

GIANCARLO ANELLO

*Dalla rivoluzione all'istituzione.
Osservazioni sulla genealogia costituzionale
dell'Iran contemporaneo (1953-1989)*

ABSTRACT

Nel febbraio 2023, la Repubblica Islamica dell'Iran ha celebrato il quarantaquattresimo anniversario della "vittoria della rivoluzione islamica" del 1979. Questo articolo prende spunto da questa ricorrenza per ripercorrere, senza pretesa di completezza, alcuni passaggi religiosi, storici, costituzionali dell'evento rivoluzionario e cercare di restituirne oggi, almeno in parte, la complessità culturale. Nel farlo, l'Autore ha rielaborato numerose lezioni, conferenze e interventi sull'Iran che ha avuto la possibilità di tenere negli ultimi anni in contesti molto diversi, sia accademici, sia associativo-culturali. In queste attività, che si sono svolte sia in Italia, sia all'estero, continua è stata la ricerca di un confronto diretto con studiosi, studenti, cittadini, attori istituzionali iraniani di diversa estrazione, posizione e mentalità, col proposito di mediare intellettualmente la tendenza inesorabile alla polarizzazione che contraddistingue il dibattito sull'Iran contemporaneo.

In February 2023, the Islamic Republic of Iran celebrated the 44th anniversary of the "Victory in the Islamic Revolution" of 1979. This article moves from this anniversary to analyse some of the religious, historical, and constitutional moments of the revolutionary event and tries to address, at least in part, its cultural complexity at present day. In doing so, the author combines different lectures, conferences and speeches about Iran that he has taken in recent years in very different contexts, both academic and cultural. These activities have taken place both in Italy and abroad and were the occasion for a direct discussion with Iranian scholars, students, citizens, and institutional actors from different backgrounds, positions, and mentalities. The goal of this article is to summarize the contents of those activities and the resulting debate, trying also to mediate the inexorable tendency toward polarization that characterizes the debate on contemporary Iran today.

PAROLE CHIAVE

Sciismo, Costituzione iraniana, Rivoluzione islamica, 1979.

KEY WORDS

Shia, Iranian Constitution, Islamic Revolution, 1979.

GIANCARLO ANELLO*

*DALLA RIVOLUZIONE ALL'ISTITUZIONE.
OSSERVAZIONI SULLA GENEALOGIA COSTITUZIONALE
DELL'IRAN CONTEMPORANEO (1953-1989)*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Sciismo e rivoluzione. 3. Cenni sulle dottrine politiche dello sciismo. 4. Il linguaggio della rivoluzione iraniana. 5. Le caratteristiche della rivoluzione iraniana. 6. L'istituzionalizzazione della rivoluzione e dei suoi sentimenti di ingiustizia in forma di stato e di governo (Repubblica islamica). 7. Conclusioni.

1. Introduzione

Nel febbraio 2023, la Repubblica Islamica dell'Iran ha celebrato il quarantaquattresimo anniversario della “vittoria della rivoluzione islamica”. Quasi 50 anni fa, durante lo stesso mese dell'anno si succedevano gli eventi chiave del processo rivoluzionario che avrebbe condotto alla fine dell'era degli Shah Pahlavi (1925-1978) e all'instaurazione del primo esperimento istituzionale di “Repubblica islamica” nel mondo¹. Il primo giorno del mese di Febbraio 1979, l'ayatollah Ruhollah Khomeini tornava a Tehran dall'esilio di Parigi, accolto da milioni di persone nelle strade della capitale². Nei giorni successivi Khomeini dava inizio a una prova di forza con il governo dello Shah, con a capo Shapour Bakhtiar, dopo che lo stesso Shah era fuggito all'estero. Khomeini nominò Mehdi Bazargan primo ministro al posto di Bakhtiar e ordinò ai suoi seguaci di ignorare gli annunci di coprifuoco e di

* Università di Parma.

¹ Per una riassunzione degli eventi più significativi, si rinvia a <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2019/01/24/the-iranian-revolution-a-timeline-of-events/>.

² Più che un riferimento bibliografico, vale la pena qui inserire alcuni riferimenti audiovisivi, che forse rendono l'idea della portata degli eventi in commento: <https://www.youtube.com/watch?v=X55gcTXxalQ>; <https://www.youtube.com/watch?v=lyvhoFV7GAK> and <https://www.youtube.com/watch?v=0ITsee9TlIE>.

legge marziale impartiti dal primo ministro dello Shah e di proseguire le proteste rivoluzionarie. Dopo 10 giorni, l'11 febbraio, le forze armate dichiararono la loro neutralità ed il governo dello Shah collassò definitivamente. Bakhtiar lasciò l'Iran per Parigi, dove diversi anni dopo fu assassinato.

La rivoluzione iraniana del 1979 fu il punto di caduta di una lunga serie di squilibri economici e sociali che interessarono incessantemente la storia dell'Iran, fin dalla fine del XIX secolo³. In questo lungo periodo di tempo, le differenti classi sociali che componevano il popolo iraniano avevano metabolizzato l'arretratezza del paese come conseguenza di due condizioni di svantaggio: una interna generata dalle mancanze del governo autocratico della dinastia Qajar, l'altra esterna causata dal decadimento morale della monarchia dei Pahlavi e dalla loro subordinazione ai poteri coloniali e stranieri⁴. Lo stesso ayatollah Khomeini (1901-1989), che della rivoluzione fu il leader indiscusso, visse quasi tutta la sua vita in un paese in cui l'egemonia degli stranieri, prima i sovietici, poi i britannici, poi gli americani divenne, paradossalmente, dominio sotto gli Shah nazionali⁵.

Dal 1979, nei decenni successivi e fino a oggi, la "rivoluzione" iraniana si è fatta "istituzione"⁶ secondo processi religiosi, culturali e giuridici, per certi versi, del tutto unici nel panorama mondiale che – anche alla luce dei recenti eventi – pare opportuno ripercorrere, per cercarne di coglierne, seppure retrospettivamente, la complessità non solo dogmatica ma anche letteraria, ideologica e assiologica. A valle di questi processi, si colloca la Costituzione iraniana, in cui non solo l'ideologia religiosa ma anche i risentimenti e la diffidenza antimperialistici si sono tramutati in norme e caratteri istituzionali – e quindi tendenzialmente permanenti – iscritti nella forma di governo e celebrati periodicamente quali moniti e

³ E. ABRAHAMIAN, *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento a oggi*, trad. it. A. Merlino, Donzelli, Roma 2009.

⁴ Vedi A. NAJMABADI, *Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order*, in *Middle East Journal* 41.2 (Spring, 1987) 203.

⁵ *Ivi*, 208.

⁶ Senza pretesa di completezza sul concetto di istituzione, alcune letture capitali e interdisciplinari sono M. HARIOU, *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, Giuffrè, Milano 1967; S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1962; D.C. NORTH, *Institutions*, in *The Journal of Economic Perspectives* 5.1 (Winter, 1991), 97-112; ma anche la voce enciclopedica <http://www.treccani.it/enciclopedia/istituzione/>, che dà maggiore enfasi ai profili sociologici del concetto e al problema del mutamento nelle istituzioni.

presupposti di rapporti internazionali del paese. Tale impronta ha rappresentato (e rappresenta) una chiave di comprensione dell'identità istituzionale della Repubblica islamica iraniana: essa pone, anche in merito ai fatti più recenti, diversi interrogativi non solo sul senso di una costituzionalizzazione del sentimento anti-occidentale, ma anche sulle origini di tale sentimento, che trova le sue ragioni nelle ingerenze esercitate in passato da parte di paesi stranieri. Vale la pena osservare che, anche al giorno d'oggi, i paesi che furono ostili al processo rivoluzionario continuano ad essere avversari dell'Iran sul piano ideologico, politico, internazionale e militare.

Questo articolo prende spunto da un periodo di visita all'Università di Qom e da serie di conferenze sull'Iran che l'Autore ha avuto la possibilità di tenere negli ultimi anni in contesti molto diversi, sia accademici, sia associativo-culturali, in cui continuo è stato il proposito di confronto con studiosi, studenti, testimoni, attori istituzionali iraniani di diversa estrazione, posizione e mentalità, nell'intento di mediare intellettualmente la tendenza inesorabile alla polarizzazione che suscita il dibattito sull'Iran, da Khomeini ai giorni nostri⁷.

⁷ In particolare, si tratta delle seguenti conferenze, lezioni e interventi: "Islam, politica e democrazia", 10 novembre 2018, Aula Magna della Facoltà di teologia, via Giuseppe Buffi, Lugano (Svizzera), organizzato dal Centro Imam Ali di Lugano e dalla Facoltà di Teologia di Lugano; "Islam e libertà religiosa in Italia. Problemi e prospettive", 14 febbraio 2019, Centro Culturale Imam Ali, via Valsolda 21, Milano; "Overpopulation and Sacred Law: The Wisdom of Islam and the Demographic Politics of Islamic Republic of Iran", 7 of March 2019, Panel Overpopulation, Religious Laws, and Human Rights. Exploring the Future (organized by the Oxford Journal of Law and Religion), European Academy of Religion - Annual Conference 2019, Salone dei Senatori - Palazzo Isolani, Bologna; "Muhammad, legislatore a Medina", 6 novembre 2020, nell'ambito del webinar "Modo di vivere del Profeta Muhammad" del Centro Culturale Imam Ali, Milano (evento online); "Dalla Rivoluzione all'Istituzione. La parabola dell'Iran contemporaneo", 20 novembre 2020, lezione nell'ambito del Corso di Storia Contemporanea, Università degli Studi di Milano (evento online); "L'odierna eredità della rivoluzione Iraniana del 1979 all'estero", 11 febbraio 2021, nell'ambito della Cerimonia del 42° anniversario della rivoluzione islamica dell'Iran, Centro Imam Ali, Milano, (evento online); "Il grand'ayatollah Ruhollah Khomeini. Dalla rivoluzione all'istituzione", 4 novembre 2021, Palazzo del Governatore, Parma. Conversazione con Rocco Melegari (ISREC Parma), nell'ambito del ciclo di incontri di storia e cultura contemporanea "Voci dissonanti. Intellettuali "controversi" nel '900, online: <https://www.youtube.com/watch?v=PjcZGBJYspQ>; "Religious diplomacy against the use of force", 13 of October 2021, Opening Lecture at the International Conference on International Law and Armed Conflicts in The West Asia, Qom University, (live and online

Dopo una essenziale presentazione dei caratteri, dei valori e di alcuni aspetti emotivi dello sciismo, la particolare corrente dell'Islam che è maggioritaria in Iran, l'articolo prende in considerazione le teorie politiche e le caratteristiche della sua gerarchia, il principio del "governo del giurista" (*wilaiyat al-faqih*) elaborato principalmente dall'ayatollah Khomeini negli anni '60 e '70, alcuni esempi del linguaggio rivoluzionario del movimento del 1979, il processo di istituzionalizzazione che ha portato alla redazione della Costituzione dello stesso anno e ai successivi emendamenti del 1989.

2. Sciismo e rivoluzione

La discendenza del Profeta Maometto, fondatore dell'Islam, è stata oggetto di controversie. Quando Maometto morì nel 632 d.C., non lasciò né un figlio né un testamento, né designò un successore, creando dissensi tra i suoi seguaci in vista della successione. Suo genero e cugino, 'Ali ibn 'Abi Talib – uno dei primi convertiti all'Islam, luogotenente e portabandiera di Maometto nelle prime campagne islamiche – dopo una serie di vicissitudini, divenne il quarto Califfo dell'Islam nel 656 d.C., preceduto da tre predecessori che, secondo la tradizione sciita, non rappresentavano autenticamente l'eredità e il casato del Profeta⁸. Dopo un breve lasso di tempo, però, 'Ali fu assassinato nel 661 d.C., perché ritenuto colpevole del fatto di essersi lasciato ingannare nell'arbitrato di Siffin, sulle

events); "Il Profeta Muhammad come Pacificatore", 3 marzo 2022, Centro Culturale Imam Ali, via Valsolda 21, Milano; "Religion and State: A Legal Perspective", 3 agosto 2022, Mofid Auditorium, University of Qom (durante il periodo di visita dal 30 luglio al 7 agosto 2022); e da ultimo "La rivoluzione islamica in Iran. Una retrospettiva in Europa", 9 febbraio 2023, Centro Culturale Imam Ali, via Valsolda 21, Milano.

Un particolare ringraziamento va al Dr. Muḥammad-Reza Fakhr-Rohani dell'Università di Qom, che è stato una fonte di chiarimenti, consigli, indicazioni in questi anni di cauto avvicinamento al complesso mondo rituale, morale, giuridico e culturale sciita.

⁸ Si veda, per la tradizione sciita, A. AL-ZAHRA MAHDI, *Oppression on the Ablul bayt*, Noor al-Islam, Faizabad 2010. In senso contrario, un testo, piuttosto mediocre, ma che enfatizza, anche in chiave polemica e antisciita, questi elementi della biografia del Profeta è quello di M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino 2008; in generale si veda anche R. GRITTI, G. ANZERA, *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini e Studio, Milano 2007.

rive dell'Eufrate, da parte di Mu'awiya, allora governatore della Siria⁹. Il figlio maggiore di 'Ali, Hassan, morì avvelenato nel 669 d.C.¹⁰. Anche il figlio minore, Hussain, fu trucidato – “martirizzato”, nel lessico sciita – a Karbala nel 680 d.C.¹¹ dalle forze del figlio di Mu'awiya, Yazid¹².

Nella storia sciita, questi fatti hanno dato luogo ad una profonda riflessione religiosa e morale. La memoria travagliata dello scisma ha generato un senso di lutto e di deprivazione permanenti tra i suoi seguaci. Questo carattere è espresso generalmente nei turbanti neri dei mullah, nelle camicie nere degli uomini, negli scuri *chador* delle donne sciite. La manifestazione rituale di tale ricordo e del conseguente stato di sofferenza emotiva si svolge ogni anno in un giorno stabilito, l'Ashura, decimo giorno del mese di Muharram, quando i fedeli si flagellano con catene o sfilano in processioni che esprimono l'intensa e triste manifestazione pubblica di dolore e passione per il martirio dei primi eredi di 'Ali¹³. Il grande scrittore Elias Canetti aveva compreso tutta la potenza politica delle celebrazioni e delle aggregazioni sciite, tanto da annoverarle tra quelle menzionate nel suo celeberrimo volume *Massa e potere*, volume che, appunto, tematizzava la forza antropologica e politica dei fenomeni di massa del Novecento:

Dalla tragica giornata di Kerbela, la storia di quella stirpe è una sequela ininterrotta di dolori e tormenti, la cui narrazione in poesia e in prosa ha dato luogo ad una ricca letteratura martirologica. Quelle sofferenze, inoltre, costituiscono il tema dei raduni degli Sciiti durante il primo terzo del mese di Muharram, il cui decimo giorno – Ashura – è considerato ricorrenza della tragedia di Kerbela. “I nostri giorni di commemorazione

⁹ I. ZEIN, A. EL-WAKIL, *The Siffin Arbitration Agreement and statecraft in early Islamic political documents*, in *Journal of Islamic Studies* 33.2 (May 2022) 153 ss.

