

STORIA

Le fondamenta religiose del costituzionalismo religioso in Iran

Prospettive storico-teologico-istituzionali sullo sciismo imāmita*

di Filippo Benedetti Milincovich

Il tema del carattere religioso del costituzionalismo nei Paesi a maggioranza musulmana non è nuovo nel panorama – più che italiano, soprattutto internazionale – delle scienze politologiche. Risale a poco più di un decennio fa un testo ampio per le prospettive geo-temporali che contiene sul tema, appunto, del costituzionalismo islamico: *Constitutionalism in Islamic Countries*, significativamente sottotitolato «tra sconvolgimenti e continuità»¹. L'apertura del testo delineata dai curatori è limpida: «Constitution-making first came to the Islamic world as an essentially European concept»². Senza voler – e poter – declinare questa affermazione con riferimenti analitici alle numerose esperienze di costituzionalismo islamico che interessarono i Paesi a maggioranza musulmana dalle prime adozioni costituzionali ottocentesche a oggi, ciò su cui si può insistere è, invece, proprio la questione generale dell'interazione tra modelli costituzionali “di origine” e contesti “di ricezione”. È la questione, insomma, ampiamente svolta nella letteratura, della circolazione dei modelli istituzionali e costituzionali³, alla quale si

* Il presente lavoro riprende, ampliandolo, il primo capitolo di F. Benedetti Milincovich, *L'Iran e la sua “prima Repubblica” islamica. Genesi e sviluppi istituzionali (1979-1989)*, Marcianum Press, Venezia 2024, pp. 25-42.

¹ AA.VV., *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, ed. by R. Grote-T.J. Röder, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

² R. Grote-T.J. Röder, *Introduction*, *ibid.*, p. 3.

³ Cfr., fra i molti, AA.VV., *Il trasferimento internazionale dei modelli istituzionali*, a cura di F. Rugge, il Mulino, Bologna 2012; V. Perju, *Constitutional Transplants, Borrowing, and Migrations*, in AA.VV., *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, ed.

sovrappone, in parte e non del tutto, il più recente ambito di ricerca sui cd. «flussi» costituzionali⁴.

Il costituzionalismo iraniano è inseribile a pieno titolo in una dinamica di modellizzazione, avendo avuto le due esperienze costituzionali che ne hanno segnato la storia – quella monarchica scaturente dalla Rivoluzione del 1905-1911, e quella repubblicana, esito della Rivoluzione del 1979 – dei punti di riferimento formali chiari e riconosciuti: la Costituzione belga del 1831, e la Costituzione francese del 1958⁵. Una modellizzazione, tuttavia, che si ibridò con un contesto culturale profondamente segnato dalla caratterizzazione religiosa del Paese, fondata sull'islam sciita. Proprio su questo punto si è voluto insistere nel presente lavoro, nel quale è ripercorsa la storia del legame tra politica e religione nell'islam sciita dalle origini fino alla vigilia della Rivoluzione del 1905-1911, con l'intento di offrire un quadro di contesto che aiuti a sciogliere i molti sottintesi che si presentano allo storico o al giurista allorquando si confronta con la storia costituzionale dell'Iran contemporaneo. Il contesto scientifico italiano, del resto, è relativamente parco di informazioni in tal senso, limitandosi a contributi che difficilmente superano gli steccati, disciplinarmente più attinenti al tema, dell'islamistica e dell'orientalistica⁶. Un tema esotico, finanche eccentrico, per l'ampio arco temporale su cui si distribuisce, ma che rappresenta la base su cui si sono innestate dinamiche costituzionali meritevoli di ponderate attenzioni dalle scienze storiche, giuridiche e politologiche.

by M. Rosenfeld-A. Sajó, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 1304-1327; AA.VV., *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, ed. by T. Duve, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main 2014.

⁴ F. Bonini, *Una storiografia empirica. Stipulazioni, esempi e sviluppi*, in *Giornale di Storia costituzionale / Journal of Constitutional History*, 48, 2, 2024, pp. 25-27.

⁵ Sia permesso di rinviare a F. Benedetti Milincovich-G.M. Sperelli, *Rappresentanza rivoluzionaria: rivoluzioni e istituzioni politiche in Iran e Turchia nel XX secolo*, in *Storia e Politica*, XVI, 2, 2024, pp. 499-504.

⁶ Tra i non moltissimi testi italiani, si segnalano: la pregevole ma succinta analisi preliminare nell'unico testo monografico propriamente di diritto costituzionale iraniano: quello di P.L. Petrillo, *Iran*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 45-49; il secondo capitolo, su *Il mondo islamico sciita*, in P. Abdolmohammadi, *La Repubblica Islamica dell'Iran: il pensiero politico dell'Ayatollah Khomeini*, De Ferrari, Genova 2009, pp. 37-61; testi più generali: L. Capezzone-M. Salati, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006; B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Milano 2015; e altresì la sintesi, molto efficace, di M.A. Amir-Moezzi, *L'islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016.

1. L'imāmato quale cardine istituzionale politico-religioso nell'islam sciita

«Maometto morì dunque senza prendere congedo dai suoi fidi Compagni, e senza lasciare alcuna istruzione per l'avvenire della comunità da lui creata. La morte sopraggiunse con rapidità così fulminea, che né egli né alcuno dei Compagni ebbe il menomo sospetto che la fine fosse tanto vicina. [...]

L'elezione di abū Bakr non era legale nel vero senso della parola: egli era stato proclamato successore del Profeta da un gruppo di Madinesi, riuniti in una casa privata, senza il consenso del resto della popolazione, alla quale soltanto spettava il diritto di decidere dei propri destini. [...]

È evidente che vi fu un momento, in cui, stante l'agitazione acuta di tutti i fedeli per il proprio avvenire, nessuno, fuorché i membri della famiglia, pensò al defunto. 'Alī, 'Abbās ed i loro figli e clienti si trovarono sopraffatti dal disastro, e poveri di mente e di animo, nulla seppero fare, fuorché riunirsi intorno al cadavere, e sconvolti e trepidanti prodigare le prime cure che si usavano per i morti. Rinchiusi in quella stanzuccia, rimasero estranei al dramma grandioso, che si svolgeva intorno a loro, somiglianti ai pastori di montagna, che si ascondono sotto una rupe mentre sulle cime avvolte in nuvole e in baleni infuria la bufera. Non compresero né l'importanza, né il significato di ciò che accadeva, non si sentirono capaci di unirsi alla lotta di passioni umane, che abū Bakr con coraggio ammirevole e con sagacia geniale in quel momento incontrava e vinceva, dopo una lotta, che rimarrà sempre uno degli episodi epici nella storia del mondo»⁷.

La prosa di Leone Caetani – prolificissimo orientalista, autore di una delle opere ancora oggi ineguagliate sulla storia dei primi decenni dell'islam, gli *Annali dell'Islām* –, riporta con insuperabile chiarezza il contesto caotico entro cui si trovava la comunità islamica, la *umma*, subito dopo la scomparsa del profeta, nel 632 e.v.

La leadership di Muḥammad, com'è noto, aveva ipostatizzato potere politico e potere religioso nella sua unica persona: era un «Prophet-Lawgiver», secondo l'espressione utilizzata da J. Schacht⁸.

⁷ L. Caetani, *Annali dell'Islām. Dall'anno 7 al 12 H.*, Urlico Hoepli, Milano 1907, vol. II, pp. 524, 528, 530.

⁸ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, p. 11: «His position as a Prophet [...], backed in the later stages of his career in Medina by a considerable political and military power, gave him a much greater authority than could

Proprio perché il ciclo della profezia si era concluso con la rivelazione divina a lui trasmessa, dopo la sua morte nessun singolo avrebbe avuto la titolarità a esercitare il potere religioso in sua vece. Ciò spiega perché i capi della *umma* post-muḥammadiana, a cominciare dal compagno del profeta, abū Bakr († 634), eletto per acclamazione, furono chiamati “*khalīfa Rasūl Allāh*”, cioè “vicario (califfo) del Messaggero di Dio”, incaricati di guidare la comunità dal punto di vista politico, e non spirituale⁹.

Tuttavia, la questione della successione a Muḥammad non si limitava alla natura e all'estensione del potere dei califfi. Su di essa si sarebbe formalizzata la spaccatura tra le due maggiori correnti confessionali dell'islam, quella sunnita e quella sciita, alimentata dalla disputa successorica che vedeva contrapposti, da un lato, i parenti del profeta – sua figlia Fāṭima († 632) e suo cugino ‘Alī ibn Abī Ṭālib († 661), che di Muḥammad era anche genero in quanto marito della stessa Fāṭima – e, dall'altro, i compagni del profeta che, riunitisi in consesso, avevano eletto califfo abū Bakr. Il termine “*shī‘a*” (abbreviazione di “*shī‘a‘u ‘Alī*” lett. “partito” o “fazione di ‘Alī”, onde tanto la parola “sciita”, quanto il suo sinonimo “alide”) si riferisce dunque ai sostenitori di ‘Alī e delle sue pretese, fondate, secondo le più antiche tradizioni sciite, sulla designazione esplicita che Muḥammad aveva fatto di ‘Alī quale suo successore nella guida della comunità. L'elezione di abū Bakr, nella visione sciita che si sarebbe consolidata nei primi secoli della storia islamica, sarebbe stata il frutto di un inganno e di un tradimento, perpetuato poi con le successive elezioni di ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb († 644) e di ‘Uthmān ibn ‘Affān († 656)¹⁰.

be claimed by an arbitrator; he became a “Prophet-Lawgiver”».

⁹ Cfr. P. M. Holt, *Khalīfa*, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition [d'ora in poi segnalata come “EI”], seguita dal numero romano del volume], IV, p. 948: «The title *khalīfat rasūl Allāh* implied the assumption by Muḥammad's successor of Muḥammad's functions as judge and temporal leader of the community. Muḥammad's prophetic function, on the other hand, was held to have ceased with him and it was believed that the spiritual guidance of the community had been inherited by the community as a whole. The *khalīfa*, thus, had no authority to give new interpretations to religious matters: his function was merely to maintain old doctrines. His office was simply a delegation of authority for the purpose of applying and defending the *sharī‘a*». Va detto che la natura dei poteri califfali conobbe un'evoluzione nel corso dei secoli, e l'interpretazione canonica delle prerogative degli immediati successori di Muḥammad acquisì elementi anacronistici e propri delle successive dinastie califfali: su questo punto, cfr. C.F. Robinson, *The rise of Islam, 600-705*, in AA.VV., *The New Cambridge History of Islam. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*, ed by C.F. Robinson Cambridge University Press, New York 2010, vol. 1, p. 203.

¹⁰ La credenza, attestata nelle fonti agiografiche sciite, che i primi tre califfi fossero stati eletti con l'inganno e in contrasto con la volontà di Muḥammad – a dispetto del fatto che

Il confronto politico tra gli alidi, da un lato, e abū Bakr, 'Umar e il clan 'umayyade dall'altro, acquisì inoltre un contenuto spirituale e religioso: i sostenitori di 'Alī, infatti, facevano risalire la sua legittimità a diverse tradizioni – riportate in raccolte di *hadīth* tanto sunnite quanto sciite – da cui essi ricavano l'immagine di una diretta investitura politico-spirituale di 'Alī avallata da Muḥammad¹¹. Investitura politico-spirituale, si è detto, perché la prima comunità sciita si strutturò altresì attorno a un *topos* storico-teologico secondo cui 'Alī era anche il solo e autentico detentore della rivelazione coranica, e il processo di redazione della cd. vulgata da parte del terzo califfo, 'Uthmān, era stata caratterizzata da censure, eliminazioni testuali e interpolazioni arbitrarie. Poiché, dunque, il testo "ufficiale" del Corano era falsificato, si rendeva necessario attingere a una fonte che contenesse l'autentica rivelazione profetica, il senso nascosto (*bāṭin*) di ciò che era visibile (*ẓāhir*) ma contraffatto. Il depositario di questa conoscenza autentica era appunto 'Alī, il quale aveva l'autorità di guidare la comunità non solo in quanto capo politico, ma anche e soprattutto in quanto *leader* spirituale¹². Per cui, non si limitava ad essere vicario del profeta – dopo

all'elezione di 'Uthmān concorse anche 'Alī – era talmente sentita che una delle più antiche e più conosciute – oltre che più filologicamente controverse – fonti che riportano l'impresa di 'Alī, il *Kitāb Sulaym ibn Qays* (*Libro di Sulaym, figlio di Qays*), il cui nucleo fu prodotto attorno al terzo decennio dell'VIII secolo, attribuiva la morte di Fātima a un aborto procurato dalle violenze dei seguaci del secondo califfo, 'Umar. Sul *Kitāb Sulaym ibn Qays*, cfr. M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS Editions, Paris 2011, pp. 27-61, che riporta anche alcuni estratti dal testo; M. Djebli, *Sulaym b. Qays, EP*, IX, pp. 818-819. Occorre invero distinguere le posizioni della prima comunità alide da quelle del successivo sciismo, dogmaticamente più strutturato. La diversità, se si vuole evolutiva, tra queste posizioni è esemplificata proprio dalla questione del potere dei califfi: come osservato da C.F. Robinson, *The rise of Islam, 600-705*, cit., p. 206, «To most Shi'a and all Kharijites [...] Abu Bakr and 'Umar had ruled legitimately, but things went very wrong with the first Umayyad, 'Uthman (some Shi'a came to hold that the Prophet had designated 'Alī, which meant that even Abu Bakr and 'Umar were usurpers)».

