡihād* di difesa sia un obbligo per ogni musulmano.

Attorno al concetto di essere “sotto attacco” ruota la natura stessa del jihadismo. Secondo il jihadismo, infatti, l’Islam è stato sotto attacco dalla sua apparizione: prima la persecuzione di Muḥammad, costretto e migrare verso Medina; poi le invasioni delle popolazioni Mongole e dei crociati nel Medioevo; la penetrazione delle forze coloniali nella *dār al-Islām* nel XIX secolo; il diffondersi di ideologie nemiche dell’Islam nel XX secolo, come nazionalismo, comunismo, socialismo, laicismo; la creazione dello stato di Israele nel cuore del Medio Oriente; il capitalismo e l’imperialismo culturale americano.¹⁵⁶

Per difendere l’uso della violenza all’interno dell’Islam, i jihadisti hanno adottato due strategie.

La prima è provare che la dottrina del *ḡihād* sia sinonimo di combattimento, ignorando tutte le regole sul *ḡihād* sviluppate dagli *‘ulemā’* nel corso dei secoli, le condizioni per poter dichiarare il *ḡihād*, le sue regole di condotta, e il valore del *ḡihād* spirituale. Il jihadismo si oppone all’idea che il *ḡihād* sia principalmente uno “sforzo” interiore. Il jihadismo globale teorizza che ogni parola del lessico islamico abbia due tipi di significato: un significato puramente linguistico, e un significato all’interno della *ṣarī‘a*.

Il *ḡihād* da un punto di vista meramente linguistico potrebbe dunque essere considerato effettivamente come uno sforzo, un impegno, una lotta spirituale e interiore, che potrebbe essere soddisfatto attraverso

¹⁵⁶ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, p.49.

altre attività non per forza legate al combattimento. Tuttavia, il significato linguistico dovrebbe essere limitato (*muqayyid*) da alcune restrizioni interpretative: se così non fosse, si aprirebbero nuove interpretazioni che finirebbero per apportare *bid'a*, innovazioni riprovevoli.

Al di fuori di ogni dubbio è invece il significato per la *šarī'a*, dove secondo il jihadismo, *ğihād* è sinonimo di *qitāl*, ovvero combattimento, scontro fisico.

Negli anni Ottanta, il principale ideologo del jihadismo globale è stato il già citato 'Abdallah 'Azzām, che grazie alla sua attività di divulgazione aveva gettato le basi ideologiche per il jihadismo globalizzato e per al-Qaida.

'Azzām analizza il significato di *ğihād* sia dal punto di vista linguistico che dal punto di vista della *šarī'a*.

Linguisticamente parlando, 'Azzām definisce il *ğihād* come la capacità e la difficoltà di superare i propri limiti, nello scopo di perseguire il bene ed evitare il male.

Per giustificare il significato di *ğihād* nella *šarī'a*, 'Azzām fa riferimento ai principali pareri dei fondatori delle quattro scuole giuridiche. Per la scuola Hanafita, secondo 'Azzām, il *ğihād* significherebbe invitare i *kuffār* a convertirsi all'unica vera religione, e combatterli se questo non accadesse; secondo i malikiti, il *ğihād* significa combattere i miscredenti a meno che non si trovino in una situazione di protezione o di tregua con i musulmani; sempre secondo 'Azzām, nella scuola sha'fiita il *ğihād* significa compiere uno sforzo nel combattere i *kuffār*. Infine, nella scuola hanbalita significa combattere e sacrificarsi per veder sorgere il mondo di Allah.¹⁵⁷

Una volta che i jihadisti hanno provato che l'unico significato di *ğihād* può essere unicamente combattere i miscredenti, era necessario capire se si trattasse di un *ğihād* offensivo (*ğihād at-talab*) o *ğihād* difensivo (*ğihād ad-dafa'*).

Una delle discussioni più complete sull'argomento è stata formulata dall'ideologo, stratega e comandante di al-Qaida Yusuf al-Ayiri. Secondo al-Ayiri, il *ğihād* offensivo è l'invito alla conversione dei musulmani ai non musulmani. Nel caso essi rifiutino, rifiutando l'autorità islamica, il *ğihād* offensivo diventa un obbligo collettivo (*farḍ kifāya*) da parte dei musulmani, finché i non credenti si convertano.

I giuristi islamici hanno elaborato che per svolgere il dovere del *ğihād* offensivo debba esserci una spedizione dei musulmani una volta all'anno. Tuttavia, esiste un'alternativa tra la conversione e la morte, ed è il pagamento di una tassa (*ğiziya*) al governo musulmano. Poiché secondo la Sunna la riscossione della *ğiziya* avviene solo una volta all'anno e attraverso la riscossione della *ğiziya* si considera ottemperato l'obbligo del *ğihād*, è stato stabilito dalla giurisprudenza classica che sia sufficiente compiere il *ğihād* offensivo una volta all'anno.

Al contrario, posizioni più conservatrici adottate dal jihadismo teorizzano che il *ğihād* offensivo sia un obbligo individuale (*farḍ 'ayn*) al pari del *ğihād* difensivo, e che i musulmani dovrebbero combattere i

¹⁵⁷ J. M. Brachman, *Global Jihadism. Theory and practice*, Routledge, Londra e New York 2008, p.50.

miscredenti nel loro territorio ogni volta ne abbiano l'occasione, cessando solo nel momento in cui il loro proposito si sia compiuto, ovvero l'estirpazione di ogni forma di corruzione e miscredenza, nonché la diffusione dell'Islam su tutta la Terra.

2.5 Conclusione

Il jihadismo non avrebbe potuto svilupparsi senza le sue basi dottrinarie, rintracciabili in Ḥassan al-Bannā e Sayyid Qutb. Tuttavia, le basi del jihadismo non sono solo ideologiche, ma si sviluppano sul campo durante la guerra in Afghanistan.

L'ideologia di Abdallah 'Azzām, che invita ad un *ḡihād* transnazionale in una prospettiva panislamica, sarà fonte d'ispirazione per il giovane Bin Lāden, all'epoca allievo e aiutante di 'Azzām nell'Ufficio dei Servizi pensato per attirare combattenti arabi a Peshawar.

L'ideologia di 'Azzām e Peshawar saranno rispettivamente le “basi” ideologiche e geografiche per la creazione del gruppo terroristico più influente del secolo scorso: al-Qaida.

Dalla sua postazione sulle montagne afgane, Bin Lāden iniziò ad inviare le sue dichiarazioni di guerra contro il mondo occidentale, diventando il volto del terrorismo islamico.

Tuttavia, sarà dopo lo sconvolgente attentato dell'11 settembre 2001 che al-Qaida dimostrò al mondo musulmano che un movimento globale incentrato sul *ḡihād* poteva veramente mettere in difficoltà “l'alleanza di ebrei e crociati”.

Parlare di jihadismo globale come movimento unico è estremamente complicato: si rischierebbe di cadere nella semplificazione, dimenticando che si tratta di un movimento che ingloba al suo interno numerose ideologie, talvolta in contrasto tra loro, ma che mantengono stessi obiettivi e strategie.

Per questo motivo, si è cercato di analizzare le caratteristiche comuni riscontrabili nei gruppi affiliati ad Al-Qaida, pur tenendo sempre a mente che esistono innumerevoli varianti all'interno dei gruppi jihadisti, influenzate dalle personalità dei loro leader e dalle zone geografiche in cui si sviluppano.

La forza di al-Qaida negli ultimi trent'anni è stata quella di adattarsi alle situazioni circostanti, essendo un sistema acefalo dai confini fluidi. Per questo motivo, al-Qaida rimane il gruppo di riferimento per le altre formazioni jihadiste. Anche fenomeni recenti di rilevanza mondiale, come ad esempio Isis, si originano in al-Qaida, inglobando degli aspetti, rifiutandone altri, e sviluppandone altri ancora.

Ad al-Qaida va riconosciuto il “merito” di essere diventato un vero e proprio marchio globale del jihadismo, il cui studio è imprescindibile per poter comprendere fenomeni attuali come l'Isis e tutte le altre tendenze contemporanee nell'ambito del movimento.

Capitolo III: La gestione della barbarie

3.1 Introduzione

Il 29 giugno 2014, dall'alto del *minbar* di una moschea di Mossul, in Iraq, Ibrāhīm 'Awwad al-Badrī si auto proclamò Califfo con il nome di Abū Bakr al-Bağdādī. L'apparizione e l'ascesa lampo del Califfato si presentarono ai media occidentali come un fulmine a ciel sereno. Per la prima volta, un gruppo jihadista aveva preso possesso di un territorio con l'obiettivo dichiarato di stabilirvi uno Stato Islamico. Già nel 2012 era stato fondato l'ISI, lo Stato Islamico dell'Iraq, che aveva potuto strutturarsi grazie alle infiltrazioni di Al-Qaida nel Paese, in seguito all'occupazione da parte degli Stati Uniti.

La presenza jihadista non era una novità per l'Iraq; le prime incursioni jihadiste e la presenza di gruppi legati ad al-Qaida si erano manifestate già prima dell'invasione americana, tra il 2002 e il 2003.

L'Iraq aveva poi vissuto anni drammatici durante l'occupazione americana durata ben cinque anni, dal 2003 al 2008, quando fu siglato un accordo tra Baghdad e Washington; tuttavia, l'esercito americano lasciò definitivamente il Paese solo nel 2011.

In quel periodo, la situazione di crisi si era ulteriormente aggravata a causa del conflitto tra la popolazione sciita e quella sunnita dell'Iraq. La presenza americana aveva ulteriormente polarizzato le due fazioni: il governo sciita al potere aveva iniziato ad opprimere la minoranza sunnita, portando di conseguenza alcune frange sunnite alla radicalizzazione e all'avvicinamento ai gruppi jihadisti.¹⁵⁸

Nel 2004, la resistenza contro l'esercito americano era stata organizzata da al-Qaida, alleatasi con il gruppo jihadista locale Al-Anṣār al-Sunna. Diversamente da al-Qaida, il movimento jihadista iracheno si proponeva di restituire al popolo iracheno il suo territorio. Questa strategia di territorializzazione rompeva con i canoni tradizionali proposti da al-Qaida, che tendeva piuttosto a nullificare l'importanza di confini e stati territoriali a favore di un *ḡihād* transnazionale e sovrastatale.

Dopo le elezioni del 2005, la polarizzazione del conflitto tra sunniti e sciiti si acui: infatti, l'esercito americano aveva tentato di ricostruire il Paese secondo il principio di *power sharing*, in cui la percentuale demografica influenzava la spartizione del potere. Il potere fu quindi messo nelle mani dello sciita Nūrī al-Mālīkī, che si stava comportando verso la popolazione sunnita come una forza di occupazione, opprimendo la minoranza sunnita.¹⁵⁹

L'esercito sciita, con una strategia estremamente miope, aveva bombardato e represso violentemente le manifestazioni pacifiche della popolazione, che chiedevano semplicemente di ristabilire i diritti democratici come la libertà di stampa e di espressione e pari diritti tra i cittadini.

¹⁵⁸ P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi 2015, p.8.

¹⁵⁹ Ivi, p.14.

In questo contesto, i gruppi jihadisti che si erano schierati di fianco alla popolazione sunnita a Mossul e a Tikrit erano stati percepiti come una “forza di liberazione”. L’esercito iracheno non solo non era in grado di fornire protezione, ma opprimeva continuamente la popolazione sunnita. Inoltre, nella capitale, i rappresentanti politici sunniti e l’*élite* locale vennero accusati sommariamente senza processi adeguati, sottoposti a persecuzioni giudiziarie sistematiche in cui venivano date loro pene sproporzionate ai reati commessi, di fronte ai quali gran parte di essi decise di fuggire o di esiliarsi volontariamente.¹⁶⁰

In questo contesto, le divisioni interne tra sunniti, oppressi, e l’esercito a maggioranza sciita, che però si comportava come una forza di occupazione straniera, non fecero che polarizzarsi.

La corruzione e il clientelismo aumentavano progressivamente. Ecco perché, quando l’esercito dello Stato Islamico entrò a Falluja nel 2014, si pose come primo obiettivo di eliminare la corruzione e di ristabilire i servizi pubblici non funzionanti. Oltre ad offrire servizi per la popolazione locale, i membri dello Stato Islamico punirono quelli che consideravano responsabili della corruzione, attraverso esecuzioni pubbliche spettacolari, crocifissioni e decapitazioni.¹⁶¹

La presa di Falluja aveva un’enorme importanza simbolica: nel 2004, la città aveva vissuto ore drammatiche durante l’insurrezione popolare contro l’occupazione americana. Il fatto che la seconda insurrezione della città fosse stata vittoriosa rappresentava una vittoria morale per la resistenza jihadista e il primo passo per il controllo del territorio.

A partire dal giugno 2014, lo Stato Islamico riuscì a conquistare tre quarti delle zone sunnite dell’Iraq, in particolare Mossul, seconda città del Paese. La conquista dei territori avvenne praticamente senza scontri, dato che anche l’esercito iracheno sciita era corrotto al suo interno, demotivato e considerato un esercito straniero nella regione. Al contrario, i gruppi jihadisti stavano guadagnando crescenti consensi all’interno della popolazione, soprattutto nella zona conosciuta come “triangolo sunnita” composto da Ba’aquba, Tikrit e Ramadi. Per quanto riguarda la componente curda della popolazione, l’entrata dello Stato Islamico a Mossul non aveva incontrato l’opposizione dei combattenti curdi, dal momento che erano stati stretti accordi tra i dirigenti curdi e lo Stato Islamico per la divisione dei territori.¹⁶²

Per la prima volta, un gruppo di jihadisti non solo aveva dichiarato su parte del territorio iracheno la nascita di un nuovo “Stato Islamico”, ma questo Stato si definiva un Califfato. Lo choc non era solo da parte occidentale ma anche dal punto di vista giuridico e dottrinario islamico. Secondo i pensatori più importanti dell’Islam classico, il califfato era un’istituzione che si era di fatto conclusa con i califfi ben guidati. Lo storiografo Ibn Khaldun ad esempio, riteneva che già durante il periodo ommayade e Abbaside il potere del califfo fosse puramente temporale, e che il ruolo di “vicario del Profeta” (*ḥalīfatū rasūl Allah*) si fosse concluso con la morte dell’ultimo califfo ben guidato.¹⁶³

¹⁶⁰ P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi 2015, p.19

¹⁶¹ Ivi p.22

¹⁶² Ivi p.24

¹⁶³ Ibn Khaldun, *Discours sur l’Histoire Universelle*, trad. Vincent Monteil, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d’Oeuvres, Beirut 1968, pp. 319-322.

Rashid Reda, riformista contemporaneo e fonte d'ispirazione dei moderni radicalismi, aveva teorizzato il ritorno del Califfato come unica forma di governo legittima e accettabile nell'Islam: tuttavia, dovevano esserci delle condizioni che il Califfo avrebbe dovuto soddisfare, come ad esempio appartenere alla tribù dei Quraīsh ed essere eletto dalla comunità.¹⁶⁴

La possibilità che il Califfo si autoproclamasse tale era un elemento di rottura con tutte le teorie precedenti.

L'apparizione di uno Stato Islamico guidato da un Califfo è stato un evento inaspettato da parte dell'intera comunità internazionale. Tuttavia, analizzando la situazione irachena a posteriori, molti segnali potevano indicare il progetto della creazione di uno Stato Islamico.

Nella creazione dell'Isis convergono dunque ragioni storiche e militari, ma anche ragioni ideologiche e strategiche. Mentre le dinamiche militari sono rintracciabili attraverso un'attenta analisi storica, le basi teoriche e ideologiche su cui si basa lo Stato Islamico non sono così evidenti. Sarebbe limitante affermare che lo Stato Islamico si sia sviluppato da una branca di al-Qaida. Certamente, le prime incursioni jihadiste in Iraq sono state inviate da parte di al-Qaida. Tuttavia, tra le due parti avvenne una rottura, soprattutto nel momento in cui si ipotizzò la creazione di uno Stato Islamico.

La creazione di al-Qaida è stata supportata dal cospicuo apporto ideologico di Abdallah 'Azzām, dai suoi scritti e dalle sue teorie. Successivamente, l'ideologia di al-Qaida ha continuato ad essere promossa dalla propaganda di Bin Lāden. Al contrario, l'ideologia di Daesh è molto meno conosciuta, in parte a causa della sua recente apparizione.

