

Rivista N°: 1/2020
DATA PUBBLICAZIONE: 27/03/2020

AUTORE: Emilio Minniti*

PRINCIPI ORDINATORI E NUOVE FORME DI ORGANIZZAZIONE DELLO SPAZIO PUBBLICO NEGLI ORDINAMENTI COSTITUZIONALI DEI PAESI ISLAMICI: EGITTO E TURCHIA DI FRONTE ALLA RIAFFERMAZIONE DELL'ELEMENTO RELIGIOSO NELLO SPAZIO PUBBLICO.

Sommario: 1. Introduzione. - 2. Sciismo, sufismo e organizzazione dello spazio pubblico. - 3. La contrapposizione tra l'Islam Statale e l'Islam Popolare. - 4. La "Primavera" egiziana. - 5. L'Islam Politico in Turchia. - 6. Conclusione.

1. Introduzione

L'analisi comparata delle recenti esperienze giuspubblicistiche dell'Islam contemporaneo ha evidenziato la riaffermazione su larga scala di un principio ordinatore islamico, autonomo rispetto alla tradizione occidentale e al fondamentale paradigma dello Stato-nazione, che sembra caratterizzarsi per una ridefinizione del rapporto tra la dimensione politica e quella religiosa nell'ambito delle nuove forme di organizzazione dello spazio pubblico.

La crisi diplomatica del giugno 2017, che ha determinato l'isolamento del Qatar all'interno del mondo arabo, appare aver sancito un sostanziale riassetto degli equilibri politici nell'universo islamico sunnita, rendendo evidente il consolidamento di una nuova "linea di faglia". L'esito contraddittorio del moto rivoluzionario innescato dalle "Primavere Arabe" risulta evidente dall'accusa rivolta a Doha da numerosi paesi arabi, con a capo Arabia Saudita ed Egitto, di sostenere il fenomeno terroristico attraverso il finanziamento di organizzazioni quali la Fratellanza Mussulmana, principale espressione di quell'Islam popolare che ha egemonizzato le rivolte nordafricane del 2010. Al piccolo ma influente emirato, che ha rappresentato assieme alla Turchia il principale sostenitore del fenomeno delle "Primavere", è stata inoltre contestata una sostanziale convergenza geopolitica con l'Iran, potenza regionale in ascesa ma, soprattutto, principale espressione della "eresia" sciita. Quella che, ad una prima analisi,

* Dottore di Ricerca e Docente a contratto presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma.

potrebbe apparire come una contrapposizione eminentemente "politica" interna al mondo sunnita, determinata dall'esigenza di contenere l'accresciuta influenza del Qatar e della sua rete di alleanze internazionali, consente in realtà di inquadrare una più profonda divaricazione di prospettive nell'ambito dell'Islam contemporaneo, che poggia sulla riaffermazione in chiave politica di interpretazioni teologiche antiche e che impatta sull'assetto costituzionale dei paesi islamici.

L'obiettivo di questo saggio non è, tuttavia, quello di limitarsi a constatare e analizzare la "riemersione" in versione moderna di concezioni proprie della tradizione islamica, ma di individuare la radice concettuale e teologica che sta alla base dei recenti processi di riforma costituzionale e della loro evidente simultaneità. Il tentativo è quello di comprendere perché l'Islam "popolare", in particolare nell'ambito della "Primavera" egiziana, abbia tentato di spostare l'attuale punto di equilibrio della polarità politico-religiosa che caratterizza l'Islam sunnita contemporaneo, e se, dunque, si sia di fronte all'affermazione di un nuovo potere costituente orientato a finalità differenti rispetto a quelle degli ordinamenti attuali, sebbene pienamente riconducibili alla tradizione islamica. Allo stesso modo ed in un'ottica sostanzialmente speculare, appare necessario analizzare le evoluzioni costituzionali prodotte dall'affermazione progressiva dell'Islam "politico" in Turchia, i cui esiti ultimi hanno indotto la dottrina ad interrogarsi sulla reale natura dei recenti processi di riforma dell'ordinamento turco. Risulta infatti imprescindibile per lo studioso occidentale, come evidenziato da una recente e autorevole dottrina, tentare di comprendere la cultura giuridica islamica nei suoi aspetti dinamici e evolutivi di fondo, facendo riferimento non soltanto a modelli astratti, bensì anche a esperienze storiche concrete, sulla base dell'approccio metodologico proprio delle discipline giuridico-comparatistiche¹, in una chiave sia diacronica che sincronica. A tal fine l'attenzione deve necessariamente orientarsi sulla componente più "spirituale" dell'Islam, ossia meno vincolata ad una interpretazione "letteralista" del Corano, all'interno della quale si è progressivamente determinata l'affermazione di un nuovo impulso costituente, orientato alla creazione di un diverso ordinamento giuridico. Tuttavia, in una tale prospettiva, il riferimento non deve essere limitato al mondo sciita, che con la rivoluzione di Khomeini ha visto il superamento del proprio tradizionale atteggiamento "quietista", aprendo la strada ad una nuova concezione del governo islamico e del corrispondente ordinamento giuridico, ma va necessariamente esteso al sufismo, un orientamento tra le massime espressioni dell'Islam mistico e spirituale, che travalica la rigidità della concezione legalistica sunnita, avvicinandosi alle dottrine di base dello sciismo. Risulta di assoluta importanza, infatti, approfondire gli elementi di influenza e di condizionamento esercitati dal "risveglio" sciita sul sufismo sunnita, nonché sul rapporto diretto affermatosi tra alcune confraternite Sufi, la Fratellanza Musulmana e l'I-