¹¹ Un esempio è il cd. *hadīth al-kisā'* (*hadīth* del mantello), secondo il quale «le Prophète avait pris ses deux petits-fils, ainsi que leurs parents, sous son large manteau pour les déclarer purs de toute souillure et de tout péché» (M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Cerf, Paris 2014, p. 49); cfr. anche C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Vicino Oriente da Muḥammad alla fine del sultanato mamelucco*, Einaudi, Torino 2003, vol. 1, pp. 39-40.

¹² H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris 1971, vol. 1, pp. 94 ss.: «l'herméneutique shī'ite du Qorān est nécessairement une herméneutique "imāmodcentrique". Cela, parce que l'imāmodologie recèle en elle-même le secret de Dieu et de l'homme». Sulla falsificazione del Corano, cfr. M.M. Bar-Asher, *The Qur'an and its Shi'i Interpretations. Introduction*, in AA.VV., *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, ed. by F. Daftary-G. Miskinzoda, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, London-New York 2014, pp. 83-85, secondo cui «The Shi'a disputed the canonical validity of the 'Uthmānic codex, the textus receptus, of the Qur'an and cast doubt on

l'assassinio di 'Uthmān, 'Alī fu eletto califfo, e ancora oggi è onorato anche dai sunniti in quanto ultimo dei quattro califfi *Rāshidūn*. Oltre a ciò, i suoi seguaci gli attribuirono il titolo di *imām*, cioè di colui che sta davanti e guida la comunità in quanto comunanza spirituale¹³.

Il califfato di 'Alī (656-661), in ogni caso, fu pesantemente insidiato dall'allora governatore della Siria, Mu'āwiya ibn Abī Sufyān († 680), un membro del clan dei Banū 'Abd Shams, al quale era appartenuto anche il califfo 'Uthmān. Con l'assassinio di 'Alī nel 661¹⁴, Mu'āwiya profitò per prendere il potere, marginalizzando completamente la comunità alide, riunita attorno al secondo imām, al-Ḥasan († 670), primogenito di 'Alī. Il nuovo califfato 'umayyade, istituendo la prima successione dinastica della storia islamica, pose fine alla questione sorta con la scomparsa di Muḥammad: una fine drammaticamente rappresentata dallo scontro militare tra l'erede e figlio di Mu'āwiya, Yazīd († 683), e il terzo imām alide, al-Ḥusayn, secondogenito di 'Alī. Il massacro di Karbalā', avvenuto il 10 di Muḥarram del 61 AH (10 ottobre del 680), fu un importante punto di svolta per gli alidi, in quanto definì la natura della comunità sciita quale minoranza politicamente emargina-

the quality of its editing, alleging political tendentiousness on the part of the editors – namely, the first three caliphs, particularly 'Uthmān b. 'Affān (r. 23-35/644-656). Shi'i (mainly Imāmī) criticism of the Qur'anic text was most severe in the first centuries of Islam. The editors were accused of falsification (*tahrīf*) of the Qur'anic text both by the omission of some phrases and by the addition of others».

¹³ Usando le parole di W. Madelung, *Imāma, EP*, III, p. 1166, «the imām was entitled to political leadership as much as to religious authority». S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 225, parla di «twin functions of imamate – supreme political and religious leadership of the community». Cfr. anche S.H. Nasr, *Ithnā 'Ashariyya, EP*, IV, p. 278: «The word imām itself means etymologically he who stands before, therefore, he who is a guide and leader». Il significato della parola «imām» nell'islam sciita differisce chiaramente dalla tradizione sunnita, ove l'imām è colui che conduce la *ṣalāt*, la preghiera: si v. J. Pedersen, *Masḥūd, EP*, VI, pp. 674-675. La netta dicotomia lessicale tra il califfo sunnita e l'imām sciita svanisce dal punto di vista linguistico non appena si consideri che il califfo era anche «Imām of the Muslim community» (*ibid.*, p. 672), nonché «the appointed leader of the *ṣalāt* and the *khaṭīb* of the Muslim community» (*ibid.*, p. 668). La differenza è dunque più semantica che lessicale.

¹⁴ L'assassinio di 'Alī ebbe come responsabile una *khārijita*, cioè un membro di quella fazione di alidi massimalisti che, in seguito alla battaglia di Siffin (657), decisero di «uscire» dal campo alide non ritenendo più 'Alī adatto per la guida della comunità. Benché i *khārijiti* non possano essere considerati sciiti, questo sviluppo della storia alide è cruciale in quanto segnala una delle principali caratteristiche strutturali dello sciismo dei primi secoli: vale a dire, il suo sviluppo plurale in molte correnti. Lo scisma *khārijita* fu dovuto alla scelta di 'Alī di risolvere la disputa con Mu'āwiya attraverso un arbitrato anziché *manu militari*, ma esso stesso generò a sua volta uno scontro bellico risolto con la vittoria di 'Alī sugli scismatici nella battaglia di Nahrawān (658). Fu per vendicare questa sconfitta che, tre anni dopo, 'Alī fu ucciso. Su questi punti, cfr. G. Levi Della Vida, *Khārijites, EP*, IV, pp. 1074-1077.

ta: come afferma A. Ventura, «Dopo Karbalā', per varie generazioni, i discendenti del Profeta si succedettero senza dar vita ad alcuna forma di opposizione politica»¹⁵. La linea degli imām sciiti poté comunque continuare attraverso il figlio di al-Ḥusayn, 'Alī zayn al-'ābidīn ("ornamento dei devoti", † 711), che era sopravvissuto al massacro. Tuttavia, è dopo e a causa di Karbalā' che quello che sarebbe diventato lo sciismo imamita sviluppò una sorta di archetipica passività nei confronti dell'ordine politico, un tipo di atteggiamento che N. Ghobadzadeh ha chiamato «theocratic secularism»¹⁶. Quest'espressione, in effetti, molto più della parola "quietismo", coglie l'essenza della comprensione sciita della politica: solo l'imām, legittimato spiritualmente, aveva il diritto di guidare la comunità (teocrazia), ma dopo Karbalā' questa prospettiva non poteva più realizzarsi concretamente (secolarismo). Con Karbalā', lo sciismo sviluppò dunque una narrazione per cui si auto-comprendeva come la religione dei perseguitati e dei martiri, di coloro che erano tenuti fuori da qualsiasi tipo di decisione politica¹⁷.

Tuttavia, lo sciismo imāmita sviluppò una propria dogmatica, soprattutto durante gli imāmāti di Muḥammad al-bāqir († 737) – nipote materno di al-Hasan e nipote paterno di al-Ḥusayn – e di suo figlio Ja'far aṣ-ṣādiq († 765). Secondo Amir-Moezzi e Jambet, essi sono «les véritables "fondateurs" du shī'isme imamite [...] le nombre des traditions rapportées sous leurs noms, dans le corpus canonique shī'ite, est plus important que le nombre remontant à tous les autres imāms, le prophète Muhammad et Fātima réunis»¹⁸. Il sesto imām in particolare, Ja'far aṣ-ṣādiq, è tradizionalmente riconosciuto come il principale

¹⁵ A. Ventura, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islām*, in AA.VV., *Islām*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 326.

¹⁶ Cfr. N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism. Religion and Government in Shi'i Thought*, Oxford University Press, New York 2023, pp. 1-39, secondo il quale "secolarismo teocratico" significa che «Twelver Shi'ism embodies a religious rationale for political secularism. [...] [B]elief in a pure and unattainable theocracy is the cornerstone of Twelver Shi'i Islam» (p. 1), laddove «theocratic secularism was formed not as an alternative to the Shi'i politico-religious ideal but from the sect's politico-religious modus operandi in the post-Karbalā's era» (p. 8).

¹⁷ Sul quietismo cfr., per esempio M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., pp. 54-55. Rispetto alle conseguenze della battaglia di Karbalā', cfr. F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, London-New York 2013, p. 33; N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 39-42.

¹⁸ M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 61. «Al-bāqir» sta per «al-bāqir al-'ilm» ("colui che apre alla conoscenza"), riferendosi all'ampiezza della scienza di cui disponeva il quinto imām, mentre «ṣādiq» significa verace, veritiero. Più in generale, sullo statuto delle minoranze e dello sciismo sotto il governo 'umayyade, cfr. P.M. Cobb, *The empire in Syria, 705-763*, in AA.VV., *The New Cambridge History of Islam. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, ed. by C.F. Robinson, vol. 1, pp. 253-255.

sistematizzatore del diritto canonico sciita, che è appunto chiamato “ja’farī”¹⁹. Egli, inoltre, fu testimone di uno degli eventi politici più importanti nei primi secoli della storia dell’islām, ovvero la caduta del califfato degli ‘umayyadi e l’instaurazione della dinastia degli ‘abbāsidi nel 750. A coalizzarsi contro il dominio degli eredi di Mu’āwiya, attorno alla metà dell’VIII secolo, furono diversi gruppi legati al clan dei Banū Hāshim e provenienti dal composito universo sciita. Uno dei leader della rivolta contro gli ‘umayyadi fu abū al-‘Abbās († 754, noto, come califfo, con il *laqab* di as-Saffāh), il quale era discendente diretto di al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib († 653), zio paterno di Muḥammad e membro degli *ahl al-bayt* in senso lato²⁰. Nonostante l’ampiezza della

¹⁹ M.G.S. Hodgson, *Dja’far al-ṣādiq*, *EP*, II, p. 375; sugli sviluppi della dogmatica sciita sotto questi due imām, cfr F. Daftary, *A History of Shi’i Islam*, cit., pp. 44-46; M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu’est-ce que le shī’isme?*, cit., pp. 61-68. Secondo G. Scarcia, *A proposito del problema della sovranità presso gli Imāmīti*, in *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, VII, 1957, pp. 103-104, “ja’farī” è un «termine pseudo-tecnico», giacché «Giuridicamente, esso è termine usuale per indicare il *madhab* degli Sciiti. Adottandolo, l’islamistica occidentale ha seguito una non antichissima tendenza a superare le divergenze esistenti tra sunnismo e imāmismo attraverso una forzata riduzione di quelle a un carattere esclusivamente tecnico [...]; il termine *Imāmīyya*, anch’esso corrente, e che non ha valore preciso se non in senso religioso, resta [...], nonostante la sua convenzionalità, il migliore, in quanto, pur indicando nettamente l’ambiente – quello della *Ṣī’a* duodecimana – non contraddice alla più ampia e libera ricerca di quegli indirizzi dottrinali, sostanzialmente *madhab*, che sono all’interno dell’ambiente possibili».

