



LA ŠARĪ'A E IL POTERE POLITICO nel pensiero di IBN TAYMIYYA

MASSIMO PAPA

Ibn Taymiyya, giurista del XIV secolo, è da considerarsi l'esponente più significativo della scuola giuridica hanbalita al quale, in tempi recenti, è arrisa una notevole fortuna fra gli intellettuali e i movimenti delle varie correnti radicali islamiche. Da un lato, egli teorizzava l'obbligatorietà del jihād contro i conquistatori mongoli e sferrava critiche contro governanti solo formalmente musulmani; dall'altro, egli propugnava un «buon governo dell'islam» e la centralità della šarī'a ma considerava lo sforzo interpretativo della Legge, vincolato al Corano e alla Sunna, esercitabile non solo dai dotti e dagli esperti di diritto ma da ogni musulmano.

Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328) fu un giurista hanbalita nato a Harrān da una famiglia di *ulamā* costretta a emigrare a Damasco a causa dell'invasione mongola. Egli riveste un ruolo di fondamentale importanza nella storia del pensiero politico islamico e la lettura delle sue opere risulta indispensabile ai fini della comprensione dei movimenti che, a vario titolo, sono ascrivibili alla galassia del fondamentalismo.

Il suo pensiero è imperniato sull'idea di ricondurre la politica e le istituzioni pubbliche sotto il controllo della šarī'a. Nel mondo musulmano sunnita si era affermata de facto l'accettazione della restrizione del dominio della šarī'a alle questioni private degli individui, mentre la condotta delle autorità politiche (comunque denominate alle varie latitudini e longitudini nei diversi contesti del mondo musulmano) e, più in generale, gli aspetti relativi alla sfera pubblica, sfuggivano, per la maggior parte, alla sua applicazione.

Il più noto *Trattato* di Ibn Taymiyya è intitolato proprio *al-siyāsa al-šar'iyya*¹, ossia la *Politica conforme alla šarī'a*, il cui intento era quello di elaborare una teoria che riconducesse la condotta dei governanti all'interno dei precetti della Legge dell'islam.

1. Cfr. la traduzione italiana di G.M. Piccinelli, Bologna 2001.

L'opera rimase a livello teorico e, di certo, non riuscì a modificare in alcun modo la pratica che si era andata consolidando nel tempo. Tuttavia, le affermazioni e i postulati in essa contenuti, così come altre teorie elaborate in opere meno note dell'autore, sono stati ripresi in vari momenti della storia islamica. Secondo Ibn Taymiyya, tutte le attività della condotta umana, tanto quelle sociali pubbliche quanto quelle private, devono essere improntate ai precetti del Libro sacro e della *Sunna* al fine di stabilire ciò che è lecito (*halāl*) e ciò che è proibito (*harām*).

Si narra che quando venne imprigionato al Cairo nel 1308 a causa delle aspre critiche al regime dell'epoca, egli trovò molti detenuti intenti a passare il tempo nel gioco d'azzardo (condannato dall'islam come tutte le pratiche aleatorie dalle quali può risultare un indebito arricchimento ai danni dell'altra parte), così trascurando completamente gli obblighi della preghiera quotidiana. I biografi apologetici di Ibn Taymiyya riportano che egli, con il suo esempio di zelante musulmano, riuscì a suscitare in molti di loro uno spirito emulativo al punto da divenirne fedeli seguaci. Inizialmente oggetto delle sue invettive furono i vari ordini (*huruq*) sufi, ritenuti responsabili di un distacco dalle regole della Legge sacra: poiché molti di loro erano presieduti da giuristi e *qādī*, alcuni dei quali godevano della protezione e del patronato degli emiri mamelucchi, ben si comprende come Ibn Taymiyya fosse considerato eversivo dall'establishment dell'epoca e finisse facilmente nei guai con la giustizia.

Al fine di cogliere appieno le potenzialità del suo pensiero, occorre far riferimento al milieu storico e giuridico dei secoli XIII e XIV in Medio Oriente, segnato da un'estrema turbolenza e caratterizzato da uno stato di guerra continua: alla fine l'islam sunnita ne uscì vittorioso, nonostante il verificarsi di pericolose sfide interne.