¹C. SBAILLO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p. XIV. Per un ulteriore approfondimento sul tema cfr G. LOMBARDI, *Premesse al corso di diritto pubblico comparato*. Milano, Giuffrè, 1986, pp. 17-23; G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Padova, Cedam, 2013, pp. 21-23; C.SBAILLO', *Per un approccio concreto ed ermeneuticamente orientato al costituzionalismo islamico*, in S. BAGNI, G.A. FIGUEROA MEJIA, G. PAVANI (a cura di), *La ciencia del derecho constitucional comparado. Estudios en homenaje a Lucio Pegoraro*, Tomo I, Ciudad de Mexico, Tirant Lo Blanch, 2017, 673-674.

slam politico turco. Sebbene il mondo islamico globalmente inteso presenti delle forti differenziazioni al proprio interno, tali da determinare una ricorrente e feroce ostilità tra opposte "eresie", risulterebbe errato assimilare queste conflittualità alla schematicità propria del cristianesimo nell'era delle guerre di religione, ossia alle rigide divisioni tra cattolici e protestanti. Ciò che, infatti, sembra caratterizzare la peculiare realtà islamica è una sorta di interrelazione reciproca tra le sia pur confliggenti concezioni, emerse nell'ambito della religione del Profeta. Ogni nuovo "impeto", sia esso dottrinale o più concretamente politico-costituzionale, che si è recentemente determinato all'interno di una delle principali concezioni dell'Islam, sembra infatti avere prodotto un immediato "moto di corrispondenza", spesso in termini di reazione, in tutte le altre. Il principio dell'unicità della *Ummah*, dunque, appare come una realtà concreta e non come un astratto assunto dottrinale.

Alla luce di quanto osservato risulta evidente come, sia in ambito sciita con la rivoluzione di Khomeini, che in una parte di quello sunnita con Al Banna e con Sayyid Qutb, la declinazione politica della teologia islamica risulti centrata sull'obiettivo della realizzazione dello "Stato islamico" e sul conseguente sovvertimento del prevalente ordine costituito.

La stessa evoluzione politica anti-kemalista dell'Islam politico turco sembrerebbe rientrare in una tale prospettiva, sebbene caratterizzata da una teorizzazione rimasta a lungo sotto traccia, che è emersa con maggiore chiarezza soltanto negli ultimi anni.

2. Sciismo, sufismo e organizzazione dello spazio pubblico

Nel contesto islamico sunnita, l'interpretazione letterale del Corano, considerata centrale, imprescindibile e sostanzialmente esaustiva, si articola secondo gli schemi di quattro scuole giuridiche tradizionali - Hanafita, Malikita, Shafi'ta, Hanbalita - che si differenziano in ragione del maggiore o minore ricorso all'analogia nel processo comprensione del Testo Sacro². Viceversa, in ambito sciita e nelle confraternite islamiche riconducibili al sufismo, si registra un'evoluzione concettuale profondamente differente³.

In tale contesto, infatti, emerge una fondamentale distinzione tra la religione positiva (*shariat*) e il suo reale contenuto esoterico (*haqiqat*), tra l'evidenza letterale (*zahir*) e ciò che vi è celato (*batin*), tra la discesa della Rivelazione tramite le parole del Profeta (*tanzil*) e l'e-

²A. J. WENSINCKP N, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Londra, Routledge Library Edition, 2008. Per un approfondimento sul tema cfr H. Corbin. *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 22; C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, pp. 40-46.