¹⁰ M.R. FAKHR-ROHANI, *Ashura Encyclopedic Dictionary: A Reference Guide to People, Places, Events, Concepts, and Rituals*, Imam al-Ḥusayn's Holy Shrine, Karbala 2022 (bozza non pubblicata), 61.

¹¹ *Ivi*, 65.

¹² Si veda M.A. SHOMALI, *Discovering Shi'i Islam*, Center for Cultural and Ethical Studies, London 2003, 15 ss.; R. AL-HAKEEM, *The Shia: Identity. Persecutions. Horizons*, Dar Al-Helal 2015, 23 e spec. 152 ss.; H. AL-HAKEEM, J. MOUGHANIA, *The Pope meets the Ayatollah. An Introduction to Shi'a Islam*, The Mainstay Foundation London 2021.

¹³ K. SCOT AGHAIE, *The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition*, in *TDR Special Issue on Ta'ziyeh* 49 4 (Winter, 2005) 42- 47, in cui si fa riferimento alla specifica tradizione di teatro religioso che è derivata dal dramma di Karbala.

sono i nostri raduni di afflizione”, così un principe di sentimenti sciiti termina una poesia in cui rievoca le molte tribolazioni della famiglia del Profeta. Lacrime, lamenti e afflizione per la sventura e le persecuzioni della famiglia di Ali e il suo martirio sono peculiari dei veri fedeli. “Più toccante del pianto sciita” dice una locuzione araba. “Piangere Hussain” dice un indiano moderno che appartiene a quella fede “è il prezzo della nostra vita e della nostra anima; altrimenti saremmo le più ingrata fra le creature. Anche in Paradiso piangeremo Hussein... L’afflizione per Hussein è il contrassegno dell’Islam. Per uno Sciita è impossibile non piangere. Il suo cuore è una tomba vivente; la vera tomba per la testa del martire decapitato”.

La persona e il destino di Hussain stanno sentimentalmente al centro della fede: sono la fonte principale da cui scaturisce l’esperienza religiosa. La morte di Hussain è considerata un deliberato sacrificio di sé; grazie ai suoi dolori, i santi raggiungono il Paradiso. L’immagine di un propiziatore è originariamente estranea all’Islam; essa è divenuta dominante nella religione sciita dopo la morte di Hussain [...]. La grande festa degli Sciiti, ovunque essi vivano, ha luogo durante i giorni del mese di Muharram in cui Hussain soffrì la sua passione. Per quei dieci giorni l’intera nazione persiana è in lutto. Il re, i ministri e i funzionari si vestono di nero o di grigio. Mulattieri e soldati vanno in giro in camicia, con il petto scoperto, in segno di grande dolore. La festa incomincia il primo giorno di Muharram che è anche il primo giorno dell’anno. Da pulpiti di legno si racconta la storia delle sofferenze di Hussain; la si dipinge di tutti i particolari, senza dimenticare alcun episodio. Gli ascoltatori sono profondamente toccati. Il loro grido, “O Hussain! O Hussain!” è accompagnato da lamenti e pianto. Tale recitazione dura tutto il giorno; i predicatori si alternano su diversi pulpiti. Durante i primi nove giorni di Muharram vanno per le strade gruppi di uomini con la parte superiore del corpo nuda, colorata di rosso o di nero; si strappano i capelli, si infliggono ferite di spada, trascinano pesanti catene o si abbandonano a danze selvagge. Possono aver luogo contese cruente con uomini d’altra fede¹⁴.

Per gli sciiti, quindi, solo ‘Ali e i suoi due figli sono la stirpe (*ahl al-bait*) del Profeta e ne costituiscono la vera discendenza. Inoltre, per la gente sciita, la soggezione alla casa del Profeta non esprime soltanto la fedeltà a un uomo autorevole e alla sua famiglia. ‘Ali si identificava con gli oppressi

¹⁴ E. CANETTI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1994, 178-180.

(*mustazefeen*)¹⁵ della Mecca e di Medina. La battaglia di 'Ali era quella di un Islam rivoluzionario contro l'emergente *establishment* sunnita; una battaglia dai contenuti etici e prosociali, contro il settarismo bieco dei clan e l'egoismo dei familismi sunniti. La tradizione sciita, da allora, ha interpretato la lotta del figlio di 'Ali, Hussain, come una lotta disinteressata e altruistica per la giustizia e la legittimità contro i poteri sovrachianti della tirannia¹⁶. Anche questi significati sono stati attratti dal cerimoniale e dal calendario sciita della festa dell'Ashura, la quale ha ispirato una tradizione letteraria, poetica, teatrale e processionale che continua a trasmettere ai fedeli il valore imperituro della lotta tra il bene e il male. Uno di questi testi poetici recita:

The clash of arms, the clasp of armour
 (Ya Hassan, Ya Hussain):
 This is not sorrow, this is something else.
 This is defeat
 That's more than victory, this is
 The past that's passed by father to son
 As a trinket heirloom without price,
 This is the inheritance of pain.
 There they whirl, bleeding, bleeding
 (Ya Hassan, Ya Hussain)
 From wounds inflicted on other bodies
 And in another century.
 This is not war, this is women wailing
 After the battle is over, after
 The head is severed, mitred on a lance.
 This is the knowledge of death

¹⁵ Questo tratto, per esempio, era spesso richiamato nelle lezioni che diedero vita al famoso volume di R. KHOMENI, *Il governo islamico o l'autorità spirituale del giureconsulto*, Il Cerchio Edizioni, Rimini 2006, 35-36, in cui si pone l'obbligo da parte degli 'ulama di «combattere contro il monopolio e lo sfruttamento illegittimo degli oppressori».

¹⁶ Sullo stesso punto, insisteva anche la reinterpretazione venuta dal grande intellettuale rivoluzionario E. ABRAHAMIAN, 'Ali Shariati: *Ideologue of the Iranian Revolution*, in MERIP Reports, Islam and Politics 102 (January, 1982) 24-28. Si veda per brevi note biografiche, M. ABEDI, *Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran*, in Iranian Studies 19.3-4 (Summer-Autumn, 1986) 229-234; S. AKHAVI, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in Middle Eastern Studies 24.4 (October, 1988) 416 ss.

Passed on from mother to daughter
 (Ya Hassan, Ya Hussain).
 This is not religion, this
 Is the exchange of unwrapped
 Presents. This is a young boy feeling
 With his father's heart, this is
 A pony-tailed girl speaking
 With the voice of her mother.
 This is not anger, not even passion
 (Ya Hassan, Ya Hussain)
 This is dancing with the wound of time.
 This is my studied failure to feel¹⁷.

Su questa base, la Shi'at-'Ali – i seguaci di 'Ali, in seguito semplicemente Shia¹⁸ – ha inteso fin dalle origini combattere una lotta senza quartiere, a tratti disperata, contro la maggioranza sunnita che nei secoli è arrivata a governare la regione di Damasco, la Turchia, l'Africa settentrionale, la Spagna, il Caucaso, il subcontinente indiano. Gli sciiti rimasero confinati nell'antico impero zoroastriano della Persia e oggi Iran è l'unico Stato a larga maggioranza sciita. Dagli assassini di 'Ali, Hasan e Hussain ebbe origine l'idea della persecuzione (o “complesso” di Karbala), con al centro il concetto carismatico di martirio, del sacrificio di sé e della morte sul campo di battaglia, nell'atto di combattere le forze dell'oppressione e della dittatura.

¹⁷ M.R. FAKHR-ROHANI, *Ashura Poems in English, Explained and Annotated*², Vol. 1, Qom 2007-2008, 41-42. Lo stesso Autore così descrive la ricorrenza della Ashura e il suo significato: «Ashura will always remain a never-ending lesson. It has since vociferated the voice of the perennial battle between right and wrong, darkness and light, and it continues to mark the oppression of pure religious thought and noble human characters. In this way, it reverberates the voice of religious nobility as exemplified and crystallized in the Ashura battle», p. 26. Si veda sulla stessa tematica inoltre, M.S. NAJMI, *From Medina to Karbala In the Words of Imam Al-Husayn*, Sun Behind the Cloud Publications, Birmingham 2012.

¹⁸ Secondo gli hadith autentici, il giorno del Ghadir Khumm è da allora la più grande e la più cospicua di tutte le feste islamiche, cioè la più grande Eid divina ('Id Allah al-Akbar) della religione islamica. Si veda M.R. FAKHR-ROHANI, *Ashura Encyclopedic Dictionary: A Reference Guide to People, Places, Events, Concepts, and Rituals*, University of Qom, Imam al-Husayn's Holy Shrine, Karbala 2020 (unpublished guide), in cui l'Autore raccomanda vivamente ai musulmani di recarsi in circostanza di questa festa in pellegrinaggio al santuario dell'Imam 'Ali a Najaf e/o di recitare un testo di ziarah, in particolare il testo di ziarah del giorno del Ghadir, in suo favore.

3. Cenni sulle dottrine politiche dello sciismo

Un ulteriore elemento dello sciismo è la credenza nell'imamato, vale a dire l'esistenza di un'autorità spirituale e temporale religiosa nell'Islam dopo la morte del Profeta (Imam). Questa credenza è espressa nel concetto di *wilayah*, che nello sciismo, appunto, contrassegna la successione di imam legati al profeta Maometto quali autorità spirituali e (idealmente) temporali che sono destinati a succedergli¹⁹. Nella tradizione sciita, il primo infallibile Imam, dopo la morte del Profeta, è 'Ali, che è nominato tale da Maometto in diverse occasioni, ma soprattutto e pubblicamente a Ghadīr Khumm, uno stagno situato a circa cinque chilometri da Juhfah, a circa 150 chilometri dalla Mecca a Medina e a 12 chilometri a est del Mar Rosso in Arabia. In questo luogo, il Profeta Muhammad, che stava tornando dalla Mecca a Medina, ricevette una rivelazione da Allah per nominare Imam 'Ali (dichiarandolo pubblicamente tra i pellegrini che avevano compiuto l'*hajj* alla Mecca) come suo immediato successore e primo infallibile Imam. Questo evento ebbe luogo il diciottesimo giorno del mese di *Dhu al-Hijjah*, nel decimo anno dell'Egira (10 marzo 632)²⁰.

La corrente sciita prevalente in Iran, quella duodecimana, crede pertanto nell'esistenza di dodici Imam: dalla prima guida, appunto, 'Ali, fino all'ultima Muhammad al-Mahdi, nato a Samarra nel 255 dopo l'egira (869 dell'era vigente). Questi, a sua volta, è entrato in un periodo di occultazione (*ghayba*) lasciando gli sciiti senza una leadership. Tuttavia, quest'ultimo Imam, anche chiamato "Imam del tempo" (*Imam al-zaman*) o "venerato Imam delle età" (Hazrat vali al-asr) ritornerà al momento opportuno come redentore (*Mahdi*), guida infallibile che istituirà un regno di giustizia e libererà i poveri e gli oppressi. Ma fino a quel giorno, i dotti giuristi sciiti (*fuqaha*, pl. di *faqih* o *faghib*) dovranno governare in suo nome²¹.

¹⁹ Si veda J.R. COLE, *Wilayah*, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, vol. 4, Oxford University Press, Oxford 2001, 320. Si tratta di una nozione inerente alla teologia sciita che potrebbe essere approssimativamente resa con il termine "autorità", ma che comprende anche in riferimento alla sfera della gnosi sciita alla particolare qualità di "intimità" e di "prossimità" a Dio, caratteristica che contraddistingue peraltro i mistici nell'Islam (*wali*, pl. *awliya*).

²⁰ FAKHR-ROHANI, *Ashura Encyclopedic Dictionary* cit., 54.

Su queste basi, a causa delle prove e le tribolazioni storiche, gli sciiti hanno sviluppato un clero molto coeso e gerarchizzato, non troppo dissimile da quello del cattolicesimo romano. Dalle centinaia di piccole scuole (*madarsab*) dell'Iran emergono i mullah, uomini esperti nel Corano, nei detti e le azioni del Profeta (*hadith*) e nella giurisprudenza islamica (*fiqh*). Altri imparano a memoria l'intero Corano, rivestendo il ruolo di memorizzatori (*hafiz*). Al di sopra di costoro, vi sono coloro che sanno spiegare l'Islam (*hojjatul-Islam*). Un *hoja*, o *hujja*, può avere un proprio seminario (*hawza 'ilmiyya*, letteralmente "circolo scientifico") di discepoli che apprendono da lui. Ancora al di sopra nella gerarchia, si collocano coloro che possono esercitare l'*ijtihad*, interpretazione (i *mujtabid*). Al vertice di questa piramide vi sono cinque o sei ayatollah (lett. "segno di Allah"), uno o due dei quali diventano, per il peso che essi hanno nella pubblica opinione, grandi ayatollah (*Ayatollah ul-uzama*), ognuno dei quali gestisce un seguito di alcuni milioni di fedeli²². Khomeini, ad esempio,

²¹ Sui dodici Imam, si veda la monumentale opera di S.'A. AL-QUMMI, *The Pinnacle of Hopes (Muntahal amal) [Relating to the Illustrious Lives of the Fourteen Infallibles (a.s.)]*, voll. 1-2, Ja'fari Propagation Centre India, Mumbai.