I Mongoli dilagarono nel mondo musulmano: Hulagu e l'Orda d'Oro saccheggiarono Baghdad, centro del califfato abbaside, nel 1258, dopo aver occupato l'Asia centrale, l'Iran e aver stabilito in queste regioni proprie dinastie. La loro avanzata fu contenuta dalle armate mamelucche ad Aleppo. Tuttavia, le campagne militari continuarono incessanti e sembra che, in occasione dell'assedio di Damasco per opera delle truppe mongole, lo stesso Ibn Taymiyya abbia contribuito a salvare la città. I Mongoli, dapprima pagani, poi divenuti musulmani, non furono indifferenti al fattore religioso. All'inizio favorirono personalità cristiane ed ebraiche in qualità di amministratori locali e consiglieri; in un secondo momento, investirono giuristi sciiti di particolare preminenza. Per tali ragioni, una volta intervenuta la conversione all'islam 'ortodosso' sunnita, le loro credenziali religiose furono guardate sempre con sospetto dagli ulamā sunniti.

Ibn Taymiyya stesso, come si vedrà, emanò una celebre *fatwā* contro di loro, argomentando che essi, in realtà, governavano secondo i propri costumi (*yasa* o *yasak*, ossia il codice d'onore di Gengis Khan) e non secondo la *šarī'a*.

Nel periodo storico nel quale Ibn Taymiyya operò, il sunnismo, dunque, sembrava trionfare, ma risultava sottoposto alle continue sfide lanciate dalla resistenza sciita, dalla propaganda ismailita e insidiato dai vari principati franchi che sopravvivevano lungo la costa siriana.

Questo, in breve, il contesto politico nel quale egli si trovò a sviluppare le sue teorie giuridiche sul fondamento del giusto potere islamico. Particolarmente preoccupanti apparivano ai suoi occhi le teorie sufi legate al monismo panteistico (*waḥdat al-wuḡūd*, l'unicità dell'essere) di Ibn 'Arabi, che egli considerava massimamente eretico. Tale avversione nei confronti del sufismo, unitamente alla lotta contro le popolari pratiche di culto dei santi, ne caratterizzò l'impegno costante. La lotta contro lo sciismo, l'ismailismo e i Mongoli rientrava negli obiettivi dei Mamelucchi: ma l'attacco al sufismo e alla venerazione dei santi portò spesso Ibn Taymiyya a scontrarsi con potenti interessi e con personalità particolarmente influenti nei circoli del potere, tanto da costargli il carcere.

Date queste condizioni storico politiche e l'ambiente culturale, il giurista non poteva sfuggire alla perdurante dualità dialettica fra lo stato (*dawla*), realtà politica temporanea e la comunità dei credenti (*umma*) a valenza universale. Egli fu spinto a superare una simile dicotomia e tentò di ricomporla a un più alto livello teoretico. Molti dei suoi scritti sul califfato sono in diretta polemica contro i suoi coevi teorici sciiti, principalmente al-Ḥilli e il suo *Minhāḡ al-Kārama*.

Ibn Taymiyya compose il *Minhāḡ al-Sunna*, *Il Sentiero della Sunna*, per contestare la catena di discendenza sciita dell'imamato e dell'infalibilità (*isma*) dell'imām² per grazia divina, nonché della messianica dottrina del suo occultamento (*ḡayba*). Cosciente dei limiti dell'altrettanto teorica dottrina sunnita dell'elezione del califfo, egli avanzò aperte critiche e molte obiezioni pratiche³ sulle modalità di accesso al califfato. Sia i teorici sunniti che quelli sciiti insistettero sui requisiti per