²⁰ Al tempo, oltre allo scisma dei khārijiti, l’islam sciita era diviso in numerose correnti. Durante l’imāmato di ‘Alī *zayn al-‘ābidīn*, il fratellastro di suo padre, Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya († 700), nato dal matrimonio tra Alī e Khawla bint Ja’far, fu proclamato imām da un rivoluzionario alide, al-Mukhtār ath-Thaqafī († 687). I sostenitori di al-Mukhtār e di Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya furono chiamati “kaysāniti”; la loro importanza storico-dottrinale risiede nel fatto che «Certain aspects of the intellectual heritage of the Kaysaniyya [...] were later adopted and further elaborated in the teachings of the main Shi’i communities of the early Abbasid times» (F. Daftary, *A History of Shi’i Islam*, cit., p. 39): tra questi, l’idea di *ghayba* (occultazione) dell’imām o anche l’attesa del *mahdī*, cioè dell’imām considerato quale salvatore escatologico (M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu’est-ce que le shī’isme?*, cit., p. 59, part. nota 1). I kaysāniti a loro volta si divisero in diversi gruppi: dopo la morte di Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, molti dei suoi seguaci iniziarono ad attendere il suo ritorno, mentre altri riconobbero quale imām suo figlio, abū Hāshim († 716). La morte di quest’ultimo innescò ulteriori rotture, i cui rivoli confluirono alla fine nell’ampio alveo degli ‘abbāsidi. Rispetto ai kaysāniti, cfr. W. Madelung, *Kaysāniyya*, *EP*, IV, pp. 836-838. Oltre alla *kaysāniyya*, dopo la morte di ‘Alī *zayn al-‘ābidīn* il figlio di questi, Zayd, rivendicò per sé l’imāmato, dando vita allo sciismo cd. *zaydita*, caratterizzato dall’uso di strumenti violenti di lotta politica contro il califfato ‘umayyade: nel 740 Zayd fu ucciso dopo aver provocato una rivolta a Kūfa; nonostante ciò, lo zaydismo è sopravvissuto fino a oggi in Yemen, dove fu adottato come religione delle dinastie regnanti dall’879 al 1962, e dov’è tutt’ora praticato da una larga parte della popolazione. Sullo zaydismo, cfr. F. Daftary, *A History of Shi’i Islam*, cit., pp. 145-174; W. Madelung, *Zaydiyya*, *EP*, XI, pp. 477-481. Il padre di abū al-‘Abbās era Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās, erede presuntivo di abū Hāshim: è questo il collegamento che legherebbe gli ‘abbāsidi, cioè i discendenti di al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib, a ‘Alī – ma non alla discendenza fatimide.

coalizione anti-‘umayyade, Ja‘far *aṣ-ṣādiq* si assestò sulle posizioni di distacco dalla politica tipiche dei suoi due predecessori, evitando di prendere parte attiva alla rivolta contro il califfato, esattamente come suo padre Muḥammad *al-bāqir* aveva evitato di aiutare il proprio fratellastro più giovane, Zayd, in una rivolta nel 740. Tuttavia, arrivati al potere gli ‘abbāsidi, gli sciiti continuarono a essere una minoranza perseguitata: essendo gli uni e gli altri provenienti dalla famiglia del profeta, gli alidi erano considerati una minaccia in quanto ideologicamente legittimati a prendere il potere quanto gli ‘abbāsidi. Le persecuzioni si accentuarono dopo che gli ‘abbāsidi ebbero abbandonato la loro eredità sciita a favore dell’allora emergente ortodossia sunnita, al punto che nell’agiografia sciita la morte dell’imām Ja‘far fu attribuita a un avvelenamento ordinato dal fratello e successore di abū al-‘Abbās, il califfo al-Manṣūr († 775)²¹.

Dopo lo scisma ismailita e la morte dell’ottavo imām, ‘Alī *ar-riḍā* († 818), che premorì al califfo al-Ma’mūn († 833), il quale l’aveva nominato proprio erede, gli ultimi imām, Muḥammad *al-jawād* († 835), ‘Alī *al-hādī* († 868) e al-Ḥasan *al-‘askarī* († 874), ebbero vicende molto sbiadite e storicamente meno pregne dei loro predecessori²². Alla morte dell’undicesimo imām, al-Ḥasan *al-‘askarī*, nell’873 o nell’874, la linea dinastica diretta che, da ‘Alī, passava per al-Ḥusayn e Mūsā *al-kāẓim* molto probabilmente si estinse per mancanza di prole. La comunità si divise nuovamente in molti rami; alcuni fedeli sostennero che al-Ḥasan *al-‘askarī* avesse un figlio, poi noto come Muḥammad, che era scomparso, o per meglio dire, che era andato in occultazione (*ghayba*) alla morte del padre. La linea degli imām si assestò dunque, per i seguaci di questo presunto figlio di al-Ḥasan, su una successione di dodici guide: onde coloro che seguono questa linea sono chiamati “duodecimani”, che è anche sinonimo di “imāmīti”²³. In un primo momento, durante quella che la

²¹ Cfr. T. El-Hibri, *The empire in Iraq, 763-861*, in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1, cit., pp. 269-272: «the greatest potential threat that al-Manṣūr expected [...] came from the ‘Alid branch of the Hashimite family, which had the closest kin ties to the Prophet, and was thus viewed by Hashimite sympathisers as the most legitimate inheritor of the caliphate»; Id., *The Abbasid Caliphate: A History*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2021, pp. 65-67. Sulla morte del sesto imām, cfr. M.G.S. Hodgson, *Dja‘far al-ṣādiq*, cit., p. 374.

²² Per M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu’est-ce que le shī‘isme?*, cit., p. 71, il ruolo di questi tre imām «semble avoir été moins important que celui des autres [...], ils occupent une place plutôt discrète dans le corpus des traditions canoniques». “*Al-jawād*” significa “il munifico”; “*al-hādī*” è un nome proprio, oltre che uno dei 99 nomi di Allāh, che si può tradurre come “guida”; “*al-‘askarī*”, “il militare”, fa riferimento alla condizione del penultimo imām dei duodecimani, che morì prigioniero in un accampamento militare.

²³ L’espressione “duodecimano” rimanda al termine arabo “*ithnā ‘ashariyya*” (laddove

dogmatica duodecimana avrebbe poi chiamato “occultazione minore” (*al-ghayba aṣ-ṣuḡhrā*), si riteneva che il dodicesimo imām comunicasse con la comunità attraverso quattro intermediari (*sufarā'*, pl. di *safīr*). Quando l'ultimo *safīr* morì nel 941, iniziò l'“occultazione maggiore” o “completa” (*al-ghayba al-kubrā* o *at-tāmma*): il periodo di indistinto e assoluto silenzio dell'imām, che durerà fino alla fine del mondo. Gli sciiti duodecimani iniziarono allora ad attendere il ritorno del dodicesimo imām in quanto *al-mahdī* (“il rettamente guidato”) o *al-qā'im* (“colui che risorge”), cioè come salvatore escatologico²⁴.

Dal punto di vista politico-religioso, l'assenza dell'imām poneva un grave problema alla comunità dei credenti: senza di lui, e dopo la morte dell'ultimo *safīr* nel 941, chi era autorizzato a guidare la comunità? Ad esempio, chi avrebbe condotto la preghiera collettiva, riscosso le tasse canoniche, proclamato il *jihād*, interpretato le fonti scritturali (Corano e sunna), nominato i giudici? Data la stretta interdipendenza tra religione e politica, inoltre, l'occultazione investiva la comunità sciita anche della sua dimensione politica, e *al-mahdī* cominciò a essere atteso come instauratore di un regno eterno di giustizia e pace²⁵.

“*itbnā 'ashara*” è il numero dodici), che è la designazione corrente dello sciismo in arabo, ed è sinonimo di “imāmīta” (da “*imāmiyya*”).

²⁴ Rispetto alla successione all'undicesimo imām, la figura del suo presunto figlio, e la formazione della teologia dell'imām occultato – che, come detto, fu completata dopo diverse decadi di riflessione teologica – cfr. W. Madelung, *al-Mahdī*, EP, V, p. 1236: «Twelver *Shī'ī* doctrine on the *Kā'im-Mahdī* and on his Occultation [...] was authoritatively elaborated by Muḥammad b. Ibrāhīm al-Nu'mānī (middle of the 4th/10th century) [...], by Ibn Bābūya (d. 381/991) [...], and by Shaykh al-Tūsī (d. 460/1068)»; secondo S.A. Arjomand, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: a Sociohistorical Perspective*, in AA.VV., *Shi'ism*, ed. by E. Kohlberg, Routledge, Abingdon-New York 2016, pp. 119-125, il nome del figlio di al-Ḥasan al-'askarī apparve per la prima volta in un testo degli inizi del X secolo; più in generale, J.C.J. Ter Haar, *Muḥammad al-Kā'im*, EP, VII, p. 443, afferma che «Concerning the name of the twelfth imām, some sources claim that he was given the name of the Prophet, Abu 'l-Kāsim Muḥammad. According to other sources, however, the followers of al-Ḥasan b. 'Alī al-'Askarī were explicitly forbidden to ask after the name of his son»; cfr. anche F. Daftary, *A History of Shi'ī Islam*, cit., pp. 63-64. Sul periodo dell'occultazione, cfr. N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 52-86; W.M. Watt, *The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism*, in AA.VV., *Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution*, ed. by N.R. Keddie, Yale University Press, New Haven 1983 pp. 26-28. Similmente alla sistematizzazione della teologia dell'imām occultato, anche l'idea di una comunicazione del dodicesimo imām mediata dai quattro *sufarā'* è una narrazione sorta *a posteriori*: cfr. V. Klemm, *The Four Sufarā' of the Twelfth Imām: On the Formative Period of the Twelver Shī'a*, in AA.VV., *Shi'ism*, cit., pp. 135-152.

²⁵ Cfr. M.G.S. Hodgson-D.B. MacDonald, *Ghayba*, EP, II, p. 1026: «The *Ghayba* has legal effects on account of the absence of the imām, whose active presence in the community is regarded as necessary for validating certain community actions»; W. Madelung, *al-Mahdī*, cit., p. 1236; N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 87-116, spiega chiaramente il complesso sviluppo della figura del *mahdī* come salvatore escatologico all'interno della dogmatica sciita.

Si pose pertanto la questione fondamentale della teologia politica sciita post-imām: in sua assenza, chi poteva essere considerato il sovrano giusto e legittimo? Se, usando la terminologia di Ghobadzadeh, la scomparsa dell'imām confermò e approfondì il secolarismo teocratico quale perno della *prassi politica* degli sciiti, in *materia religiosa* il vuoto causato dall'assenza dell'imām fu progressivamente colmato da una classe di sapienti che si era sviluppata a partire dall'imāmato di Mūsā: «une nouvelle classe d'hommes d'influence: les agents de l'imām, responsables de l'organisation hiérarchique des fidèles»²⁶. Queste persone, chiamate *wukalā'* (pl. di *wakīl*, lett. "agenti" o "deputati"), costituivano la classe degli '*ulamā'* (pl. di '*ālim*'), cioè degli studiosi o sapienti, inseriti in una «hierarchical organization»²⁷ istituita proprio sotto Mūsā *al-kāẓim*, e i quali avrebbero giocato un ruolo capitale nello sviluppo politico e religioso dello sciismo imāmīta, fino a oggi, passando per le due Rivoluzioni del Novecento iraniano.

2. La scuola di Baghdad e la scuola di Hilla: l'istituzionalizzazione dei giuristi-teologi sciiti e dell'*ijtihād*

La prima concettualizzazione dei doveri degli '*ulamā'* dopo la scomparsa dell'ultimo imām ebbe luogo durante quello che viene definito «the Shī'a century», tra la metà del X e la metà dell'XI secolo²⁸. Esiste una contiguità temporale tra l'inizio dell'occultazione maggiore e uno dei principali eventi storici che segnarono il secolo sciita, ossia l'occupazione di Baghdad – capitale del califfato 'abbāsīde dal 762 – da parte dei Būyidi nel 945.

²⁶ M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 69; su questo primo sviluppo della classe para-clericale sciita, cfr. soprattutto l'ampia analisi di N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 53-69.