²² La dottrina del *marja al-taqlid*, o autorità designata per essere emulata dai credenti, è uno dei principali pilastri dello Sciismo dei Dodici Imam (o duodecimano) durante il periodo di occultazione del dodicesimo imam, l'ultimo dei leader infallibili della fede. Prima della sua grande occultazione, il Dodicesimo Imam nominò quattro assistenti, l'ultimo dei quali morì nel 941 d.C. Si veda per questo AL-HAKEEM, *The Shia* cit., 66-67. Le compilazioni biografiche sciite considerano generalmente Abu Ja'far Mohammad Koleyni (morto nel 940), uno dei primi compilatori di tradizioni sciite, come il primo marja al-taqlid dopo l'occultazione. Nel periodo medievale, tuttavia, la carica non era ben definita. Questo compito fu assunto da Shaykh Mohammad Hasan Esfahani Najafi, noto come Sahb al-Javaher (morto nel 1849). In totale, dal 940 al 1995 sono stati riconosciuti settantasette marja al-taqlid (fonti diverse forniscono tabelle leggermente diverse), quarantanove dei quali erano iraniani e gli altri arabi.

<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/marja-al-taqlid>. Per alcune note aggiornate sul punto della marjayya "suprema" si veda, M.S. AL-SAYYAD, *The Supreme Marjayya: The Post-Sistani Era and the Future of the Hawza*, in Rasanah, International Institute of Iranian Studies (18 of April 2022) <https://rasanah-iiis.org/english/wp-content/uploads/sites/2/2022/04/The-Supreme-Marjayya-The-Post-Sistani-Era-and-the-Future-of-the-Hawza.pdf>.

Si veda inoltre, A.F. ALREBH, *Will Sistani be the last legend? The Challenge of Succession and the Future of the Mar'ajiyah*, in The Middle East Institute (September 28, 2021) <https://www.mei.edu/publications/will-sistani-be-last-legend-challenge-succession-and-future-marjayyah#pt2>.

assunse questa dignità nel 1963. Inoltre, una volta ogni cento anni circa, un grande *ayatollah* viene elevato, per la sua pietà e la sua erudizione, allo status di fonte di imitazione (*marja' al-taqlid*). Per uno sciita, non può esistere una vocazione più alta. Khomeini lo divenne negli anni '70.

A dispetto, tuttavia, della loro rilevanza religiosa e dell'elevata istituzionalizzazione della loro gerarchia, il ruolo politico degli *'ulema*, vale a dire l'intera classe clericale, è stato tradizionalmente di scarsa entità, almeno fino alla rivoluzione del 1979. La dottrina dell'occultazione dell'imam (*ghayba*) si è tradotta, da un lato nella negazione della legittimità dell'autorità califfale sunnita, dall'altro lato nell'invito ad una astensione dal campo della politica e, a maggior ragione, da ogni attività di opposizione al potere. Di conseguenza, gli *'ulema* sciiti hanno limitato la portata dell'autorità delegata loro dall'Imam nascosto ad alcune specifiche funzioni²³ tra cui, senza dubbio, quelle di emettere pareri legali; di giudicare le controversie in qualità di giudici su questioni di *hisbiyya*²⁴; di assumere l'amministrazione fiduciaria di coloro che necessitano di tutela²⁵. Nonostante la concezione subalterna e quietista del ruolo del clero religioso nel corso dei secoli, i mullah sono comunque assurti a figure cardine nell'ordine morale e sociale sciita. Il *mullah* ha assunto il compito di consigliare i fedeli e di garantire il patrocinio della gente povera, dando auspicabilmente l'esempio di abitudini frugali e rifuggendo dallo sfarzo e dalla ricchezza personale²⁶.

Durante gli anni '60, l'*ayatollah* Khomeini iniziò a sviluppare una dottrina alternativa al quietismo che aveva caratterizzato lo sciismo nei

²³ S. AKHAVI, *Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilayat al-Faqih*, in *Iranian Studies* 29.3-4 (Summer-Autumn, 1996), 230.

²⁴ Termine che si riferisce alla morale della comunità: si riferisce all'intervento individuale/collettivo per imporre il bene e proibire il male; per estensione, al mantenimento della legge e dell'ordine pubblico e alla supervisione delle transazioni di mercato. Le funzioni del *muhtasib* (responsabile della *hisbah*) riguardano le preghiere, la manutenzione della moschea, le questioni comunitarie e le operazioni di mercato. Con l'avvento del colonialismo occidentale, in molte società musulmane l'*hisbah* è passata sotto il controllo dei dipartimenti secolari.

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e851>.

²⁵ H. MAVANI, *Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate*, in *Middle Eastern Studies* 47.5 (September, 2011) 810.

²⁶ K. WADHWA, *The Genesis of the Islamic Revolution in Iran*, in *World Affairs: The Journal of International Issues* 20.1 (January-March 2016), 62-63.

secoli precedenti, elaborando un nuovo modello di governo islamico sciita, collegando la legittimazione politica della *wilāyah* di Maometto e della sua famiglia alla dottrina del *marja' al-taqlid*²⁷. Alla base del ragionamento di Khomeini c'era la considerazione che Dio aveva rivelato all'umanità sia l'Islam sia le sue leggi, in modo che queste fossero attuate e applicate direttamente attraverso l'azione degli *'ulema* che, grazie alla loro formazione, avrebbero garantito la giusta applicazione della volontà di Dio sulla terra. Questo pensiero ha costituito la base della teoria del *wilāyat al-faqih* (o *Velayat-e Faqih*, in persiano)²⁸, in cui il sapiente (*'alim o faqih*) è visto come una sorta di mediatore tra la divinità e i credenti e, per certi versi, anche come una figura sostitutiva, per un certo periodo di tempo, dell'Imam nascosto²⁹. Khomeini riteneva che la storia sciita avesse conosciuto numerosi *mujtahid* e che questi avessero rappresentato grandi esempi di conoscenza e di giustizia, tali da garantire un buon governo del mondo sciita. Ove una persona simile, che combinava tali due qualità, si fosse distinta e avesse fondato un governo, ella avrebbe avuto la stessa

²⁷ M. CAMPANINI, S.M. TORELLI, *Lo scisma della mezzaluna. Sunniti e sciiti, la lotta per il potere*, Mondadori, Milano 2017, 68 ss.

²⁸ R.P. MOTTAAHEDEH, *Wilāyah al-faqih*, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford 2001, 320-323.

²⁹ AKHAVI, *Contending Discourses* cit., 234: «The problem appears to be in the scope of the wilayah that is to be exercised: is it limited to particular juridical matters only, or does it embrace political authority as well? If the former, then there is considerable precedent for it in Shia law. In the works on Shia law, this distinction is rendered in terms of, on the one hand, al-wilayah al-i'tibariyah (relative wilayah); and, on the other, al-wilayah al-'ammah (general wilayah, sometimes rendered as al-wilayah al-takwiniyah [formative wilayah] and sometimes as al-wilayah al-mutlaqah [absolute wilayah]). If the latter, however, it appears to date only to the late-18th-early-19th century. Khomeini maintained in his 1970 lectures that the topic of the jurist's wilayah was a standard one in Islamic jurisprudence, and in fact this is the case. The wilayah of jurists in the sense of their exercising a juridical supervisory function over matters for which no legally responsible individual could be identified is well established. The doctrinal position that a jurist is entitled to exercise the political authority of the Imams and thus to rule society, however, would appear to have its provenance at the time of Ahmad b. Muhammad Mahdi al-Naraqī (d. 1828/9). Perhaps preparing the ground for this interpretation was the action of Shaykh Ja'far al-Kabir Kashif al-Ghita' (d. 1813), who is said by some to have exercised the Imam's wilayah in leading the defense of Najaf against attack by Wahhabi forces in 1805, and in issuing a fatwa authorizing Fath 'Ali Shah to lead a jihad against the Russians in the war with that country between 1804 and 1813».

wilayah che aveva avuto a suo tempo il Profeta nell'amministrare la società, «e tutti avrebbero dovuto obbedirgli»³⁰.

Il maggiore argomento testuale per la teoria di Khomeini della *wilaiyat al-faqih* viene dalla tradizione (*hadith*) "accettata" (*maqbulah*) che riguarda l'interlocuzione tra il sesto Imam, Ja'far al-Sadiq (morto nel 765)³¹ e un tal 'Umar b. Hanzalah. Nell'episodio in questione 'Umar chiede all'Imam la sua opinione in merito a una disputa tra due sciiti riguardo a un debito o a un'eredità che quelli hanno deferito ad un'autorità sunnita. L'Imam in prima battuta risponde paragonando l'autorità dei sunniti a quella di veri e propri tiranni e insiste affinché gli interessati non chiedano un giudizio che provenga da quella fazione. Quando gli viene chiesto cosa dovrebbero fare comunque per risolvere la loro controversia, l'Imam replica dicendo che essi dovrebbero trovare tra la loro gente (cioè tra gli sciiti) un individuo che abbia familiarità con la legge sciita e con gli *hadith* e chiedere una sentenza a quella persona, «poiché io lo nomino giudice su di voi» – l'Imam Ja'far conclude.

Khomeini sostenne che questa citazione, attribuita direttamente al sesto Imam, contenesse un mandato legale per gli '*ulema* non solo di essere arbitri e giudici delle controversie, ma anche di governare la società. Per sostenere la sua interpretazione, Khomeini collegò l'*hadith* in questione ad alcuni versetti del Corano, 4:58-59, il cui testo è:

C. 4:58. Allah vi ordina di restituire i depositi ai loro proprietari e di giudicare con equità quando giudicate tra gli uomini. Allah vi esorta al meglio. Allah è Colui Che ascolta e osserva.

C. 4:59. O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura.

La maggior parte degli studiosi sottolinea come Khomeini abbia fornito un'interpretazione innovativa di questo racconto, rendendo la parola "giudice", nella parte chiave del testo, come equivalente traduttivo del

³⁰ *Ivi*, 239-240.

³¹ Su questa controversia, nell'insegnamento giuridico dell'Imam Jafar, si veda ora H. MODARRESI, *Text and Interpretation. Imam Ja'far al-Sadiq and His Legacy in Islamic Law*, Harvard University Press, Cambridge-MA 2022, 237 ss.

termine “governante”. Khomeini sostenne cioè che la parola “giudice” nel passaggio operativo dell’hadith «poiché io lo nomino giudice su di voi» – equivalesse in realtà al significato di “sovrano” (Khomeini inserisce tra parentesi la parola persiana pre-islamica “*farmānraṯā*” che ha questo significato)³². Un simile risultato era possibile reinterprestando il contesto in cui tale frase era detta, dando cioè rilievo del fatto che nell’*hadith* l’Imam Ja’far stesse, innanzitutto, ragionando sulle autorità di governo a cui deferire una decisione. Una volta esclusa la possibilità di chiedere tale decisione alle autorità sunnite, Ja’far ingiungeva alle parti di cercare un’autorità che combinasse nella sua persona la competenza nel campo del diritto e il vigore nella religiosità sciita. Un soggetto di questo genere sarebbe diventato l’autorità alla quale legittimamente rivolgersi per volere stesso dell’infallibile Imam.

L’Imam dice, *laqad ja’altabu ‘alaykum hākiman*, ho nominato una persona che ha queste qualifiche per essere un governante (*farmānraṯā*) su di voi, e colui che ha tali qualifiche è stato nominato da me per gli affari governativi e giudiziari dei musulmani, e i musulmani non hanno il diritto di fare riferimento a nessun altro³³.

Alla domanda di ‘Umar su che cosa dovessero fare i litiganti – ribadiva Khomeini nella sua interpretazione – l’Imam aveva replicato che essi avrebbero dovuto trovare un narratore delle tradizioni sciite e del Profeta che fosse noto per la sua conoscenza della legge islamica e per la sua equità. Questo individuo non sarebbe stato solo giudice, ma avrebbe esercitato su delega dell’Imam la legittima autorità esecutiva e giudiziaria.

Come si vedrà nel paragrafo successivo, Khomeini cercò di mettere in pratica la sua dottrina durante il farsi del processo rivoluzionario, in un primo momento, soprattutto sollecitando l’attivismo politico della classe degli *‘ulema*. Nella sua dottrina, Khomeini insisteva sul fatto che non vi fosse un *faqih* che aveva autorità sugli altri *‘ulema*, poiché non vi era una gerarchia formale tra i vari *mujtahid*. Tuttavia, uno di questi avrebbe potuto assumere il ruolo di guida ove gli altri lo avessero chiesto,

³² KHOMEINI, *Il governo islamico* cit., 79-85.

³³ AKHAVI, *Contending Discourses* cit., 239-240.

riconoscendo in lui i più alti gradi di giustizia e conoscenza³⁴. Nel 1978, a Parigi, Khomeini dichiarava esplicitamente che, piuttosto che cercare o accettare una posizione ufficiale di governo, avrebbe preferito confinare il suo ruolo a quello di un supervisore intento a perseguire il miglior interesse della società e che si sarebbe intromesso nelle situazioni solo quando avesse visto tradimenti e inganni tali da danneggiare il bene pubblico³⁵. Progressivamente, tuttavia, il suo coinvolgimento diretto negli affari di governo crebbe sempre di più. Dopo il successo della Rivoluzione egli impersonò il ruolo del *faqih*-governante. Come ha attestato un insigne studioso di questo concetto:

Nel corso del tempo, il concetto di *wilayat al-faqih* dell'Ayatollah Khomeini ha ampliato la portata e l'autorità dei giuristi. Egli iniziò invitando gli studiosi di religione a supervisionare i rami legislativo ed esecutivo della monarchia per garantire che le leggi fossero conformi alla Shari'a. Nel 1953 modificò questa posizione, adducendo prove e testimonianze che dimostravano che il loro ambito di autorità comprendeva anche il governo. Questo cambiamento, avvenuto mentre si trovava a Qom e Najaf, è visibile nei suoi testi *Al-rasa'il*, *Tabrir al-wasila e Kitab al-bay'*. Tra il 1977 e il 1980 tornò a preferire un ruolo di supervisione da parte dei giuristi e pose maggiore enfasi su una "Repubblica islamica"³⁶.

Cosicché all'inizio del 1988 e fino alla morte nel giugno 1989, Khomeini rivendicò un'autorità completa ed esaustiva che avrebbe dato al giureconsulto la prerogativa di scavalcare le ingiunzioni primarie dell'Islam e di sospendere o invalidare gli atti di culto o gli articoli della Costituzione, ove avesse ritenuto che tali azioni fossero nell'interesse del popolo e dello Stato³⁷. In ogni caso, grazie alla svolta di Khomeini, dal 1979 in poi gli

³⁴ Anche se questo non traspare dalla successione di eventi che tale dottrina ha causato, S. AKHAVI, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in *Middle Eastern Studies* 24.4 (October, 1988) 413 e 428.