³M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, p. 25. Per un ulteriore approfondimento sul tema cfr. M.A. AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésoterisme en Islam*, Paris-Lagrasse, Verdier, 2007; M.A. AMIR-MOEZZI, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Paris, Herman, 2006; M.M. BAR-ASHER, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden, Brill, 1999; A. BAUSANI, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Milano, Garzanti, 1999; H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-72; L. CAPEZZONE, M. SALATI, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006.

segesi spirituale interiore che determina il percorso di risalita verso l'origine (*tawil*)⁴. Questa polarità assume una rilevanza assoluta nell'Islam sciita ed è da essa che deriva una peculiare concezione dell'*Imamato*, del suo fondamento e della sua necessità⁵. L'avvento del Profeta Maometto, "il Sigillo dei Profeti", avrebbe infatti chiuso il ciclo della Profezia (*nobowwat*), che ha visto il succedersi di Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù, dando inizio al ciclo della *walayyat*, ossia dell'*Imamato*⁶. La successione del ciclo della *walayyat* al ciclo della profezia, costituisce la successione del ciclo degli *Imam* al Profeta, del *batin* allo *zahir*, della *haqiqat* alla *shariat*. Dunque, così come la dimensione esoterica ha avuto la sua manifestazione finale nel Profeta Maometto, allo stesso modo la dimensione esoterica ha avuto la sua contemporanea epifania terrestre nel primo *Imam* 'Ali ibn Abi Talib⁷. Rispetto a questo punto fondamentale, inoltre, si registra una significativa differenziazione interna allo stesso sciismo, in quanto, se i duodecimani e gli ismailiti fatimidi riconoscono un sostanziale equilibrio nel rapporto tra *shariat* e *haqiqat*, tra la Profezia e l'*Imamato*, viceversa nell'ismailismo riformato di Alamut, l'*Imamato* acquista una decisa preminenza sulla Profezia⁸.

Ad ogni modo, in entrambi gli orientamenti, resta centrale la figura dell'*Imam*, che nello sciismo assolve ad una funzione analoga a quella dell'Arca dell'Alleanza per la religione

⁴Il Corano ha un'apparenza esteriore e una profondità nascosta, un senso esoterico e un senso esoterico; questo senso esoterico nasconde a sua volta un senso esoterico (questa profondità ha una profondità, a immagine delle Sfere celesti racchiuse l'una nelle altre); così di seguito fino a sette sensi esoterici (sette profondità di profondità nascosta)". Se questo *hadith* del Profeta Maometto costituisce il "fondamento" ontologico dell'esoterismo islamico, il primo *Imam* 'Ali[^] ibn Abi Talib precisa ulteriormente come "non esiste versetto coranico che non abbia quattro sensi: l'essoterico (*zahir*), l'esoterico (*batin*), il limite (*hadd*), il disegno divino (*mottala*). L'essoterico è per la recitazione orale; l'esoterico per la comprensione interiore; il limite sono gli enunciati che stabiliscono il lecito e l'illecito; il disegno è ciò che Dio si propone di realizzare nell'uomo con ogni versetto". Questa differenziazione dei significati in funzione della loro comprensione, implica e si relaziona ad una differente gerarchia spirituale tra gli uomini, i cui gradi risultano determinati dal livello delle loro capacità interiori. Allo stesso modo, secondo il sesto *Imam*, "il Libro di Dio comprende quattro cose: l'espressione enunciata; il valore allusivo; i sensi occulti, relativi al mondo soprasensibile; le alte dottrine spirituali. L'espressione letterale è per la massa dei fedeli; il valore allusivo è per l'élite; i significati occulti appartengono agli "Amici di Dio"; le alte dottrine spirituali appartengono ai profeti". H. CORBIN. *Storia della filosofia islamica*. Milano, 2007, pp. 23-24. Per un ulteriore approfondimento sul tema cfr M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, pp. 17-18.

⁵In una tradizione che risale a molti *Imam* sciiti, si afferma: il nostro insegnamento è segreto, è un segreto che riguarda un segreto. Ciò comporta un aspetto esoterico (*zahir*), uno esoterico (*batin*) e uno esoterico dell'esoterico (*batin al batin*). M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, p. 91. Se, dunque, nel sunnismo con il termine *Imam* si designa un sapiente in ambito religioso, nello sciismo assume viceversa una fondamentale "sacralità", rappresentando l'essenziale centro di gravità dei fondamenti spirituali dello sciismo. M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, pp. 16-17.