²⁷ S.A. Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, cit., p. 115.

²⁸ Cfr. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. The Expansion of Islam in the Middle Periods*, University of Chicago Press, Chicago-London 1977, vol. 2, pp. 36-39, secondo cui «The age of Fātimid and Būyid pre-eminence in some of the central lands of Islamdom has been called 'the Shī'i century' because of the prominence of Shī'is then in various capacities. It was not a Shī'i century in the sense that Shī'ism as such dominated either political or social and intellectual life. Yet the designation does point up a reasonably striking phenomenon – especially in its contrast to the immediately following period, when Shī'is are much less heard from. In Shī'i history, the century stands out as a time of creative religious writing which laid a foundation for all that followed».

I Būyidi, o Buwayhīdi (*āl-e Buyeh* in persiano, *al-Buwayhiyyūn* in arabo, dall'eponimo *abū Shuja' Būya*, o Buwayh) erano una popolazione dailamita del Gilān che si era convertita allo sciismo verso la fine del IX secolo²⁹. Benché con l'occupazione di Baghdad fossero riusciti a sottomettere il califfo sunnita – che mantenne un potere puramente nominale –, i Būyidi non fecero dello sciismo la religione di Stato. Nonostante ciò, e nonostante in un primo momento «their attitude towards religious and confessional problems was one of indifference, in which practical considerations alone seem to have played a part»³⁰, essi sostennero ampiamente le tradizioni sciite, promuovendo, ad esempio, la nascente celebrazione della '*āshūrā*', cioè il ricordo del massacro di Karbalā', le cui prime commemorazioni si ebbero proprio sotto il loro regno³¹. L'arrivo al potere di una dinastia sciita costrinse gli '*ulamā*' ad affrontare la questione dell'esercizio del potere politico in assenza dell'imām. Furono tre i principali teologi che rappresentarono la cd. scuola di Baghdad, che all'epoca si distinse come nuovo centro del pensiero imāmīta: Shaykh Mufīd († 1022), Sharīf Murtaẓā († 1044), e Shaykh Ṭūsī (*abū Ja'far at-Ṭūsī*, † 1067)³².

Fu soprattutto con loro, tra gli altri, che iniziò lo sforzo di razionalizzare lo sciismo imāmīta, cioè di armonizzare il *corpus* delle tradizioni sciite risalenti agli imām con la crescente influenza della filosofia greca e della logica aristotelica. Dal punto di vista politico, il governo dei Būyidi era accettato distinguendo l'ingiustizia che marca tutti i tipi di governo, derivante dall'assenza dell'unico sovrano giusto, l'imām, dalla legittimità, quest'ultima dipendente dall'appartenenza confessionale del governante. Quindi, pur essendo ingiusti, i Būyidi erano legittimi perché sciiti. Allo sviluppo di questo tipo di dottrina teologico-politica si accompagnò una nuova teorizzazione del ruolo religioso degli '*ulamā*' sciiti. «Raziona-

²⁹ H. Busse, *Iran Under the Būyids*, in AA.VV., *The Cambridge History of Iran. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. by R.N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1975, vol. 4, p. 253: «Pretenders to the succession of 'Alī, who were of the Zaidite persuasion, sought refuge amongst the Dāilamites and began to proselytize them in the second half of the 3rd/9th century. But the real wave of conversion did not come until the turn of the century».

³⁰ *Ibid.*, p. 287.

³¹ Cfr. H. Kennedy, *The late 'Abbāsīd pattern, 945-1050*, in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1, cit., pp. 387-390; H. Busse, *Iran Under the Būyids*, cit., pp. 300-301; F. Daftary, *A History of Shi'ī Islam*, cit., pp. 68-69.

³² G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli Imāmīti di Persia*, in *Rivista degli studi orientali*, XXXIII, 3/4, 1958, p. 220, si riferisce a essi come alla «famosa triade d'epoca buwayhide» che contribuì alla nascita del «metodo uṣūlī».

lizzazione” significò, infatti, che gli ‘*ulamā*’ iniziarono a ricorrere a una nuova – o, come affermato da Amir-Moezzi e Jabet, al rinnovato concetto di una – categoria teologica, ovvero lo ‘*aql*’, la ragione. Nell’accezione dei teologi post-*ghayba*, lo ‘*aql*’ è una «raison logique aristotélicienne»³³, che funge da fondamento per lo studio delle tradizioni risalenti agli imām: Shaykh Tūsī fu, in questo senso, il primo a sviluppare una scienza rigorosa degli *hadīth*³⁴. Sebbene l’ermeneutica normativa (*ijtihād*) delle fonti scritturali (Corano e sunna) non fosse ancora considerata una fonte di diritto (*aṣl al-fiqh*) del tutto legittima, nondimeno, valorizzando il ruolo dei giuristi-teologi nell’ambito del diritto canonico, gli ‘*ulamā*’ razionalisti riuscirono ad affermarsi come nuova *élite* religiosa all’interno della comunità sciita e, al contempo, a sfumare gradualmente anche le posizioni politiche dello sciismo delle origini. Tuttavia, va sottolineato che lo sforzo degli ‘*ulamā*’ sciiti era completamente estraneo a qualsiasi giustificazione teorica che potesse legittimare l’appropriazione, da parte loro, delle funzioni politiche, o di governo: il governo dei religiosi non fu mai un tema di discussione³⁵.

Quando l’ultimo rappresentante della “triade” bŷyide della scuola di Baghdad, Shaykh Tūsī, morì nel 1067, il regno dei Bŷyidi era già stato sconfitto. Nel 1055, infatti, il sultano selgiuchide Toghril era entrato a Baghdad e aveva deposto l’emiro bŷyide dell’Iraq, mentre sette anni dopo la stessa sorte sarebbe toccata all’ultimo sovrano bŷyide

³³ M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu’est-ce que le shī’isme?*, cit., pp. 186-188; anche G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbār e Uṣūlī*, cit., p. 217, parla dello ‘*aql*’ in termini simili: «‘*aql*’, naturalmente, come lo intende un aristotelismo religioso, un *tomismo*».

³⁴ M.A. Amir-Moezzi, *al-Tūsī*, *EP*, X, p. 745: il lavoro di at-Tūsī nella scienza degli *hadīth* consistette in: «rehabilitation of the first traditionists, validity of traditions attested by a single authority so long as these are conveyed by reliable sources and conditional validity of traditions conveyed by transmitters professing “deviant” doctrines».

³⁵ Sulla natura normativa dell’*ijtihād* in questo periodo, cfr. J. Calmard, *Mardja’-i Taklīd*, *EP*, VI, p. 549; «The eminent scholars of the period of the Bŷyids [...] who formulated the Imāmī *uṣūl al-fiqh* (al-Mufīd, d. 413/1022; al-Murtaḍā, d. 436/1044; Shaykh Tūsī, d. 460/1067) reject both *krīyās* and *idjītibāid* [...]. Even while employing its techniques, the Imāmī ‘*ulamā*’ continue to reject *idjītibāid*»; ma anche A.J. Newman, *Uṣūliyya*, *EP*, X, p. 935. Sugli sviluppi teologici e dottrinali appena descritti, cfr. F. Daftary, *A History of Shi’i Islam*, cit., pp. 70-72; M.A. Amir-Moezzi, *al-Tūsī*, cit. Sull’assenza di una giustificazione di un governo guidato dagli ‘*ulamā*’, cfr. N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 117-125: «scholars inherited the religious and political authority of the infallible Imām, both in theory and in practise. But the scope of the authority that Shi’i scholars of this period defined for themselves as leader of the Shi’i community [...] did not in any way include the management of the caliphate or acting as the head of state» (p. 118), «The authority of scholars has a very limited scope in the executive-political sphere, too, and perhaps the most important authority held by the infallible Imām and not transferred to the ‘*ulamā*’ was the right to form of government» (p. 123).

del Fārs³⁶. Più in generale, l'arrivo dei Turchi segnò la fine delle dinastie sciite in tutto il mondo islamico. Un secolo dopo la caduta dei Būyidi, anche il califfato ismailita d'Egitto crollò, integrato nel nuovo sultanato ayyūbide, fondato dal curdo sunnita Ṣalāḥ ad-Dīn – che era stato in precedenza al servizio dell'emiro turco di Damasco Nūr ad-Dīn.

Dal punto di vista storico-istituzionale, l'arrivo dei selgiuchidi portò a un rinnovamento del ruolo religioso del califfato sunnita, idealmente alleato con il nuovo sultanato fondato da Toghril. Se, come afferma J.-P. Roux, «les Seldjoukides avaient dû en partie leur succès à leur adhésion au sunnisme et à leur fidélité au califat»³⁷, l'espansione del sultanato selgiuchide sull'Iraq «crystallized the new division of power and influence in the central lands of the *Dār al-Islām*»³⁸; una divisione consistente nella «duality – between the caliph-imāms as spiritual heads and the Saljuq sultans as secular rulers – [which] had eventually to be recognized in Islamic constitutional theory»³⁹. In questo contesto, Baghdad tramontò in quanto centro teologico sciita, a vantaggio di un'altra città irachena, al-Ḥilla. Qui, gli *'ulamā'* razionalisti proseguirono l'intrapresa iniziata dai loro colleghi di Baghdad: ibn Idrīs al-Ḥillī († 1202), ad esempio, «semble être le premier à avoir ajouté explicitement les notions de “consensus des juristes” et de “raison” au Coran et à la Tradition au titre de principes fondamentaux du droit canon»⁴⁰. Più in generale, con la scuola di Ḥilla furono sistematizzati i principi normativi che avrebbero guidato la funzione giurisdizionale degli *'ulamā'* da lì in avanti e legittimato le teorizzazioni giuridico-teologiche dei religiosi sotto la dominazione mongola⁴¹.

³⁶ C.E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)*, in AA.VV., *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, ed. by J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968, vol. 5, pp. 44-47; C.E. Bosworth, *The Steppe Peoples in the Islamic World*, in AA.VV., *The New Cambridge History of Islam. The Eastern Islamic World. Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. by D. O. Morgan-A. Reid, Cambridge University Press, New York 2010, vol. 3, pp. 41-43.

³⁷ J.-P. Roux, *Histoire des Turcs. Deux mille ans du Pacifique à la méditerranée*, Fayard, Paris 2000, p. 206.

³⁸ C.E. Bosworth, *The Iranian World (A.D. 1000-1217)*, cit., p. 50

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 195.

⁴¹ Come detto da A. Bausani, *Religion in the Saljuq Period*, in AA.VV., *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, ed. by J. A. Boyle, vol. 5, p. 295, «Shī'ī theologians of this period [...] laid the bases of that methodical Shī'ī theology which flourished especially in the next century»; cfr. anche M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., pp. 194-195; J. Calmard, *Mudītabid*, EP², VII, p. 297; F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, cit., pp. 73-74.

Con l'arrivo dei mongoli, il XIII secolo segnò un'altra importante cesura nella storia del mondo islamico. Tra il 1219 e il 1222 l'impero corasmio subì l'invasione mongola guidata dallo stesso Genghis Khan († 1227); il resto dell'Iran fu sottomesso dal suo più giovane successore, Ögedei († 1241), e nel 1243 i mongoli sconfissero il sultano selgiuchide di Rum nella battaglia di Köseadağ⁴². La sottomissione dell'Iraq fu organizzata e realizzata dai nipoti di Genghis Khan dopo la metà del secolo: Hülegü († 1265) assediò Baghdad all'inizio del 1258, conquistando la città dopo un mese di assedio e facendo uccidere il califfo, al-Musta'şim⁴³. Anche un teologo sciita era presente all'assedio di Baghdad al seguito di Hülegü: si trattava di Naşir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī († 1274). Dall'interno della città assediata, invece, un altro giurista sciita, ibn Ṭāwūs († 1266), fu testimone della capitolazione della capitale 'abbāsīde e della fine del califfato. Quando Hülegü convocò gli 'ulamā' di Baghdad, lo stesso ibn Ṭāwūs affermò che «the just infidel ruler is preferable» rispetto a «an unjust Muslim ruler»⁴⁴. Questo episodio e il più ampio contesto della dominazione mongola diedero un importante impulso al coinvolgimento politico degli 'ulamā' sciiti. In effetti, sotto i mongoli gli studiosi sciiti assunsero notevoli funzioni politiche: ad esempio, H. Baiber rileva come «Hülegü [...] entrusted [Naşir ad-Dīn] al-Ṭūsī with important duties, such as the administration of all religious foundations (*wakf*) and of the finances»⁴⁵; allo stesso modo, al-'Allāma al-Ḥillī († 1325), che fu discepolo di Naşir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī e nipote materno dello studioso sciita Muhaqqiq al-Ḥillī († 1277), fu consigliere dell'ottavo ilkhān, Öljeitü (r. 1304-1316)⁴⁶.