³⁵ H. MAVANI, *Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate*, in *Middle Eastern Studies* 47.5 (September 2011) 808.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

'ulema si sono trasformati in una «fortezza dell'Islam»³⁸ e nella nuova classe dirigente dell'Iran.

4. Il linguaggio della rivoluzione iraniana

Come già emerso, l'azione di Khomeini dettò i caratteri del moto rivoluzionario, non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista politico e giuridico. Un ulteriore profilo può essere citato, vale a dire quello emotivo e ideologico, espresso chiaramente nel linguaggio rivoluzionario e antimperialista dispiegato da Khomeini in una serie di conferenze, lezioni, discorsi radiofonici. Alcuni di questi passaggi retorici vanno inquadrati all'interno della biografia dell'*ayatollah* poiché, probabilmente, anche eventi luttuosi che lo colpirono personalmente diedero il via alla sua veemente protesta antioccidentale e antiamericana³⁹.

Khomeini divenne "politicamente attivo" per la prima volta nel 1962, quando iniziò una disputa con il governo contestando aspramente le misure antislamiche del monarca. In particolare, fu feroce critico della cd. Rivoluzione Bianca, proclamata dal governo dello Shah⁴⁰, che prevedeva misure in vista della riforma agraria, la nazionalizzazione delle foreste, la vendita delle imprese statali ai privati, i cambiamenti elettorali per l'affrancamento delle donne, la partecipazione agli utili nell'industria e una campagna contro l'analfabetismo nelle scuole del Paese. Queste iniziative erano considerate pericolose tendenze occidentalizzanti dai tradizionalisti,

³⁸ KHOMEINI, *Il governo islamico* cit., 121.

³⁹ Khomeini nacque plausibilmente nel 1902 a Khomein, il 20 di Jumad, giorno del compleanno di Fatima. Suo padre Mustafa al Musavi era il capo del clero della città e venne assassinato in circostanze poco chiare. Suo nonno Syed Ahmad Ali Musavi al-Hindi era un discendente dell'Imam Musa al Kazem, settimo Imam. Nel 1921, arrivò a Qom per proseguire gli studi nel seminario di Shaikh Abd al-Hakim Hairi, uno studioso appartenente alla nota casa degli ayatollah con una tradizione di attivismo politico alle spalle. Per le informazioni biografiche, in generale, si vedano:

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/khomeini-COM_12401; M. HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Rubullah al-Musavi Khomeini's Ultimate Reality and Meaning*, available on line:

<https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/uram.9.2.117>, 118.

⁴⁰ La cosiddetta Rivoluzione Bianca, dicevano gli iraniani con scherno, perché fu scritta alla Casa Bianca di John Kennedy; o perché era intesa come una "sbianchettatura" del regime repressivo dello Shah.

soprattutto dalla classe degli *'ulema* sciiti che fino ad allora avevano esercitato il monopolio dell'educazione nel paese. L'*ayatollah* Khomeini convinse altri religiosi di Qom, dove egli insegnava allora, a boicottare il referendum che lo Shah aveva programmato per ottenere una parvenza di approvazione popolare per la sua Rivoluzione Bianca⁴¹. Il 22 gennaio 1963, Khomeini rilasciò una dichiarazione di forte denuncia dello Shah e dei suoi piani. Due giorni dopo lo Shah si recò a Qom con una colonna corazzata e pronunciò un discorso in cui, a sua volta, attaccava duramente la classe degli *'ulema*. Nondimeno Khomeini continuò a denunciare i programmi dello Shah, pubblicando un manifesto che portava anche le firme di altri otto mujtahid. In esso elencava i vari modi in cui lo Shah avrebbe violato la Costituzione, condannava la diffusione della corruzione morale nel Paese e accusava lo Shah di sottomissione totale all'America e a Israele, decretando inoltre che le celebrazioni del Nowruz per l'anno iraniano 1342 (che cadeva il 21 marzo 1963) fossero cancellate in segno di protesta contro le politiche del governo. Successivamente, il pomeriggio dell'Ashura (3 giugno 1963), Khomeini tenne un discorso alla Madresah di Feiziyyeh in cui tracciò un parallelo tra Yazid e lo Shah e avvertì quest'ultimo che se egli non avesse cambiato strada sarebbe arrivato il giorno in cui il popolo avrebbe ringraziato per la sua partenza dal Paese. Khomeini esprimeva in termini duri e diretti tutta la sua indignazione nei confronti dello Shah:

Miserabile disgraziato... desisti dalle tue politiche anti-islamiche e filo-israeliane. Smetti di venerare gli Stati Uniti... Sia Israele che gli Stati Uniti sono fondamentalmente contrari all'Islam... Impara una lezione da tuo padre. Tutti erano felici quando ha lasciato l'Iran. Volete che la gente vi ringrazi se un giorno i vostri padroni stranieri decideranno che anche voi dovete andarvene, come vostro padre⁴²?

Il 5 giugno 1963 (15 Khordad, nel calendario iraniano), a seguito di queste parole, Khomeini fu arrestato. Contestualmente, scoppiarono tre

⁴¹ Un resoconto dettagliato di questo contrasto si trova in S. ZIBAKALAM, *To rule, or Not to Rule? An Alternative Look at the Political Life of Ayatollah Khomeini between 1960 and 1980*, in A. ADIB-MOGHADDAM (ed.), *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 266 ss.

⁴² V., *de relato*, in HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Ruhullah al-Musavi Khomeini's* cit., 121.

giorni di rivolte in tutto l'Iran che provocarono quasi 400 morti. Khomeini fu tenuto agli arresti domiciliari per otto mesi e rilasciato nel 1964⁴³. Nell'immediatezza del rilascio, Khomeini tenne un altro discorso di denuncia nei confronti dello Shah, il 27 ottobre 1964. Anche in questo caso le sue parole furono feroci, rivolte soprattutto contro la riproposizione di diritti capitolari⁴⁴ a favore gli Stati Uniti. Parlando ad una folla radunata fuori dalla sua casa, diceva:

Se un servo americano, un cuoco americano assassina il vostro *marja'* nel mezzo del bazar o lo investe, il popolo iraniano non ha il diritto di arrestarlo! I tribunali iraniani non hanno il diritto di giudicarlo... Il governo ha ridotto il popolo a un livello inferiore a quello di un cane americano. Se qualcuno investe un cane di un americano, sarà perseguito. Anche se lo stesso Shah dovesse investire un cane di un americano, potrebbe essere perseguito. Ma se un cuoco americano investe lo Shah, il capo dello Stato, nessuno avrà il diritto di interferire con lui... Se un americano mi investe con la sua auto, nessuno avrà il diritto di dirgli nulla... La nostra dignità è stata calpestata... Per Dio, chi non grida di protesta è un peccatore⁴⁵.

Il discorso causò ancora un arresto il 4 novembre con l'accusa di istigazione contro gli interessi, la sicurezza, l'indipendenza e l'integrità territoriale del Paese e il successivo esilio in Turchia⁴⁶. Nel 1965, Khomeini lasciò la Turchia per Najaf, in Iraq, dove ebbe la possibilità di tornare ad insegnare e lavorare alla sua teoria della *wilayah*. Negli anni '60 Najaf era il centro principale dell'erudizione sciita internazionale, dove il clero iracheno contendeva la posizione di leadership ad altri concorrenti iraniani, indiani, libanesi, afgani⁴⁷. Gli anni che Khomeini trascorse a

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Vedi in generale G. BISCOTTINI, *Capitolazioni (regime delle)*, in Enciclopedia del diritto, vol. VI (1960) 213-214. In sintesi, questo sistema prevedeva che i cittadini dei Paesi occidentali operanti nei paesi soggetti al regime capitolare fossero ammessi a circolare e a svolgere ogni attività in tali paesi, restando in tutto sottoposti agli organi dello Stato a cui appartenevano, di modo che ogni assoggettamento alle autorità locali avrebbe avuto carattere di eccezionalità.

⁴⁵ HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Rubullah al-Musavi Khomeini's* cit., 121.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Tra i fattori di leadership c'era la pratica mondana dei khums (stipendi): pratica con cui i maraji' sviluppano reti nei seminari sciiti che consistono nella distribuzione di stipendi

Najaf (1965-1978) non sono molto noti, ma probabilmente in quel periodo si pongono le radici della sua autorità rivoluzionaria. Da un lato, la sua attività accademica a Najaf ha comportato il graduale consolidamento della sua statura religiosa come fonte di emulazione, durante il periodo in cui il *marja'* più riconosciuto era l'iracheno Mohsen Hakim. Dopo la morte di quest'ultimo nel 1970, la competizione si svolse in modo più deciso con l'iraniano Abu al-Qasem Ku'i (morto nel 1992), anche lui avente sede a Najaf⁴⁸. Dall'altro lato, negli anni di Najaf, Khomeini ebbe modo di costruire una rete di seguaci molto attiva nel suo paese di origine:

Questi legami erano con gli iraniani. In modo cruciale, Khomeini aveva una rete di studenti in patria per proporre il suo nome nei seminari, nelle moschee, nei luoghi di culto. Una volta completato il suo *Tahrir al-Wasila* (Domande di chiarimento), l'opera che divenne il suo trattato giuridico *Resala 'amaliyya*, le copie raggiunsero rapidamente le mani dei suoi lobbisti in Iran che potevano indirizzarvi ulteriori seguaci. Poiché l'Iraq era una delle mete preferite del turismo religioso, Khomeini ebbe anche l'opportunità di essere in contatto diretto con gli iraniani che visitavano la città santa di Najaf⁴⁹.

Un episodio significativo per comprendere i processi simbolici e religiosi dell'attività di Khomeini a Najaf in questo periodo è sintetizzato in quest'altro estratto relativo a questo periodo della sua vita:

Anche i discepoli più politicizzati di Khomeini a Najaf hanno formalizzato il loro movimento con l'istituzione della *Combative clerics outside the country* 1972. Nell'autunno di quell'anno, un funzionario della SAVAK riferì del loro tentativo di far emergere il loro movimento politico nelle strade di Najaf. Secondo il rapporto, essi utilizzarono le celebrazioni religiose per la Fatima, la figlia del Profeta Mohammad, come piattaforma

agli studenti e nel pagamento degli stipendi degli insegnanti. Poiché i *maraji'* si affidano ai *khums* (tassa sciita pari a un quinto delle entrate annuali) e ad altre donazioni volontarie che ricevono dai seguaci per fornire il patrocinio ai seminari, l'ammontare degli stipendi varia in base alla capacità finanziaria complessiva della loro *marja'iyya*, E. CORBOZ, *Khomeini in Najaf: The Religious and Political Leadership of an Exiled Ayatollah*, in *Die Welt des Islams* 55.2 (2015) 237.

⁴⁸ CORBOZ, *Khomeini in Najaf* cit., 221 ss.

⁴⁹ CORBOZ, *Khomeini in Najaf* cit., 238.

per parlare contro la monarchia iraniana. La loro scelta di politicizzare questo evento ha un particolare significato simbolico. Khomeini non solo era nato il giorno del compleanno di Fatima, ma aveva già scelto quella data nel 1964 per pronunciare il discorso incendiario contro la concessione dei diritti capitolari agli americani da parte della monarchia iraniana, che lo aveva portato all'esilio. Lo scopo di questo raduno politico nel 1972 era quindi quello di affermare l'incrollabile impegno di Khomeini per la causa, nonostante la lontananza fisica da casa e il tempo che stava passando⁵⁰.

Progressivamente, l'attività politica di Khomeini in Iraq divenne più intensa: nel 1970, Khomeini tenne conferenze sul governo islamico, che vennero registrate, trascritte e pubblicate in Iraq sotto forma di libro da uno studente e contrabbandate in Iran, dove l'attivismo politico-clericale era ancora considerato estraneo all'Islam⁵¹. Nel 1975 una rivolta studentesca in Iran provocò numerosi morti quando la manifestazione venne attaccata dall'esercito dello Shah. In questo caso, Khomeini accolse l'evento qualificandolo come un segno di «libertà e liberazione dai vincoli dell'imperialismo». Il 23 novembre 1977, il figlio l'ayatollah Mustafa morì a Najaf, probabilmente avvelenato dagli agenti della polizia segreta SAVAK. Da allora, Khomeini tenne regolarmente discorsi politici nella moschea Shaykh Ansari di Najaf. Nel febbraio 1978 Khomeini ad esempio dichiarava:

Il nostro Paese ha un oceano di petrolio. Ha ferro; ha metalli preziosi; l'Iran è un Paese ricco. Ma i cosiddetti amici dell'umanità (gli Stati Uniti) hanno incaricato i loro agenti di governare in questo Paese per impedire ai poveri di beneficiare delle sue ricchezze. Tutto deve finire nelle tasche dei suoi padroni ed essere speso per il loro divertimento. Il denaro va allo Shah e alla sua banda. Si comprano ville all'estero e rimpinguano i loro conti bancari con i soldi del popolo, mentre la nazione vive nella povertà⁵².

⁵⁰ CORBOZ, *Khomeini in Najaf* cit., 242-243.

⁵¹ M. ARIF, *The Iranian Revolution: The Role and Contribution of Ayatollah Ruhollah Khomeini*, in https://www.researchgate.net/publication/283580147_THE_IRANIAN_REVOLUTION_The_Role_and_Contribution_of_Ayatollah_Ruhollah_Khomeini, 18.

⁵² HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Ruhollah al-Musavi Khomeini's* cit., 124.

Questo disgraziato ha ceduto a piene mani le grandi risorse di questo Paese agli stranieri, che restituiscono la misera somma che riceve in pagamento per le nostre risorse per comprare pezzi di ferraglia (armamenti occidentali) che non sono di alcuna utilità per la nazione⁵³.

A seguito di tali posizioni, lo Shah chiese al governo iracheno di espellere Khomeini che dopo poco tempo trovò ricovero a Parigi⁵⁴. Tuttavia, nel febbraio del 1979 sarebbe rientrato a Tehran accolto nelle strade da milioni di iraniani. Dopo il referendum che proclamò la Repubblica Islamica, sarebbe diventato Guida Suprema.