Dal punto di vista ideologico non sarebbe corretto dire che la creazione di uno Stato Islamico era tra i principali obiettivi di al-Qaida. Il progetto della creazione di uno Stato infatti, esulava dal jihadismo globalizzato promosso da Bin Lāden. Dell'ideologia di al-Qaida, lo Stato Islamico ingloba alcune caratteristiche, trattandosi comunque di un gruppo jihadista, ma ne rifiuta altre, costituendo di fatto un fenomeno a sé stante.

Gli studi accademici sull'ideologia dello Stato Islamico sono ancora limitati. Da un parte, perché il movimento è senza dubbio più recente rispetto ad al-Qaida. D'altra parte, perché si tende a semplificare partendo dal presupposto che sia un gruppo affiliato ad al-Qaida e che conservi la maggior parte delle caratteristiche del *ḡihād* globale; infine, la maggior parte dei testi di riferimento sono quelli che circolano all'interno dei siti web dello Stato Islamico. Non sono presenti teorici di riferimento della levatura di 'Azzām per al-Qaida, né tantomeno si può paragonare il carisma di Abū Bakr al-Baḡdādī a quello di Bin Lāden.

Uno dei testi che, per loro stessa ammissione, è tra i più letti tra gli appartenenti allo Stato Islamico, è *Idārat at-tawaḥuṣ*, ovvero "La gestione della barbarie". Il testo è stato probabilmente scritto nel 2004, e avrebbe fatto la sua comparsa online quello stesso anno. Tuttavia, la prima traduzione in inglese è stata fatta solo nel 2006, e fino al 2014 il testo è passato inosservato, per poi tornare alla ribalta nel momento

¹⁶⁴ H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashīd Ridā*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Parigi 1986, pp. 4-9.

in cui lo Stato Islamico ha fatto la sua apparizione sulla scena internazionale. A quel punto, essendo una delle poche basi teoriche nelle quali potevano rintracciarsi metodologie e strategie dello Stato Islamico, ha attirato l'interesse della stampa mondiale.

Oltre a presentare una serie di strategie che poi sono state messe in atto, sia militarmente che mediaticamente, il testo ha un'inquietante componente di preveggenza, prevedendo di fatto l'allontanamento dell'esercito americano dall'Iraq e la formazione del Califfato.

Come fatto per al-Qaida e per il jihadismo globalizzato, si cercherà di estrapolare l'ideologia daeshiana dal testo, facendo un confronto con i movimenti jihadisti precedenti e analizzando questo testo che si propone di essere una sorta di "linea guida" per la creazione di uno Stato Islamico.

3.2 Analisi del testo "La gestione della barbarie"

3.2.1 Il testo e l'autore

Idārat at-tawaḥuṣ ovvero "La gestione della barbarie" è un testo comparso online nel 2004, firmato da Abū Bakr Naḡī. La datazione al 2004 risulta affidabile visto il riferimento agli eventi storici di quell'anno, in particolare alla presa di Falluja.

Il testo è stato tradotto in inglese nel 2006 per l'Olin Institute di Harvard dal ricercatore statunitense William McCants, direttore del "Salafi Ideology Project" e ricercatore presso il Centro per la Lotta al Terrorismo a West Point (sede dell'Accademia militare degli Stati Uniti).¹⁶⁵

Successivamente, l'opera è stata tradotta in francese con il titolo "*La gestion de la barbarie*", anche se gli studiosi dell'argomento preferiscono la traduzione "*Le Management de la sauvagerie*", ricalcando il titolo inglese.

In Francia, una piccola casa editrice, *Les éditions de Paris*, decise di pubblicare il testo nel 2007. Il libro è stato a lungo disponibile su siti come Amazon e Fnac, oltre al fatto di essere consultabile online e scaricabile in pdf. Il libro non ebbe inizialmente grande successo: benché il testo si proponga di essere educativo ed istruttivo, in quanto spesso si rivolge ai giovani, lo stile filosofeggiante, le ripetizioni e i temi talvolta astratti, oltre alla lunghezza e allo stile retorico, lo rendono ostico a livello interpretativo anche per il lettore che abbia familiarità con gli argomenti trattati, motivo per il quale la pubblicazione del 2007 è passata in sordina.

Il libro ha iniziato ad attirare l'attenzione del grande pubblico dopo la fondazione dello Stato Islamico nel 2014; in Francia ha avuto un boom di richieste soprattutto dopo gli attentati del gennaio 2015 a

¹⁶⁵ J. M. Brachman, William F. McCants, *Stealing Al-Qa'ida's Playbook*, Combating Terrorism Center, West Point 2006, pp. 5-6.

Parigi. Pochi mesi dopo è stato ritirato dal commercio, dal momento che si pensava che la sua diffusione in lingua francese avrebbe potuto fomentare l'adesione al jihadismo in Francia.¹⁶⁶

Di certo non è stata necessaria la traduzione in lingue europee per aumentare la circolazione del testo tra i jihadisti in Medio Oriente. Al contrario, il testo era fortemente consigliato e diffuso all'interno della leadership jihadista che muoveva i primi passi in Iraq nel 2004. Il testo in arabo circolava liberamente nei siti jihadisti, ed era facilmente reperibile in versione pdf. "La gestione della barbarie" vuole essere una sorta di guida strategica per giovani jihadisti, proponendo una strategia lucida e pragmatica per la fondazione di uno Stato Islamico. Ne risulta un testo fondamentale per capire le azioni dell'attuale Stato Islamico, soprattutto dal punto di vista strategico.

Vi sono poche notizie su Abū Bakr Nağī. Si pensa che il nome dell'autore in realtà sia uno pseudonimo dietro al quale non si nasconderebbe un'unica identità, ma piuttosto un gruppo di jihadisti che avrebbero usato il testo come "manifesto" per l'ideologia da loro elaborata, rendendo "La gestione della barbarie" un testo collettivo. L'istituto per gli studi di Al-'Arabiya avrebbe invece identificato nella misteriosa figura di Abū Bakr Nağī la figura di Muḥammad Khalīl al-Ḥakayma, noto anche come Abū Ğihād al-Masrī, stratega e membro di al-Qaida che avrebbe perso la vita in un attacco aereo americano in Pakistan, nel 2008. Nel giornale online di al-Qaida, *Sawt al-Jihad*, ci sarebbero inoltre numerosi scritti firmati Abū Bakr Nağī.

Pare che al-Ḥakayma fosse vicino all'organizzazione egiziana al-Ġamā'a al-Islāmiyya. La teoria che l'autore fosse vicino al mondo del jihadismo egiziano è plausibile, visti i frequenti riferimenti che l'autore fa alle operazioni del gruppo jihadista egiziano.

Al di là dell'identità dell'autore, il testo si presenta come un manifesto ideologico del jihadismo, che si differenzia dall'ideologia transnazionale di al-Qaida e si concentra sulla territorializzazione e la formazione di un califfato.

3.2.2 Il contesto

La nascita dello Stato Islamico nel 2014 è legata alla storia dell'Iraq a partire dal 2003. L'embargo imposto dagli Stati Uniti dopo la guerra del Golfo aveva indebolito fortemente il Paese, facendo crescere il dissenso attorno alla figura del presidente Ṣaddām Ḥussayn. Nel 2002, l'amministrazione Bush accusò l'Iraq di sviluppare segretamente armi di distruzione di massa, fino ad arrivare a progettare un rovesciamento del regime a Baghdad, con il pretesto della minaccia jihadista. In realtà, nonostante la presenza di alcuni gruppi jihadisti come al-Anṣār al-Islām, non vi erano legami tra l'amministrazione di Ṣaddām e i gruppi di al-Qaida.¹⁶⁷ Al contrario, era palese l'antico disprezzo che Bin Lāden nutriva verso

¹⁶⁶ Le Vif, *Management de la Sauvagerie*, 30/11/2015: <http://www.levif.be/actualite/international/management-de-la-sauvagerie-l-ouvrage-de-reference-des-leaders-de-l-ei/article-normal-437423.html>.

¹⁶⁷ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p. 201.

Şaddām, tant'è che uno degli obiettivi del capo di al-Qaida era proprio liberare il popolo iracheno dall'embargo e dalla presenza del governante apostata (il presidente Ḥussayn).¹⁶⁸

L'opposizione internazionale da parte dell'Europa e di molti Paesi arabi non fu sufficiente a fermare l'esercito statunitense, che il 20 marzo 2003 invase l'Iraq, conquistando la capitale Baghdad il 9 aprile.

Una volta invaso il territorio iracheno, trovandosi a dover gestire un territorio estremamente complesso, l'esercito americano sciolse ogni tipo di entità statale, compreso l'esercito. Questa scelta si rivelò estremamente miope, poiché avrebbe portato ad un'enorme dispersione di conoscenza, che si rivolterà contro gli americani e sarà invece sfruttata dalla presenza jihadista sul territorio.

La situazione in Iraq precipitò rapidamente nel caos. L'esercito americano aveva occupato una moschea nella città di Falluja, a 50 km da Baghdad, che tra l'altro si era arresa senza combattere. Il 28 aprile la popolazione manifestò pacificamente contro l'occupazione, ma la manifestazione venne sedata nel sangue, causando la morte di una quindicina di civili. Le forze americane occuparono una scuola, che venne colpita da una granata in una rappresaglia. Nel mese di giugno, l'esercito americano fece partire un'operazione di rastrellamento a Falluja, nota come "Scorpione del deserto". Nonostante le malefatte degli americani, parte della popolazione, soprattutto sciita, vedeva ancora con speranza l'intervento americano. Tuttavia, la situazione si polarizzò rapidamente. A luglio gli americani uccisero i figli di Şaddām Ḥussayn; ad agosto, l'esplosione della sede Onu di Baghdad uccise 23 persone, tra cui Sergio Viera De Mello, rappresentante delle Nazioni Unite in Iraq.¹⁶⁹

Il secondo attacco a Falluja è stato rappresentativo della polarizzazione del conflitto e della vittoria della resistenza jihadista. La cattura di Şaddām nel dicembre 2003 causò l'insurrezione della città. Nel giro di due mesi vennero abbattuti due elicotteri americani, e nel febbraio 2004 gli insorti liberarono decine di detenuti dalle prigioni, tra cui molti *muğāhiddīn*. Il 31 marzo, quattro soldati americani vennero catturati, uccisi e i loro cadaveri trascinati in giro per la città. Di conseguenza, il proconsole americano Paul Bremer decise di mettere sotto assedio Falluja. Non riuscendo però a ristabilire l'ordine, fu costretto a rivolgersi ad un ex generale di Şaddām Ḥussayn. Il fallimento dell'esercito americano a Falluja era evidente, e questo accordo incoraggiò la coordinazione tra il movimento jihadista e i membri dell'ex amministrazione bathista.

Ad un anno dall'occupazione americana, sarebbero morti in Iraq circa diecimila civili, di cui ottocento solo nell'assedio di Falluja, soprattutto donne e bambini. Le rappresaglie dell'esercito americano non cessarono e anzi polarizzano la resistenza sunnita, che si concentrò nelle città di Ramadi, vicino a Falluja, Tikrit e Ba'aquba, nella provincia di Diyala. Dopo un primo momento in cui la popolazione locale aveva accolto con favore la presenza americana, ben presto gli occupanti vengono completamente sfiduciati dai locali, in seguito alle azioni violente perpetrate, per non parlare delle torture disumane a

¹⁶⁸ O. Bin Laden, *Dichiarazione del fronte islamico mondiale per la Guerra Santa contro ebrei e crociati in Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Presse Universitaires de France, 2005, pp.48-49.

¹⁶⁹ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p. 205.

cui vennero sottoposti i detenuti della prigione di Abū Ġrayb¹⁷⁰. Dopo l'attacco a Falluja, le rappresaglie degli americani in chiave anti-sunnita aumentarono in maniera esponenziale.

La riorganizzazione statale da parte americana venne affidata alla componente sciita. Questa situazione non fece che polarizzare il conflitto, favorendo l'apparizione di decine di gruppi jihadisti sul territorio.

Un esempio di questi gruppi jihadisti è l'Armata Islamica dell'Iraq (AII) fondata nel 2004, nella quale convergevano *muğāhiddīn* ed ex-bathisti convertiti, accumulati dall'odio per l'occupazione americana. Il jihadismo globale fa dunque la sua comparsa in Iraq, importato dal jihadista giordano Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī.

Aḥmad Fadīl Nazāl al-Khalāyla, questo il vero nome del jihadista, nacque a Zarqa, da cui trae la nisba al-Zarqāwī, nel 1966. Dopo un passato da criminale, segnato dall'abuso di alcol e droga, Zarqāwī decise di redimersi partendo nel 1989 per Peshawar, dove si avvicinò alla dottrina *al-walā' wa al-barā'* (lealtà e disconoscimento) elaborata dall'ideologo giordano Abū Muḥammad al-Maqdisī.¹⁷¹

Nel 1992, al-Maqdisī e Zarqāwī tornarono in Giordania e fondarono il gruppo jihadista "Al-Tawḥīd". Nel 1994 Zarqāwī venne incarcerato per possesso di esplosivi, ma rilasciato nel 2009 dopo l'amnistia concessa da Re Abdallah II. Al-Zarqāwī aprì un campo di addestramento ad Herat, mantenendo le distanze con Bin Lāden. Alcuni dei suoi "allievi" aprirono una propaggine del gruppo "At-Tawḥīd wa al-ğihād" in Iraq, chiamato "Al-Anṣār al-Islām".¹⁷²

Effettivamente, l'ambizione di al-Zarqāwī sarebbe stata creare una nuova versione di al-Qaida in Iraq, proponendo l'Iraq come nuova meta per i giovani jihadisti, al posto dell'Afghanistan.

Nel 2002, la propaganda statunitense mise l'accento sui legami tra al-Qaida e *Al-Anṣār al-Islām*, ipotizzando anche la presenza di al-Zarqāwī in Iraq per poter giustificare l'invasione in chiave "anti terrorismo". In realtà, al-Zarqāwī non ebbe legami diretti con Bin Lāden, al contrario, nel 2003 stava progettando un'ambiziosa rottura da al-Qaida. Nel settembre 2003, il gruppo *Al-Anṣār al-Islām* si ricostruì con il nome di *Al-Anṣār al-Sunna*, ispirandosi ampiamente nel loro manifesto alle teorie di 'Abdallah 'Azzām. L'organizzazione *at-Tawḥīd wa al-ğihād* si spostò in Iraq. Al-Zarqāwī fu probabilmente responsabile dell'attacco alla sede dell'Onu e della cattura e della decapitazione dell'americano Nicolas Berg nel 2004.¹⁷³

Nel gennaio 2004, al-Zarqāwī inviò una missiva a Bin Lāden e al-Zawāhirī, nella quale si rallegrava per l'avvento del *ğihād* in Mesopotamia, ed espose la sua strategia, che rappresentava effettivamente una rottura tra il suo movimento e quello di Bin Lāden. Al *ğihād* cosmopolita e transnazionale di al-Qaida, Zarqāwī proponeva un *ğihād* iracheno e una strategia legata al territorio. Zarqāwī fu comunque costretto ad allearsi ad al-Qaida il 17 ottobre, e il gruppo di Zarqāwī prese in nome di Al-Qaida in Iraq (AQI).

¹⁷⁰ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.207.

¹⁷¹ B. Rougier, *Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, pp. 81-83.

¹⁷² J.P. Filiu, *Op. cit.*, p.231.

¹⁷³ M. Weiss, H. Hassan, *Isis. Inside the Army of Terror*, Regan Arts, New York 2015, p.27.

Nel 2005 e nel 2008, le elezioni vennero pesantemente sabotate dalla parte sunnita della popolazione, il che risultò in una divisione dei poteri che favorì largamente gli sciiti: su 32 ministri, 16 erano sciiti, 7 curdi e 7 sunniti.¹⁷⁴

Quell'anno vi fu un'ulteriore rottura tra al-Qaida e i jihadisti iracheni, i quali avevano come obiettivo principale il ritiro delle forze americane, mentre al-Qaida puntava ad un'espansione del conflitto iracheno all'intera regione.

Difficile stabilire se le azioni e la strategia di Zarqāwī fossero influenzate dagli scritti di Nağī, o se piuttosto Nağī avesse preso ispirazione dalla situazione dell'Iraq tra il 2003 e il 2004 per elaborare le sue teorie. Certamente, la concomitanza tra gli eventi temporali che avevano coinvolto l'Iraq avrà certamente influenzato le teorie jihadiste che si sono sviluppate in quel contesto. In egual misura, troviamo negli scritti di Nağī molte strategie poi messe in atto dallo Stato Islamico.