Così come nel corso del X e dell'XI secolo lo sviluppo del pensiero politico sciita aveva conosciuto un'espansione del ruolo religioso degli 'ulamā', ugualmente dopo la fondazione dell'ilkhānato mongolo

⁴² Cfr. B. Forbes Manz, *The Rule of the Infidels: the Mongols and the Islamic world*, in AA.VV., *The New Cambridge History of Islam. The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. by D.O. Morgan-A. Reid, vol. 3, pp. 131-141; J.A. Boyle, *Dynastic and Political History of the il-Khāns*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, cit., pp. 307-338.

⁴³ B. Forbes Manz, *The Rule of the Infidels*, cit., pp. 142-144; J.A. Boyle, *History of the il-Khāns*, cit., pp. 347-349.

⁴⁴ E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library*, E. J. Brill, Leiden 1992, p. 10.

⁴⁵ H. Daiber, *al-Ṭūsī, Naşir al-Dīn*, EP, X, p. 746.

⁴⁶ «Al-'Allāma» significa «molto sapiente». Cfr. S.H.M. Jafri, *al-Hillī*, EP, III, p. 390; M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., pp. 195-199; F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, cit., p. 77. Il fratello e predecessore di Öljeitü, l'ilkhān Ghāzān (r. 1295-1304), fu il primo sovrano musulmano dell'ilkhānato mongolo. Öljeitü stesso fu battezzato cristiano, si convertì poi al buddismo, per morire infine da musulmano sciita: cfr. A. Bausani, *Religion Under the Mongols*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, cit., pp. 541-543.

nel 1262 il legame tra le prerogative dell'imām e quelle dei giuristi-teologi fu ancora più approfondito. È in questo periodo che l'*ijtihād* (lett. "diligenza") fu pienamente accolto tra le fonti canoniche dell'islam sciita: *ijtihād* inteso come interpretazione razionale delle fonti scritturali dotata di validità normativa, e volta a risolvere le fattispecie non contemplate nei testi canonici. La pratica dell'*ijtihād* implicava una significativa conoscenza della scienza giuridica (*fiqh*), onde solo un giurista (*faqīh*) poteva diventare *mujtahid* (cioè, "colui che pratica l'*ijtihād*"). I credenti rientravano all'opposto nella categoria di *muqallid*, cioè di "colui che pratica il *taqlīd*", l'imitazione, dei sapienti⁴⁷. Pertanto, tra il XIII e il XIV secolo, e principalmente attraverso l'opera di ibn Ṭāwūs, Muhaqqiq al-Hillī e al-'Allāma al-Hillī, si verificò un ulteriore consolidamento dei principi razionalisti del diritto canonico sciita, che prese forma nella progressiva e sistematica integrazione del personale sforzo ermeneutico degli '*ulamā*' nell'ambito giurisprudenziale.

3. Lo sciismo ṣafavide: religione "nazionale" e religione dello "Stato cespapista"

Va ricordato, tuttavia, che l'islam sciita non fu la confessione prevalente in Iran fino al XVI secolo, ossia fino all'ascesa dei ṣafavidi. Invero, lo stesso eponimo di questa dinastia, lo *shaykh* di Ardabil di origine

⁴⁷ Cfr. G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī*, cit., pp. 240-241: «Muqallid è per l'uṣūlismo ogni fedele che, privo di 'ilm, sia costretto a rivolgersi a un a'lam, a "uno che ne sappia più di lui". E poiché il problema dell'azione è il più importante, chiunque si trovi in queste condizioni deve necessariamente rivolgersi a un muḡtabid. Taqlīd, infatti, vale "chiarimento ottenuto dallo specialista sul punto in questione, più comportamento relativo". [...] Ma allora da tutto ciò deriva come conseguenza naturale un'esaltazione della persona dell'esperto». J. Calmard, *Mardja'-i Taqlīd*, cit., p. 552, cita «the doctrinal formulation of the concept of a'lamīyyat according to which the Imāmī community must follow or imitate the precepts of the most learned jurisconsult. Its premisses may be traced back to the ilkhānīd period». Vanno sottolineate alcune caratteristiche dell'*ijtihād* sciita. Anzitutto, la presunzione di fallibilità dei giuristi. L'unico strumento a cui un *mujtahid* può ricorrere per risolvere una questione giuridica è lo *zann* (congettura, opinione): cfr. A. Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution. Revolution in Iran*, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 21-24, che parla di «Probative Value of Zann». In secondo luogo, come conseguenza di questa fallibilità, la soggettività della *res iudicata*, che significa, a differenza della giurisprudenza sunnita, che la sentenza del *mujtahid* ha effetto giuridico solo per la persona interessata nel caso in questione, e solo finché il *mujtahid* è in vita: su questo punto, cfr. sempre G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī*, cit., pp. 242-243, il quale menziona l'«unicità di cognizione», nel senso che è «metodologicamente opportuno che il muḡtabid si pronunzi su ogni caso singolo una volta sola», e l'«attualità della cognizione», intendendo con ciò il «rifiuto del taqlīd al-mayyit (taqlīd di muḡtabid non vivente)».

curda Šafī ad-Dīn († 1334), formalmente aderiva al *madhhab* shāfi'ita, benché la congregazione (*ṭarīqa*) da lui guidata, la *ṣafaviyya*, professasse posizioni eterodosse – una commistione di credenze che B. Scarcia Amoretti ha definito nei termini di «coexistence of juridical Shafi'ism and heretical beliefs»⁴⁸. Si trattava di una circostanza coerente con lo sviluppo generale dei movimenti religiosi all'interno dell'islam persiano dell'epoca: movimenti la cui formale appartenenza confessionale sunnita era profondamente sfumata da una sentita devozione verso le figure di 'Alī e degli alidi⁴⁹. I successori di Šafī ad-Dīn alla guida della *ṣafaviyya*, oltre a estendere il proprio potere politico e militare, accentuarono i tratti *ghuluwwī* (lett. «estremi», nel senso di parossismo devozionale) della loro *ṭarīqa* promuovendo, tra l'altro, aspettative messianiche e forme di «divinizzazione» del capo Šūfī.

Questo tratto di radicalismo mistico caratterizzò anche Esmā'īl I, il fondatore dell'impero ṣafavide che si auto-proclamò Shāh, imperatore, dopo essere entrato a Tabriz nel 1501⁵⁰. Quali che fossero le ragioni che spinsero un sovrano così eterodosso a proclamare lo sciismo duodecimano religione di Stato nel nuovo impero, l'istituzione di un'entità politica ufficialmente sciita duodecimana rappresentò una svolta per questa confessione minoritaria. La decisione di Esmā'īl I segnò, secondo le parole di G. Scarcia, il «passaggio dell'imāmismo

⁴⁸ B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, in AA.VV., *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*, ed. by P. Jackson-L. Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1968, vol. 6, pp. 618-621; cfr. anche S.A. Quinn, *Iran Under Safavid Rule*, in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 3, cit., pp. 203-204; R.M. Savory, *Safawids*, EP, VIII, p. 766; S.H. Nasr, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, in AA.VV., *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*, ed. by P. Jackson-L. Lockhart, vol. 6, pp. 656-657, and A.J. Newman, *Safawids*, EP, VIII, p. 777, il quale sottolinea che «Initially, the [ṣafawid] order had comprised mainly Shāfi'ī Sunnīs».

⁴⁹ Cfr. A. Bausani, *Religion Under the Mongols*, cit., pp. 545-547, che parla di «sūfism with a Shī'ī tinge»; M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. The Expansion of Islam*, cit., pp. 493-500, si riferisce a questo fenomeno religioso nei termini di «Ṭarīqah Shī'ism», includendo nella sua analisi anche la *ṣafaviyya*.

⁵⁰ Sul ruolo mistico dei capi della *ṣafaviyya*, cfr. R.M. Savory, *Safawids*, pp. 766-767; S.A. Quinn, *Iran Under Safavid Rule*, cit., pp. 204-206. Le poesie di Esmā'īl I erano piene di riferimenti a sé stesso nelle vesti, tra le altre, di Gesù, dell'ultimo imām, o persino di Dio, come se fosse un intermediario tra l'umano e il divino: cfr. T. Gandjei, *Ismā'īl I*, EP, IV, p. 187; A.J. Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian empire*, I.B. Tauris, London-New York 2006, pp. 13-15; C.P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion and Rhetoric*, I.B. Tauris-British Institute of Persian Studies, London-New York 2009, pp. 31-32, che rileva come «Ismā'īl saw poetry as a powerful vehicle for presenting an eschatological message that drew on a panopoly of spiritual, mythical, and historical metaphors and imagery. [...] We also see Sufi mystical ideas [...] combined with this powerful apocalyptic imagery».

da Comunità religiosa imāmīta a Stato imāmīta, da sistema imāmīta puro a sistema nazionale persiano-imāmīta»⁵¹. Furono comunque necessari diversi decenni prima che una chiara istituzionalizzazione del credo sciita duodecimano ortodosso potesse avvenire all'interno dello Stato šafavide. In una prima fase, Esmā'īl († 1524) mantenne alcuni tratti eterodossi che avevano caratterizzato la *šafaviyya* fino a quel momento, mentre suo figlio Tahmāsb (r. 1524-1576), temperando alcune forme devozionali come l'auto-identificazione del sovrano con la figura dell'imām, perseguì in un percorso più decisamente volto a ufficializzare lo sciismo duodecimano all'interno del nuovo impero, creando una nuova classe religiosa sciita di stampo, per così dire, "nazionale"⁵².

Senonché, nei primi decenni di esistenza dell'impero šafavide, la stragrande maggioranza degli *'ulamā'* sciiti arabi rifiutarono di aderire a tale intrapresa. L'eccezione più rilevante fu lo studioso al-Karakī († 1534), proveniente dal Jabal 'Āmil (attuale Libano), che servì i primi due Shāh šafavidi avviando, soprattutto sotto Tahmāsb, uno sforzo volto a imporre un'ortodossia di Stato⁵³. Questa politica ebbe conseguen-

⁵¹ G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī*, cit., p. 212, part. nota 1. Similmente, per S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit. pp. 160-170, si tratta del passaggio «From Sectarian Shi'ism to Shi'ism as a National Religion»; secondo A.J. Newman, *Šafawids*, cit., p. 777, «The establishment of Twelver Shi'ism by Shāh Ismā'īl I in 907/1501-2, at the šafawid capture of Tabrīz, portended [...] an "event" which must later have appeared to stem more from *Realpolitik* than from genuine conviction. [...] Ismā'īl's interest in the faith had no basis in the history of the šafawid ṣūfī order. [...] [T]he šafawid's commitment to orthodox Twelver Shi'ism seemed problematic».

⁵² Sulle politiche religiose di Tahmāsb I, se è vero da un lato che egli «did not want to be regarded as a semi divine figure, and he took steps to crush any sort of religious expression that considered him a messianic figure», dall'altro, «although Shāh Tahmāsb may have suppressed groups who proclaimed him as the Mahdī, he continued to promote the notion that he had a special relationship with this figure» (S.A. Quinn, *Iran Under Safavid Rule*, cit., p. 212); cfr. anche B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, cit., pp. 640-643; S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit. p. 110, parla esplicitamente di «Suppression of Millenarian Extremism» sotto il secondo Shāh.