In un discorso radiofonico del 24 marzo 1980, Khomeini si rivolgeva così ai diversi strati del popolo, tra cui i giovani, i membri dell'esercito e della polizia, gli operai, i proprietari terrieri, gli intellettuali e gli studenti e il "vero" clero:

«In questi giorni, attraverso gli agenti dello Shah e dei suoi lacchè, sono aumentati gli attacchi al vero clero, che in realtà, sia all'epoca dello Shah che all'epoca di suo padre, era tra gli strati più distinti della nazione, che attraverso le loro numerose rivolte contro la corruzione del regime si sono impegnati nella lotta e hanno divulgato i crimini del regime. Durante le giuste lotte della nobile nazione contro lo Shah e l'America, il clero ha guidato le lotte che hanno portato alla vittoria. Esattamente nel momento in cui il clero iniziò la sua incontenibile lotta contro lo Shah traditore negli anni 1962 e 1963, lo Shah chiamò il clero impegnato e responsabile reazionario nero, perché l'unica seria minaccia a lui e al suo dominio proveniva dal clero in lotta, che aveva radici nel profondo dell'anima del popolo e si opponeva a lui e alla sua oppressione [...]. Miei cari sorelle e fratelli, dovete sapere che coloro che considerano il clero come reazionario stanno, in ultima analisi, seguendo la strada dello Shah e dell'America. La nobile nazione iraniana, sostenendo il genuino e impegnato clero iraniano, che è sempre stato il guardiano e il protettore di questo Paese, rimetterà i suoi debiti con l'Islam e taglierà le mani a tutti gli oppressori della storia del suo Paese». Ma l'ultima parola va ai martiri

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Lo Shah chiese al presidente iracheno Saddam Hussain per mettere a tacere Khomeini. Quando le iniziali pressioni fallirono, il regime baatista tagliò il riscaldamento e l'elettricità alla casa di Khomeini. Partì in auto per il Kuwait, ma fu respinto dalla frontiera e, raccogliendo un precedente invito di Abol-Hasan Bani-Sadr del Comitato parigino degli studenti iraniani, volò in Francia il 6 ottobre 1978 e si stabilì a Neauphle-le-Chateau.

della rivoluzione: «Infine, dopo aver pregato per il perdono dei martiri della Rivoluzione islamica e aver espresso gratitudine per la loro abnegazione, è necessario in questo nuovo anno esprimere le mie congratulazioni ai loro parenti, alle loro madri e ai loro padri e congratularmi con loro per essere stati in grado di formare tali leoni e leonesse. Desidero inoltre congratularmi con i feriti e gli invalidi della rivoluzione, che sono stati pionieri nell'avanzamento del movimento della nazione e nell'istituzione della Repubblica islamica. In verità, la nostra rivoluzione islamica è in debito con l'abnegazione di questi due amati gruppi. Io e la nazione non dimenticheremo le loro azioni coraggiose e onoreremo la loro memoria. Supplico Dio onnipotente per la grandezza dell'Islam e dei musulmani. I saluti e le benedizioni di Dio siano su di voi»⁵⁵.

L'attitudine rivoluzionaria dell'Islam sciita, la mobilitazione delle masse, e una certa vocazione al martirio furono pertanto contrassegni degli eventi del 1979. Tali caratteri, come detto, erano ben presenti nella matrice religiosa che certamente fu uno dei propellenti della protesta. Tuttavia, essa non fu la sola, agendo in un quadro più complesso al quale adesso è bene volgere lo sguardo.

5. Le caratteristiche della rivoluzione iraniana

La rivoluzione iraniana del 1978-1979 ha posto fine alla monarchia dello Shah Mohammed Reza Pahlavi (1919-1980) e l'ha sostituita con una Repubblica islamica⁵⁶ dopo un periodo di tempo caratterizzato dalla mobilitazione di massa di diversi strati della popolazione iraniana e da scioperi generali politici che hanno paralizzato l'economia e il commercio estero. Questa rivoluzione è stata comunemente definita "rivoluzione islamica", poiché volta a reintrodurre i valori islamici corrotti durante il periodo degli Shah. Ma si tratta di una spiegazione troppo semplice. In realtà, la storiografia, anche occidentale, ha rintracciato una serie di elementi e motivi ispiratori:

⁵⁵ Si veda R. KHOMEINI, *"We Shall Confront the World with Our Ideology"*, in MERIP Reports 88 Iran's Revolution: The First Year (June, 1980) 22-25.

⁵⁶ ARIF, *The Iranian Revolution* cit., 5.

a) quasi sorprendentemente vi è chi ha posto l'accento su una fonte di ispirazione "liberale" all'interno del moto rivoluzionario iraniano, rimarcando come, alla fine degli anni '70, a causa della politica statunitense sui diritti umani attuata dall'amministrazione Carter, vi fossero state pressioni sul regime dello Shah affinché adottasse politiche sociali e civili moderate e, appunto, liberali. Secondo alcuni osservatori, proprio a causa di queste pressioni, lo Shah aveva attenuato alcune delle sue politiche dittatoriali, aprendo così il campo alla Rivoluzione⁵⁷.

b) Un altro approccio ha enfatizzato l'apporto ideologico marxista: sentimenti antioccidentali avevano iniziato a emergere in Iran dopo il Trattato di Gulistan del 1813, e conquistarono sempre maggior consenso tra 'ulema, "bazaari" e nazionalisti laici quando i governanti Qajar fecero una serie di concessioni a interessi stranieri fin dalla fine del XIX secolo. Ma fu solo dopo il 1953 che i concetti sciiti di giustizia sociale e le idee marxiste-leniniste di ant imperialismo e nazionalismo si saldano in modo così potente da far emergere l'interesse dell'indipendenza economica⁵⁸. Anche quest'esperienza, tuttavia, non ha reciso i ponti con la cultura religiosa: per 'Ali Shariati, che fu autorevole interprete delle idee marxiste e socialiste nel contesto iraniano, le rappresentazioni passionali del martirio di Hussein a Kerbala esprimevano analogamente un forte messaggio rivoluzionario: tutti gli sciiti, indipendentemente dal tempo e dal luogo, avevano il sacro dovere di opporsi, resistere e ribellarsi ai mali contemporanei. Anche Shariati elencava tra i mali dell'Iran contemporaneo l'imperialismo mondiale, comprese le multinazionali e l'imperialismo culturale, il razzismo, lo sfruttamento di classe, l'oppressione di classe, la disuguaglianza di classe e il gharbzadegi [intossicazione con l'Occidente] e il suo pensiero influì anche su quello di Musa Al-Sadr e sulla Shia libanese⁵⁹.

⁵⁷ S.R. MOUSAVI, *Islamic Revolution of Iran: A Philosophical Analysis*, in Pakistan Horizon 62.2-3 (April-July 2009) 13-17.

⁵⁸ E. PESARAN, *Towards an Anti-Western Stance: The Economic Discourse of Iran's 1979 Revolution*, in Iranian Studies 41.5 (December, 2008) 718.

⁵⁹ ABRAHAMIAN, 'Ali Shariati cit., 26. Sul rapporto tra Shariati e Khomeini si veda D.P. RITTER, *Why the Iranian Revolution was Nonviolent: Internationalized Social Change and the Iron Cage of Liberalism*, Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy (2010) 138: «Although not a close collaborator of Khomeini's, it

c) Altri autori hanno sottolineato l'approccio nazionalistico, intendendo la rivoluzione come una lotta del popolo iraniano per la libertà, la sovranità e l'indipendenza dal dominio straniero e da un regime troppo asservito alle esigenze di Stati stranieri. Anche in questo caso, la data del 1953, quella che ha segnato il colpo di stato organizzato a scapito di Mossadegh, può essere considerata un precedente degli eventi del 1979. I nazionalisti iraniani, infatti, considerarono la deposizione di Mossadegh come un atto illegittimo e inaccettabile di ingerenza politica da parte di stati stranieri⁶⁰.

Più probabilmente, però, la Rivoluzione fu il risultato di tutti questi fattori, che coinvolsero persone di diverse classi, studenti, insegnanti, impiegati, donne, *bazarii*, che scesero in piazza e parteciparono all'agitazione contro il regime. Certamente, anche la secolare tradizione dell'Islam sciita rivoluzionario, con la sua potente forza cerimoniale e processionale, favorì le proteste e la mobilitazione:

Queste grandiose celebrazioni populiste hanno sempre incluso elaborate processioni religiose in occasione di festività, rappresentazioni passionali basate sulla vita di figure religiose, flagellazioni e salassi per commemorare la morte violenta dei santi e una vasta gamma di rituali ed espressioni pubbliche simboliche che commemorano il martirio. Queste pratiche, organizzate e dirette da moschee e altri centri religiosi, andavano a beneficio di tutti i gruppi islamici e del più ampio programma politico di sconfiggere il regime. Non passò molto tempo prima che la passione religiosa si trasformasse in azione politica antiregime. È stato facile

seems clear that Shariati message helped justify Khomeini's Islamic ideology, and the ayatollah was indeed careful to often and publicly praise the sociologist. Perhaps Shariati most important ideological contribution was to emphasize the historic role of martyrdom in Shia Islam. "He distinguished revolutionary Shiism (the religion of Imam 'Ali in the seventh century) from official state Shiism (what he called Safavid Shiism), thereby clearly differentiating the few oppositional clerics from the many quietest ulama who accepted the monarchy", thus implicitly endorsing Khomeini. Furthermore, Shariati argued that "Islam's most basic tradition is martyrdom, and human activity, mixed with a struggle against oppression and establishment of justice and protection of human rights". Su 'Ali Shariati e Musa al-Sadr, S. MERVIN, *Shiites in Lebanon*, <https://iranicaonline.org/articles/shiites-in-lebanon>.

⁶⁰ L.M. FARHAMY, *Iranian Nationalism*, in *The Public Purpose* 5 (2011) 19-30 <https://www.american.edu/spa/publicpurpose/upload/iranian-nationalism.pdf>.

tracciare paralleli tra i nemici del passato e l'attuale leadership laica del governo⁶¹.

Per contro, è importante sottolineare che se le cause della Rivoluzione sono state molteplici, in effetti il risultato ebbe a convergere verso una soluzione “islamica”⁶². Anche in ragione dell'indiscutibile leadership di Khomeini, una Rivoluzione “islamica” prese piede nella misura in cui molti musulmani credettero di poter trovare il rimedio di tutti i loro problemi nel pensiero islamico e nell'islam politico-giuridico. Gli iraniani trovarono in questa tradizione le modalità per ribellarsi allo Shah e per mettere in pratica una rivoluzione senza il seguito delle forze militari o di polizia⁶³. Molte delle regole devozionali e rituali furono poste alla base di altrettanti servizi sociali e politici⁶⁴. Le rivendicazioni e le proteste anti-Pahlavi seguivano il calendario islamico; le mobilitazioni, le dimostrazioni e le proteste utilizzavano rituali e pratiche che avevano un nucleo di senso e finalità religiose, come ad esempio, il martirio, la lotta alla tirannia, il senso del sacrificio dell'imam Hussein, i quaranta giorni di lutto. Inoltre, almeno inizialmente, Khomeini volle intendere la propria ideologia come islamica e internazionale, non esclusivamente sciita, di modo da delineare un modello che poteva essere applicato in qualsiasi altro contesto, come ad esempio in Palestina⁶⁵. La combinazione di questi elementi col filone di ragioni antiamericane e nazionaliste contribuì a produrre l'immagine di un processo rivoluzionario animato dal “fondamentalismo islamico”, e

⁶¹ F. KAZEMI, *The Precarious Revolution: Unchanging Institutions and the Fate of Reform in Iran*, in *Journal of International Affairs* 57.1 (Fall 2003) 83.

⁶² Nonostante il carattere religioso della rivoluzione, un “riduttivismo secolarizzante” ha contribuito ad allontanare questa caratteristica dalle analisi degli esperti occidentali e americani, cfr. E. LUTWAK, *The Missing Dimension*, in D. JOHNSTON, C. SAMPSON (eds.), *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994, 12-13: «Confounding the secular reductivism that imprisoned US analysts-official, journalistic, and scholarly alike – it turned out that the new regime could easily remain in power in the years that followed even though it was less “broadly based,” no more redistributive, and if anything more corrupt than its predecessor, because of the purely religious authority of its leadership and because of the pervasive religiosity of its public conduct».

⁶³ MOUSAVI, *Islamic Revolution of Iran* cit., 16-17.

⁶⁴ KHOMEINI, *Il governo islamico* cit., 119.

⁶⁵ CAMPANINI, *Lo scisma* cit., 72-73; KHOMEINI, *Il governo islamico* cit., 119.

rappresentato, soprattutto in Occidente⁶⁶, come una forza irrazionale votata alla distruzione della modernità e del progresso⁶⁷.

Tuttavia, questa rappresentazione si presta anche ad essere contro-argomentata. Una “rivoluzione” è certamente un movimento di massa che mira a stabilire un nuovo regime politico trasformando (pacificamente o violentemente) il governo esistente⁶⁸. Ma spesso, le rivoluzioni sono state descritte ed esaltate come manifestazioni di “agency” popolare⁶⁹. Esse sono state anche interpretate come conseguenze specifiche della modernità, nella misura in cui esse concepiscano il mondo come uno spazio politico aperto all’intervento umano e non soltanto subordinato alla causalità divina. Una rivoluzione è – almeno negli ideali dei rivoluzionari – un tentativo di riordinare il mondo secondo principi nuovi di equità, ai quali si oppongono le resistenze di ripristinare l’ordine tradizionale o corrotto. Tra gli interpreti che, seppure prudentemente, guardarono in questi termini alla rivoluzione iraniana, vi fu, ad esempio, il filosofo Michel Foucault, che era stato inviato dal “Corriere della Sera” a Tehran a seguire gli eventi dall’ottobre del 1978 al febbraio del 1979.

Foucault rilevava come il movimento popolare si opponesse allo Shah e alla sua polizia senza fare ricorso alla lotta armata, anzi «a mani nude»⁷⁰ e che esso fosse espressione di una forma di spiritualizzazione della volontà politica degli iraniani, una vera e propria volontà collettiva⁷¹. Al momento del suo congedo dalla corrispondenza, egli ebbe a sintetizzare la sua esperienza di corrispondente in questi termini:

⁶⁶ Per un’interessante rassegna, anche fotografica e grafica, della rivoluzione vista da un punto di vista e di immaginario occidentale si veda la mostra *The Graphics of Revolution and War: Iranian Poster Arts*, <https://www.lviuchicago.edu/collex/exhibits/graphics-revolution-and-war-iranian-poster-arts/visualizing-revolution/>

⁶⁷ S. SAYYID, *Khomeini and the Decolonization of the Political*, in A. ADIB-MOGHADDAM (ed.), *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 279.