Non è dato sapersi se Zarqāwī avesse tra i suoi progetti a lungo termine la fondazione di uno Stato Islāmico, dal momento che morì nel 2006 in un raid aereo. Tuttavia le sue azioni e le sue strategie potrebbero aver influenzato Nağī, che avrebbe nel suo testo elaborato altre politiche e strategie per indicare ai jihadisti uno schema da seguire nel percorso per la fondazione di uno Stato Islamico.

3.2.3 *Struttura e contenuto del testo*

“The Management of Savagery”, la traduzione in inglese di *Idārat at-tawaḥuṣ* consta di 268 pagine, contro le 112 della versione originale, ed è divisa in cinque capitoli a loro volta divisi in sotto capitoli, sezioni o articoli.

Lo stato di “barbarie” a cui si fa riferimento è la fase che, teorizza l'autore, si troverebbe a cavallo tra il crollo del vecchio ordine mondiale, e la creazione del Califfato. La struttura del testo ci fornisce le fasi attraverso cui la Umma dovrebbe passare per poter realizzare la nuova e definitiva venuta del califfato.

La visione del mondo che ci offre l'autore è naturalmente filtrata da un'ottica islamica. E' un testo dichiaratamente jihadista, che si rivolge ad un pubblico di aspiranti *muğāhiddīn* e leader dei gruppi jihadisti. Per questo motivo, lo stile è volutamente pedagogico, retorico e a tratti filosofico.

Il volume è diviso in cinque argomenti principali, preceduti da una breve introduzione (*muqaddima*), e da una fondamentale premessa in cui l'autore analizza la sua visione dell'ordine mondiale, un'importante excursus storico attraverso il quale analizza quali sono gli eventi storici e le dinamiche che farebbero emergere lo stato della “barbarie”.

Seguono i cinque argomenti principali:

- 1) La definizione di gestione della barbarie e i suoi precedenti storici
- 2) Il percorso per la creazione di uno Stato islamico

¹⁷⁴ J. P. Filiu, *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006, p.240.

- 3) I più importanti principi e le politiche per implementare un piano d'azione per raggiungere gli obiettivi dello stadio del “potere della vessazione e dell'esaurimento”; in particolare gli obiettivi della fase di “gestione della barbarie”
- 4) I più importanti ostacoli che dovremmo affrontare, e come superarli
- 5) Ci sono altre soluzioni più semplici di questa?

Nell'introduzione, Nağī inizia presentando le principali correnti salafite attive, ovvero quelle che hanno un definito programma politico. L'introduzione sarebbe in effetti una lunga citazione di un suo testo scritto in precedenza. Nağī differenzia cinque principali correnti salafite a lui contemporanee: il salafismo jihadista, il salafismo dei Sahwa (il movimento saudita del risorgimento islamico), la Fratellanza Musulmana, la confraternita di Turabi (islamista sudanese), e il filone del jihadismo popolare (il palestinese Hamas).

Nağī si rivolge ai destinatari del suo testo: saranno gli esperti in ciò di cui parla il testo (*farīq al-mutaḥaṣṣiṣīn fī al-qanūn allaty tataḥadaṭ ‘anha al-dirāsa*), e i leader delle regioni dove si è instaurata l'amministrazione (*farīq al-qyādāt al wāqī ‘ fī manāṭiq idārat at-tawaḥuṣ*)¹⁷⁵. L'amministrazione della barbarie, è lo stadio più delicato attraverso cui passerà la Umma. Una buona amministrazione, porterà al fondamento dello Stato islamico (*dawlat al-Islām munṭazira munḍu suqūṭ al-ḥilāfa*). Una cattiva amministrazione, porterà al perpetrarsi della barbarie (*mazīd min tawaḥuṣ*)¹⁷⁶.

La prefazione

Nağī apre il suo testo con una prefazione, analizzando l'ordine che ha governato il mondo dall'era di Sykes-Picot, ovvero il momento in cui le potenze coloniali decisero come spartirsi il territorio mediorientale, attraverso il famoso trattato segreto firmato da Francia ed Inghilterra nel 1916. Il trattato di Sykes-Picot rappresenta un punto cruciale nella dialettica di Nağī, perché è proprio con lo sfaldamento del Califfato, “*dawla al-ḥilāfa*” (l'ex Impero ottomano) e la spartizione dei territori della *dār al-Islām*, caduti nelle mani dei colonialisti, che è iniziato il periodo della “barbarie” in Medio Oriente.

Dopo un breve excursus storico, Nağī analizza gli eventi che avrebbero fatto precipitare la Umma nel caos, in particolare il colonialismo, la seconda guerra mondiale e la divisione del mondo in due blocchi, o meglio “i due poli” come li definisce Nağī (*quṭbāni*) ovvero il blocco sovietico e il blocco americano.¹⁷⁷

¹⁷⁵ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p. 4, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁷⁶ Ibidem p.4.

¹⁷⁷ Ivi, p.5.

Nağī non parteggia per nessuna delle due fazioni; secondo l'autore l'unico elemento che le accomuna è solo la miscredenza, o meglio la corruzione del credo (*al-fasād al-'aqadī*).¹⁷⁸ Da un lato, naturalmente condanna le due super potenze, ma non ne sottovaluta il contributo positivo: infatti l'ingerenza delle due potenze in Medio Oriente aveva causato una rinascita del sentimento jihadista (*iḥyā' al-'aqīda wa al-ğihād*) e aveva portato ad una mobilitazione da parte delle masse musulmane (*al-š'ūb al-muslima*), come ad esempio nel caso della guerra in Afghanistan.

Per Nağī, la guerra in Afghanistan è l'evento fondamentale per il *ğihād* contemporaneo. Il *ğihād* in Afghanistan è l'emblema della vittoria della fede sul materialismo, l'ateismo e il comunismo su cui si fondava l'Unione Sovietica. La sconfitta dell'Unione Sovietica rappresentava il crollo del mito dell'invincibilità di questa super potenza: l'indebolimento interno e la crisi finanziaria successiva al conflitto ne avrebbero infatti causato il crollo.

Benché Nağī consideri l'Afghanistan tornata allo stato della “vessazione e dell'esaurimento” (*šawka al-nikāya wa al-intihāk*), il conflitto nel Paese è stato fondamentale per i movimenti jihadisti, che in quelle occasioni hanno accumulato esperienza e l'hanno esportata in altri territori, come il Kenia, la Somalia o la Cecenia.¹⁷⁹

Dunque i movimenti jihadisti, ormai maturi e purificati, sono pronti per perseguire tre principali obiettivi.

In primis, distruggere la fiducia verso l'America, mostrandone i punti deboli e attaccando i media americani, portando il Paese ad abbandonare progressivamente la sua guerra contro l'Islam.

In secondo luogo, una volta che i giovani avranno perso fiducia nell'America, si rifugeranno nel jihadismo; lo Stato Islamico dovrà quindi accogliere e formare i nuovi arrivi.

Terzo, dovrà essere chiaro a tutti la debolezza del potere centralizzato americano; dovranno essere evidenziate le loro debolezze e la corruzione dei loro mezzi di comunicazione, in modo che l'America venga spinta a abbandonare la guerra psicologica dei media (*istibdāl al-ḥarb al-i'lāmiyya al-nafsiyya*) contro l'Islam.¹⁸⁰ Una volta esposto il paradigma su cui si basa l'opera, Nağī spiega nel primo capitolo cosa s'intenda per “gestione della barbarie”.

Nel *primo capitolo*, l'autore esamina l'argomento della “barbarie”, fornendo interessanti esempi di *gestione della barbarie* nella storiografia islamica, definendo innanzitutto cosa s'intenda per barbarie.

Quello di cui parla Nağī è “*idārat at-tawaḥuṣ*” o “*idārat al-fawdā al-mutawaḥiṣa*” e non semplicemente di gestione del caos o dell'anarchia (*idārat al-fawdā*). Lo stato di barbarie è infatti ancora più nebuloso dello stato di caos.¹⁸¹

¹⁷⁸ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.7, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarar_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf.

¹⁷⁹ Ivi, p. 9.

¹⁸⁰ Ivi, p.10.

¹⁸¹ Ivi, p. 11.

Nağī presenta anche le prime azioni che l'amministrazione dovrebbe intraprendere nello stadio iniziale dell'*amministrazione della barbarie*. Queste azioni sono: diffondere la sicurezza interna; fornire cibo e trattamenti medici; rafforzare i confini dei territori della barbarie per salvaguardarli da attacchi nemici; stabilire un sistema giudiziario basato sulla *šarī'a* in questi territori; innalzare il livello di fede tra la popolazione, soprattutto addestrando i giovani e inculcandogli l'importanza del combattimento; diffondere l'istruzione, sia delle scienze moderne che della *šarī'a*; disseminare il territorio di spie per creare una rete d'intelligence sul territorio; attirare e unire la popolazione attraverso il denaro, per poi avvicinarli alla *šarī'a*; scoraggiare gli ipocriti e forzarli ad abbandonare le loro idee deviate; far sentire i nemici costantemente sotto attacco, fino al punto in cui saranno loro stessi a cercare una riconciliazione; stabilire più alleanze possibili, soprattutto con i gruppi che non hanno ancora dato completa lealtà all'amministrazione.

L'autore procede poi con una rassegna dei precedenti storici della barbarie (*al-sawābiq al-tārīhiyya*): da un punto di vista storico, Nağī fa coincidere il primo episodio di "barbarie" nella storia islamica ai primi anni dopo l'Egira del Profeta a Medina. Infatti quella fase, ovvero prima che fosse stabilita la Costituzione di Medina, sarebbe paragonabile allo stato dell'*amministrazione della barbarie*. La "barbarie" infatti è quel particolare stadio in cui un governo cade, ma viene rimpiazzato da un altro, pur mantenendo alcune caratteristiche del governo precedente. Altri esempi, sono le fasi tra la caduta di un califfato e l'inizio di un altro, ma anche i periodi in cui il califfato fu sottoposto ad attacchi esterni, come ad esempio l'impero Abbaside sotto l'attacco dei Tartari o l'attacco dei Crociati nel medioevo.

In epoca più recente, Nağī cita il movimento di al-Sayyid in India, che invitava al *ğihād* opponendosi al colonialismo britannico, il cui movimento avrebbe anche ispirato la secessione del Pakistan.

Tra le amministrazioni contemporanee, Nağī ricorda: i talebani in Afghanistan, i movimenti jihadisti in Algeria, in Somalia o in Cecenia. Al contrario, Nağī non crede che i gruppi islamisti degli anni Novanta in Egitto o Hamas in Palestina abbiano raggiunto uno stadio di amministrazione della barbarie, ma piuttosto siano fermi allo stadio precedente, ovvero quello della *šawka an-nikāya wa al-intihāk* (potere della vessazione e dell'esaurimento).¹⁸²

Come spesso accade nel corso del testo, Nağī fa riferimento anche alla storia non islamica. Per questo motivo, cita anche stati di amministrazione della barbarie non islamici come quelli dei gruppi di sinistra in Centro e Sud America, che avrebbero ottenuto ottimi risultati ma che poi sarebbero usciti indeboliti a causa della loro corruzione e miscredenza.

Secondo capitolo

Nağī analizza lo schema da seguire per realizzare uno Stato Islamico. L'idea di partenza è che alla fine tutto il mondo debba essere sottomesso al Califfato. Nonostante ciò, vi è naturalmente un ordine di

¹⁸² A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.14: https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

preferenza: vi sono Stati che hanno la priorità (*mağmū'a al-ra'ṣsiyya*), e Stati che possono essere coinvolti in un secondo momento. La scelta degli Stati che hanno una priorità sarà utile ai *muğāhiddīn* per non sprecare tempo ed energie in territori non recettivi per l'amministrazione della barbarie.

Nella lista di Paesi che avrebbero la precedenza figurano: Giordania, Pakistan, i Paesi del Maghreb, il Pakistan, lo Yemen, l'Arabia Saudita e la Nigeria. Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, tuttavia, Nağī avrebbe eliminato dalla lista la Nigeria e l'Arabia Saudita (si tratta di una lista precedente allo scritto di Nağī, e non elaborata dall'autore).

Uno di questi territori sarà quindi il prescelto per la fondazione di uno Stato Islamico, ovviamente dopo aver superato le fasi del “potere della vessazione e dell'esaurimento” e dell’ “amministrazione della barbarie”. Il territorio prescelto dovrebbe comunque rispettare alcune caratteristiche: innanzitutto dovrebbe essere un territorio abbastanza ampio per poter soddisfare l'obiettivo finale. Dovrebbe esserci un regime al potere debole e corrotto. Deve esserci inoltre un substrato jihadista presente, pronto a perseguire l'obiettivo dello Stato Islamico. Infine grande importanza va data all'istruzione e all'addestramento dei giovani jihadisti: infatti la popolazione dovrebbe essere culturalmente e religiosamente recettiva all'arrivo dello Stato Islamico. Una volta stabilito il territorio in cui intende agire, Nağī identifica tre fasi attraverso cui si possa stabilire lo Stato Islamico:

- 1) La vessazione e l'esaurimento (*ṣawka al-nikāya wa al-intihāk*)
- 2) L'amministrazione della barbarie (*idārat at-tawaḥuṣ*)
- 3) L'instaurazione dello Stato Islamico (*at-tamkīn*)

La prima fase prevede un attacco continuo allo Stato o agli Stati prescelti. Nağī disapprova operazioni di grossa portata come l'attacco dell'11 settembre; egli predilige una serie di attacchi continuativi nel tempo, mirati su obiettivi sensibili ma di piccola o media portata. Questo avrà come obiettivo lo sfiancamento dello Stato prescelto e d'altra parte attirerà i giovani *muğāhiddīn* dalla propria parte. Secondo l'autore, sono preferibili operazioni di piccola entità, ma continuative nel tempo e d'intensità crescente, che egli definisce *'amaliyyāt naw'iyya* per permettere di avanzare più rapidamente nel proprio proposito.¹⁸³

Uno degli obiettivi principali della prima fase, oltre a sfiancare lo Stato prescelto e attirare una nuova leva di *muğāhiddīn*, sarà togliere le regioni prescelte dal controllo dei regimi nemici. Infine, bisognerà preparare i gruppi per lo stadio dell'amministrazione della barbarie. Questa prima fase si può riassumere nell'uso di una strategia militare che porterà allo sfiancamento dell'avversario, e ad una strategia mediatica che punta a attirare nuovi *muğāhiddīn*.

Nella fase dell'amministrazione della barbarie, Nağī ripropone quanto detto nel primo argomento riguardo le condizioni richieste per attuare la gestione della barbarie.

¹⁸³ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p. 16, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

In questo stadio, la perdita di fiducia verso i territori alleati dell'America, porterà ad una conseguente sfiducia anche verso gli Stati Uniti. Nağī pensa che la prima vittoria del *ğihād* contro l'Occidente fosse rappresentata dalla sconfitta dell'Urss in Afghanistan, soprattutto perché aveva distrutto il mito della sua invincibilità. L'obiettivo, nella fase dell'amministrazione della barbarie, è creare un clima di crescente sfiducia verso l'America, facendo crollare il mito della sua infallibilità. La perdita di fiducia, e il crescente numero di affiliati alla rete jihadista, porteranno l'America a reagire, spostandosi verso i territori della barbarie, dove potrà essere sconfitta proprio attraverso questa strategia di sfianamento.

L'aumento dell'intensità e della frequenza degli attacchi, di preferenza in più luoghi contemporaneamente, porterà ad una reazione dello Stato empio, che certamente reagirà rafforzando la sicurezza del centro, mettendo al sicuro i grandi centri finanziari, le zone popolate da stranieri e le città principali, tralasciando ancora una volta le zone periferiche.

Questo porterà le zone periferiche a vivere in un clima di sfiducia verso lo Stato e di anarchia. L'assenza di servizi da parte dello Stato e l'assenza di uno stato di diritto porterà quel territorio ad essere terreno fertile per il reclutamento di jihadisti. E' questo lo stato di "barbarie" di cui parla l'autore.