⁵³ Cfr. W. Madelung, *al-Karakī*, *EP*, IV, p. 610; a parere di A.J. Newman, *Safavid Iran*, cit., pp. 24, 37-38, «both junior and senior Arab clerical contemporaries abroad both directly and indirectly condemned Karakī's association with Ismail and, implicitly therefore, the legitimacy of the Safavid project itself». Più nello specifico, sulle politiche religiose di al-Karakī sotto Esmā'īl e Tahmāsb, cfr. C.P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*, cit., pp. 69-88, il quale offre una descrizione molto minuziosa degli sforzi di al-Karakī: «al-Karakī embarked on a program of imposing doctrinal uniformity and ensuring that Safavid cities and villages alike received instruction by the local religious elite in the tenets of Ja'fari Shi'ism [...], Sunnis were formally banished [...]. There is a *farmān* – [...] dated 7 Rabī' I 941/16 September 1534 – that orders the closure of public spaces associated with licentiousness and irreligious behaviour [...]. Babayan has correctly seen this as part of a greater anti-Sufi program to challenge those who opposed this Arab-inspired wave of juridical orthopraxy» (p. 72).

ze incisive, rappresentando il punto di partenza di un'impresa che si sarebbe perpetuata con gli allievi e i discendenti di al-Karakī, e con una nuova generazione di studiosi arabi che entrarono a far parte della corte šafavide durante i regni di Moḥammad Khodābandeh e, soprattutto, di 'Abbās il Grande (1578-1587 e 1588-1629 rispettivamente).

Sotto il primo, ogni tipo di eredità messianica o mistica fu definitivamente abbandonata, favorendo al contrario un'ortodossia e un'ortoprassi sciite fisse e codificate, i cui custodi erano appunto gli *'ulamā'* sciiti⁵⁴. Ešfahān, la splendente capitale šafavide fondata da 'Abbās, divenne negli anni il centro di un'influente scuola teologica e filosofica, presso la quale studiarono e insegnarono eminenti studiosi, come Mīr Dāmād († 1630), figlio del genero di al-Karakī, e il suo allievo Mollā Šadrā († 1640). Il ruolo spirituale delle autorità religiose intersecò l'impegno politico, in una dinamica di sostegno reciproco tra trono e "altare" il cui apice fu raggiunto con il giurista-teologo Moḥammad Baqer Majlesī († 1698)⁵⁵. Proveniente da un'influente famiglia di *'ulamā'*, Baqer Majlesī riuscì ad acquisire un potere tale da contrastare l'inerzia politica degli ultimi imperatori šafavidi. Non per caso, B. Scarcia Amoretti lo definisce «the mujtahid prince of the late Safavid period»⁵⁶. Le sue inflessibili politiche religiose – definite da M. Axworthy, in modo alquanto iperbolico, come «una specie di rivoluzione islamica»⁵⁷ – furono l'espressione più radicale dell'istituzionalizzazione dell'islam sciita sotto i Šafavidi. Dalla morte di Majlesī fino alla definitiva liquidazione dell'impero tra il 1722 e il 1736, gli *'ulamā'* svolsero un ruolo che nelle

⁵⁴ Cfr. A.J. Newman, *Safavid Iran*, cit., pp. 45-47; S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit., pp. 129-131, sottolinea «the considerable immigration of Shi'ite *'ulamā'* from Jabal 'Āmil to Isfahan», mettendo altresì in evidenza che «the Shi'ite religious professionals [...] thus came to constitute a decentralized and heteronomous Shi'ite hierarchy in Iran. [...] As *mujtahids*, *shaykh al-Islams*, scholars, and *pish-namaz* of the most important mosques, the members of the Shi'ite hierarchy became increasingly conspicuous in Safavid society». Il rapporto tra 'Abbās il Grande e gli *'ulamā'* è descritto con grande chiarezza da C.P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*, cit., pp. 191-193, il quale dice che «'Abbās was careful to avoid any undue accruing of power by a particular hierocrat or group of clerics [...]. Nonetheless, Shāh 'Abbās continued to fill the role of patron and protector to these orthodox Shi'ite elements and sought their opinions and rulings on various legal matters while at the same time disseminating their treatises throughout the Safavid empire».

⁵⁵ Mīr Dāmād e Mollā Šadrā sono due tra i moltissimi esempi che si potrebbero citare, e forse il loro eclettismo non era così diffuso: su di loro, cfr. A.S. Bazmee Ansari, *al-Dāmād*, *EP*, II, pp. 103-104; D. MacEoin, *Mollā Šadrā Shīrāzī*, *EP*, VII, pp. 547-548. Più in generale, sulle figure dei religiosi sciiti di questo periodo cfr. S.A. Quinn, *Iran Under Safavid Rule*, cit., pp. 221-224; A.J. Newman, *Safavid Iran*, cit., pp. 55-60.

⁵⁶ B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, cit., p. 648.

⁵⁷ M. Axworthy, *Breve storia dell'Iran. Dalle origini ai nostri giorni*, trad. it. di S. Marchesi, Einaudi, Torino 2010, p. 154.

sue caratteristiche principali era già stato fissato: erano ormai parte di «an institutionally differentiated but heterocephalous hierocracy»⁵⁸.

Considerato da un punto di vista generale, il “rapporto speciale” instaurato tra gli Shāh ṣafavidi e gli ‘ulamā’ sciiti, da Esmā‘īl I a ‘Abbās III, favorì lo sviluppo della scuola razionalista. Rispetto alle scienze religiose, Baqer Majlesī fu il più prolifico studioso delle tradizioni sciite nell’epoca ṣafavide, proprio come lo era stato sotto i Būyidi Shaykh Ṭūsī. Egli stesso avallò l’appropriazione, da parte dei chierici sciiti, di alcune importanti prerogative religiose originariamente spettanti all’imām. Questo processo, le cui basi furono gettate a partire dalla scuola di Baghdad, era stato approfondito già da al-Karakī, che fu il primo *faqīh* a stabilire che la preghiera collettiva del venerdì (*ṣalāt al-jum‘a*) fosse guidata da religiosi sciiti. Allo stesso modo, la raccolta e la distribuzione delle tasse religiose (*khums*) e dell’elemosina (*zakāt*) divennero un dovere conferito agli ‘ulamā’, mentre la gestione di fondazioni pie (*awqāf*, pl. di *waqf*) forniva loro una notevole fonte di reddito⁵⁹.

4. La controversia akhbārī-uṣūlī e l’istituzionalizzazione della marja‘iyya

Sarebbe tuttavia semplicistico ed errato considerare gli ‘ulamā’ sciiti come un gruppo omogeneo attestato su principi teologici univoci. In realtà, alla fine dell’epoca ṣafavide riemerse tra essi un’importante frattura. Il lungo percorso di razionalizzazione iniziato con la triade būyide e sostenuto da Baqer Majlesī nel solco della scuola cd. *uṣūlī*, o razionalista, era infatti messo in discussione da un altro ramo dello sciismo, la scuola scritturalista, o tradizionalista, cd. *akhbārī*. Lo scontro tra ‘ulamā’ razionalisti e tradizionalisti risaliva al periodo būyide, quando la teologia proto-uṣūlita della scuola di Baghdad era stata contestata dalla scuola akhbārīta di Qom. La cosiddetta controversia akhbārī-uṣ

⁵⁸ S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit., p. 155.

⁵⁹ Come detto da A.J. Newman, *Safavid Iran*, cit., p. 99, Baqer Maḡlesī «reinforced the position of senior clerics, including himself, as delegated by the Imam to interpret issues of jurisprudential and theological import and to undertake such matters of daily practical import to the community as the conduct of Friday prayer and the collection and distribution of religious taxes, during the occultation and firmly linked these clerics to, and thereby legitimised, the broader Safavid project»; sul suo ruolo nello sviluppo della scienza delle raccolte di *badīth*, e nell’espansione dell’influenza religiosa dei chierici sciiti, cfr. A.-H. Hairī, *Maḡlisī*, EP, V, pp. 1086-1088; B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, cit., pp. 652-653. Rispetto allo sviluppo del processo di appropriazione delle funzioni religiose e di culto da parte dei chierici, cfr. R. Gleave, *Khums*, EP, XII, pp. 533-534; A.K.S. Lambton, *Wakf*, EP, XI, pp. 85-87.

ūlī, tuttavia, divenne un importante punto di svolta nella storia dell'islam sciita nella Persia del tardo periodo safavide, con le critiche di Moḥammed Amīn Astarābādī († 1624 o 1627) ai principi della teologia razionalista⁶⁰. Il crollo dell'impero safavide accentuò questo scontro:

«the close association of state and religion had been irretrievably broken by the downfall of the Safavids. [...] The religious policies of Nādir Shāh and Karīm Khān Zand both served, in their differing ways, to emphasize the permanence and autonomy of Shi'ism in Iranian soil. From the firm roots it had struck, Shi'ism continued to put forth numerous branches; and it became apparent that the Shi'ism of Iran, far from being a mazhab capable of assimilation with Sunnī Islam, contained within itself a variety of mazhabs»⁶¹.

Queste frasi, appena citate, di H. Algar sono in continuità con l'analisi che G. Scarcia fece, circa vent'anni prima, sulla controversia akhbārī-ūṣūlī: vale a dire che *uṣūliyya* e *akhbārīyya* possono essere considerate come due diversi *madhhab* all'interno dell'imāmismo, differenziati dal metodo su cui si basa il rispettivo *fiqh*: un metodo '*aqlī*' (razionalista) per gli uṣūliti, e un metodo *naqlī* (scritturalista, o letteralista, o tradizionalista) per gli akhbārīti⁶². "*Uṣūlī*" si riferisce etimologicamente agli "*uṣūl al-fiqh*", cioè alle fonti giuridiche del diritto islamico: il Corano, la sunna (tradizioni) profetica e imāmica, lo *ijmā'* (consenso) e lo '*aql*' (ragione). Come visto in precedenza, gli uṣūliti enfatizzano (ancora oggi) il ruolo della ragione nell'interpretazione delle fonti scritturali islamiche⁶³. Dall'altro lato, gli akhbārīti basano la loro teologia e la loro prassi sugli *akhbār* (plurale di *khbar*, nel senso di "*hadīth* trasmesso", o "tradizione" *lato sensu*) propri dell'islam sciita, cioè di tutta la sunna risalente ai dodici imām, rigettando l'idea di un'interpretazione delle

⁶⁰ Cfr. W. Madelung, *Akhbārīyya*, EP, XII, p. 56; A.K. Moussavi, *The Usuli-Akhbari Controversy*, in AA.VV., *Expectation of the millennium*, ed. by S.H. Nasr-H. Dabashi-S.V.R. Nasr, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 284-285.

⁶¹ H. Algar, *Religious Forces in Eighteenth- and Nineteenth-Century Iran*, in AA.VV., (eds.), *The Cambridge History of Iran. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, ed. by P. Avery-G.R.G. Hambly-C. Melville, Cambridge University Press, Cambridge 1991, vol. 7, p. 710; cfr. anche J. Calmard, *Mardja'-i Taqlid*, cit., pp. 550-551.

⁶² Si v. G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Akhbārī e Uṣūlī*, cit., pp. 211-218.

⁶³ Cfr. *supra*, nota 47. Nelle parole di A.K. Moussavi, *The Usuli-Akhbari Controversy*, cit., p. 284, «'*Aql*' may be translated as intellect, but, technically, in the Shi'i jurisprudence it applies to the four practical principles (*usul-i 'amali*), namely, *bara'at* (immunity), *ibtiyat* (precaution), *takhyir* (selection), and *istishab* (continuity in the previous state). These principles should only be employed by qualified jurists when other religious proofs are not applicable. In fact, these principles are no more than speculative reasoning (*zann*)».

fonti scritturali mediata dallo 'aql. Da ciò discendeva il diverso rapporto degli appartenenti alle due scuole rispetto all'autorità spirituale dell'imām occultato. Mentre gli uṣūliti fecero transitare le prerogative religiose e di culto proprie dell'imām nell'opera dei giuristi, attraverso la razionalizzazione delle tradizioni imāmīte originarie, gli akhbārīti insistevano invece sull'adesione all'esempio degli imām calcificato nelle tradizioni contenute nella sunna imāmīca.