⁶⁸ Cfr. D. BILOTTI (a cura di), *Rivoluzione*, Castelveccchi, Roma 2022.

⁶⁹ *Ivi*, 277. V. anche M. NAHAS, *State-Systems and Revolutionary Challenge: Nasser, Khomeini, and the Middle East*, in *International Journal of Middle East Studies* 17.4 (November, 1985) 507-527.

⁷⁰ Così letteralmente, M. FOUCAULT, *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, 43.

⁷¹ *Ivi*, 40.

Partito dall'Iran, la domanda postami senza tregua è stata naturalmente questa: «È la rivoluzione? [...] Non ho risposto. Ma avevo voglia di dire: non è una rivoluzione, nel senso letterale del termine: un modo per mettersi in piedi e raddrizzarsi. È l'insurrezione di uomini dalle mani nude che vogliono sollevare il peso formidabile che grava su ciascuno di noi, ma, più particolarmente, su di loro, lavoratori del petrolio, contadini alle frontiere degli imperi: il peso dell'ordine del mondo intero.

È forse la prima grande insurrezione contro i sistemi planetari, la forma più folle e più moderna di rivolta⁷².

Un'altra parte della storiografia ha sottolineato anche le pratiche e i principi idealmente non violenti della rivoluzione, almeno fino alla caduta del potere dello Shah. Nella sua tesi di dottorato, lo studioso Philip Ritter sosteneva, ad esempio, che la rivoluzione fu di proposito non violenta e che la leadership di Khomeini era consapevole della necessità di condurre i moti di piazza in modo pacifico:

Ricordando il fallimento del 1963 e avendo assistito di recente alla scomparsa della guerriglia, Khomeini decise che l'esercito poteva essere sconfitto solo attraverso una lotta non violenta. Attingendo in parte alla retorica popolare di Shariati, «la tattica di Khomeini per affrontare l'esercito era il martirio dei suoi seguaci in qualsiasi numero fosse necessario per rompere i legami con lo Shah». In uno dei suoi messaggi registrati alla nazione, fatto entrare illegalmente in Iran dai suoi collaboratori, Khomeini rivelò la sua tattica al popolo iraniano: «A volte si dice che l'eroe è l'essenza della storia. Ma chi lo dice si sbaglia. È il martire l'essenza della storia, lo spirito motivante della storia. Quindi, mettetevi a nudo davanti all'esercito, perché lo Shah si servirà dell'esercito e l'esercito gli obbedirà. Sappiamo che i soldati sono confusi, non sanno come agire, ma saranno obbligati a obbedire agli ordini. Come possono rifiutarsi di obbedire agli ordini quando sono vincolati dalla disciplina dell'esercito? Ma un giorno si libereranno dalla disciplina del diavolo e si avvicineranno alla disciplina di Dio. Se viene dato l'ordine di sparare su di voi, scopritevi il petto. Il vostro sangue e l'amore che mostrate loro mentre state

⁷² *Ivi*, 60.

morendo li convinceranno. Il sangue di ogni martire è una campana che risveglierà migliaia di vivi⁷³.

Khomeini, in effetti, aveva dato istruzioni dettagliate per la conduzione delle manifestazioni ispirate ai principi del comportamento pacifico, sebbene ibridate dalla tendenza degli sciiti al martirio: per esempio, impose – ogni volta che vi fosse stata la possibilità di un confronto con le forze di sicurezza – che la folla si organizzasse in cortei, alla cui testa vi erano i bambini delle scuole seguiti da donne e anziani. Il monito di questa scelta, suggerita dallo stesso Khomeini, era che le forze di sicurezza dovessero trovarsi di fronte alla tragica scelta tra sparare su bambini e donne o non fare nulla. «La morte di un bambino è particolarmente importante», disse l’Ayatollah in una delle sue istruzioni registrate. «Quando un bambino muore, la vera natura di questo regime sionista diventa chiara»⁷⁴. Una conferma del carattere non violento della protesta è rinvenibile nel già citato testo di Khomeini sul “Velayat-e Faqih”, il governo del giurista. Questo volume conteneva un “Programma di lotta per la costituzione del governo islamico”, che descriveva, tra l’altro, anche i passi da fare per capovolgere il regime dei Pahlavi. Inizialmente Khomeini esortava gli studenti religiosi, il clero, gli insegnanti, i professori universitari e tutti gli iraniani a lavorare per la realizzazione dello Stato islamico parlando, insegnando e organizzandosi attivamente: «Il nostro compito, pertanto, consiste nell’impegno a gettar le basi di un governo islamico legittimo, facendo propaganda, insegnano e costituendo una comunità di pensiero»⁷⁵. Inoltre, Khomeini delineava i quattro passi per «distruggere i governi ingiusti», che erano quelli di:

1. Boicottare le agenzie del governo ingiusto.
2. Rifiutare la cooperazione con tali governi.
3. Evitare qualsiasi azione che vada a loro vantaggio.
4. Creare nuove agenzie giudiziarie, finanziarie, economiche, culturali e politiche⁷⁶.

Illustrando queste misure, Ritter ha sostenuto:

⁷³ RITTER, *Why the Iranian Revolution was Nonviolent* cit., 141.

⁷⁴ *Ivi*, 143.

⁷⁵ Cfr. il “Programma di lotta per la costituzione del governo islamico”, in R. KHOMEINI, cit., 115 ss.

⁷⁶ *Ivi*, 115 ss. spec. 134-135.

Non per niente Khomeini è stato spesso definito il Gandhi dell'Iran. Piuttosto, e probabilmente contrariamente a quanto si crede in Occidente, Khomeini ha acquisito questa reputazione grazie alle sue numerose dichiarazioni non violente. Ad esempio, una volta Khomeini ha affermato che «è mio desiderio che il movimento nazionale non assuma la forma di una lotta armata [...]». Incoraggiò i suoi seguaci a «parlare con i soldati, ad avere un dialogo con loro. Mettetevi a nudo, ma non sparate. Non lanciate nemmeno un mattone contro i soldati». Inoltre, i manifestanti non dovrebbero «attaccare l'esercito al petto, ma al cuore». Dichiarazioni come queste, di cui sono state più volte registrate, e smentiscono nettamente la visione occidentale di Khomeini come il volto da associare alla crisi degli ostaggi del 1979 all'ambasciata americana a Tehran. Piuttosto, nel periodo precedente la rivoluzione, persino l'ambasciatore statunitense in Iran, William Sullivan, inviò un cablogramma al Dipartimento di Stato per avvertire che «Khomeini potrebbe diventare il Gandhi dell'Iran»⁷⁷.

Riassumendo, si può cogliere un'attitudine nonviolenta del movimento rivoluzionario iraniano nell'interazione tra fattori culturali e strategici che erano propri della religione e della cultura popolare iraniana. La cultura sciita ha fornito lo sfondo sul quale la sfida nonviolenta è diventata un'opzione credibile. Le tattiche proposte da Khomeini e da altri rivoluzionari trovavano particolare adesione nelle posture culturali e religiose dello sciismo dando corpo a pratiche di resistenza piuttosto che ad azioni di attacco diretto e violento. Khomeini e altri leader rivoluzionari

⁷⁷ RITTER, *Why the Iranian Revolution was Nonviolent* cit., 139-140. L'Autore continua: «Per i lettori che conoscono gli scritti di Gandhi, Khomeini presenta ovviamente diverse analogie con il leader indipendentista indiano. In primo luogo, l'ayatollah è stato in grado di coinvolgere in modo particolare le "popolazioni marginali urbane e rurali che egli esaltava come mustazafeen (le masse diseredate)". Gandhi aveva abbracciato in modo quasi identico la causa degli strati sociali più bassi dell'India, gli Intoccabili, che chiamava harijans (figli di Dio). In secondo luogo, Khomeini ha esortato i suoi seguaci a "fare appello al wujdan dell'esercito". Wujdan è un termine spesso usato nel sufismo e si riferisce alla "coscienza interiore, la coscienza che si trova nel profondo del cuore di un uomo". Gandhi, d'altra parte, parlava spesso della "piccola voce interiore", che sosteneva essere la voce di Dio che tutti noi potremmo sentire se solo ascoltassimo con sufficiente attenzione. Infine, Shivers (1980) ha paragonato il ruolo del martirio nella retorica di Khomeini al concetto di abnegazione di Gandhi».

riuscirono a intrecciare con successo simili elementi culturali in una strategia efficace per opporsi al potere e alla forza governativi⁷⁸.

6. L'istituzionalizzazione della rivoluzione e dei suoi sentimenti di ingiustizia in forma di stato e di governo (Repubblica islamica)

Uno dei problemi capitali del mondo islamico postcoloniale è stato quello attinente alla riconversione intellettuale della concezione dello Stato islamico nella modernità, da entità politica fondata su una comunità religiosa transnazionale a istituzione statale fondata su gruppi politici nazionali. Anche gli intellettuali musulmani riformisti hanno riconosciuto che nessuna modernità sarebbe mai stata possibile nei paesi islamici senza un apparato statale che si confrontasse col modello nazionale emerso da tempo in Europa e che aveva dominato il mondo attraverso il colonialismo: modernità e statualità andavano di pari passo⁷⁹. Questo problema emerse anche durante la Rivoluzione Iraniana. In questo contributo, ovviamente, la concezione europea dello Stato moderno non può che rimanere sullo sfondo⁸⁰, definita nei limiti di una sua comparazione col modello di Stato vigente nella tradizione giuridica musulmana (*dawlah*). In questi termini essenziali, lo Stato moderno europeo consisteva in una forma di organizzazione politica contrassegnata dall'esistenza di un ente sovrano (lo Stato appunto), dotato di personalità giuridica dal valore superiore alla somma dei membri di una comunità (a partire dalla concezione della medievale *universitas*)⁸¹, che esercitava su un dato territorio un potere eminente (sovrantà) e disponeva del monopolio dell'uso legittimo della forza⁸². Tale Stato disponeva inoltre di apparati amministrativi e giudiziari unitari e territorialmente omogenei in grado di garantire una equa

⁷⁸ *Ivi*, 145.

⁷⁹ Cfr. G. ANELLO, M. ARAFA, *Modernismo e diritto islamico. Legislazione religiosa, Stato e codificazione giuridica in Egitto (1875-1948)*, in *Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea* (2023) 137-173.

⁸⁰ Cfr., sinteticamente, R. PASTA, *Stato e statualità nell'età moderna*, in L. CAMPOS BORALEVI (a cura di), *La costruzione dello Stato moderno*, Firenze University Press, Firenze 2018, 1 ss.

⁸¹ *Ivi*, 4. Su alcuni aspetti della teoria della persona giuridica nel diritto islamico, cfr. G. ANELLO, M. ARAFA, S. GRAMITTO RICCI, *Sacred Corporate Law*, in *Seattle University Law Review* 45 (2021) 413 ss.

posizione giuridica a tutti i cittadini⁸³. In materia di legislazione, in Europa, a partire dal '700 il monopolio della legislazione si era consolidato nelle mani dei sovrani mediante apparati di produzione delle norme secondo procedimenti altamente formalizzati e impugnabili sul terreno giurisdizionale. Inoltre, lo Stato moderno europeo garantiva un predominio del potere legislativo sugli altri poteri, sulla base del presupposto che la volontà del legislatore coincidesse con la volontà pubblica⁸⁴. Razionalizzazione e controllo si affermarono come caratteristiche complementari e imprescindibili di una nozione di Stato impersonale. In particolare, in Francia, modello paradigmatico di questa nuova concezione di statualità, la spinta risultante dall'emersione della classe borghese portò alla redazione di un sistema di leggi codificato che divenne il perno centrale della vita dei cittadini e dello sviluppo della collettività, di qualità superiore per razionalizzazione e chiarezza rispetto alle collezioni delle antiche leggi o costumanze della prima età moderna⁸⁵.

La nozione dello Stato islamico che dovette confrontarsi con tale "Stato razionale" – che Max Weber riteneva fosse proprio soltanto dell'Occidente⁸⁶ – era davvero diversa. Nei dizionari di Arabo moderno, il termine "*dawlah*" – che costituisce l'equivalente traduttivo della parola e del concetto politico-giuridico di "Stato" – vada ad indicare, in primo luogo, il senso dell'alternanza, della rotazione e del cambiamento, anche nel tempo e nella sorte. In secondo luogo, tale lemma indica i concetti di "dinastia", "Stato", "paese", "potere esercitato", quindi di "impero"⁸⁷. Più esattamente, la voce del dizionario dell'orientalista Edward William Lane

⁸² Cfr. voce Stato in N. ABBAGNANO (a cura di), *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1971, 833. In tal senso anche M. WEBER, *Economia e Società*, vol. IV. Sociologia politica, Edizioni di Comunità, Milano 1995, 478-479.

⁸³ R.T. FORD, *Law's Territory (A History of Jurisdiction)*, in *Michigan Law Review* 97.4 (February, 1999) 843-930.

⁸⁴ Si veda, M. FIORAVANTI, *Lo Stato di diritto come forma di stato. Notazioni preliminari sulla tradizione Europeo-continentale*, in ID. (a cura di), *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, tomo II, Giuffrè, Milano 2001, 855 ss.

⁸⁵ Cfr. PASTA, *Stato e statualità* cit., 13.

⁸⁶ WEBER, *Economia* cit., 468.

⁸⁷ Cfr. in tal senso, H. WEHER, *A Dictionary of Modern Written Arabic*⁴, Spoken Language Services, Ithaca, NY, s.d., 349. Ad esempio, l'espressione *al-dawlah al-'aliya* indicava l'antico Impero ottomano.

(1801-1879) enfatizza che la radice “d-w-l”, da cui il termine “dawlah” deriva, indica in primo luogo un cambiamento di epoca, di fortuna, da uno stato di fatto ad un altro, da una condizione ad un’altra⁸⁸. In persiano, lo stesso lemma viene definito come un nome verbale che esprime l’idea di “andare intorno gli uni con gli altri nel combattimento”; nel cambiamento benigno della fortuna, quindi nella felicità, nella ricchezza, nella vittoria; quindi potere, dominio, impero; infine stato, regno o dinastia⁸⁹.