2. LAOUST 1939, pp. 279 ss.

3. Ivi, p. 286.

ricoprire la carica di califfo / imām, in termini di lignaggio qurayshita, di qualità personali, di virtù, nobiltà d'animo ed erudizione: l'imām doveva essere un esempio di perfezione per la comunità, doveva far applicare la Legge e garantire l'osservanza della vita religiosa. Contrariamente a una simile utopica aspirazione, Ibn Taymiyya insistette nel definire l'imamato nella sua funzione. Ogni persona capace, rectius con capacità di testimoniare innanzi a un tribunale sciaraitico alla stregua dei parametri previsti nei trattati di *fiqh*, può assumere le funzioni di imamato: uno schiavo, così come un uomo libero, una donna! (sebbene ciò sia escluso dalla maggior parte dei giuristi sulla base di alcuni *ḥadīṭ* – si veda il contributo di Deborah Scolart in questo volume, pp. 60-67) e persino un minore (nel caso vi sia un principe capace di adempiere le sue funzioni) possono ricoprire la funzione di imam in caso di necessità. All'imām è richiesto di essere responsabile, capace e libero di formulare ed eseguire una dichiarazione di volontà (compos sui, capacità di espressione della *niyya*), di possedere un buon carattere, di vivere secondo il suo status, di controllare i propri impulsi e le proprie passioni. In questa formulazione sembrerebbe riecheggiare l'impostazione kharigita secondo la quale la persona del califfo non è così importante quanto, invece, lo è la sua funzione di far applicare la Legge come formulata nelle fonti divine (essenzialmente nel Corano fonte rivelata diretta, *matluw*, e nella Sunna fonte rivelata indiretta, *ḡayr matluw*). Ma, laddove per i kharigiti costituisce una dottrina di radicale egalitarismo che può sfociare in fluide forme di 'anarchia', per Ibn Taymiyya tale teorizzazione serve per sfuggire alle sterili dottrine di uno stato utopistico e per dare una pragmatica risposta alle reali finalità del governo nelle circostanze contingenti. Come dimostrato dalla sua vita pubblica e dal suo attivismo militante, Ibn Taymiyya, diversamente da molti intellettuali suoi contemporanei, non fece acquiescenza al potere arbitrario dei regnanti mamelucchi, ma si sforzò di portare i dettami della *šarī'a* nella sfera pubblica e nella vita della comunità. Il suo libro *al-siyāsa al-šarī'iyya* evidenzia già dal titolo la sfida di non poter separare la *šarī'a* dall'attività di governo. Egli prende le mosse dall'ideale modello di convivenza elaborato al tempo del Profeta Muḥammad e dei primi califfi Rāšidūn: i musulmani, all'epoca in cui scrive Ibn Taymiyya, non possono riprodurre quel prototipo utopico, ma devono ricercare modelli più realistici di governo, conformemente alle mutate circostanze. Ciò che è richiesto, nella sua visione, è un regime di stretta collaborazione fra le due classi fondamentali dello stato: gli emiri (in generale il potere politico) e gli ulamā, in altri termini la

spada e il Libro. Quando queste due classi sono sane, tutto è sano all'interno della comunità, sembrerebbe affermare Ibn Taymiyya; la loro corruzione conduce, al contrario, alla corruzione dell'intero corpo sociale. Lo stato, tuttavia, ha necessità del supporto e della cooperazione della comunità: i musulmani devono essere non semplicemente soggetti obbedienti, ma sono chiamati – secondo il principio coranico – a partecipare attivamente agli affari della comunità, comandando il bene e proibendo il male⁴.

Lo stato e la comunità possono unirsi sulla base dei fondamentali principi della vita del musulmano: riconoscere l'unicità di Dio (*tawḥīd*), la funzione profetica di Muḥammad e la sottomissione alla Legge.

I Mamelucchi erano una dinastia straniera e il fattore che li legava alla società indigena era la religione: l'islam comune ai governanti e ai governati. Gli ulamā avevano la responsabilità di utilizzare al meglio questo legame per promuovere la collaborazione e la cooperazione fra gli uni e gli altri.

Nella vita pubblica, Ibn Taymiyya sembra avesse perseguito l'adempimento di questo suo piano: l'autorevolezza morale gli fece conquistare la fiducia di molti principi ai quali consigliava l'applicazione della Legge per il benessere della comunità e la vita dei credenti, con alterne fortune. Profondamente scandalizzato da ciò che vedeva come aspetti profani del vivere, dal lassismo e dalla corruzione di molti ulamā appartenenti al ceto dirigente della società, nonché dal loro servilismo nei confronti del potere politico, Ibn Taymiyya giunse a denunciare con clamore simili turpitudini, la qual cosa gli costò – come si è visto – la persecuzione e il carcere. Ma, a questo punto, sorge spontanea la domanda: il modello di stato e di comunità teorizzato da Ibn Taymiyya sfuggiva all'idealismo e al dualismo delle teorie sunnite? Probabilmente, le posizioni del giurista, vagliate alla luce delle condizioni storiche del momento, appaiono come una decisa reazione alla decadenza dei tempi (*fasād al-zamān*). Tuttavia, la natura del governo mamelucco, il suo sostanziale consolidamento del potere basato su un rigido sistema fiscale, l'estrema frammentazione sociale e le barbarie commesse ai danni dei propri sudditi da un regime dispotico fanno sì che le aspirazioni di Ibn Taymiyya appaiano piuttosto irrealistiche. Inoltre, l'orien-

4. Principio della *hisba*. Cfr. Cor. III, 110.

tamento materiale e spirituale, sia della classe degli *ulamā* sia della gente comune, non si conformava al rigoroso legalismo del nostro zelante autore. Sotto molti aspetti, il suo modello di una corretta politica partecipa delle utopistiche teorie classiche: anche egli postula un'ideale unità fra governanti e governati, uniti dalla religione e dalla sua Legge.