I giuristi razionalisti considerano il Corano e la sunna come un *corpus* unitario che dev'essere analiticamente studiato e interpretato: onde gli studi dei tradizionalisti (*muḥaddith*) uṣūliti – come, per esempio, Shaykh Ṭūsī e Baqer Majlesī –, i quali svilupparono una rigorosa scienza degli *ḥadīth* basata sull'impiego dello 'aql e che a sua volta costituisce il fondamento dell'*ijtihād*⁶⁴. Gli akhbārīti postulano invece una correlazione dialogica tra la Rivelazione e la sunna profetica da un lato, e la sunna imāmīca dall'altro: le prime devono essere interpretate alla luce della seconda. Inoltre, secondo loro non può esistere una scienza degli *akhbār*: il fatto che la sunna imāmīca derivi dai dodici imām è una condizione sufficiente perché sia giuridicamente vincolante. Per gli akhbārīti, dunque, lo 'aql non è necessario⁶⁵. La divaricazione metodologica tra akhbārīti e uṣūliti si ripercuote sulle visioni che le due scuole hanno del ruolo spirituale dei giuristi-teologi. Come già accennato, dal punto di vista degli uṣūliti l'*ijtihād*, proprio perché basato su uno studio tecnico-scientifico, può essere esercitato esclusivamente da un *faqīh*,

⁶⁴ La giurisprudenza islamica si sostanzia, per gli uṣūliti, «a) in un'idea di *significatività* giuridica di ciò che la comprensione umana riesce ad afferrare del *naql*, quindi in un'accettazione del *zāhir*, purché sceverato con il massimo rigore filologico; b) in una conseguente *equiparazione* completa del Corano della Sunna (sia del Profeta, sia dell'Imām), senza distinzione di ciò che potrebbe essere Rivelazione e ciò che potrebbe essere *Tafsīr*, interpretazione; c) in un valore di mera *probabilità* del *zāhir* stesso [...]. Quindi, metodologicamente, la dottrina *uṣūlī* a proposito del *naql* consiste: A) quanto al Corano, in una vera e propria *filologia del testo*, in modo tale da approfondire anzitutto il problema del significato più plausibile del testo divino. [...] B) quanto alla Sunna (del *Ma'sūm*, senza distinzione di Profeta e Imām), in un'aggiunta, alla filologia del testo, dell'apporto della scienza dei *riḡāl* e del più rigoroso metodo di ricerca degli *ahbār*» (G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Ahbārī e Uṣūlī*, cit., pp. 229-231).

⁶⁵ «Nell'ahbārismo abbiamo invece: a) un dogma di *inconoscibilità* e di *insufficienza* dello *ṣar'* ove manchi quella specie di interpretazione autentica che è il *tafsīr*, o *ta'wīl*, dell'Imām; ma poiché quest'ultima è essa stessa reperibile nel *naql*, conseguono: b) una *dicotomia* Corano-Sunna, intesi i due termini rispettivamente come Rivelazione in linguaggio allegorico, e interpretazione medesima. [...] Per la dottrina *ahbārī* [...] tutto sfuma dinanzi alla Sunna imāmīca, che rappresenta l'ultima parola in fatto di legge. La percezione del contenuto di quella rappresenta l'unica e vera scienza, di cui unico e vero rappresentante è appunto l'Imām. Ma, ciò si accompagna una sconcertante assenza di rigore nella ricerca degli *ahbār*. [...] Si tratta insomma di un *naql* puro, senza trazioni del 'aql (nemmeno nella valutazione di autenticità!)» (*ibid.*, pp. 230-232).

da un giurista. Gli akhbārīti, al contrario, rifiutando lo *'aql* quale fonte del diritto, ritengono che la prassi più ortodossa sia quella che implica il semplice *taqlīd* dell'imām, in conformità con il contenuto della sunna imāmica. Per questo non è del tutto vera l'affermazione per cui gli akhbārīti rifiutano l'*ijtihād*: essi rifiutano un *ijtihād* tecnico, accettando però «quell'*ijtihād* che è il puro e semplice sforzo di comprensione del *naql*»⁶⁶.

Il confronto tra *'ulamā'* scritturalisti e razionalisti culminò subito dopo il crollo dei ṣafavidi. La fine dell'impero ṣafavide rappresentò una cesura periodizzante, comportando la fine del cd. «caesaropapist state», secondo l'espressione di S.A. Arjomand⁶⁷: dello Stato, cioè, nel quale l'apparato religioso sciita aveva esercitato un notevole potere grazie al suo legame a doppio filo con l'élite politica ṣafavide. Privata del sostegno politico di una dinastia regnante profondamente connotata dal punto di vista religioso, nel caotico contesto politico che va dall'ascesa di Nāder Shāh (1736) fino all'incoronazione di Moḥammad Khān Qājār (1796), la struttura para-clericale, di matrice essenzialmente razionalista, che si era costituita sotto i ṣafavidi conobbe un periodo di forte crisi⁶⁸. Al contrario, queste medesime circostanze favorirono lo sviluppo della scuola scritturalista, o akhbārīta, la quale non si era politicamente compromessa con il regime politico dell'impero. Ciononostante, superata la parentesi sunnita di Nāder Shāh, e riconfermato lo sciismo quale religione di Stato sotto Karīm Khān Zand (r. 1751-1779), la scuola razionalista riprese vigore grazie alla cd. «Uṣūlī resurgence»⁶⁹, guidata da Moḥammad Bāqer Behbahānī († 1791). Eminente studioso razionalista, al quale fu conferito il titolo di *mujaddid* (lett. «rinnovatore», «riformatore»), Behbahānī contestò la teologia scritturalista, che era stata adottata dalla grande maggioranza dei teologi soprattutto nei centri sciiti delle province dell'Iraq ottomano, e creò un'ampia rete di studenti che avrebbero diffuso l'influenza del razionalismo. La sua inflessibilità lo portò a dichiarare infedeli gli akhbārīti e a usare mezzi violenti contro di essi, aprendo la strada all'egemonia praticamente

⁶⁶ *Ibid.*, p. 244. Opinione diversa in W. Madelung, *Akhhārīyya*, cit., pp. 56-57: «*Ijtihād*, leading to mere *ẓann*, and *taqlīd*, i.e. following the opinions of a *mudjtahid*, are forbidden. Every believer must rather follow the *akhhār* of the *Imāms*».

⁶⁷ S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit., pp. 137, 154, 184, 211.

⁶⁸ Cfr. H. Algar, *Religious Forces in Eighteenth- and Nineteenth-Century Iran*, cit., pp. 706-710; S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit., pp. 215-220.

⁶⁹ J. Calmard, *Mardjā'-i Taqlīd*, cit., p. 551; A. Tabari, *The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*, in *Religion and politics in Iran*, cit., p. 48, la definisce «clergy's resurgence».

completa del razionalismo⁷⁰. Nonostante la vittoria della uşūliyya nella controversia contro l'akhbāriyya, e benché il *fiqh* razionalista sia diventato il più importante e il più diffuso nello sciismo persiano, la questione del rapporto tra il "clero" sciita e la nuova dinastia, quella dei Qājār, rimase problematica. Come afferma Arjomand, «The creation of a unified normative order regulating political and hierocratic domination of course did not eliminate conflicts between the hierocracy and the state but rather established the framework within which these conflicts would be played out»⁷¹.

La presenza di una dinastia regnante svincolata da qualsiasi tipo di associazione con figure religiose – a differenza dei ṣafavidi, i quali vantavano una presunta discendenza dalla schiatta del settimo imām, Mūsā –, e quindi svincolata da rivendicazioni religiose, produsse un allontanamento degli '*ulamā*' dallo Stato, concepito ora come un sistema separato che agiva indipendentemente dalla gerarchia clericale⁷². Ciò non significa che essi rimasero estranei agli eventi politici: dopo la crisi che gli '*ulamā*' razionalisti avevano vissuto nel XVIII secolo, nel corso del XIX la loro influenza andò ben oltre la regolamentazione delle questioni religiose attraverso la loro giurisprudenza. Ritornarono a essere, anzi, attori politici decisivi.

Due episodi sono spesso citati per evidenziare il significativo coinvolgimento degli '*ulamā*' nell'arena politica della Persia cagiara. Anzitutto, nel 1812 il *mujtahid* razionalista iracheno Ja'far Kāshif al-Ghitā' († 1812) emise una *fatwā* che autorizzava il secondo sovrano cagiario, Fath 'Alī Shāh († 1834), a guidare il *jihād* contro i russi durante la guerra russo-iraniana del 1804-13⁷³. Dal punto di vista militare, tutta-

⁷⁰ La scuola akhbārī «disparut presque complètement du paysage religieux shī'ite vers la fin du XII^e/XVIII^e et le début du XIII^e/XIX^e siècle, surtout après l'anathème lancé contre ses adeptes par le virulent chef des docteurs rationalistes, Muhammad Bāqir Wahīd Bihbahānī (m. 1208/1793-94), et les attaques de son successeur, le shaykh Kāshif al-Ghitā' (m. 1227/1812)» (M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 228). Sugli scontri tra uşūliyya e akhbāriyya, cfr. anche H. Algar, *Religious Forces in Eighteenth- and Nineteenth-Century Iran*, cit., pp. 711-713; Id., *Bihbahānī, EP*, XII, pp. 134-135; A.K. Moussavi, *The Usuli-Akhbārī Controversy*, cit., pp. 285-286; G.R. Garthwaite, *Transition: The End of the Old Order - Iran in the Eighteenth Century*, in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 3, cit., pp. 523-525. Oggi, gli akhbārīti sono una minoranza estremamente piccola: secondo W. Madelung, *Akhbārīyya*, cit., p. 57, «The only Akhbārī community known to have survived to the present is in the region of Khurramshahr and Ābādān».

⁷¹ S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, cit., p. 238.

⁷² *Ibid.*, pp. 229-234, si parla di «The Institutional Autonomy of the Hierocracy from the State»; cfr. anche H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1969, pp. 40-44.

⁷³ Cfr. M.A. Amir-Moezzi-C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 216; W. Madelung, *Kāshif al-Ghitā'*, in *EP*, IV, p. 703.

via, le forze erano fortemente sbilanciate, e i persiani furono costretti a capitolare ai russi sia nel 1813 (trattato di Golestān) sia nel 1828, dopo un'altra guerra contro gli zar (trattato di Torkmānchāy). Il secondo episodio è legato proprio al Trattato di Torkmānchāy. Nel 1829, una delegazione russa inviata per far rispettare i termini stabiliti dal trattato, e guidata dal diplomatico Alexandr Griboyedov, fu attaccata a Tehrān da una folla incitata dagli *'ulamā'*: i delegati, con lo stesso ministro plenipotenziario Griboyedov, furono tutti uccisi⁷⁴.

È in questi decenni che il concetto chiave di *marja' iyya*, quale specifica funzione religiosa conferita a un *mujtahid* altamente preparato, nacque e s'impose nel mondo sciita. I *mujtahid* più importanti cominciarono a essere considerati "fonte" o "modello di emulazione" (*marja' at-taqlīd*, pl. *marāji'*) per i credenti comuni, laddove l'espressione "*marja' at-taqlīd*" identifica appunto un giurista-teologo che ha raggiunto il più alto grado nella gerarchia clericale sciita, e i cui responsi giurisprudenziali sono seguiti da decine o centinaia di migliaia di fedeli⁷⁵. Questo era, in un certo senso, il risultato naturale della pratica dell'*ijtihad* veicolata dai giuristi razionalisti. A loro avviso, il *taqlīd* non riguarda direttamente o semplicemente o unicamente le figure degli imām, quanto piuttosto la giusta prassi riconosciuta dall'esperto, o dai comuni credenti che seguono la giurisprudenza del proprio *marja' at-taqlīd*. Nonostante il loro rilievo nella storia dello sciismo duodecimano, né Behbahānī né Ja'far Kāshif al-Ghiṭā' portarono il titolo di *marja' at-taqlīd*. Ma verso metà del XIX secolo le caratteristiche principali della *marja' iyya* erano state già chiaramente definite⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. N.R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, Yale University Press, New Haven-London 2003, pp. 42-43; Y. Richard, *Iran a social and political history since the Qajars*, trad. ingl. di W.M. Floor, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2019, pp. 21-24; A.M. Ansari, *Iran to 1919*, in AA.VV., *The New Cambridge History of Islam. The Islamic World in the Age of Western Dominance*, ed. by F. Robinson, Cambridge University Press, Cambridge 2010, vol. 5, p. 160; F. Kazemzadeh, *Iranian Relations with Russia and the Soviet Union to 1921*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, cit., pp. 338-339. Più in generale, cfr. anche H. Algar, *Religion and State in Iran*, cit., pp. 82-99.