In questa fase si cercherà di sviluppare una strategia militare e mediatica che si prepari a respingere i nemici e a sfiduciarli, mentre al contrario si cercherà di attirare gli esponenti dei regimi apostati verso le proprie file. Si dovranno evidenziare le debolezze del nemico per portare le masse dalla propria parte, fornendo inoltre una spiegazione Islamica per giustificare ogni operazione militare. Il target di questo piano mediatico (*ḥaṭṭa al-i'lāmiyya*) saranno le masse, in particolare i giovani (*ṣabāb al-umma*) che saranno invitati a spostarsi, ovvero a compiere la *hiğra* verso i territori prescelti.¹⁸⁴ In questa fase la propaganda ha un'importanza cruciale per convincere le masse ad unirsi al *ğihād*.

Terzo capitolo

Il terzo capitolo è in assoluto il più lungo e complesso. Nel terzo capitolo Nağī analizza nel dettaglio quali siano i "principi e le politiche per implementare un piano d'azione per ottenere la politica della vessazione e dell'esaurimento".

Il capitolo presenta ben 10 sezioni interne, in cui Nağī espone le strategie adeguate per amministrare, analizzando la situazione dei fallimenti a lui contemporanei, e giustificando l'uso di azioni militari e della violenza per ottenere i propri obiettivi. Il terzo capitolo è sicuramente il più concreto dell'opera di Nağī: egli affronta molti aspetti legati alla strategia militare.

Nağī in questo capitolo si focalizza innanzitutto su quanto sia importante per un'organizzazione jihadista padroneggiare l'arte della gestione (*ittiqān fann al-idāra*)¹⁸⁵. L'organizzazione è un aspetto

¹⁸⁴ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.21: https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁸⁵ Ivi, p.23.

fondamentale, sia a livello di gruppo che a livello del singolo. Non è importante solo “come amministrare”, ma anche chi debba farlo (*al-mudīr*).

Nağī non crede nell'avanguardia e nelle azioni improvvisate. Piuttosto, predilige un metodo razionale e scientifico. Leader non preparati, una scarsa applicazione della *šarī'a*, una cattiva gestione e azioni non supportate da adeguate strategie militari porterebbero ad un perpetrarsi della barbarie. Ancora una volta, Nağī ribadisce la sua predilezione per operazioni militari di entità minore ma continuative lungo il territorio prescelto (*al-'amalāt fī šūra 'amwāğ*)¹⁸⁶, che porterebbero ad un reale indebolimento del nemico, piuttosto che un'unica azione di grande impatto.

Tra gli strumenti da utilizzare, Nağī indica la violenza (*aš-šidda*), a cui dedica un'intera sezione. Nağī identifica la violenza al *ğihād*, rifiutando l'interpretazione secondo cui il *ğihād* possa essere anche “spirituale”, e trovando giustificazioni nella storia islamica per la sua posizione. Ancora una volta insiste sull'importanza di far sentire il nemico costantemente sotto attacco, insistendo sul fatto che il nemico prima o poi dovrà “pagare il prezzo” (*dafa' aṭ-taman*).¹⁸⁷

Un'altra strategia fondamentale per Nağī, riguarda il conoscere il gioco politico (*al-la'b as-siyāsī*) dell'avversario e stilare un bilancio tra affronto e cooperazione nella *siyāsa šarā'iyya*. Per Nağī, un buon amministratore è infatti colui che conosce non solo la *šarī'a*, ma anche l'arte della guerra e la politica, non solo islamica. Per l'autore, è bene conoscere il nemico, le sue strategie e il suo programma politico per poter sfruttare le sue debolezze. Non è solo importante conoscere la strategia militare, ma anche la strategia mediatica usata dal nemico. Per Nağī è importante conoscere i punti deboli del nemico per poterli più facilmente attaccare; ma anche i punti di forza per poterli usare a proprio vantaggio (ad esempio costruendo una propria propaganda che diffonda la *šarī'a*). Un esempio di punto debole del nemico occidentale, in particolare americano, è il petrolio, perno su cui si costruisce una società materialista, definito da Nağī “l'arteria della vita in Occidente” (*šuraiyyān al-ḥayāt fī al-ğarb*). Individuando un punto debole del nemico, si individua un bersaglio sensibile da colpire.¹⁸⁸

Un'altra strategia che l'amministrazione deve saper sfruttare è la “polarizzazione” (*al-istiqtāb*). Al manifestarsi della barbarie, si manifesta anche la polarizzazione tra i gruppi, che possono essere anche laici o apostati (*muṭā'in aw afrād min ahl al-kufr aw min ahl al-rida*), ma in ogni caso bisogna cercare di portarli dalla propria parte con qualsiasi mezzo (denaro compreso), addirittura perdonandoli dopo la loro conversione.¹⁸⁹ Dopo aver polarizzato le parti nella fase della vessazione e dell'esaurimento, bisogna stabilire una serie di alleanze tra i poteri locali per far sì che si possa passare dalla fase dell'amministrazione alla fondazione di uno Stato Islamico. La presenza di più gruppi sul territorio

¹⁸⁶ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.29: https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁸⁷ Ivi, p. 32.

¹⁸⁸ Ivi, p. 41.

¹⁸⁹ Ivi, p. 48.

potrebbe creare rivalità, per cui è necessario far in modo che le tribù locali diano *bay'a* al movimento jihadista.

Nağī parla inoltre di costruire un apparato di sicurezza. Secondo l'autore, il processo di infiltrare spie negli apparati di sicurezza del nemico sarebbe iniziato già nei decenni precedenti. Per Nağī, gli infiltrati ideali potrebbero essere i giovani, che potrebbero sfruttare le operazioni di spionaggio in alternativa al martirio.

Nell'ultima sezione riguardante questo argomento, Nağī si concentra sull'importanza dell'educazione e della formazione (*at-tarbiya wa at-ta'ālīm*) di giovani all'interno del movimento. In particolare, l'educazione a cui l'autore fa riferimento è un'educazione basata sul *ğihād*. L'anima dei giovani non deve essere forgiata su esempi temporali, come potrebbe essere la realtà che li circonda, ma il loro esempio dovrebbe essere nel Corano. Tra gli autori citati da Nağī per quanto riguarda l'educazione, troviamo i suoi principali ispiratori, tra cui Sayyid Qutb, Ibn Taymiyya, 'Azzām e *Şayḥ* Muḥammad al-Amīn al-Masrī. Questo tipo di educazione non serve semplicemente a conoscere passivamente il Corano, ma deve essere un'ispirazione per intraprendere il *ğihād*. Infatti, innalzare il livello di conoscenza porterà automaticamente ad innalzare il livello di fede. Una gioventù istruita, motivata e pronta a intraprendere il *ğihād*, in concomitanza con eventi politici favorevoli, sarà facilitata nel processo di fondazione dello Stato Islamico.

Quarto capitolo

Il quarto capitolo affronta i principali problemi che si potrebbero presentare nel processo di creazione dello Stato Islamico. Il capitolo si divide in punti, ed è significativo che la lunghezza sia decisamente inferiore all'argomento precedente. Questo dipende dal fatto che, secondo Nağī, la risposta ai problemi si troverà automaticamente seguendo le indicazioni date nei capitoli precedenti.

Tra questi problemi, il primo ostacolo potrebbe essere il numero sempre decrescente dei veri credenti (*tanāqqāṣ al-anāsir al-mu'mīna*) su cui poter contare, che Nağī risolve suggerendo il proselitismo nelle regioni della barbarie e ancora una volta puntando a trasformare le masse in un esercito jihadista tramite l'educazione e l'addestramento.

La mancanza di quadri amministrativi (*kawādir al-idāriyya*) è un ostacolo che deriva dal problema precedente. Infatti, nel momento in cui ci si installa in un nuovo territorio, mancheranno tra i jihadisti un numero sufficiente di leader dell'amministrazione. La soluzione sarà introdurre alcuni elementi dell'amministrazione precedente, in particolare gente del luogo per creare un clima di maggior fiducia verso la nuova leadership.

Il problema della lealtà all'amministrazione precedente: in questo caso l'autore rimanda ai suggerimenti sulla polarizzazione del terzo capitolo, e suggerisce di far in modo che i gruppi al potere, anche se non islamici, si uniscano al movimento jihadista.

Per quanto concerne il problema delle spie e degli infiltrati, Nağī si focalizza sia sulle spie interne che nemiche. Quando viene trovata una spia nemica, Nağī riprende il concetto di far “pagare il prezzo” (*dafa‘ al-taman*), della vendetta. La spia non deve essere lasciata scappare, deve essere presa e la sua punizione deve fungere da deterrente per altre possibili spie. Se un *muğāhid* dovesse cadere nelle mani nemiche, potrebbe avere la tentazione di denunciare i compagni. La soluzione in questo caso è che il *muğāhid* non cada nella mani del nemico, bensì piuttosto combatta fino alla morte sul campo di battaglia.

Tra i problemi legati al cambiamento di amministrazione, c'è il problema della secessione e del cambiamento di alleanze. E' possibile che una leadership locale, che in un primo momento si era affiliata ai jihadisti, cambi improvvisamente idea e si riveli nemica. In questo caso è necessario ponderare se un attacco diretto sia possibile, in caso contrario potrebbe bastare l'eliminazione degli elementi ribelli.

Infine Nağī solleva i problemi legati a comportamenti esagerati, conseguenza dell'eccesso di zelo, come l'irruenza nelle operazioni, l'eresia, o la stupidità. Tali comportamenti sono da eliminare nella fase dell'esaurimento e della vessazione. Ancora una volta Nağī si rivolge ai giovani, i più affetti dall'irruenza, e trova una soluzione attraverso l'aumento dell'addestramento e l'educazione religiosa, insegnando l'importanza della calma e dell'obbedienza. Per quanto riguarda la stupidità invece, la persona deve essere estromessa, poiché la stupidità potrebbe causare enormi danni, specialmente nelle fasi della vessazione e dell'esaurimento.

Conclusioni

Il capitolo conclusivo è abbastanza complesso, includendo ben sette articoli al suo interno.

Qui l'autore chiede a se stesso se ci sia un'alternativa, se esistano soluzioni migliori a quella che egli auspica e che implicino un minor spargimento di sangue. La risposta è quasi immediata: non è possibile stabilire uno Stato Islamico senza prima passare attraverso il potere della vessazione e dell'esaurimento. Ancora una volta l'autore critica quello che è chiamato “salafismo scientifico”, ovvero il salafismo istituzionale più diffuso. Gli *'ulemā'* appartenenti alle istituzioni infatti, permettono la diversificazione politica e propendono per un *ğihād* graduale, non violento. Secondo Nağī, è proprio questo tipo di posizioni che avrebbero indebolito la Umma. L'autore critica apertamente l'idea dei movimenti islamici pacifici, dal momento che nella sua visione il primo a militarizzare i suoi compagni è stato proprio il Profeta e che il *ğihād at-talab* (offensivo) è l'unico modo per diffondere la *šarī'a*. Lo Stato Islamico infatti può essere stabilito solo attraverso il *ğihād*, per eliminare i *ṭawāğīt* (governanti empì) e tutti coloro che lo seguono. Per Nağī, la legge universale prevede che un nuovo governo possa essere instaurato solo con la violenza: ne sarebbero la prova anche i governi democratici dell'Occidente.

Poiché nella visione dell'autore la *šarī'a* si conforma perfettamente alla legge universale (*as-sunna kawnīa*), non c'è alcuna contraddizione¹⁹⁰. Tuttavia, un'azione violenta, come potrebbe essere una rivolta militare, non può essere sufficiente per instaurare uno Stato duraturo. Nel capitolo, Naǧī analizza strategie e casi in cui attraverso il *ǧihād* sia possibile instaurare uno Stato Islamico, in quanto è solo il *ǧihād* che differenzia un leader pio da governante empio (*tāǧūt*). In quest'ottica, l'unico movimento che unisce la legge universale e il volere di Dio è la salafiyya jihadista. L'ultimo capitolo è ricco di riferimenti a concetti islamici come quelli di *ǧihād*, *fitna* e califfato.

Il primo articolo conclusivo analizza l'obiettivo principale, ovvero la battaglia per esaurire la pazienza del nemico (*ma'arika as-sabr*). Prendendo in esempio la guerra in Afghanistan, Naǧī vede come il "collasso della volontà militare" (*inhiār al-irāda al-qitālīa*) del nemico possa avvenire sia per la decisione razionale dell'avversario di fronte alle ingenti perdite, sia grazie all'esaurimento della pazienza. Il *tāǧūt* non ha la pazienza nella battaglia quanto i *muǧāhiddīn* e cerca di evitare gli scontri diretti e gli spargimenti di sangue; d'altra parte il fallimento di molti movimenti islamisti è dovuto all'assenza di un'adeguata strategia militare.

Nel secondo articolo Naǧī parla dell'eterno conflitto tra l'animo umano, corruttibile, e la Sunna di Dio (*nafs al-bašariyya wa sunnan Allah*). Dalla fondazione della religione islamica, è sempre stato centrale gestire i momenti di *fitna*, che possono essere legati agli avvenimenti più disparati. Per gestire la *fitna* e la discordia tra i gruppi jihadisti, è necessario addestrare i singoli per accrescere i livelli di fede individuali. Naǧī paragona due modi di formazione per accrescere i livelli di fede: il primo è gestire la *fitna* legata alla prigionia e alla tortura (*fitna as-siǧun wa al-ta'aǧīb*); il secondo, più consigliato da Naǧī è gestire la *fitna* del *ǧihād* e dello scintillio delle spade (*fitna al-ǧihād wa al-bāriqa al-suyūf*), che è il modo più completo per soddisfare i bisogni dell'anima.

Nel terzo articolo l'autore fa un lungo excursus sulle battaglie nella storia dell'Islam, a partire dalla battaglia di Badr fino a Falluja¹⁹¹, quando proprio nel 2004, gli Americani vennero sorprendentemente sconfitti dai *muǧāhiddīn* in inferiorità numerica e di armamenti (richiamando l'episodio in cui Muḥammad si scontrò contro i Banu Quraiza).

Nel quarto articolo Naǧī analizza la sua visione di legge universale, o meglio di "leggi universali" a cui aderiscono gli "eletti" e gli altri (*al-sunnan al-kawniyya bayna al-aḥiār wa al-aǧiār*). Secondo l'autore, la legge universale prevede che il potere sia acquisito attraverso la lotta. Una lotta pacifica, come ad esempio quella condotta da Gandhi per ottenere l'indipendenza dell'India dall'Inghilterra, rappresenterebbe una violazione della legge universale. Nella pratica, Gandhi non avrebbe violato nessuna legge universale perché la partenza degli inglesi non sarebbe dipesa dal movimento non violento. Ancora una volta, l'autore attacca i movimenti islamici non violenti (*kaff al-aydī*, ovvero che

¹⁹⁰ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.79 https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁹¹Ivi, p. 91.

“trattengono le mani”) che dicono di rifarsi all’epoca meccana della vita del Profeta, teoria che Nağī rifiuta totalmente. Infatti, il primo Stato Islamico non sarebbe potuto nascere senza l’applicazione della *šarī’a*, che è conforme alla legge universale.

Per Nağī, l’unico metodo universale per fondare uno stato è il metodo profetico (*aṭ-ṭarīqa an-nabawīya*). Questo però può essere implementato solo grazie alla *šarī’a*. I *muğāhiddīn* devono usare tutti gli strumenti a loro disposizione per diffondere la *šarī’a*, anche libri dei miscredenti, però purificandoli dei loro elementi non islamici; allo stesso modo devono basarsi sulla legge universale, nella sua forma più pura: l’istituzione islamica del califfato è legittimata da un potere legittimo da cui derivano mezzi legittimi.

Il quinto articolo si concentra sul *ğihād*. E’ un dato di fatto che l’Islam sia una religione a vocazione universale e che sia considerata dai credenti una grazia per l’intera umanità (*rahma lil’ālamīn*). Secondo l’interpretazione jihadista, il *ğihād* è il fulcro della fede e anch’esso è una grazia per tutti, nonché più grande atto di adorazione del credente (*‘ibāda al-ğihād [...] hiyya min akṭar aš-šarā’i’ rahma bi al-‘ibād*).¹⁹² Nağī definisce come ipocriti e miscredenti coloro che rifiutano l’aspetto offensivo del *ğihād* (*ğihād al-huğūmī*), decretandolo una pratica eccessiva e attribuendogli al contrario un significato pacifico. Sarebbero proprio questi musulmani pacifisti che con l’abbandono del *ğihād* si sarebbero attirati una punizione divina (*fayṭrilu Allah ‘aḏābān*) che si sarebbe abbattuta sulla Umma, concretizzandosi in massacri compiuti da infedeli come cristiani e ebrei nel periodo coloniale, a dai regimi nazionalisti¹⁹³. Questa punizione divina non si sarebbe manifestata solo contro politeisti e miscredenti, ma anche contro i musulmani che avrebbero esitato o ignorato l’obbligo di intraprendere il *ğihād*. Guerra e distruzione non si sarebbero abbattute sulla Umma a causa del *ğihād*, ma piuttosto sarebbero la conseguenza della corruzione della fede.