Appare chiaro, quindi, che il termine “*dawlah*” deriva il suo significato di “Stato” da un precedente uso medievale che faceva riferimento alla dinastia familiare o a una élite di governanti su un certo territorio. Essa, etimologicamente, indica un “ciclo” di governo che si richiama idealmente al “ciclo” dei primi “califfi ben guidati” (*rashidun*) o, nel caso della Shia, ai Dodici infallibili Imam e alla classe degli *‘ulema* per delega, dando quindi predominio al potere giudiziario. Questo modello si è affermato a tal punto da suscitare nel corso dei secoli un anelito d’imitazione che tuttavia non sarebbe stato più completamente soddisfatto. Tale anelito – osservava Massimo Campanini – ha alimentato una vera e propria “utopia retrospettiva” che ha condizionato fortemente tutte le successive teorie sul califfato, l’imamato e in generale la legittimazione del potere politico, rendendo difficile la formazione della teoria impersonale e burocratica dello Stato moderno⁹⁰.

La Rivoluzione iraniana dovette confrontarsi con tale problema e la scelta effettuata dai leader rivoluzionari è stata quella di creare una forma di governo del tutto inedita – la “Repubblica islamica” – nell’intenzione di combinare le caratteristiche ideologiche della religione sciita con le formule organizzative dello stato moderno. Khomeini non approvava il concetto di

⁸⁸ Vedi E.W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*. Originally published in eight parts in London, 1863-1893, II, First Iranian reprint edition, Entekhab, Qom 2015, 934.

⁸⁹ Cfr. *A Comprehensive Persian-English Dictionary including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, Sang-E-Meel Publications, Chowk Urdu Bazar Lahore (Pakistan), (1892-1981) 546. Si ringrazia il dott. Muhammad-Reza Fakhr-Rohani per l’essenziale consulenza sul punto.

⁹⁰ Cfr. G. ANELLO, *Jihad vs. ijtibād? Il dilemma della politica dell’Islam*, recensione al volume di M. CAMPANINI, *La politica nell’Islam*, Bologna 2019, su *Modernism* 6 (2020) 463. In termini di riflessione aperta (sul quale non è stata ancora detta «l’ultima parola») sul tema dello “stato islamico” in chiave storico-critica, si legga il seguente contributo online di M. CAMPANINI, *Il problema dello Stato islamico*, <https://www.mimesis-scenari.it/2020/10/20/il-problema-dello-stato-islamico/>.

democrazia, ritenuto uno slogan che i nemici occidentali contrabbandavano all'interno della comunità islamica con l'intento di distruggerla⁹¹. Nondimeno – come è stato rilevato da più parti – il modello statale prescelto ha forse tratto ispirazione dalla Repubblica di Platone, in cui si stagliano le figure dei guardiani accanto a quella del re-filosofo. Quest'ultimo impersona l'unica persona adatta a governare e a garantire la giustizia sociale in virtù della propria conoscenza⁹².

Di là dalla posizione iniziale di Khomeini, l'ideale democratico viene menzionato nelle interpretazioni recenti della forma di governo dell'Iran. Uno studioso iraniano contemporaneo, il Prof. Mansour Mirahmadi, definisce ad esempio l'Iran contemporaneo come una “democrazia religiosa”⁹³. Quest'espressione si riferisce a una concezione specifica della democrazia che spiega la giustificazione del potere o dell'autorità collettiva e della partecipazione pubblica con l'aiuto di statuizioni religiose, analizza i fondamenti ontologici, antropologici, sociologici e teleologici della democrazia sulla base di fonti religiose e infine determina i confini concettuali del potere collettivo e della partecipazione pubblica sulla base di insegnamenti religiosi. Secondo questa definizione, la democrazia religiosa si contrappone ad altri tipi di democrazia come quella “liberale” o “sociale”. Mentre queste ultime giustificano, analizzano e spiegano gli aspetti essenziali della democrazia accettando l'autorità del liberalismo e del socialismo, la democrazia “religiosa” accetterebbe l'autorità dell'Islam nel giustificare, analizzare e spiegare gli aspetti essenziali della democrazia.

⁹¹ Così, esattamente, S. AKHAVI, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in *Middle Eastern Studies* 24.4 (October, 1988) 414.

⁹² CAMPANINI, TORELLI, *Lo scisma della mezzaluna* cit., 72. Si veda anche B. ZADLER, *The Ayatollah Khomeini and His Concept of an Islamic Republic*, in *International Philosophical Quarterly* 21.1 (1981), 83-98; V. MARTIN, *A Comparison Between Khumaini's "Government of the Jurist" and "The Commentary on Plato's Republic" of Ibn Rusbd*, in *Journal of Islamic Studies* 7.1 (January, 1996) 16-31.

⁹³ M. MIRAHMADI, *Religious Democracy in Iran: Discursive Analysis of Imam Khomeini's Political Thought*, in *Journal of Islamic Political Studies* 1.1 (Winter-Spring, 2019) 1. Inoltre, questo tema è stato discusso personalmente con il Prof. Mirahmadi durante il convegno *Islam, politica e democrazia*, tenutosi sabato 10 novembre 2018 presso l'Aula Magna della Facoltà di teologia di Lugano (Svizzera), organizzato dal Centro Imam Ali di Lugano e dalla Facoltà di Teologia di Lugano.

Senza dubbio, tuttavia, da una prospettiva europea, una concezione dogmatica dello stato-nazione e la costituzionalizzazione dell'idea del "governo del giurista" sono i capisaldi dell'attuale forma di governo in Iran: nella dottrina sciita, solo l'Imam ha diritto all'esercizio legittimo dell'autorità di governo, cosicché l'articolo 5 della Costituzione iraniana ha ratificato la tesi di Khomeini secondo cui il *faqih* sostituisce l'Imam fino al suo ritorno. Secondo la visione di Khomeini, la legislazione è estratta dalle fonti del diritto religioso, il potere esecutivo è il perno del governo islamico e la giurisprudenza, intesa come classe di *'ulema*, è considerata la fonte dell'interpretazione di norme e regolamenti. In altre parole, in un governo islamico l'obiettivo principale è l'esecuzione dei decreti islamici e i giuristi si trovano in una posizione centrale per formulare e garantire questi decreti. In questa visione, il *faqih* non può limitarsi ad avere mere competenze religiose ma ha bisogno di ulteriori qualifiche, come l'abilità e l'esperienza nella gestione della società, per poter dare attuazione alle idee islamiche nel divenire della scienza e del sapere contemporanei.

Tutti questi principi, all'indomani del successo nella rivoluzione, sono stati tradotti in diverse norme della Costituzione⁹⁴. La valorizzazione, pressoché assoluta, dell'interpretazione attivista del clero sciita è stata cristallizzata nell'articolo 110⁹⁵. Secondo questa disposizione, la "Guida" (*faqih*) è la figura dominante della forma di governo.

I requisiti della figura di giurista/religioso idoneo a rivestire tale carica erano stati delineati nel 1979 sulla figura di Khomeini, ma furono modificati nel 1989 da emendamenti costituzionali entrati in vigore subito dopo la sua morte, a causa delle difficoltà nel trovare un successore che avesse le stesse caratteristiche del predecessore. In particolare, i requisiti iniziali erano ispirati alle teorie tradizionali del *marja' al-taqlid*⁹⁶, vale a dire quelli che individuano, di generazione in generazione, un giurista/religioso

⁹⁴ Per cui si veda P.L. PETRILLO, *Iran, Il mulino*, Bologna 2008; E. CASTELLI, *La rivoluzione dell'Islam: il cambiamento di regime in Iran tra democrazia e teocrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; P. ABDOLMOHAMMADI, *L'Iran contemporaneo: le sfide interne e internazionali di un paese strategico*, Mondadori, Milano 2015.

⁹⁵ Così, ancora, S. AKHAVI, *Islam, Politics and Society* cit., 420.

⁹⁶ Vedi AL-SAYYAD, *The Supreme Marjyya* cit., 5 ss. in cui si delineano i tratti di questo particolare sistema e si parla specificamente di *'alam e shay'a*, ma anche di network di relazioni e del supporto riscosso da parte di altre fasce della popolazione, come i commercianti, i bazarîi o gli imprenditori.

dall'altissima erudizione (*'alam*) e dall'amplissima riconoscimento (*shay'a*)⁹⁷. Come detto, il nuovo articolo 109 richiede una certa competenza nella giurisprudenza islamica, valori morali di giustizia e pietà, accoppiate a capacità politiche, perspicacia sociale e coraggio. In altre parole, le rigorose competenze teologiche sono state declassate a favore di maggiori abilità politiche⁹⁸.

Finora, il *faqih* non è stato scelto tramite elezioni popolari, ma attraverso la selezione della "Assemblea degli Esperti". I membri dell'Assemblea sono eletti dal popolo, ma prima di essere eletti devono essere approvati da un organo nominato (Consiglio dei Guardiani) e sottoposti a un test per verificare la loro preparazione religiosa e il loro impegno nei confronti della Repubblica islamica. Ne consegue che la carica più importante nell'architettura di governo non è eletta in maniera diretta ma nominata in maniera indiretta attraverso un altro corpo elettorale che tuttavia viene filtrato dall'intervento del Consiglio dei Guardiani⁹⁹. Inoltre, va aggiunto, i requisiti personali di *'alam e shay'a* finiscono per attribuire agli *hawza*, vale a dire ai seminari dove il clero e gli studiosi sciiti studiano e sono formati, un ruolo costituzionale materiale ed implicito, quasi concorrente a quello del Parlamento¹⁰⁰.

Il Consiglio dei Guardiani, che non ha subito particolari modifiche dai tempi della rivoluzione, rappresenta la sede istituzionale che deve attuare le istanze religiose più conservatrici e resistenti al cambiamento: esso ha il compito di garantire che il Parlamento non approvi leggi non in linea con i precetti dell'Islam sciita. I suoi dodici membri sono nominati¹⁰¹ ed equamente divisi tra chierici e studiosi laici. Ed in effetti, il Consiglio dei

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ KAZEMI, *The Precarious Revolution* cit., 86.

⁹⁹ L'Assemblea degli Esperti sulla Guida ha il di eleggere tra i suoi ranghi la Guida suprema. Quest'organo, con sede ufficiale a Qom, è previsto dagli articoli 107 e 108 della Costituzione iraniana, che ne stabiliscono l'elezione diretta. Gli 88 membri che la compongono devono avere una provata fede religiosa, essere affidabili e avere un comportamento moralmente ineccepibile; essere in grado di interpretare la legge islamica in modo da poter giudicare se la Guida suprema è degna di tale carica; conoscere le tematiche politiche e sociali del Paese e infine credere nel sistema della Repubblica Islamica e averlo sempre sostenuto. La durata di questo organo elettivo, i cui candidati sono comunque preventivamente vagliati dal Consiglio dei Guardiani è fissata in otto anni. V. <https://www.oasiscenter.eu/it/iran-chi-comanda-struttura-del-potere-una-guida>.

¹⁰⁰ Cfr. AL-SAYYAD, *The Supreme Marjyya* cit., 22.

Guardiani ha usato i suoi diritti di revisione giudiziaria e il suo potere di veto in diverse occasioni per annullare le leggi approvate dal Parlamento che non erano ritenute nell'interesse dello Stato islamico. Inoltre, il Consiglio ha gradualmente assunto un ruolo centrale e decisivo nel valutare le qualifiche di coloro che si candidano alle elezioni degli organi legislativi, contribuendo ad una selezione della classe dei rappresentanti in funzione della loro moralità e religiosità. In tal senso, il Consiglio dei Guardiani può, almeno in teoria, condizionare il potere sia del ramo legislativo sia di quello esecutivo. Nella realtà, ha limitato l'emersione di una opposizione alternativa a quella istituzionale, comunque connotata da una forte caratterizzazione religiosa.

Tale assetto, complessivamente, non è esente da possibili conflitti di potere. Un "Consiglio per il Discernimento dell'Interesse del Sistema" è stato istituito da Khomeini nel 1988 per risolvere le controversie in corso tra il Consiglio dei Guardiani, il Parlamento e il ramo esecutivo del governo. Il ruolo di tale Consiglio assume un'importanza cruciale quando gravi tensioni e divergenze di vedute affliggono le istituzioni e le personalità chiave del Paese. Esso funge da arbitro finale delle controversie e da valvola di sicurezza per proteggere l'integrità e la vitalità del sistema clericale. Garantisce inoltre che le divisioni all'interno della classe dirigente non si ripercuotano sull'opinione pubblica¹⁰².

In conclusione di questo paragrafo di sintesi sull'architettura della cd. Repubblica islamica, tre punti meritano di essere sottolineati.

Il primo è che nella parabola che ha visto la rivoluzione trasformarsi in istituzione, la visione – eterodossa – di Khomeini di un clero attivo e temporale ha prevalso sulla dottrina sciita tradizionale di un clero quietista e spirituale. Tuttavia, la concezione tradizionale non è del tutto cessata e rimane prevalente nell'ambito del mondo sciita internazionale, come quello operante nei santuari di Najaf e Karbala in Iraq¹⁰³. Anche rispetto alle innovazioni che il suo pensiero e la sua azione hanno introdotto nella

¹⁰¹ Sei componenti sono nominati dalla Guida, sei componenti sono nominati dal potere giudiziario e approvati dal Parlamento.

¹⁰² KAZEMI, *The Precarious Revolution* cit., 87.

¹⁰³ Cfr. A.F. ALREBH, *Will Sistani be the last legend? The Challenge of Succession and the Future of the Mar'aiyyah*, in The Middle East Institute (September 28, 2021), <https://www.mei.edu/publications/will-sistani-be-last-legend-challenge-succession-and-future-marjaiyyah#pt2>.

dottrina sciita, diverse critiche sono state sollevate da parte dello stesso clero¹⁰⁴. Khomeini ha fondato la legittimità dei giuristi-governanti sulla loro funzione di deputati dell'autorità religiosa degli Imam, mettendo in secondo piano la questione della loro autorevolezza dottrinale e pubblica, come nella tradizione del *marja' al-taqlid*. Questo aspetto della sua dottrina è stato discusso da grandi figure di ayatollah come Muntazeri, Khoei, Hakim e Sistani¹⁰⁵.

Il secondo punto è che i poteri del *faqih* delineati nella Costituzione appaiono avere un rilievo tale da limitare di gran lunga gli scampoli di sovranità che il popolo iraniano può esercitare all'interno degli organi costituzionali collegiali preposti allo svolgimento delle funzioni legislative, esecutive e giudiziarie.