Diversamente dai suoi predecessori di teorie politiche, Ibn Taymiyya era un attivista che tentava di ricondurre il princeps e il populus sulla retta via. Un ulteriore esempio di questa militanza e della prospettiva giuridica che propone si rintraccia nelle questioni fiscali e tributarie. Ciò è particolarmente interessante ai fini del nostro intento di testare la corrispondenza tra teorie politiche e risultanze concrete, poiché l'ambito fiscale costituisce un settore nel quale può rivelarsi assai ampio il divario fra le prescrizioni sciaraitiche e la pratica.

Al-siyāsa al-šar'iyya, conformemente a tutti i trattati di *fiqh*, affronta la classificazione delle entrate, le forme di spesa pubblica e le relative norme. Il modello è ancora quello dei primi musulmani e del loro erario, il *bayt al-māl*, il quale appartiene a tutta la comunità, essendone il princeps soltanto il custode e l'amministratore.

Le fonti delle entrate riguardano essenzialmente la *zakāt* o *šadaqa*, imposta ai soli musulmani con finalità di purificazione dei propri redditi che deve essere devoluta a specifiche categorie di beneficiari (poveri e bisognosi, orfani, «coloro che combattono sulla via di Dio», coloro «il cui cuore deve essere ammansito», gli stessi gabbellieri ecc.) secondo i precetti coranici. Vengono trattate successivamente le differenti imposte fondiari, come il *ḥarāğ* e il *fay'*, classificati secondo le diverse tipologie di terre, le modalità della loro conquista, il possesso da parte dei musulmani o degli infedeli ecc. (il *ḥarāğ*, all'epoca delle prime conquiste musulmane, era confinato ai non musulmani e interpretato come un testatico, ma venne ben presto generalizzato e trasformato in imposta fondiaria). Nella teoria giuridica, le imposte sulla terra sono strettamente correlate alle leggi sulla guerra, poiché la natura del tributo e l'aliquota fiscale sono legate al modo della conquista, alla sottomissione dei suoi abitanti originari e al fatto che essi si convertano o no all'islam. Le leggi di guerra disciplinano anche i vari tipi di bottino ottenuto, la loro legittimità e la loro distribuzione: chi è legittimato a partecipare e in quale misura? Che margine di discrezionalità ha l'imam nella distribuzione? Tali quesiti appaiono più astrazioni scolastiche che questioni dotate di qualche fondamento pratico.

Nel contesto delle dinastie militari come quella dei Mamelucchi, tale costruzione giuridica appare, infatti, meramente teorica. Non esisteva, nella pratica giuridica del mondo islamico, un'istituzione come l'Erario comune dei musulmani, bensì il Tesoro reale del sultano e degli emiri e ciò, a ben vedere, a iniziare dai tempi del califfo 'Uṭmān, uno dei venerati Rāšidūn, il quale aveva dispensato molti beni ai membri della sua famiglia, giustificando tale azione con la profetica ingiunzione di essere gentili con i propri parenti.

Al tempo degli Omayyadi e degli Abassidi, non era più necessaria alcuna giustificazione teorica per l'appropriazione del Tesoro da parte del califfo. Tutte le terre venivano tassate, a prescindere dal fatto che fossero coltivate o no dai musulmani e resistevano soltanto alcuni criteri residuali per la classificazione giuridica e relativa determinazione delle imposte. I non musulmani versavano maggiori tasse e tributi, ben al di là del testatico previsto dalla Legge islamica. Inoltre, i Mamelucchi, sempre avidi di entrate, escogitarono innovativi sistemi di tassazione che producevano una notevole pressione fiscale. In questo contesto la classificazione giuridica e le regole sciaraitiche restavano meramente sulla carta.

Ibn Taymiyya, comunque, non si fermò a livello teorico ma affrontò l'annoso tema dell'illegittima tassazione.