Nel sesto articolo l’autore analizza la crisi dei termini “beneficio” (*maṣlaḥa*) e “danno” (*mufaṣida*). L’autore inizia con l’analizzare il concetto di *fitna*. Al giorno d’oggi, la *fitna* sarebbe causata dagli *šuyūḥ* che parlerebbero per slogan (*ši’ārāt*), senza definire esattamente i concetti islamici, aumentando la *fitna* nella Umma e soprattutto tra i giovani. Ne sono un esempio coloro che danno un’interpretazione erronea del *ğihād*, ma anche molti altri concetti come *ğāhiliyya*, *ṭāğūt*, *fitna*, fede, miscredenza ecc. L’autore vuole dimostrare quanto sia erronea l’interpretazione pacifica del *ğihād* analizzando un unico tema, ovvero “benefici e danni nel ribellarsi contro il governante apostata” (*al-maṣlaḥa wa al-mufaṣida fi al-ḥurūğ min al-hākim al-murtadd*). La legge islamica è giunta per ampliare i benefici e limitare i danni, ed il *ğihād* è naturalmente uno strumento per raggiungere questo obiettivo.¹⁹⁴ Nel caso del governante apostata, è un dovere di ogni singolo individuo ribellarsi contro di esso (*ğihād ad-dafa’*), in quanto la ribellione porterebbe danni inferiori al continuare a vivere sotto un governo apostata. Chi per

¹⁹² A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.101, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁹³ Ivi, p. 102.

¹⁹⁴ Ivi, p. 107.

debolezza non potesse compiere il *ġihād* dovrebbe limitarsi alla fuga e alla dissimulazione (*at-taqiyya wa al-hiġra*)¹⁹⁵, e in tal caso morirebbe comunque da martire, anche se secondo Naġī sarebbe più doloroso morire durante la fuga che nel corso della battaglia, ma in questo caso i *muġāhiddīn* non ne avrebbero nessuna responsabilità, né il *ġihād*: da quando esiste, il *ġihād* prevede versamenti di sangue, è una sua caratteristica.

Nel settimo e ultimo articolo Naġī analizza i motivi che avrebbero attirato molti credenti ad abbandonare il *ġihād*, in primis il benessere materiale offerto dai regimi apostati, che Naġī riassume con il titolo *al-istiqtāb wa al-māl* (polarizzazione e denaro). Ancora una volta, Naġī non rifiuta le strategie occidentali, ma le volge a proprio vantaggio. Se lo strumento che porta le masse ad affiliarsi ai miscredenti sono i vantaggi economici e il benessere, allora il movimento jihadista dovrà fare lo stesso. Naġī suggerisce come soluzione la polarizzazione delle masse attraverso il denaro, per spingerle ad unirsi ai ranghi dei credenti. Non è un peccato utilizzare il vantaggi materiali per portare le persone tra le file dei credenti, dal momento che la *šarī'a* ordina precisamente di far il possibile per ottenere il maggior numero dei benefici, facendo meno danni possibili (*tuġalibu akbar qadr mumkin min al-musālih wa dafa' akbar qadr mumkin min al-mufāsīd*)¹⁹⁶. A quel punto, coloro che si erano uniti alla miscredenza solo per questioni economiche, sceglieranno naturalmente la fede poiché offrirà al tempo stesso sicurezza economica e spirituale, anche perché non si tratta solo di attirare persone attraverso il denaro, ma piuttosto di agire in un'ottica approvata dalla *šarī'a* che persegue il principio di redistribuire la ricchezza sottratta ai musulmani nel corso dei secoli.

3.2.4 Autori di riferimento

Abū Bakr Naġī ha fatto probabilmente parte di un movimento egiziano jihadista. Nel testo sono continui i riferimenti alla storia egiziana e al gruppo Al-Ġamā'a al-Islāmiyya. Quando deve riferirsi ad un governatore apostata, l'autore cita spesso Nasser o Mubārak, presidenti egiziani¹⁹⁷. Anche nel caso in cui debba portare esempi concreti sull'operato di gruppi jihadisti analizzandone pregi e difetti, fa sovente riferimento ai gruppi egiziani, il che fa pensare che effettivamente l'autore sia egiziano o che conosca bene quel contesto.

Un altro punto di riferimento, storicamente parlando, è l'Afghanistan, considerato il pilastro del jihadismo moderno. Per Naġī, come per altri autori jihadisti, l'Afghanistan era un nuovo punto di partenza per il *ġihād*. L'invasione sovietica aveva portato la barbarie nella regione, ma al tempo stesso aveva permesso che si creassero le condizioni per la rinascita del sentimento jihadista. La guerra in Afghanistan è rappresentativa di quello che sarebbe stato il mondo nel decennio successivo: un mondo

¹⁹⁵ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.108: https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

¹⁹⁶ Ivi, p.110.

¹⁹⁷ Ivi, p. 82.

polarizzato e governato da due super potenze, entrambe miscredenti. In diversi punti del testo, Naḡī paragona i *muḡāhiddīn* in Afghanistan contro l'Unione Sovietica, alla resistenza irachena contro gli Stati Uniti.

La decima sezione del terzo capitolo è dedicata all'educazione e alla formazione intellettuale dei jihadisti. In questa parte fornisce alcuni dei titoli e degli autori che a suo parere dovrebbero essere studiati dalla gioventù jihadista. Tra i riferimenti principali di Naḡī, ovviamente il Corano; gli *hadīṭ* del Profeta; le vicende che hanno caratterizzato i primi anni dopo l'Egira; alcuni autori medievali, in particolare Ibn Taymiyya.

Per quanto riguarda i contemporanei, è evidente l'influenza di Sayyid Qutb. Il commentario del Corano di Qutb *Zilāl al-Qur'ān* (All'ombra del Corano) è considerato un testo pedagogico per la gioventù jihadista. Nel testo sono continui i riferimenti al *tāḡūt*, un concetto introdotto nel XX secolo proprio negli scritti di Qutb. *Tāḡūt* è un termine che appare nel Corano (V:60) con il significato di "idoli". Tuttavia, è nell'opera di Qutb che il termine assume il significato di tutto ciò che viene adorato al posto di Dio: il *tāḡūt* può essere un governatore apostata, ma anche un principio, come il consumismo, la democrazia, il comunismo, liberalismo ecc. Nella società *ḡāhili* descritta da Qutb, anziché rivolgere la propria adorazione ('*ubudiyya*) alla divinità, ci si rivolge verso un "principe perverso", un falso idolo (*tāḡūt*) che non applica nel suo governo i principi contenuti nel Corano; nella società *ḡāhili*, la sovranità (*ḥakimiyya*) non è esercitata nel nome di Dio, ma in nome di questi "idoli".¹⁹⁸

Il segno di una società *ḡāhili* infatti è l'empietà dei suoi governanti. Non sono miscredenti solo le società governate da non musulmani, ma anche quelle guidate da tiranni che non applicano la *ṣarī'a*. In questo senso, negli scritti di Naḡī si intravede chiaramente l'influenza di Qutb. Non solo per quanto riguarda il *tāḡūt*, ma anche per quanto riguarda il *ḡihād*, l'influenza di Qutb è palese. Come Qutb, Naḡī vede nel *ḡihād* una grazia. Per l'autore, il *ḡihād* è il più grande atto di adorazione che un credente possa compiere. Non solo, i due autori si allineano completamente nella critica verso i movimenti islamici pacifici, e verso la teoria che il *ḡihād* debba essere graduale e che rifiuti la violenza. Al contrario, la violenza è un elemento intrinseco del *ḡihād*, e sarebbe proprio la negazione di questa componente che avrebbe portato la Umma in disgrazia.

Parlando di autori a lui coevi, per Naḡī l'autore di riferimento è senza dubbio 'Azzām, citato nel testo circa una decina di volte. Naḡī si allinea con le posizioni di 'Azzām per tutto ciò che riguarda la strategia. 'Azzām rifiutava il *ḡihād* come un'avanguardia, un movimento improvvisato. Per 'Azzām era impossibile implementare uno Stato islamico attraverso una rivoluzione, al contrario prediligeva la creazione di una base territoriale nella quale i musulmani avrebbero potuto educarsi al *ḡihād* e riconquistare i territori musulmani.¹⁹⁹

¹⁹⁸ G. Kepel, *Il Profeta e il Faraone*, Laterza, Bari 2006, p. 24. (Or: *Le Prophète et le Pharaon Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Ed. La Découverte, Parigi, 1984), pp.25-28.

¹⁹⁹ T. Hegghammer, 'Abdallah 'Azzam, *l'imam del jihad* in *Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli, Presse Universitaires de France, Parigi 2005, p. 106.

Nağī sposa questa teoria, che lo ha portato di fatto a stabilire una strategia in cui la pianificazione, la pazienza, la strategia militare sono fondamentali. Al contrario, l'irruenza, le grandi operazioni con molto dispendio di denaro ed energia (come quella dell'11 settembre) potrebbero di fatto distruggere in poco tempo quello che la strategia elaborata da Nağī avrebbe raggiunto nel corso di decenni.

Tuttavia, l'autore più citato, del quale Nağī cita direttamente diversi articoli e al quale si ispira più di tutti dal punto di vista pratico e strategico, è 'Umar Mahmūd Abū 'Umar, meglio conosciuto come Abū Qatāda. Nağī cita continuamente l'opera dell'autore per giustificare le sue posizioni, in particolare il punto di riferimento sono una serie di articoli che Abū Qatāda pubblicò nel 1994, noti con il nome "Articles between the two methods" (*Muqālāt bayn munhağāīn*)

Abū Qatāda è uno dei principali ideologi del jihadismo contemporaneo. Nato nel 1960 a Betlemme, questo autore di origini giordane studiò legge islamica e giurisprudenza in Arabia Saudita. Nel 1993 si trasferì a Londra, come richiedente asilo politico. Negli anni Novanta, Londra si era guadagnata l'appellativo di "Londonistan", dal momento che molti predicatori jihadisti che avevano transitato per l'Afghanistan si erano stabiliti nella capitale londinese, e da quella postazione avevano iniziato un lavoro di propaganda online.²⁰⁰

Da Londra, Abū Qatāda fu l'editore del giornale online "Usrat al-Anşār", attraverso cui diffuse le sue idee, nonché coordinatore delle attività jihadiste di al-Qaida in Europa.²⁰¹

Nağī si allinea con le posizioni di Abū Qatāda su diverse questioni, come il valore didattico del *ğihād* per i giovani, per la critica del salafismo istituzionalizzato (assimilabile alle posizioni degli '*ulemā*' sauditi come al-Madhkhālī), e per l'analisi puntuale dei punti di forza e di debolezza del nemico occidentale. Non solo, ma come Abū Qatāda, Nağī critica apertamente le debolezze del movimento jihadista, essendone stato lui stesso parte. Per quanto riguarda la *salafīyya* istituzionalizzata, i due autori si trovano d'accordo nel criticare l'immobilismo politico e il rifiuto della violenza come parte integrante del *ğihād*. Questa falla nell'educazione avrebbe indebolito anche le giovani generazioni, causando un progressivo abbandono del *ğihād* che avrebbe causato la crisi contemporanea nel movimento jihadista.

3.2.5 I temi principali

Due sembrano gli obiettivi principali che si prefigge Abū Bakr Nağī nel suo testo: in primis, la creazione di uno Stato Islāmico (*tarīq al-tamkīn*); in secondo luogo, l'eliminazione del nemico miscredente, impersonato dagli Stati Uniti.²⁰² Per fare questo, Nağī elabora una strategia ben precisa. Secondo l'autore, è necessario studiare, prepararsi, adoperare una precisa strategia militare e politica.

²⁰⁰ D. Thomas *Le role d'Internet dans la diffusion de la doctrine salafiste in Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Puf, Parigi 2008, p. 90.

²⁰¹ J. M. Brachman, W. F. McCants, *Stealing Al-Qa'ida's Playbook*, West Point: Combating Terrorism Center 2006, p.13.

²⁰² A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.15, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

Nağī da un'enorme importanza alla preparazione, sia militare che culturale. In più parti del testo, traspare la sua attitudine pedagogica, in particolare verso i giovani. Per Nağī, la formazione individuale è fondamentale. E' necessario non solo conoscere il Corano, gli *ḥadīṭ*, e la storiografia islamica. Nağī consiglia anche lo studio delle tecniche di gestione e amministrazione; della sociologia; dei principi militari e delle teorie politiche, in modo da poter non solo migliorare il movimento jihadista, ma anche per conoscere i punti deboli del nemico per poterli sfruttare a proprio favore.

Se l'obiettivo del testo è la creazione di uno Stato Islamico, una parte altrettanto importante è dedicata all'indebolimento e alla sconfitta del nemico miscredente, fase indispensabile per poter amministrare le regioni in cui la barbarie si manifesta.

Nella sua prefazione, Nağī ci fornisce la sua definizione dello stato di "barbarie" (*at-tawaḥuṣ*). La "barbarie" di cui la Umma dovrebbe approfittare è, secondo l'autore, quella situazione che si andrebbe a creare alla caduta di un regime politico, nel caso in cui non venga immediatamente sostituita da un regime ad esso equivalente per far regnare lo Stato di diritto. Questa fase di caos e anarchia può essere sfruttata dai jihadisti, che possono volgere a proprio favore la fase di "barbarie". Per Nağī, il manifestarsi della barbarie è una risorsa, un momento in cui la società può venire modellata sulle basi della *ṣarī'a* per poi ricreare il Califfato sulla Terra.

L'autore fa coincidere l'apparizione della barbarie con un preciso periodo storico, ovvero la spartizione del Medio Oriente secondo il trattato di Sykes-Picot, che determinava le zone di influenza con cui le potenze colonialiste si erano divise i territori precedentemente parte dell'Impero Ottomano.²⁰³ Questo trattato del 1916 ha un'importanza fondamentale per l'autore, perché sarebbe proprio quel trattato ad aver cambiato gli equilibri mondiali, tant'è che lo stesso Nağī considera questo trattato il paradigma su cui si basa la sua opera. Dopo la seconda guerra mondiale, i territori dell'ormai ex-califfato vennero divisi in stati-nazione, sulla base dei confini già tracciati dal trattato di Sykes-Picot. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, questi Stati si affiliarono a una delle due super potenze dell'epoca; chi agli Stati Uniti, chi all'Urss. I territori musulmani vennero sfruttati dalle super potenze, facendo il gioco delle classi dirigenti. Le super potenze si sarebbero opposte ai partiti islamici temendo un rovesciamento del potere e per questo avrebbero oppresso a lungo i musulmani. Nell'analisi di Nağī, le super potenze sono colpevoli di aver oppresso la Umma e di aver messo al bando i movimenti islamici attraverso il sostegno a partiti laici e nazionalisti, che Nağī vede come *ṭāgūt*, i falsi idoli. Il trattato di Sykes-Picot sarebbe così importante per Nağī in quanto il simbolo del tradimento della fiducia dei Paesi mediorientali da parte delle potenze coloniali. Significativo che, a pochi giorni dalla fondazione dello Stato Islamico, dei jihadisti si siano immortalati a bordo di carrarmati nella zona di Yaarubiyya, alla frontiera tra Siria e Iraq, dichiarando la "rottura della frontiera di Sykes Picot".²⁰⁴

²⁰³ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.5, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

²⁰⁴ P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi 2015, p. 39.

Lo stato di barbarie descritto da Nağī non si manifesta solo in epoca recente, ma si ritrova in molti esempi storici, a partire dall'epoca del profeta Muḥammad fino alla guerra in Afghanistan. La *fitna* legata ad eventi temporanei dovrebbe essere un elemento a vantaggio del movimento jihadista; l'adattamento alle situazioni esterne è una caratteristica dei movimenti jihadisti. I momenti di crisi devono essere sfruttati e ampliati attraverso nuovi attacchi verso i punti sensibili dell'economia e della sicurezza del nemico, quello che Nağī chiama "il potere della vessazione e dell'esaurimento".²⁰⁵ Il caos scaturito da questa fase favorisce l'insediamento di un'amministrazione jihadista, che si prepara a governare al posto dell'amministrazione precedente, cercando di stabilire uno Stato Islamico.