⁷⁵ La definizione di J. Calmard, *Mardja'-i Taklīd*, cit., p. 548, riporta che "*marja' at-taqlīd*" è un «title and function of a hierarchal nature denoting a Twelver Imām *Shī'ī* jurisconsult (*mudjtahid*, *fakīh*) who is to be considered during his lifetime, by virtue of his qualities and his wisdom, a model for reference, for "imitation" or "emulation" [...] by every observant Imāmī *Shī'ī* (with the exception of *mudjtahids*) on all aspects of religious practice and law».

⁷⁶ Secondo *ibid.*, pp. 552-554, «For numerous *mudjtahids* and ordinary worshippers in Iran and 'Irāk, the first to have secured this title and this function was *hādjidī* Shaykh Muḥammad Ḥasan Nadjafī, d. 1266/1849-50. [...] The essential function of the *mardja'-i taklīd* – also called *mukallad* – is to guide the community of those who "imitate" his teaching and follow his precepts, in particular concerning the following: application of the rules of the *shari'a* (*furū'-i dīn*); judicial solutions or legal qualifications (*ahkām*) in regard to the problems of

La metà del XIX secolo fu un periodo di cesura non solo dal punto di vista religioso, ma anche da quello politico: dopo aver conquistato Herat, nel 1856 i persiani furono sconfitti dagli inglesi in Afghanistan, e il successivo trattato di Parigi (1857) segnò la fine delle avventure militari per la dinastia Qājār⁷⁷. Dopo la guerra anglo-iraniana del 1856-57, l'ingerenza straniera – soprattutto russa e britannica –, pur mantenendo caratteri militari, divenne più sottile e al contempo più penetrante, interessando soprattutto la sfera economica. A partire dai primi anni Sessanta dell'800, la sottomissione persiana alla Russia zarista e al Regno Unito assunse principalmente la forma di concessioni, con la cessione degli *asset* economici del Paese, e a questa nuova politica estera, patrocinata dalla monarchia cagiara, gli *'ulamā'* opposero la loro generale contrarietà⁷⁸.

L'opposizione religiosa alle concessioni e alla subordinazione politica ed economica nei confronti della Russia e della Gran Bretagna si articolò in un contesto di aperta ostilità tra gli Shāh e l'*establishment* clericale: un'ostilità che era iniziata già con l'ascesa al trono di Moḥammad Shāh († 1848) nel 1834, e che si era ulteriormente accentuata sotto il regno di Nāṣer ad-Dīn Shāh (1848-96)⁷⁹. Durante il periodo delle concessioni «i religiosi biasimarono ripetutamente la dinastia cagiara per aver concesso a imprese straniere [...] lo sfruttamento delle ricchezze del Paese»⁸⁰. Il principale risultato di questa opposizione furono le proteste conse-

contemporary life. [...] The *mudjtahids* established as *marja'* must pronounce judicial decisions (*fatwās*) and write one or more books to guide his *mukallids*»; cfr anche A. Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism*, in AA.VV., *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. by S.A. Arjomand, State University of New York Press, Albany 1988, p. 99: «the greatest of the nineteenth-century legal scholars, Shaykh Murtada Ansari (d. 1864), [...] is often regarded by posterity as the first *marja'-i taqlid-i tamm*», cioè il primo unico *marja'* vivente in assenza di altri *marāji'*.

⁷⁷ Cfr. Y. Richard, *Iran a social and political history*, cit., pp. 40-41; R. Greaves, *Iranian Relations with Great Britain and British India, 1798-1921*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, cit., pp. 394-395; N.R. Keddie, *Modern Iran*, cit., pp. 50, 53.

⁷⁸ La più famosa e, probabilmente, la più grande concessione di diritti economici in Persia fu la cd. concessione Reuter: nel 1872, Nāṣer ad-Dīn Shāh (r. 1848-1896) concesse al cittadino britannico, nato tedesco, Paul Julius Reuter (nei decenni successivi conosciuto con il titolo di barone von Reuter) un'ampia concessione comprendente, tra l'altro, il finanziamento di una banca nazionale persiana, progetti infrastrutturali, diritti minerari. L'opposizione, tanto nazionale quanto russa, a questa concessione fu così forte da indurre lo Shāh a ritirarla l'anno successivo. Sul periodo delle concessioni, cfr. A.M. Ansari, *Iran to 1919*, cit., pp. 169-172; N.R. Keddie, *Modern Iran*, cit., pp. 54-56; E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton 1982, pp. 50-58.

⁷⁹ Questa ostilità tra la corona e i chierici sciiti è chiaramente riportata in H. Algar, *Religion and State in Iran*, cit., pp. 103-136.

⁸⁰ F. Sabahi, *Storia dell'Iran. 1890-2009*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 20; similmente, N.R. Keddie, *Modern Iran*, cit., p. 59, afferma che «some ulama increasingly emerged as effective opponents of the alarming trend toward the sale of Iran's resources to foreigners».

guenti la concessione di Nāṣer ad-Din Shāh a un cittadino britannico dei diritti di sfruttamento del tabacco in Persia, nel 1891. Toccando gli interessi di un'enorme industria che coinvolgeva agricoltori, produttori, venditori e consumatori, la diffusione della notizia della concessione – inizialmente segreta – del tabacco provocò molte proteste in tutto il Paese. La famosa *fatwā* che proibiva il consumo di tabacco – la quale, al di là dell'incertezza sulla sua paternità, metteva direttamente in causa il coinvolgimento nella protesta di Mīrzā Shīrāzī († 1895), che all'epoca era l'unico *marja'* sciita vivente –, unita agli scioperi dei *bāzārī* (commercianti), non solo comportò la revoca della concessione nel 1892, ma inaugurò anche una prassi di protesta politica contro lo Stato che si sarebbe rivelata vincente nella prima fase della Rivoluzione costituzionale, nel 1905-06. Non a caso, E. Abrahamian definisce la protesta del tabacco come «a dress rehearsal for the forthcoming Constitutional Revolution»⁸¹.

Conclusioni

L'adozione di una Costituzione nella «first successful constitutional revolution in the Middle East»⁸² – secondo l'osservazione di R. Mottahedeh – può senz'altro leggersi come il culmine di una traiettoria secolare nel corso della quale i religiosi sciiti avevano svolto ruoli diversi a seconda dei diversi contesti politici e storici. Il costituzionalismo occidentale rappresentò un nuovo contesto peculiare a cavallo tra i secoli XIX e XX con cui anche l'*establishment* religioso sciita si misurò, e la presenza di un sistema costituzionale iraniano repubblicano contemporaneo è stata resa possibile proprio perché l'Iran aveva già sperimentato un regime costituzionale, sebbene fragile e di breve durata, prima dell'inizio del «secolo breve» hobsbawmiano. In un certo senso, la Costituzione del 1906 fu il luogo archetipico in cui il costituzionalismo e lo sciismo s'incontrarono e si sintetizzarono per la prima volta, rappresentando un'ineludibile tappa della genealogia, o della preistoria, della Repubblica islamica e della Costituzione iraniana del 1979.

⁸¹ E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, cit., p. 73. La riforma del tabacco è stata oggetto di un'ampia monografia di N.R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco Protest of 1891-1892*, Routledge, Abingdon-New York 2012; più nello specifico, sul ruolo degli *'ulamā'* in questi eventi, cfr. H. Algar, *Religion and State in Iran*, cit., pp. 205-221; R. Badry, *Shīrāzī*, *EP*, IX, p. 479.

⁸² R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*, Oneworld, London 2000, p. 52.

Il ruolo stesso dei religiosi sciiti, capitale negli accadimenti che portarono all'adozione della Costituzione del 1906 e poi del suo Complemento del 1907, non rimase estraneo nemmeno al *design* costituzionale. Così, l'art. 2 del Complemento alla Costituzione, ammettendo la preminenza delle norme islamiche, attribuiva a un Comitato formato da almeno cinque *mujtahid* il controllo della legittimità religiosa delle leggi. La nomina di questi cinque religiosi era in capo al Parlamento, il quale individuava gli '*ulamā*' da una rosa di venti nomi presentata dai *mujtahid* che possedevano il titolo di *marja'*. La mancata attuazione di questa norma costituzionale rese puramente formale il riconoscimento, pur significativo, del ruolo costituzionale della gerarchia para-clericale sciita in questa prima esperienza costituzionale persiana, ma non fu senza effetti: si può anzi parlare di una *Wirkungsgeschichte* dell'art. 2 Compl. 1907, destinato a riemergere, come un fiume carsico, oltre settant'anni dopo la sua formulazione⁸³.

La Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran del 1979 riprese e modificò l'idea del Comitato religioso, istituendo al suo posto il Consiglio di Vigilanza (artt. 91-99), con funzioni di controllo della legittimità non più solo religiosa, ma anche costituzionale delle leggi. Ma soprattutto, mentre la Costituzione monarchica aveva costituzionalizzato il ruolo, per così dire, collettivo degli '*ulamā*', quella repubblicana costituzionalizzò il ruolo personale dell'*āyatollāh* Khomeyni, attribuendogli la funzione di Guida della rivoluzione (*Rahbār-e en-qelāb*) a vita (art. 107). Fu proprio a partire dalle sue prerogative di *mujtahid* che, ancor prima che il processo costituente iniziasse, Khomeyni nominò Mehdi Bāzargān Primo ministro, il 5 febbraio 1979. E sempre su questa base egli fondò la sua attività istituzionale di Guida: in quanto vigilatore tutelare del carattere islamico del regime, e conseguentemente controllore dell'indirizzo politico generale del sistema. Ma, come sottolineato con chiarezza – tra i molti che hanno affrontato l'argomento – da N. Ghobadzadeh, Khomeyni teorizzò e mise in pratica una forma di sciismo di governo che era estranea e, in definitiva, incompatibile con la tradizione di "secolarismo teocratico" dello sciismo imāmīta⁸⁴. Ciò a dimostrazione di quanto l'incontro tra modelli costituzionali e contesti di ricezione altri da quelli in cui i modelli stessi sono nati non si risolve semplicemente nell'alterazione dei

⁸³ Argomentazioni sul tema sono state sviluppate in F. Benedetti Milincovich, *L'Iran e la sua "prima Repubblica" islamica*, cit., pp. 84-86, 175-183.

⁸⁴ Si v. la seconda parte del suo volume: N. Ghobadzadeh, *Theocratic Secularism*, cit., pp. 149-244.

Le fondamenta religiose del costituzionalismo religioso in Iran 325

primi, ma contribuisca anche a “mutazioni genetiche” dei secondi⁸⁵. Ma per individuarle, occorre pur sempre avere in mente la storia e gli sviluppi di quei contesti.

Filippo Benedetti Milincovich

⁸⁵ Secondo l'immagine contenuta sempre *ibid.*, pp. 149-150: «The conceptual foundation of governmental Shī'ism, that is, the doctrine of wilayat-i faqīh, [...] can be considered analogous to [...] a child [...]. While at first glance, the child looked like a normal offspring of the seminary, despite all appearances, he was eccentric in essence. [...] [T]he child was the result of a genetic mutation. The specific allelomorph altered during this metaphorical mutation was the determiner of political theology. One can identify the dominant political theology allelomorph in the Shī'ī orthodox practice of maintaining distance from the state apparatus. In governmental Shī'ism, the opposing allelomorph appeared, and possession of the state apparatus became dominant».