Le imposte e le tasse non specificate nel Corano e nella Sunna erano giustificate dai sultani e da alcuni giuristi come contributi dei musulmani al *jihād* del princeps musulmano contro gli infedeli. Un altro criterio di giustificazione era individuato nella *mašlahā*, ovvero pubblica utilità, interesse della comunità perseguito dal governante. Ibn Taymiyya non condivideva tale ragionamento e considerava molte di queste imposte come illegittime. Ma cosa avrebbero potuto fare i sudditi di fronte a simili imposizioni? Rifiutare di versare il tributo avrebbe significato essere considerati ribelli e li avrebbe esposti a esemplari sanzioni che egli scongiurava. La sua percezione d'illegalità e d'ingiustizia non scalzava il suo senso di lealtà alle istituzioni. I singoli avrebbero potuto soltanto rappresentare le proprie rimostranze all'imam ed evidenziare gli eventuali abusi dei funzionari. Altre pratiche contra legem vennero da lui denunciate quali, ad esempio, l'appropriazione da parte delle autorità di legati successori e di patrimoni, in flagrante violazione delle dettagliate regole (coraniche ed esplicitate nella Sunna del Profeta) che vogliono la successione a favore di specifiche categorie di eredi secondo un ordine prestabilito. Ma, soprattutto, i Mamelucchi si procacciavano introiti dallo sfruttamento di attività illecite, quali la

vendita di bevande alcoliche, l'esercizio di taverne e postriboli. Tali attività sarebbero dovute essere vietate dal principe chiamato a «comandare il bene e a vietare il male»: procurarsi entrate fiscali di tal sorta era dunque doppiamente riprovevole.

Parimenti veniva posta in discussione dal giurista la questione della spesa pubblica, che avveniva in modo totalmente difforme dai dettami della šarī'a e dai virtuosi modelli precedenti: gli affari dei musulmani, jihād e i differenti tipi di soldati (nessuno di questi applicabili agli schiavi-soldato dei mamelucchi, per i quali non si riscontrava alcun precedente nelle fonti), carità per i poveri e i bisognosi, la manutenzione delle strade e dei ponti, così come delle moschee e delle scuole, mantenimento del personale religioso ecc. L'allocazione sarebbe dovuta avvenire, secondo Ibn Taymiyya, sulla base dei servizi resi e dell'utilità per la comunità. L'imam non doveva distribuire secondo la sua personale preferenza o simpatia, legami di parentela o favori.

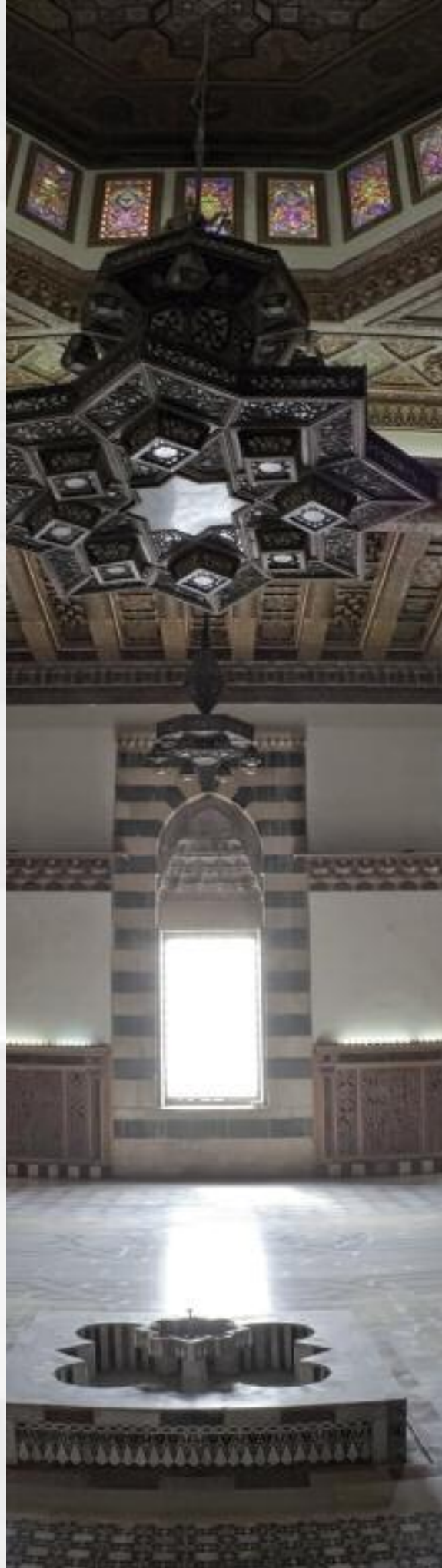
L'indignazione del pio giurista era, dunque, massima nel constatare il degrado dei tempi: «non è infrequente – così scriveva – che ai nostri giorni le risorse dello stato siano elargite a ragazzi effeminati, liberi o schiavi, a cortigiani o cantanti donne, così come a buffoni di corte e persino a maghi e astrologi»⁵.