Per Nağī la guerra in Afghanistan è l'evento cardine per la rinascita del *ğihād*. Il *ğihād* in Afghanistan è l'emblema della vittoria della fede sul materialismo, l'ateismo e il comunismo nonché il crollo del mito dell'invincibilità di questa super potenza. Per l'autore, l'Afghanistan non è solo uno dei molti esempi storici nei quali si è manifestata la barbarie; è stato il primo caso, nel XX secolo, in cui il movimento jihadista era riuscito a gestire la situazione di barbarie, sconfiggendo un nemico che sembrava invincibile, ovvero l'Unione Sovietica.

Il crollo dell'Urss è un esempio per Nağī: come i *muğāhiddīn* arabi in Afghanistan erano riusciti a causare la fine dell'Unione Sovietica, allo stesso modo i *muğāhiddīn* in Iraq avrebbero potuto distruggere l'esercito degli Stati Uniti. L'impresa non era impossibile dal momento che, secondo Nağī, i soldati russi erano decisamente più forti e senza scrupoli dei loro omologhi americani, che si sarebbero infatti "effeminati" dopo il colonialismo.²⁰⁶

Per Nağī, è fondamentale non solo la sconfitta militare, ma anche la perdita di credibilità sul piano internazionale. La sconfitta deve essere non solo militare ma anche morale. Come Bin Lāden, Nağī invita ad umiliare l'avversario. In più, la sua sconfitta deve avere un'enorme risonanza attraverso i media, per poter causare una perdita di fiducia a livello globale.

Naturalmente, le distanze tra Iraq e Stati Uniti sono enormi e Nağī è uno stratega abbastanza abile da comprendere che una guerra con gli Stati Uniti sulla distanza sarebbe persa in partenza, considerando la superiorità militare dell'avversario. Tuttavia, Nağī è persuaso dall'idea che attirando il nemico sul proprio territorio sia possibile costringerlo alla resa, come era accaduto all'Unione Sovietica in Afghanistan.

La fase di caos che precede la fase dell'amministrazione della barbarie è per Nağī una straordinaria opportunità per indebolire il nemico con attacchi continuativi e di frequenza ascendente, per causare una perenne sensazione d'insicurezza e sfiancare l'avversario sia psicologicamente che militarmente. Nağī chiama questa situazione il "potere della vessazione e dell'esaurimento".

²⁰⁵ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.9, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

²⁰⁶ Ibidem, p.9.

La fase della “vessazione e dell’esaurimento” non prevede solo una strategia distruttiva dal punto di vista militare ma anche mediatico. Dal punto di vista militare, i jihadisti dovranno puntare a colpire i “punti deboli” del nemico, attaccando quindi le zone di confine, o comunque le zone più deboli degli stati empi, quelli considerati “periferici”; infatti lo stato empio seguirebbe le strategie del nuovo ordine mondiale, dando massima sicurezza alle zone centrali (dove vivono le classi dirigenti e gli stranieri) tralasciando le zone della periferia.²⁰⁷ La strategia della vessazione si basa sulla destabilizzazione delle zone periferiche. Gli attacchi non devono essere di grande entità, ma devono essere continui, per dare l’impressione allo Stato centrale di essere continuamente sotto attacco, insomma di non essere più al sicuro. In questo modo, i jihadisti non solo potranno fare pratica per le seguenti operazioni, ma porteranno lo Stato empio all’insicurezza e alla destabilizzazione. L’aumento dell’intensità e della frequenza degli attacchi, di preferenza in più luoghi contemporaneamente, porterà ad una reazione dello stato empio, che certamente reagirà rafforzando la sicurezza del Centro (*al-markaz al-raiysī*), mettendo al sicuro i grandi centri finanziari, le zone popolate da stranieri e le città principali, tralasciando ancora una volta le zone periferiche.²⁰⁸

Questo porterà le zone periferiche a vivere in un clima anarchia e di sfiducia verso lo Stato. L’assenza di servizi per la popolazione e di uno stato di diritto porterà quel territorio ad essere terreno fertile per il reclutamento di jihadisti. E’ questo lo stato di “barbarie” di cui parla l’autore.

Una volta che ci si trova nello stato della barbarie, l’autore parla dell’amministrazione, dello stadio di “gestione della barbarie” che ha come obiettivo la creazione delle basi territoriali, militari e sociali del futuro Stato Islamico. Sostanzialmente, si tratta di approfittare della situazione di caos in cui si trova il territorio prescelto per rimodellare la società alla luce della *šarī’a*, rendendola quindi recettiva all’avvento del califfato. Per riuscire ad attirare la popolazione dalla propria parte, è necessario secondo Nağī farlo attraverso una strategia ben precisa. I punti cardine di questa strategia sono tre: fornire alla popolazione servizi pubblici, amministrare la giustizia, e puntare molto sull’educazione religiosa, diffondendo istituti di *šarī’a* e rafforzando la *da’wa*, ovvero la predicazione, fino a creare una Umma omogenea e fedele alla causa jihadista.²⁰⁹

Una volta concluso questo processo di sensibilizzazione e cooptazione della popolazione, è necessario secondo Nağī rafforzare i confini ed esportare questo modello in quanti più territori possibili, per inglobarli nei già consolidati territori della barbarie. Il naturale risultato dell’amministrazione della barbarie nei territori prescelti e il suo consolidamento sarà la fondazione dello Stato Islamico.

Di fatto, Nağī offre nel suo testo una strategia per eliminare il nemico miscredente; esso è incarnato principalmente dagli Stati Uniti, ma ad esso si associano anche i governi musulmani che non applicano la *šarī’a* o che non abbracciano la dottrina del *ğihād*. Nağī definisce questi governanti musulmani che

²⁰⁷ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.9, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

²⁰⁸ A. B. Naji, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap. 3 sex III.

²⁰⁹ A.B. Naji, *Op. cit.*, p.11.

non seguono la *šarī'a* come falsi idoli (*tāġūt*), la cui corruzione dovrebbe essere estirpata. Nondimeno, Naġī valuta positivamente, soprattutto nella fase dell'apparizione della barbarie e in particolare nel passaggio da un'amministrazione all'altra, un'alleanza momentanea con l'amministrazione empia, per potersi accaparrare la fiducia della popolazione. Una volta insediati sul territorio e approvati dalla popolazione, sarà possibile diffondere l'Islam e costruire un nuovo stato sulla base della *šarī'a*.²¹⁰

Naġī analizza le debolezze del nemico, ma è anche obiettivo sui punti deboli del movimento jihadista: se fino a quel momento non è stato possibile ricostruire uno Stato Islamico nonostante le numerose situazioni propizie, è dovuto al fatto che all'interno del movimento jihadista non vi era una vera strategia, ma al contrario una situazione di discordia interna che ha favorito le divisioni del movimento. In questo senso, egli si dimostra particolarmente critico verso quegli *'ulemā'* e quegli *šuyūh* malvagi (*mašayh al-sāw'*) che si dimostrerebbero eccessivamente passivi e tolleranti di fronte al nemico miscredente, oltre a non appoggiare il movimento jihadista in quanto considerato violento, in particolare verso gli altri musulmani. Inoltre, questi "salafiti" avrebbero trascurato l'impegno del *ġihād*, che è invece un obbligo per il credente, e avrebbero concentrato i loro sforzi sul proselitismo attraverso lo studio e l'immobilismo politico, o come lo definisce Naġī, un "*ġihād 'ala al-waraq*".²¹¹

La critica principale che Naġī rivolge a questi *'ulemā'* "pacifisti" è aver negato la componente di violenza nel *ġihād*, che avrebbe portato ad un indebolimento generale della Umma, in particolare nelle nuove generazioni. Naġī da un'enorme peso all'educazione dei giovani; saranno loro i *muġāhiddīn* di domani, è bene dunque che siano educati secondo i principi jihadisti e la *šarī'a*, per poterli applicare nel momento della fondazione di uno Stato Islamico.²¹²

L'opinione pubblica sembra avere una particolare rilevanza per Naġī. Infatti, senza l'appoggio delle masse e con una cattiva pubblicità da parte dei media, il movimento rischierebbe di indebolirsi fino a sparire, non avendo un bacino di nuove reclute abbastanza ampio da cui attingere.²¹³

Per questo motivo, Naġī da un'enorme importanza all'utilizzo dei media e alla propaganda, che dovrebbe spingere i giovani ad unirsi al *ġihād*. Il *ġihād* infatti è considerato una grazia divina dall'autore, il più grande gesto d'adorazione del credente, nonché l'unico modo di sconfiggere i nemici e fondare uno Stato Islamico.²¹⁴

²¹⁰ A. B. Najī, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap IV, articolo 3.

²¹¹ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.31, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

²¹² A. B. Najī, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap III, sez 10; cap. V articolo 2.

²¹³ J. M. Brachman, William F. McCants, *Stealing Al-Qa'ida's Playbook*, Combating Terrorism Center, West Point 2006, p.9.

²¹⁴ A. B. Najī, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap V, articolo 3.

3.3 Lo Stato Islamico e l'ispirazione al testo

“La gestione della barbarie” è un testo scritto nel 2004, in un momento in cui sarebbe stato difficile prevedere la partenza degli americani dell'Iraq o lo scoppio delle primavere arabe, che avrebbero senza dubbio scatenato quello che Nağī definirebbe come un'ondata di “barbarie”.

Leggendo il testo con il senno del poi, è possibile scorgere non solo eventi che poi si sarebbero evidentemente compiuti, come ad esempio la partenza degli americani dall'Iraq²¹⁵, ma anche le strategie effettivamente implementate dallo Stato Islamico.

Non vi sono legami dimostrabili tra l'autore e al-Zarqāwī, uno dei principali promotori della territorializzazione del *ğihād* in Iraq. Tuttavia, è innegabile che vi sia una certa vicinanza tra le strategie dello Stato Islamico e quelle presentate dal testo analizzato. Ad esempio, benché Nağī parli in termini generali del movimento jihadista, vi è un punto in cui si rivolge direttamente ai “fratelli in Iraq”, preannunciando la partenza degli americani. Inoltre, nel 2004 l'unico Paese del Medio Oriente occupato dall'esercito americano era effettivamente l'Iraq e da questo punto di vista Nağī non fa mistero che il nemico principale del movimento jihadista fossero gli Stati Uniti:

*“qad yatahud al-‘adū haḍa al-qarār li ay sabab wa al-asbāb kaṭira (...) ka ‘āya ma ḥadaṭha fī fallūga (..) ‘aindama ḥāšira ‘azīm jayš fī al-‘ālam (...) haḍi al-laḥḍa atiyya ya muğāhiddīn al-‘Irāq!”*²¹⁶

Abū Bakr Nağī era probabilmente affiliato ad al-Qaida, forse ad un gruppo segreto vista l'importanza che nel testo attribuisce alle azioni delle spie. Tuttavia, benché il background dell'autore sia legato all'organizzazione al-Qaida, non mancano le critiche alle strategie del movimento. Certamente ci sono molte somiglianze, ma alcune significative differenze soprattutto da un punto di vista strategico.

Dal punto di vista ideologico, le posizioni di Nağī sembrano allinearsi con quelle del jihadismo globale, soprattutto per quanto riguarda l'importanza del *ğihād* e della formazione dei giovani.

Dal punto di vista strategico vi sono delle sostanziali differenze: mentre nella prospettiva di al-Qaida l'obiettivo era la creazione di un *ğihād* transnazionale, che superasse confini e frontiere, la prospettiva che presenta Nağī parte da un altro presupposto, ovvero la territorializzazione del *ğihād*.

Per Nağī, il punto di partenza è la scelta di un territorio; una volta scoppiato il caos, sarà possibile iniziare ad amministrare il territorio secondo la strategia presentata. Al contrario, al-Qaida aveva come principale obiettivo la deterritorializzazione e la globalizzazione del jihadismo.

Oltre al territorio, per Nağī hanno una fondamentale importanza gli attori coinvolti. Per evitare tradimenti ed insurrezioni, secondo Nağī è necessario inserire gli esponenti dell'amministrazione precedente nella nuova amministrazione, in quanto la passata leadership certamente conosce il territorio,

²¹⁵ A. B. Naji, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap. V, articolo 3.

²¹⁶ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.91, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

le sue caratteristiche, le sue debolezze e le popolazioni presenti. E' possibile notare l'attuazione di questa strategia in Iraq, poco prima della fondazione dell'Isis: molti dei membri dell'amministrazione di Ṣaddām Ḥussayn vennero incarcerati e conobbero in prigione membri dei movimenti jihadisti a cui si unirono successivamente.

Non vi sono prove certe che Abū Mu'sab al-Zarqāwī fosse venuto direttamente in contatto con questo testo, ma certamente nel 2004 il jihadista si era già insediato in Iraq. Infatti Zarqāwī aveva già fondato la sua "Ġamā'at at-tawḥīd wa al-ġihād" nel 1999, e dopo la caduta di Ṣaddām Ḥussayn si era unito alla guerriglia irachena. Non sembra una coincidenza il fatto che Naġī si rivolga ai compagni jihadisti chiamandoli *ahl at-tawḥīd wa al-ġihād* (gente del tawḥīd e del ġihād).²¹⁷

Al-Zarqāwī si unì ad al-Qaida nel 2004, arrivando a fondare AQI (al-Qaida in Iraq). Poco tempo dopo la creazione di AQI, e probabilmente dopo la diffusione del testo di Naġī, il numero due di al-Qaida, al-Zawāhirī inviò una lettera ad al-Zarqāwī in cui si pronunciava favorevole alla creazione di uno Stato Islamico in Iraq. Il progetto presentava essenzialmente quattro fasi principali: espellere l'esercito statunitense dall'Iraq; stabilire un califfato; espandere il conflitto ai regimi laici vicini all'Iraq (ad esempio, la Siria); impegnarsi nel conflitto israelo-palestinese. Gli obiettivi proposti da al-Zawāhirī sembrano essere particolarmente vicini a quelli auspicati da Naġī nel suo testo.

Non è dato sapersi quali leader abbiano letto il testo di Naġī o se si siano liberamente ispirati ad esso per la fondazione del sedicente califfato. Tuttavia, la possibilità di constatare che molte delle strategie proposte da Naġī nel suo testo siano state, a circa una decina d'anni di distanza, messe in pratica dallo Stato Islamico, è certamente un utile spunto di riflessione.

Si è discusso a lungo in precedenza dell'ideologia di Naġī e di come le sue posizioni siano vicine a quelle di pensatori jihadisti come 'Azzām, o Abū Qatāda. La particolarità del testo è che Naġī fornisce numerosi esempi pratici e situazioni strategiche verosimili a cui effettivamente un leader locale delle regioni in cui si manifesta la barbarie potrebbe realmente trovarsi ad affrontare.

Sia al-Qaida che lo Stato Islamico naturalmente condividono una forte base in comune: il *ġihād* come obbligo per il credente, la critica verso coloro che rifiutano la loro visione, il rifiuto di chiunque non dimostri lealtà al proprio gruppo, l'uso di metodi violenti ecc.

Tuttavia, l'Isis sembra adottare molte delle strategie proposte da Naġī. Rileggendo il testo analizzato alla luce degli eventi che hanno colpito l'Iraq negli ultimi dieci anni, si può notare in quale misura le strategie proposte da Naġī siano state effettivamente messe in pratica dal movimento jihadista iracheno fino alla creazione dello Stato Islamico.

²¹⁷ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣṣ*, 2004, p.104, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

3.3.1 *La creazione di uno Stato*

Come ampiamente analizzato in precedenza, Nağī identifica due tappe principali per poter accedere alla creazione di uno Stato Islamico: la vessazione e l'esaurimento, e l'amministrazione della barbarie. La fase della vessazione e dell'esaurimento ha come obiettivi screditare l'Occidente e indebolire lo Stato prescelto per potervi penetrare più facilmente. Una volta compiuto questo passaggio, sarà più semplice iniziare ad amministrare, ricreando le istituzioni distrutte e fornendo i principali servizi agli abitanti, riuscendo a creare un clima di fiducia verso l'organizzazione e permettendo così il reclutamento di nuovi jihadisti. Rileggendo gli eventi che hanno colpito l'Iraq negli ultimi 10 anni, è possibile identificare la fase della vessazione e dell'esaurimento con l'arrivo di al-Zarqāwī in Iraq, tra il 2002 e il 2003. All'epoca, l'esercito americano era appena giunto in Iraq, e aveva distrutto l'amministrazione e l'esercito di Ṣaddām Ḥussayn, trovando però l'opposizione di al-Zarqāwī. Dopo la creazione del gruppo *Al-tawḥīd wa al-ğihād*, il jihadista aveva iniziato una resistenza contro l'invasione americana. Il passaggio tra un'amministrazione e l'altra, la caduta del regime apostata e l'occupazione delle forze miscredenti (Stati Uniti) sono tutti elementi che Nağī inquadrebbe chiaramente come il caos che precede lo stato di amministrazione della barbarie, e che deriva dallo stato della vessazione e dell'esaurimento.