Il terzo è relativo al peso che l'eredità politica di Khomeini continua ad avere per l'Iran contemporaneo. La valutazione di questo fattore è piuttosto controversa. Vi è chi osserva come sul fronte interno egli seppe atteggiarsi più da mediatore tra le forze delle diverse classi del paese, più che un capo politico, non riuscendo tuttavia appieno nell'intento:

Khomeini non si è dimostrato molto efficace nel destreggiarsi tra queste forze ideologiche interne all'Islam in competizione tra loro. Se da un lato si è dimostrato sicuro e risoluto quando ha affrontato quelli che ha considerato i nemici dell'Islam, dall'altro ha mostrato una grande riluttanza nello scegliere da che parte stare tra i vari filoni conservatori dell'Islam tra i suoi stessi seguaci e amici. Vacillando. Ha aspettato che l'opinione pubblica si manifestasse su una questione prima di prendere una posizione chiara, intervenendo solo quando la questione gli sfugge quasi di mano¹⁰⁶.

¹⁰⁴ B. RAHIMI, *Contentious legacies of the Ayatollah*, in A. ADIB-MOGHADDAM (ed.), *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 291 ss. Alcune di queste critiche si riferiscono anche alla scelta di edificare una tomba monumentale, che l'Autore ha avuto la possibilità di visitare il 27 luglio 2022, sita a metà strada tra Tehran e Qom nei pressi del cimitero di Bihisht-i Zahra; si veda K. RIZVI, *Religious Icon and National Symbol: the Tomb of Ayatollah Khomeini in Iran*, in *Muqarnas* 20 (2003) 209 ss.

¹⁰⁵ Vedi AL-SAYYAD, *The Supreme Marjaya* cit., 13-14.

¹⁰⁶ HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Rubullah al-Musavi Khomeini's* cit., 126.

D'altro canto, fu avversario temibile e irriducibile di coloro i quali riteneva nemici dell'Islam¹⁰⁷. Sebbene si ispirasse al principio di un'alternativa islamica che non fosse «né orientale, né occidentale»¹⁰⁸, di fatto Khomeini denunciò l'ipocrisia dell'Occidente e i doppi standard dei difensori dei diritti umani, che non esitavano a calpestare i diritti dei popoli del cd. "Terzo Mondo". Durante la sua vita, sperimentò direttamente la dominazione delle potenze straniere in Iran – prima i sovietici, poi gli inglesi e infine gli Stati Uniti. Egli condannò aspramente tutto ciò che l'Occidente coloniale aveva fatto ai Paesi asiatici e ad altre

¹⁰⁷ Ne è dimostrazione la questione del caso Rushdie e dalla controversa fatwa che Khomeini emise nel febbraio 1989 contro l'autore del libro *I versetti satanici*, Salman Rushdie. La fatwa recita: «I inform all zealous Muslims of the world that the author of the book entitled *The Satanic Verses* – which has been compiled, printed, and published in opposition to Islam, the Prophet, and the Qur'an-and – all those involved in its publication who were aware of its content, are sentenced to death. I call on all zealous Muslims to execute them quickly, wherever they may be found, so that no one else will dare to insult the Muslim sanctities. God willing, whoever is killed on this path is a martyr». La validità della fatwa fu subito contestata sul piano giuridico: «The first fatwa in the Rushdie affair was that of Ayatollah Khomeini, speaking as a Shiite mujtahid. Khomeini opined that *The Satanic Verses* was blasphemous and Rushdie therefore a self-confessed apostate. Further, because the protests against the book were violent and had caused Muslim deaths, Khomeini held that the book constituted aggression or war, or jihad, against Islam, the Prophet, and the Quran. Because the offense was obviously intentional-the author and those involved in the publication were aware of the blasphemous nature of its content-it constituted apostasy. Consequently, Khomeini imposed the death sentence. Notably, his fatwa denied that Rushdie should be offered an opportunity to repent or that the death sentence could be repealed. Because a fatwa is only an opinion, Khomeini's fatwa was countered by that of the mufti (official expounder of Islamic law) of the Sunnis, Dr. Tantawi, the Grand sheikh of Al-Azhar University in Cairo, the citadel of Islamic learning. Tantawi agreed that publication of *The Satanic Verses* constituted blasphemy and apostasy-it was "lies and figments of the imagination about Islam ... [and] insulting distortions of Islamic history". But Tantawi disagreed with Khomeini's interpretation of the law regarding repentance and held that the death sentence could be annulled. Most importantly, he asserted that no Muslim could be sentenced without the due process of a full and fair trial, the purpose of which would be to establish Rushdie's intentions in writing the book. Furthermore, very serious jurisdictional issues undermined the validity of the Khomeini fatwa [...]. According to the Al-Azhar opinion, sharia law is simply inapplicable to Muslims like Rushdie who have emigrated to non-Muslim countries. Thus, Khomeini was going beyond his appropriate role as legal commentator and, in acting as a judge, he was *ultra vires*». Cfr. M.M. SLAUGHTER, *The Salman Rushdie Affair: Apostasy, Honor, and Freedom of Speech*, in *Virginia Law Review* 79.1 (February, 1993) 175-177. L'Autore sostiene che il caso Rushdie è stato anche il risultato di un conflitto inconciliabile tra il liberalismo occidentale e

terre musulmane, criticando ciò che le potenze occidentali come la Gran Bretagna fecero contro paesi come l'India e il Pakistan. Alla fine della sua vita, l'antiamericanismo divenne un pilastro centrale del suo pensiero. Tale impronta da un lato alimenta una parte del paese che al suo interno è legata idealmente o materialmente alla rivoluzione, dall'altro lato suscita riprovazione, critiche e ostilità da parte dei dissidenti iraniani e da parte di quei paesi stranieri la cui egemonia fu interrotta dal processo rivoluzionario.

7. Conclusioni

Come accennato nell'introduzione, in Iran, la "rivoluzione" si è fatta "istituzione", nella misura in cui le ragioni ideologiche, religiose, nazionaliste, liberali e antimperialiste hanno ispirato non solo le proteste di piazza, il capovolgimento del regime dello Shah, ma anche la forma dello stato e di governo e, infine, i contenuti della nuova Costituzione. Il sentimento antimperialista della rivoluzione è stato recepito in numerose norme del testo costituzione e costituisce ancora oggi lo sfondo normativo delle relazioni internazionali di questo paese. Sotto quest'aspetto, sarebbe ingenuo giudicare le dinamiche attuali pensando che tale condizionamento non esista o che il potere politico possa non tenerne conto. L'assenza nel diritto islamico di una teoria sulla personalità giuridica, l'ossatura di governo rappresentata da una élite di *'ulema*¹⁰⁹, il ruolo centrale della Guida suprema da parte loro perpetuano le diffidenze e i dubbi – stati mentali forse più adatti ad un individuo che ad una istituzione – di Khomeini nei confronti dei soggetti stranieri. Questo sentimento fu

il comunitarismo orientale. Ciascuna delle due parti sostiene che il punto di vista dell'altra rappresenta una forma di violenza (ivi, 200). Nello stesso senso, B. LEWIS, *Behind the Rushdie Affair*, in *The American Scholar*, 60.2 (Spring, 1991) 185, che contesta sostanzialmente che la fatwa abbia la natura giuridica di un verdetto o di una sentenza giudiziaria. La fatwa è piuttosto un *responsum*, un parere legale o una sentenza data in risposta a una domanda.

¹⁰⁸ M. KAMRAVA, *Khomeini and the West*, in A. ADIB-MOGHADDAM (ed.), *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 158.

¹⁰⁹ Su questi aspetti di teoria dello Stato, anche nella modernizzazione di Stati sunniti, sia permesso un rinvio all'articolo ANELLO, 'ARAFA, *Modernismo e diritto islamico* cit.

presente nel leader rivoluzionario e ha ispirato alcune scelte potenzialmente perpetue per il governo di questo paese:

Khomeini, attento studioso della storia sciita e della storia iraniana moderna, nutre anche «un profondo sospetto nei confronti di qualsiasi cosa abbia a che fare con l'arbitrato e il compromesso». Gli eventi di Siffin, l'inganno che gli sciiti ritengono sia stato fatto ad 'Ali in quell'occasione, così come il ruolo svolto dalla Central Intelligence Agency nel riportare lo Shah sul trono dopo che era stato costretto all'esilio a Roma nel 1952, hanno lasciato un'impressione duratura su Khomeini [...]. L'assolutismo di Khomeini si adatta anche al concetto sunnita di leader. Tutti i prototipi di Stato islamico moderno elaborati da pensatori musulmani come Abdullah al-Afghani, Rashid Rida e Moulana Abul Ala Maudoodi prevedevano una figura simile a quella del Califfo, un giurista pio e scrupoloso che avrebbe avuto enormi poteri che avrebbe mantenuto solo fino a quando avesse conservato la fiducia del popolo¹¹⁰.

Molte norme della Costituzione sono il risultato di questo, si potrebbe dire, ordine emotivo. Diverse disposizioni doppiano le teorie politiche dell'Islam sciita, enunciano il carattere antimperialista e antioccidentale dello Stato iraniano, esaltano il valore religioso e culturale del martirio, accettano la naturalizzazione della condizione di lotta e perfino della guerra (non occorre tralasciare il fatto che due anni dopo la rivoluzione, la Repubblica islamica fu coinvolta in una sanguinosa guerra contro l'Iraq). La lettura diretta di tali norme può essere esplicativa e una rassegna di questi articoli è presente nell'appendice di questo articolo.

Tuttavia, vale la pena chiedersi quali possano essere, nel lungo periodo, gli effetti di questa istituzionalizzazione emotiva. Lo spiccato carattere assiologico e nazionale di tali disposizioni potrebbe farle assimilare a quelle che parte della dottrina costituzionale internazionale chiama "eternity clauses"¹¹¹, vale a dire elementi costituzionali non emendabili che,

¹¹⁰ HAROON SIDDIQUI, *Ayatullah Ruhullah al-Musavi Khomeini's* cit., 131.

¹¹¹ Le "eternity clauses" sono tipi particolari di disposizioni costituzionali che escludono dagli emendamenti certi valori costituzionali, principi o istituzioni. Rappresentano forme particolari di radicamento di tali fattori in termini perpetui o indefiniti nel tempo. Queste norme possono essere meramente descrittive e simboliche di un certo carattere, valore, principio costituzionale oppure possono essere funzionali, intendendo enfatizzare la particolare forza di resistenza di alcune norme su altre,

esplicitamente o implicitamente, contrassegnano la “identità costituzionale” dello stato. In tema, lo studioso Micheal Rosenfeld ha teorizzato come l'identità costituzionale di un paese possa originare da un momento politico costituzionale di rottura con il passato da cui emergano, in termini dialettici, processi ed elementi contrassegnanti profondamente il nuovo assetto fondamentale. In questa teoria, la condizione di negazione della situazione precedente sarebbe il presupposto del nuovo assetto identitario costituzionale: quest'ultimo, tuttavia, per dirsi tale, necessiterebbe anche di un'identità “positiva” che possa sostenere, in termini dialettici e complessi, il nuovo processo di istituzionalizzazione¹¹². Nella ricostruzione di Rosenfeld, l'identità costituzionale non coincide con l'identità nazionale o con il patriottismo, o con tutte le altre forme rilevanti nell'esperienza preconstituzionale e extracostituzionale. Tuttavia, una costituzione dovrà inevitabilmente tenere conto di tali elementi come elementi del processo identitario.

Di là dalla convergenza ideologica tra una simile teoria e le idee di Khomeini – molte teorie sull'identità costituzionale presuppongono, forse acriticamente, una sorta di ethos secolare a fondamento del concetto¹¹³ – non si può negare che la rappresentazione del processo identitario pare bene attagliarsi all'esperienza costituzionale iraniana, in cui le numerose attestazioni di opposizione o di negazione dell'egemonia degli stati stranieri hanno voluto stigmatizzare il passato coloniale e hanno sostenuto una forma di identità costituzionale “positiva” garantita dal governo islamico.

Rimane il fatto che diverse norme della Costituzione iraniana si rifanno al momento rivoluzionario. A suo tempo, l'inserimento di numerose norme costituzionali che osteggiavano lo straniero e che richiamavano i capisaldi della religione sciita certamente aveva lo scopo di conservare nel tempo il senso o il sentimento di deprivazione, d'ingiustizia e di rivalsa che furono i motori religiosi e culturali della rivoluzione. Oggi, la permanenza di tali elementi appare come un limite giuridico all'apertura del paese ad una

implicitamente dettando una gerarchia tra disposizioni. Si veda di recente sul tema, S. SUTEU, *Eternity Clauses in Democratic Constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford 2021, 1, 89 ss. e 101.

¹¹² M. ROSENFELD, *The Identity of the Constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*, Routledge, London 2009, 26.

¹¹³ Y. ROZNAI, *Negotiating the Eternal: The Paradox of Entrenching Secularism in Constitutions*, in *Michigan State Law Review* (2017) 253 ss., spec. 322 e 325 sull'Iran.

dimensione di cooperazione internazionale o, perlomeno, pare delineare un indirizzo specifico nelle relazioni internazionali del paese¹¹⁴.

Inoltre, anche alla luce delle contestazioni più recenti, varrebbe la pena di osservare che una simile impostazione costituzionale continua ad essere supportata dall'esperienza e dalla memoria personale di parte della élite di governo e del clero sciita, gravando, tuttavia, come un peso su parte delle generazioni più giovani che non furono protagoniste del processo rivoluzionario. Il sentimento e la motivazione antimperialista della rivoluzione non si sono esauriti con la fine della rivoluzione ma sono diventati caratteri istituzionali, e quindi permanenti dell'architettura costituzionale della nuova forma di governo repubblicana. Tale impronta ha rappresentato e rappresenta una chiave dell'identità istituzionale della Repubblica islamica iraniana con una serie di effetti che debbono porre interrogativi non solo sul senso costituzionale di una tale impronta genericamente anti-straniera ma anche sulle ingerenze passate e presenti nella politica interna ed economica del paese e sulle responsabilità di paesi stranieri che continuano a essere attivamente ostili all'Iran sul piano geopolitico e militare.

¹¹⁴ Si veda di nuovo su questo, SUTEU, *Eternity Clauses* cit., 94 ss.