⁶M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, pp. 19-21

⁷H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 56. M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, p. 33.

⁸H. CORBIN. *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 59. È opportuno precisare come la prima "famiglia spirituale" in ordine di tempo affermatasi nell'ambito sciismo, sebbene oggi numericamente poco rilevante, fu lo Zaydismo, ossia "lo Sciismo dei cinque imam". M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, pp. 29-33. Per un ulteriore approfondimento sul tema cfr P. ABDOLMOHAMMADI, *Un'introduzione al mondo islamico sciita in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2008, p. 2.

ebraica, ossia costituisce una "soglia" attraverso la quale è resa possibile la progressione verso l'Altissimo. L'ultimo *Imam* – il dodicesimo per gli sciiti duodecimani e il settimo per gli ismailiti – è l'*Imam* protagonista della Grande Occultazione, ossia l'*Imam* nascosto, celatosi alla vista degli uomini sebbene, in realtà, sempre presente. La parusia, ossia il ritorno ad una manifestazione sensibile, dell'*Imam* nascosto, che numerosi e importanti pensatori sciiti identificano con il Paracletto, la cui venuta è annunciata dal Vangelo di San Giovanni, darà inizio alla Grande Resurrezione, ovvero al Regno delle Rivelazioni divine nel loro puro senso spirituale⁹.

L'altra grande espressione dello spiritualismo e dell'esoterismo islamico, è rappresentata dal sufismo, che raccoglie in sé gli elementi più significativi della tradizione mistica islamica. Esso trae origine, e allo stesso tempo fonda la sua prassi, sullo sforzo di rivivere individualmente l'esperienza ed il contenuto della Rivelazione coranica. Il modello cui tende tale orientamento mistico è "l'assunzione estatica" con la quale il Profeta fu iniziato ai segreti divini. Il sufismo, dunque, al pari dello sciismo sia ismailita che duodecimano, si contrappone radicalmente ad una lettura letteralista e legalitaria del Corano¹⁰. In esso rimane viva la polarità e la tensione tra *shariat* e *haqiqat*, il cui sviluppo si articola nell'ambito di una complessa serie di tecniche volte all'ascesi spirituale. Quanto all'apparentemente contraddittoria appartenenza del sufismo al mondo sunnita, è opportuno osservare come i primi maestri designati con il nome di sufi furono un gruppo di spirituali sciiti di Kufa, tra la fine del secondo secolo e l'inizio del terzo dell'era islamica. Tuttavia, l'affermazione progressiva della dottrina della *walayat* determinò il passaggio del sufismo all'universo religioso e concettuale sunnita, in quanto comprendeva l'eliminazione dell'imamologia, tanto da spingere alcuni studiosi a definire il sufismo "un'imamologia senza *Imam*"¹¹. Nel contesto sufi, infatti, la figura dello *Shayk* si è progressivamente sostituita a quella dell'*Imam*, ed in particolare all'*Imam* nascosto, quale maestro e guida interiore.

È dunque evidente come, da tali assunti teologici, possano scaturire un'idea di organizzazione dello spazio pubblico ed un potere costituente profondamente differenti rispetto a quelli originati da una concezione "letteralista" della legge e della religione islamica. Ciò è avvenuto in età contemporanea con la rivoluzione di Khomeini in Iran, che ha di fatto sancito l'affermazione di un potere costituente capace, dopo secoli, di determinare una realizzazione pratica delle premesse teoriche dello sciismo¹². Sebbene si tratti di un processo interno al mondo sciita, tradizionalmente caratterizzato da un atteggiamento sostanzialmente "quietista" sul piano politico, in quanto orientato a non rivendicare l'esercizio del potere politico in assenza dell'*Imam*, esso ha rappresentato una novità molto rilevante per l'Islam nel suo

⁹ H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 85.

¹⁰ H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 198.

¹¹ H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, p. 199.