Zarqāwī non si sentiva particolarmente vicino ad al-Qaida, ma in quella fase fu costretto ad affiliarsi all'organizzazione, tanto da fondare l'AQI nel 2004. Piuttosto che al *ğihād* globale, Zarqāwī puntava all'irachizzazione del movimento e ad un *ğihād* territoriale. A partire dal 2004, riscontriamo in Iraq molte caratteristiche che Nağī inquadrebbe nella fase di "amministrazione della barbarie". In questa fase infatti, la crescente situazione di caos e gli attacchi continui avevano portato l'avversario (in questo caso gli Stati Uniti) ad un confronto diretto, come era successo all'Urss in Afghanistan. In questo senso, Nağī sembrerebbe aver previsto la partenza degli Stati Uniti dal suolo iracheno, sfiancati da quasi 10 anni di guerra. Più che preveggenza, si tratta di essere un profondo conoscitore delle dinamiche strategiche e geopolitiche, che effettivamente si sono rivelate esatte.

Nağī consiglia di continuare gli attacchi per screditare il nemico agli occhi delle popolazioni locali, fino a quando crollerà il mito della sua infallibilità e sarà effettivamente sconfitto. Effettivamente è proprio ciò che è successo in Iraq, tanto da portare gli Stati Uniti al ritiro delle truppe. Un altro dei fondamentali consigli dati da Nağī prima della formazione dello Stato Islamico è il discorso delle alleanze.²¹⁸ Nağī invita a stringere alleanze anche con i *tāwağīt* delle amministrazioni precedenti pur di acquisire la fiducia della popolazione ed avere una solida base che renda la popolazione recettiva alla creazione di uno Stato Islamico, e ben disposta verso di esso.

²¹⁸ A. B. Naji, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Cap IV, articoli 3-4.

Queste due condizioni si sono effettivamente verificate in Iraq: ISI ha fornito alla popolazione i servizi essenziali e d'altro canto i gruppi jihadisti hanno stretto alleanze con la leadership precedentemente legata a Ṣaddām, che era stata estromessa dalle dinamiche del governo nel momento in cui gli Usa avevano messo il potere nelle mani della minoranza sciita. Anche per quanto riguarda l'esercito dello Stato Islamico, molti degli ex ufficiali dell'esercito di Ṣaddām sono stati integrati nell'esercito dell'Isis, fornendo la loro esperienza e contribuendo alla formazione dei combattenti²¹⁹.

3.3.2 *Le risorse economiche e finanziamenti*

Per poter fondare uno Stato, le risorse economiche sono un fattore tutt'altro che irrilevante. Il denaro è per Naḡī un mezzo per acquisire il potere e diffondere l'Islam. Nella visione dell'autore, le potenze miscredenti nemiche (*al-anẓma al-kuffāriyya*) sono essenzialmente materialiste: il loro obiettivo non è altro che il guadagno, il potere, e i piaceri materiali. Naḡī naturalmente disapprova questo stile di vita corrotto, ma non lo sottovaluta. Secondo l'autore infatti, molti musulmani avrebbero abbandonato la causa jihadista proprio perché i miscredenti offrivano loro maggiori benefici materiali ed un stile di vita più agiato.²²⁰ Naḡī non biasima per questo i suoi correligionari, e con il suo consueto pragmatismo, giunge alla conclusione che se necessario, si può usare anche lo strumento del denaro per ampliare le fila dei *muḡāhiddīn*. Una volta che questi saranno dalla parte del *ḡihād*, sarà possibile concentrarsi sulla predicazione e l'indottrinamento.

Basandosi come sempre su episodi relativi alla vita del Profeta, Naḡī teorizza che i beni sottratti ai miscredenti durante il *ḡihād* possano diventare proprietà della Umma. Inoltre, la pratica di redistribuire i beni dei musulmani (*i'āda tawazī' tarawāt al-muslimīn*) sottratti ai miscredenti sarebbe conforme alla *ṣarī'a*, oltre che il giusto pegno per l'appropriazione dei beni dei musulmani sottratti durante l'epoca colonialista.²²¹

Tra i metodi di arricchimento proposti da Naḡī, possiamo notare un'evidente similitudine con i metodi di autofinanziamento usati dallo Stato Islamico: il denaro ottenuto dalle rapine in banca è un esempio dei beni sottratti ai miscredenti. Solo lo svaligiamento della banca di Mossul avrebbe fruttato allo Stato Islamico 313 milioni di euro. Inoltre non bisogna dimenticare che dopo la presa di Falluja nel 2014, lo Stato Islamico ha imposto il suo sistema di tassazione, che prevede il versamento delle tasse obbligatorie come la *sadāqa*, *zakāt* e la *ḡiziya* per i non musulmani.²²²

²¹⁹ P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi 2015, pp.26-27.

²²⁰ A.B. Najī, *Idārat at-tawaḡuṣ*, 2004, p.110, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

²²¹ Ivi, p.112.

²²² P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi 2015, p.28.

Un altro metodo molto usato dall'Isis per autofinanziarsi sarebbe il pagamento del riscatto degli ostaggi. Questa pratica non solo è consigliata nel testo di Naǧī, ma addirittura l'autore dedica al tema un'intera sezione nel terzo capitolo.²²³

Importanza centrale sia nel testo di Naǧī che nell'economia di Isis è il ruolo del petrolio. Per l'autore, il petrolio è la principale fonte di potere degli Stati Uniti; dunque è importante togliere loro questo primato.²²⁴ Effettivamente, da quando lo Stato Islamico si è insediato in Iraq e successivamente in Siria, è stato particolarmente abile nello sfruttare le ricchezze del territorio. In ogni territorio occupato, lo Stato Islamico acquisisce il controllo dei gasdotti e dei pozzi di petrolio, che rivende poi a caro prezzo. La rivendita di petrolio sarebbe infatti una delle principali attività di auto finanziamento dell'Isis, per una cifra che si aggira intorno al milione di dollari. Inoltre, lo Stato Islamico riceve cospicui finanziamenti, soprattutto da donatori privati provenienti dai Paesi del Golfo.

3.3.3 L'uso della violenza

Per Naǧī, la violenza (*aš-šidda*) è una componente di fondamentale importanza nella percorso per fondare uno Stato Islamico, tant'è che dedica all'argomento un'intera sezione, la quarta del terzo capitolo. Naǧī è molto diretto nel dire che la violenza è una componente essenziale del *ǧihād*. Il rifiuto di questo aspetto da parte degli studiosi e che Naǧī definisce *mašayḥ al-sāw'* (gli sheikh malvagi)²²⁵ non avrebbe fatto altro che indebolire progressivamente la Umma, sfornando una generazione di giovani incapaci di affrontare il *ǧihād*.

Per l'autore, il *ǧihād* è il mezzo attraverso il quale verrà fondato il nuovo Stato Islamico. Naǧī rifiuta l'idea del *ǧihād* pacifico, che avrebbe causato lo sfaldamento della Umma. La debolezza della Umma sarebbe infatti riconducibile al fatto di non aver fatto uso della violenza al momento giusto, per codardia, facendo così il gioco delle forze miscredenti.

Naǧī spera in una nuova generazione formata islamicamente ed educata al *ǧihād*, pronta a combattere i nemici dell'Islam. Dunque, coloro che rifiutino l'aspetto violento del *ǧihād* farebbero meglio a stare a casa propria, in quanto non sarebbero di alcuna utilità alla causa.

L'intero testo sembra una giustificazione per utilizzare la violenza durante il *ǧihād*: non bisogna mostrare alcuna pietà per i nemici, perché essi non ne avranno. Naǧī giustifica l'uso della violenza attraverso la storia: anche i Califfi ben guidati o gli Abbasidi avevano fatto uso della violenza nel momento del bisogno. Naǧī teorizza che nel suo momento storico il *ǧihād* sia una necessità, paragonando la situazione attuale allo stato di apostasia diffusa ai tempi del Profeta.

²²³ A. B. Naji, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, 2006, capitolo III, sezione VI.

²²⁴ A.B. Naji, *Idārat at-tawaḥuṣ*, 2004, p.41, https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahush_-_abu_bakr_naji.pdf

²²⁵ Ivi, p.22.

Il *ḡihād* deve essere utilizzato nella fase di “vessazione ed esaurimento”, sia come mezzo di espansione territoriale che come mezzo per dissuadere i nemici dall’attaccare. Rifacendosi all’epoca dei califfi ben guidati, ed in particolare al primo califfo, As-Siddiq (Abū Bakr), l’autore chiarisce come l’uso della violenza non sia piacevole, ma sia necessario per portare a termine il proprio progetto, ovvero la creazione dello Stato Islamico.²²⁶

La violenza non è solo un elemento per rafforzare le proprie conquiste, ma anche un deterrente per i nemici.

L’uso della violenza si colloca nella dottrina di Naḡī secondo cui il nemico dovrà presto o tardi “pagare il prezzo” (*dafa’ al-taman*) per ciò che ha fatto. Gli atti di violenza, giustificati dall’uso che ne facevano i pii antenati e i califfi ben guidati contro i miscredenti, rappresentano dunque una continuità con il passato. Due elementi giustificano l’uso della violenza: la causa per giustificare la violenza è la vendetta, la cosiddetta regola dei *muḡāhiddīn* “sangue per sangue, distruzione per distruzione” (*al-damm al-damm wa al-hadam al-hadam*). L’obiettivo è il terrore: terrorizzando gli avversari attraverso l’uso della violenza, questi saranno scoraggiati a perpetrare nuovi attacchi contro lo Stato Islamico.²²⁷

L’idea del “pagare il prezzo” è una costante che torna spesso nel testo di Naḡī. Il nemico deve infatti avere la certezza che presto o tardi la pagherà, non importa quando o con che modalità. Per quanto riguarda la violenza, è una delle caratteristiche principali dello Stato Islamico: l’Isis ci ha tristemente reso partecipi di esplosioni, crocifissioni, decapitazioni collettive e tutti i metodi più barbari di eliminazione dei nemici, giustificate dal fatto che la violenza fisica sia parte dei *ḡihād*. Citando Naḡī: “Chi abbia provato il *ḡihād* sa che non è altro che violenza, ferocia, terrorismo, orrore e massacri. Parlo di *ḡihād* e combattimento, non dell’Islām. Non bisogna confondere le due cose”.²²⁸

Un esempio aberrante, tra i tanti, di questa applicazione della violenza: secondo Naḡī il primo califfo Abū Bakr avrebbe dato fuoco ad alcuni nemici, che prima si erano mostrati suoi alleati e poi l’avevano tradito.²²⁹ Coincidenza agghiacciante, questa pratica è stata utilizzata anche dall’Isis: ne è la prova la tragica fine del pilota giordano Mu’ad Yussef al-Kasasbeh il 3 gennaio 2015.²³⁰

Dal momento che la violenza è usata per terrorizzare il nemico, gli episodi di violenza sono sempre estremamente “scenografici”, filmati e diffusi attraverso i mezzi di comunicazione dell’Isis. Naḡī infatti suggerisce l’uso dei media dedicati sia alla diffusione del messaggio jihadista, sia ad una propaganda che punti a terrorizzare il nemico.

²²⁶ A.B. Naji, *The Management of savagery*, trad: William McCants (2006), Capitolo III, sezione IV.

²²⁷ A. B. Naji, *The Management of savagery*, trad: William McCants (2006), Capitolo III, sezione 5, p.34.

²²⁸ Ivi, capitolo III, sezione 4, p.31.

²²⁹ Ivi, cap. 4 sez 5.

²³⁰ *Isis video shows Jordanian hostage being burned to death*, in “The Guardian”, 4/02/2015:

<https://www.theguardian.com/world/2015/feb/03/isis-video-jordanian-hostage-burdning-death-muadh-al-kasabeh>

3.3.4 I media e la propaganda del terrore

Nağī offre delle indicazioni particolarmente precise sull'uso della propaganda. Non solo la propaganda è fondamentale per attaccare il nemico e mostrarne le debolezze, ma anche per dare ampia risonanza alle proprie azioni. Secondo Nağī, l'uso del terrore è normale in guerra, è un'arma come le altre per dissuadere il nemico, tant'è che l'autore utilizza spesso l'espressione di “*ḥarb al-i'lāmiyya*” (guerra mediatica). Ancora una volta, il terrore è ancora più d'impatto se viene pubblicizzato. Per Nağī la violenza è importante poiché ha la funzione di terrorizzare; si potrebbe pensare che la messa in scena della violenza sia per lo Stato Islamico ancora più importante che la violenza stessa.

La propaganda in questo senso ha una funzione fondamentale. I media dello Stato Islamico dovranno esaltare e diffondere il più possibile l'uso del terrore, per tenere alto il morale tra le file dei propri combattenti e per intimorire ulteriormente i nemici. Nella fase della vessazione e dell'esaurimento, così come nella fase di amministrazione, per Nağī è fondamentale screditare il nemico attraverso i mezzi di comunicazione.²³¹

Uno dei fattori di successo dello Stato Islamico è proprio l'uso strategico e accattivante dei media. Il suo principale mezzo di propaganda sulla rete è il sito *al-Furqān*, creato nel 2006, attraverso cui avviene quello che si potrebbe definire “spettacolarizzazione dell'orrore”. Su *al-Furqān* vengono caricati e diffusi i video delle azioni più raccapriccianti dello Stato Islamico: decapitazioni, crocifissioni, esecuzioni di massa, lapidazioni, distruzioni dei luoghi sacri di sufi o sciiti ritenuti “empi”.

Non a caso, alcune delle più sconvolgenti esecuzioni fatte dallo Stato Islamico, come la decapitazione di Nicholas Berg per mano di Zarqāwī, piuttosto che l'uccisione del pilota giordano Mu'ad al-Kasasbeh sono state riprese e caricate su *al-Furqān*.

Inoltre, nel 2014 l'Isis ha creato “Al Hayat Media Center”, in cui vengono diffuse le notizie relative allo Stato Islamico in lingue occidentali.

Sempre nell'ottica di sfruttare il terrore per intimorire il nemico, l'Isis possiede un giornale online che sembra rivolto ad un pubblico occidentale: molti degli speaker parlano perfettamente inglese. *Dabiq*, questo il nome del giornale, propone un sapiente mix di propaganda, video, *annašīd*, messe in scene dei crimini commessi, e pubblicità sensazionalistiche in cui il nemico occidentale viene costantemente minacciato.²³²

Infine, lo Stato Islamico fa un uso molto intelligente dei social media come strumenti per la propaganda, in particolare Twitter, dove lancia addirittura campagne con tanto di hashtag, a cui possono aderire tutti i suoi numerosi followers. Una delle hashtag più famose utilizzate da Isis è “mujheet” che rappresenta la fusione tra le parole “mujahed” e “tweet”.

²³¹ A. B. Naji, *The Management of Savagery*, trad: William McCants, Harvard 2006, Capitolo 2.

²³² P. Luizard, *Le piège Daech*, La Découverte, Parigi, 2015, p. 163.

Inoltre, sono stati fatti numerosi documentari sugli strumenti di propaganda dell'Isis. L'Isis spende un'altissima percentuale dei suoi introiti nella propaganda mediatica. Gli “studios” dell'Isis non hanno nulla da invidiare agli studios hollywoodiani, ai quali s'ispirano sia nella forma che nei contenuti.