Ibn Taymiyya, dunque, sferrò un attacco diretto nei confronti di quegli ulamā che, per codardia, corruzione o eccessivi interessi privati, si astenevano dal partecipare alla vita politica e finivano col legittimare come unica risposta agli abusi la violenza e la ribellione.

Incombe sugli uomini di religione il dovere di essere di esempio per gli altri, modello di rettitudine pubblica per il bene della comunità e la dignità dell'islam: con il loro equo comportamento (*adl*) devono essere oggetto di emulazione e costituire una chiara e concreta indicazione di ciò che è giusto.

Ibn Taymiyya non riuscì a sovvertire l'ordine e la società dell'epoca mamelucca. Le sue opere, tuttavia, lasciarono tracce profonde nella storia del pensiero politico islamico. Le sue idee sarebbero state riprese in molti frangenti e contesti successivi, ogniqualvolta uno zelante riformista invocasse la šarī'a come rimedio alla corruzione dei tempi. Fu il maggior ispiratore del movimento wahabita e il suo pensiero è alla base del c.d. neo-hanbalismo (si veda il contributo di Roberto Tottoli, in questo volume, pp. 52-59).

5. LAOUST 1939, p. 409.



La traccia più influente del pensiero di Ibn Taymiyya in tempi moderni è sicuramente la citata fatwā sui Mongoli. Di fronte a nemici che formalmente professavano l'islam sunnita, egli arrivò a giustificare il jihād contro di loro da parte dei mamelucchi, non come una mera guerra infra-islamica, ma qualificandola come una vera e propria guerra contro gli infedeli. Per dimostrare la loro miscredenza, ricorse all'esegesi coranica, citando i versetti 48 e ss. della *sūra al-Mā'ida* (la Tavola) che ripete il comandamento di «giudicare secondo quanto Iddio ha stabilito» e aggiunge «È, dunque, il giudizio dell'ignoranza (*ḡāhiliyya*) che essi ricercano?» (vers. 55).

I Mongoli non solo disconoscevano i precetti e le regole della šarī'a (non diversamente da quanto facessero i mamelucchi come si è visto) ma giudicavano sulla base del *yasa* dei mongoli e, così facendo, erano da considerarsi non dei veri musulmani, bensì infedeli che vivevano ancora nell'epoca pagana della *ḡāhiliyya*. Questa fatwā ebbe profonda eco in epoca moderna, a cominciare dall'accusa lanciata da Rašīd Riḍā agli inizi del XX secolo contro i governanti musulmani dell'epoca, colpevoli di aver abbandonato la tradizione giuridica islamica e aver adottato codici penali occidentali.

La denuncia di presunti reggenti musulmani che governano in conformità di leggi elaborate dagli uomini, allontanandosi da ciò che Dio ha rivelato in aeternum, la loro qualificazione di infedeli e i loro regimi come frutto della *ḡāhiliyya* sarà il leit motiv di molti movimenti islamisti fino ai nostri giorni.

Come tale, Ibn Taymiyya divenne una delle poche figure del fiqh classico riscoperte e osannate dal moderno islamismo, essendo il mainstream del fiqh troppo servile e addomesticato nei confronti dei referenti politici ed eccessivamente tollerante delle loro debolezze per servire la causa radicale islamica

BIBLIOGRAFIA

- C. BORI, *Ibn Taymiyya, una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, «Rivista degli studi orientali», 2003.
- W.B. HALLAO, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- J.J.G. JANSEN, *Ibn Taymiyya and the thirteenth century: a formative period of modern muslim radicalism*, «Quaderni di Studi Arabi», Roma 1987.
- H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya*, Il Cairo 1939.
- H. LAOUST, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya*, Cairo 1939.
- H. LAOUST, *Ibn Taymiyya*, «Encyclopedie de l'Islam», <http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3388> [24-07-2017]
- A.H. AL-MATROUDI, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya: Conflict Or Conciliation*, Routledge, London 2006.
- T.A. IBN TAYMIYYA, *Il buon Governo dell'Islam*, Fondazione Ferni Noja Noseda 2001; traduzione italiana, introduzione e note di G.M. Piccinelli, pubblicazione del Centro inter-dipartimentale di scienze dell'Islam 'Re Abdulaziz', Bologna 2001.