¹² M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milano-Torino, Mondadori, 2002, p. 53. Per un approfondimento cfr P. ABDOLMOHAMMADI, *Il repubblicanesimo islamico dell'Ayatollah Khomeini* in *Oriente Moderno*, n.1 2009, pp. 87-100; M. CAMPANINI, S. M. TORELLI, *Lo scisma della mezzaluna. Sunniti e sciiti, lotta per il potere*. Milano, Mondadori, 2017.

complesso, in quanto un governo islamico ha dato vita ad un nuovo ordinamento giuridico¹³. Con la dottrina del vicariato del giureconsulto, Khomeini ha rivendicato per il clero sciita un ruolo politico di governo della società, considerandolo una delle prioritarie ordinanze dell'Islam, e dunque attribuendogli un valore teologico equivalente, se non superiore, agli atti di culto¹⁴. Michel Foucault, il quale si trovava in Iran durante la rivoluzione del '79, ha descritto quella che è l'affermazione di un nuovo specifico potere costituente, la cui genesi si origina all'interno della concezione islamica sciita, come una "politicizzazione della spiritualità", sebbene si tratti, in realtà, di una "spiritualizzazione della politica": «< l'ayatollah Khomeini e i religiosi che lo seguono vogliono ottenere la partenza dello Scià con la sola forza del movimento popolare che hanno animato, senza la mediazione dei partiti politici. Essi hanno forgiato, o almeno sostenuto, una volontà collettiva abbastanza forte per non permettere più alcuna via di scampo alla monarchia¹⁵>>. La prospettiva della realizzazione dello Stato islamico si è manifestata, con una sostanziale contemporaneità, anche nel contesto politico sunnita permeato dal sufismo, o avente con esso una stretta correlazione in termini di approccio concettuale di fondo. Sebbene la maggior parte degli studiosi abbia finora trascurato il ruolo delle confraternite sufi, e più in generale del sufismo come concezione e pratica dell'Islam, nell'ambito delle dinamiche rivoluzionarie che si sono recentemente generate nel mondo sunnita, appare opportuno evidenziare i passaggi che hanno condotto alla nascita della Fratellanza Mussulmana e del cosiddetto Islam politico turco.

Hasan al-Banna, fondatore della Fratellanza Mussulmana in Egitto nel 1928, era un membro attivo dell'importante confraternita sufi *Hisafiiyya Sadiliyya*¹⁶, da cui fu espulso immediatamente dopo la fondazione della Fratellanza, in quanto il nuovo movimento venne considerato alla stregua di una *fitna*, ossia di un vero e proprio movimento scismatico¹⁷ sviluppatosi internamente alla *tariqa*. Il legame di derivazione dal contesto organizzativo e spirituale sufi, risulta evidente in diversi e rilevanti aspetti, come la terminologia che qualifica il capo dell'organizzazione come "guida generale", la previsione di un "patto" attraverso il quale avveniva l'adesione al movimento, l'obbligo per i membri di recitare un'orazione giornaliera-

¹³In merito alla questione si prendano in esame due celebri *Hadith* propri della tradizione dello sciismo duodecimano: " La polvere ricade sempre su colui che l'ha sollevata. La bandiera issata prima dell'arrivo della Fine dei tempi e del Ritorno finale del salvatore appartiene a un ribelle contro Dio; Non bramate di governare, nè inquisite il potere; maledetto è colui che brama di governare e colui che lo segue; il solo potere giusto è quello del Salvatore alla Fine dei tempi". M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, pp. 63-65. Amir-Moezzi ha evidenziato come il khomeinismo si ricolleggi alla corrente razionalista dello sciismo, risalente all'era dei principi iraniani della famiglia dei Buydizayditi, di cui esso può essere considerato l'evoluzione ultima. Pertanto, sebbene in netta controtendenza con la tendenza storicamente prevalente, la dottrina di Khomeinista conserverebbe un legame strutturale con la tradizione sciita.

¹⁴M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milano-Torino, Mondadori, 2002, p. 57. Per un approfondimento sul tema cfr M.A. AMIR-MOEZZI, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*. Bologna, Editore Edizioni Dehoniane, 2016, p. 58.

¹⁵M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milano-Torino, Mondadori, 2002, p. 88.

¹⁶F. A. LECCESE, *Sufi network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Milano, Jouvence, 2017, p. 88.

¹⁷F. A. LECCESE, *Sufi network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione* Milano, Jouvence, 2017, pp. 88-89. Per un ulteriore approfondimento cfr U.M. KUPFERSCHIMDT (a cura di), *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and Sudan in the twentieth century*. New York, Praeger, 1983.

ra, nonché la definizione della Fratellanza quale "realtà muhammadiana". Lo stesso al-Banna definisce il nuovo movimento come "una realtà mistica", un "messaggio salafita", una "via" sunnita, un'"idea", oltre che come un'organizzazione politica¹⁸.