E' stato dimostrato che lo stile dei video creati dallo Stato Islamico richiamano i film americani in stile Hollywood e i videogiochi più utilizzati, da *Call of Duty* ad *Assasin's Creed*. Questa scelta non è casuale: sfruttare elementi dell'immaginario collettivo è la via più diretta per colpire la coscienza dello spettatore occidentale, sfruttando la sua paura e rendendosi l'incarnazione dei peggiori incubi del nemico, insomma utilizzando ancora una volta gli strumenti del nemico per colpirlo ancora più duramente, proprio come suggerito da Nağī.²³³

²³³ “*Le Studio de la Terreur*”, au coeur de la propagande de Daech. Video youtube. 25 settembre 2016.
<https://www.youtube.com/watch?v=Lf5V9WyLKAE>

Conclusioni

In questa tesi è stato analizzato il testo *Idārat at-tawaḥuṣ* partendo dal presupposto che sia il manifesto ideologico dello Stato Islamico, per comprendere in quale misura abbia influenzato l'ideologia e le strategie utilizzate dall'organizzazione dello Stato Islamico.

Dall'analisi del testo è emerso come l'ideologia promossa dall'autore abbia molti punti in comune con il jihadismo globalizzato, ma allo stesso tempo presenti anche una rottura con quest'ultimo, in particolare per ciò che concerne le strategie e gli obiettivi: se il jihadismo globalizzato puntava ad una situazione di *ḡihād* perenne e alla sua espansione, la visione proposta da Abū Bakr Naḡī vede il *ḡihād* come strumento da utilizzare per fondare lo Stato islamico.

Per la creazione di uno Stato Islamico, uno dei primi passi suggeriti da Naḡī è la ricerca di un territorio recettivo per la sua creazione, ovvero dove sia già presente un substrato jihadista pronto a perseguire questo obiettivo. Dallo studio del contesto in cui è apparso *Idārat at-tawaḥuṣ*, è emerso che le strategie proposte da Naḡī sono estremamente simili alle azioni implementate dai gruppi jihadisti apparsi in Iraq nel 2004, in particolare il gruppo "Ansār al-Islam" fondato da al-Zarqāwī.

Alcune delle azioni intraprese dal leader jihadista scomparso nel 2006 sembrano la realizzazione di alcuni passaggi del testo *Idārat at-tawaḥuṣ*, soprattutto per ciò che riguarda l'uso della violenza e le strategie di territorializzazione del jihad.

In realtà, dopo lo studio del testo e soprattutto del contesto in cui esso emerge, è difficile comprendere se sia apparso prima il testo o i gruppi jihadisti in Iraq, in particolare il gruppo guidato da al-Zarqāwī.

Non è semplice stabilire se il testo si sia fatto ispirare dalle azioni di al-Zarqāwī, che aveva tra i suoi obiettivi la territorializzazione del jihad e la creazione di uno Stato Islamico in Iraq, o se piuttosto fosse il leader jihadista ad aver letto *Idārat at-tawaḥuṣ* e ad essersi fatto influenzare dal suo contenuto nel perseguire le sue azioni. Dopo una lunga riflessione su questo tema, si può concludere dicendo che sia stata la concomitanza tra i due eventi ad aver gettato le basi per la creazione dello Stato Islamico in Iraq. Si potrebbe certamente avere un quadro più completo della situazione analizzando altri testi jihadisti contemporanei a *Idārat at-tawaḥuṣ*, possibilmente comparsi nello stesso periodo e nello stesso contesto, per avere un quadro più completo di questo movimento jihadista, che rispecchia alcune caratteristiche del jihadismo globalizzato, rappresentandone al tempo stesso lo sviluppo, ed una rottura con esso.

Una volta stabilito il legame tra il testo e l'ideologia che sta alla base della creazione dello Stato Islamico, si è svolta un'analisi del testo dalla quale si sono evinte somiglianze tra le strategie proposte da Naḡī e quelle utilizzate dallo Stato Islamico.

Dal punto di vista dell'influenza del testo sullo Stato Islamico, si sono riscontrate evidenti similitudini tra il *modus operandi* dell'Isis e le strategie proposte da Naḡī, oltre al proposito comune della creazione

di un nuovo califfato. Per questo motivo, si è voluta dedicare l'ultima parte dell'analisi ad una comparazione tra le strategie utilizzate da Daesh e quelle consigliate da Naḡī, trovando molte analogie soprattutto per ciò che riguarda la spettacolarizzazione del terrore e la propaganda promossa attraverso l'uso dei social media e dei canali multimediali.

Gli scritti di Naḡī presentano infatti molte delle strategie che sono state messe in atto dall'IS: dalla radicalizzazione sul territorio iracheno, all'uso della violenza, alla polarizzazione dei gruppi sul territorio.

Per quanto riguarda aspetti concreti e strategici come i finanziamenti, Naḡī suggerisce una serie di strategie che sono state effettivamente adottate dallo Stato Islamico: dall'appropriazione del petrolio e dei beni delle popolazioni conquistate, all'utilizzo degli ostaggi per ottenere riscatti utili al sostentamento dell'organizzazione.

Uno dei tratti più caratteristici del Daesh è l'uso della propaganda e il modo in cui la violenza viene spettacolarizzata: forse uno degli aspetti più inquietanti del testo sono i modi in cui si consiglia di eliminare fisicamente i nemici, e ancora più inquietante è constatare in che modo lo Stato Islamico sia fedele al testo anche da questo punto di vista.

Il terrore, dice Naḡī, non è fine a sé stesso ma è un'arma contro i nemici. Per questo motivo, la diffusione di video e riprese dell'orrore è uno dei metodi che l'autore suggerisce per scoraggiare il nemico. Sotto questo aspetto, è possibile notare come effettivamente l'organizzazione dello Stato islamico abbia preso alla lettera queste linee guida, implementando un apparato mediatico tanto efficace quanto spaventoso.

L'aspetto più interessante emerso dal testo e dall'ideologia di Naḡī è il particolare schema che l'autore ci fornisce per la comprensione della realtà jihadista. Le fasi presentate da Naḡī, dalla "vessazione ed esaurimento" alla creazione di uno Stato Islamico, forniscono un'interessante chiave di lettura della realtà odierna.

Il concetto di barbarie non è innovativo, l'idea di gestire il caos e l'anarchia è una strategia utilizzata da gran parte delle organizzazioni criminali. Tuttavia, Naḡī ci fornisce una giustificazione islamica allo sfruttamento del caos, e ne fa uno dei presupposti per la creazione dello Stato Islamico, fornendoci uno strumento per interpretare le strategie jihadiste. Grazie all'utilizzo di questo innovativo paradigma, l'autore è stato addirittura in grado di prevedere la partenza dell'esercito statunitense dall'Iraq.

Adottando il paradigma di Naḡī, è possibile inquadrare la situazione attuale e gli eventuali sviluppi. Per quanto riguarda ad esempio la situazione in Siria e Iraq, utilizzando lo schema di Naḡī possiamo effettivamente convenire che la regione sia passata attraverso la fase di "amministrazione della barbarie", probabilmente tra il 2012 e il 2014, data della fondazione dello Stato Islamico; tuttavia, dopo l'intervento delle forze internazionali, la regione è ripiombata in uno Stato di "vessazione ed esaurimento", se non addirittura alla fase precedente di "polarizzazione" dopo l'intervento della Russia, ricordando il mondo diviso in due blocchi che Naḡī presenta nella sua prefazione.

L'aspetto più interessante di questo "schema" attraverso cui leggere la realtà è il fatto di essere applicabile a tutti i contesti dove è presente un substrato jihadista, e con un'attenta analisi del contesto delle regioni interessate, potrebbe essere possibile prevedere gli sviluppi futuri delle situazioni a rischio radicalizzazione.

Bibliografia

AIGLE D., *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas*, Middle East Documentation Center, University of Chicago 2007.

AL-BANNA H., *Messaggio del quinto congresso dei Fratelli Musulmani*, Il Cairo, 1939, in *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, A. Pacini (a cura di), Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996.

AL-BANNA H., *Toward the light*, Il Cairo 1947, in *Princeton Readings in Islamist Thought*, R. L. Euben, M. Q. Zaman, Princeton University Press, Princeton 2009.

BIN LADEN O., *Dichiarazione del fronte islamico mondiale per la Guerra Santa contro ebrei e crociati in Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Presses Universitaires de France, Parigi 2005.

BIN LADEN O., *Declaration of war against the Americans occupying the land of the two Holy Places* in *Princeton Readings in Islamist Thought*, R. L. Euben e M. Q. Zaman (a cura di), Princeton University Press, Princeton 2009.

BRACHMAN J. M., MCCANTS W., *Stealing Al-Qa'ida's Playbook* in "Studies in Conflict and Terrorism" 2006, pp. 3-25.

BRACHMAN J. M., *Global jihadism. Theory and Practice*, Routledge, Londra e New York 2008.

CAFARELLA J., *Jabhat al-Nusra in Syria. An Islamic Emirate for Al-Qaeda* in "Middle East Security Report", vol 25, Institute for the Study of War, 2014, pp. 11-43.

COMMINS D., *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B Tauris&Co Ltd, Londra e New York 2006.

COMMINS D., *Le salafisme en Arabie Saudite* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), 25-44, Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

COOK M., *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

CORMAN S. R., *Weapons of Mass Persuasion: Communicating Against Terrorist Ideology* in "The Quarterly Journal", Arizona 2006, pp. 93-104.

DE POLI B., *Aux origines doctrinales et politiques du jihadisme contemporain*, "Cosmopolis", vol.7, 2015, pp. 30-39.

EUBEN R. L., ZAMAN M. Q. (a cura di), *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton University Press, Princeton 2009.

FILIU J. P., *Les frontières du jihad*, Fayard, Parigi 2006.

FUMAGALLI M., *L'arcipelago del terrore*, in "Le spade dell'Islam", I quaderni speciali di Limes, n.4, 2001, pp. 45-54.

HEGGHAMMER T., *Abdallah 'Azzam, l'imam del jihad in Al-Qaida. I testi*, G. Kepel e J. Milelli (a cura di), Presse Universitaires de France, Parigi 2005.

IBN KHALDUN. *Discours sur l'Histoire Universelle*. Tradotto da Vincent Monteil, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvres, Beirut 1968.

KHADDURI M., *War and Peace in the Law of Islam*, The John Hopkins Press, Baltimore 1955.

KEPEL G., *Jihad*, Gallimard, Parigi 2003.

KEPEL G., *Il Profeta e il Faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*. Tradotto da F. Galimberti. Laterza, Bari 2006. (Or: *Le Prophète et le Pharaon Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Ed. La Découverte, 1984)

KEPEL G., *Fitna. Guerre au Coeur de l'islam*, Gallimard, Parigi 2004.

LACROIX S., *L'apport de Muḥammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

LAOUST H., *Le Califat dans la doctrine de Rashīd Ridā*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Parigi 1986.

LAOUST H., *Le Traité de droit public d'Ibn Taymīyya*, Institut Français de Damas, Damasco 1952.

LUIZARD P., *Le piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, La Découverte, Parigi 2015.

MANDUCHI P., *Questo mondo non è un luogo per ricompense. Vita e opera di Sayyid Qutb, martire dei Fratelli Musulmani*, Aracne editrice, Roma 2009.

MEIJER R., *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hurst&Company, Londra 2009.

NAJI, A.B., *The Management of Savagery: The Most Critical Stage through which the Umma Will Pass*, tradotto da W. McCants, John M. Olin Institute for Strategic Studies, Harvard University 2006.

NAPOLEONI L., *Terrorismo S.p.A*, Il Saggiatore, Milano 2008.

QUTB S., *Milestones*, Islamic Book Service, New Delhi 2002 (or. *Ma'ālim fī at-ṭarīq*, 1964).

PICCARDO H. R., (a cura di), *Il Corano*, Newton Compton Editori, Roma 2015.

RASHID A., *Talebani. Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*. Tradotto da: Bruno Amato, Giovanna Bettini, Stefano Viviani, Feltrinelli, Milano 2010.

ROUGIER B. (a cura di), *Qu'est-ce que le salafisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

ROUGIER B., *Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

SAVINA M., VISSER R., *Dollari e terrore*, "Limes", 2004, pp. 85-92.

THOMAS D., *Le role d'Internet dans la diffusion de la doctrine salafiste* in *Qu'est-ce que le salafisme*, B. Rougier (a cura di), Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

VAN ESS J., *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michael, Parigi 2002.

VERCELLIN G., *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti Gruppo editoriale, Firenze 1997.

WEISS M., HASSAN H., *Isis. Inside the Army of Terror*, Regan Arts, New York 2015.

Sitografia

AL BANNA, *Al-Jihad* in "The complete works of Imam Hassan al-Banna", tr. Dr. A Fahmi, in:
https://thequranblog.files.wordpress.com/2008/06/_10_-al-jihad.pdf

ALEMANNI C., *La Gestione della barbarie*, in "Prismomag", 14/01/2016:
<http://www.prismomag.com/strategia-isis/>

ATRAN S., *Mindless terrorists? The truth about Isis is much worse*, in "The Guardian", 15/11/2015:
<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/15/terrorists-isis>

CHULOV, M. *Isis video shows Jordanian hostage being burned to death*, in “The Guardian”, 4/02/2015: <https://www.theguardian.com/world/2015/feb/03/isis-video-jordanian-hostage-burnding-death-muadh-al-kasabeh>

CROOKE A., *The ISIS “Management of Savagery” in Iraq*, in “The World Post” 30/06/2014: http://www.huffingtonpost.com/alastair-crooke/iraq-isis-alqaeda_b_5542575.html

HASSAN H., *Isis has reached new depths of depravity. But there is a brutal logic behind it*, in “The Guardian”, 08/02/2015: <http://www.theguardian.com/world/2015/feb/08/isis-islamic-state-ideology-sharia-syria-iraq-jordan-pilot>

HOOVER J., *Jihad and the Mongols*. Taymiyyan Studies, in: <https://sites.google.com/site/jhoover363/taymiyyan-studies/jihad-against-the-mongols>

IGNATIUS D., *The manual that chillingly foreshadows the Islamic State*, in “The Washington Post” 25/09/ 2014: http://www.washingtonpost.com/opinions/david-ignatius-the-mein-kampf-of-jihad/2014/09/25/4adbf1a-44e8-11e4-9a15-137aa0153527_story.html?utm_term=.0524634535a2

NAJI, A.B., *Idārat at-tawaḥuṣ: aḥtar marḥala satamurru bihā al-’umma*, 2004: https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf

ORTO N., *Il Libro segreto dello Stato Islamico*, in “L’Indro”, 02/09/2014: <http://www.lindro.it/il-libro-segreto-dello-stato-islamico/?pdf=140876>

REDAZIONE, *Abbiamo letto il manuale dei terroristi: così l’Isis vuole conquistare il mondo*, in “Linkiesta”, 16/11/2015: <http://www.linkiesta.it/it/article/2015/11/16/abbiamo-letto-il-manuale-dei-terroristi-cosi-lisis-vuole-conquistare-i/28219/>

REDAZIONE, *“Management de la Sauvagerie” l’ouvrage de référence des leaders de l’EI*, in “Le Vif Actualité”, 30/11/2015: <http://www.levif.be/actualite/international/management-de-la-sauvagerie-l-ouvrage-de-reference-des-leaders-de-l-ei/article-normal-437423.html>

RENARD T., TAILLAT S., *Between Clausewitz and Mao: Dynamic Evolutions of the Insurgency and Counterinsurgency in Iraq (2003-2008)*, “Small Wars Journal”, 2008: <http://smallwarsjournal.com/jrnl/art/between-clausewitz-and-mao>

RYAN M.W.S., *Dabiq: What Islamic State’s New Magazine Tell Us about their Strategic direction, Recruitments Patterns and Guerrilla Doctrine* in “The James Town Foundation”, 1/08/2014: <https://jamestown.org/program/hot-issue-dabiq-what-islamic-states-new-magazine-tells-us-about-their-strategic-direction-recruitment-patterns-and-guerrilla-doctrine/>

SOLE J. *Management of Savagery. A model for Establishing the Islamic State*, in “Security Matters”, The Mackenzie Institute, 6/02/2016: <http://mackenzieinstitute.com/management-of-savagery-a-model-for-establishing-the-islamic-state/>

TAPSON M., *The Management of Savagery* in “The Counter Jihad Report”, 26/10/2014: <http://counterjihadreport.com/2015/11/13/the-management-of-savagery/>

WOOD G., *What Isis Really Wants*, in “The Atlantic Magazine”, marzo 2015: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>

“*Le Studio de la Terreur*”, *au coeur de la propagande de Daech*, Video youtube, 25/09/2016: <https://www.youtube.com/watch?v=Lf5V9WyLKAE>

Terror studios. La Propaganda dell'Isis, Nove TV, 2/10/2016: <http://it.dplay.com/terror-studios-la-propaganda-dellisis/>