Dunque, nella concezione dell'Islam propria della Fratellanza Mussulmana si deve riconoscere un'assoluta centralità all'originario e profondo legame con il sufismo. Quanto all'Islam politico turco, anche in esso risulta evidente un rapporto di stretta continuità organizzativa e, soprattutto, ideale con l'universo delle confraternite sufi ed in particolare con la *Naqshbandiyya*, l'unica confraternita a poter vantare una genealogia risalente al primo Califfo Abu Bakr, nonché tra le più presenti e attive in diverse regioni dell'Eurasia. La *Naqshbandiyya*, che ha avuto un ruolo di primo piano nell'insurrezione antisovietica in Afganistan¹⁹, si è distinta per un particolare dinamismo, successivamente al crollo del blocco comunista, in aree quali Bosnia, Kosovo, Albania, nelle Repubbliche caucasiche ex sovietiche, nonché in Asia centrale, fino alla regione autonoma cinese dello Xinjiang²⁰. In Turchia la *Naqshbandiyya*, alla quale erano stati iniziati anche diversi Sultani e Califfi ottomani, fu messa fuori legge da Mustafa Kemal Atatürk nel 1925, continuando tuttavia ad operare clandestinamente grazie ad un profondo radicamento territoriale, trasversale a tutti i ceti sociali.

In tale contesto, un ruolo centrale sia sul piano del magistero mistico che su quello della proiezione politica, venne esercitato dallo *Sheikr* Mehmed Zahid Kotku, appartenente al ramo *Gümüşhanevi* della *Naqshbandiyya*, fra i cui allievi si annoverano le figure chiave dell'Islam politico turco, quali il due volte Primo Ministro e ottavo Presidente della Repubblica Turgut Özal, il Primo Ministro Necmettin Erbakan, nonché l'attuale Presidente della Repubblica Recep Tayyip Erdogan²¹.

Nei prossimi paragrafi verranno dunque presi in esame, al fine di rilevare l'eventuale affermazione di un nuovo definito potere costituente, gli esiti scaturiti dalla "radice" teorica di cui si è cercato di evidenziare profondità ed estensione nell'ambito dell'Islam contemporaneo, e che hanno determinato, in Egitto, il tentativo di scardinare il modello di statalizzazione dell'Islam, e in Turchia, il superamento dello Stato di diritto e del principio di laicità di derivazione occidentale.

3. La contrapposizione tra l'Islam Statale e l'Islam Popolare

¹⁸M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milano-Torino, Mondadori, 2002, p. 82.

¹⁹La resistenza antisovietica in Afganistan, che ha visto la *Naqshbandiyya* tra i principali protagonisti, ha rappresentato un momento importante nel processo di riaffermazione dell'identità politica islamica. Allo stesso modo, ma in tempi più recenti, l'Islam politico ha acquisito un ruolo fondamentale nell'ambito di un altro conflitto centrale nella dimensione politica islamica, ossia quello israelo-palestinese. Il movimento di Hamas, ala militare dei Fratelli Mussulmani in Palestina, ha assunto, infatti, un rilievo crescente nel quadro politico palestinese, riuscendo ad influenzarne costantemente l'evoluzione.

²⁰A. GROSSATO, *Il riposizionamento geopolitico della Turchia: cause profonde di una svolta storica* in *Rivista di politica*, 2/2010 p. 153.

²¹A. GROSSATO, *Il riposizionamento geopolitico della Turchia: cause profonde di una svolta storica* in *Rivista di politica*, 2/2010, p. 155. Ad un altro ramo della confraternita *Naqshbandiyya* appartiene anche il primo alleato e poi acerrimo nemico di Erdogan, ossia Fethullah Gülen, discepolo di Said Nursi, altra importante espressione dell'Islam politico turco.

Nella storia dell'Islam la ribellione popolare contro il potere politico ha sempre trovato la propria legittimazione ed il proprio fondamento nel richiamo al Corano e alla *Sharia*, e si è in prevalenza orientata contro le tendenze "ellenizzanti" e, più recentemente, filo-occidentali delle élite dominanti²². Universalismo e comunitarismo costituiscono due tendenze che hanno connotato strutturalmente la tradizionale visione islamica dello spazio pubblico e che, nell'attuale fase storica, sono riemerse con una rinnovata *vis*, scuotendo gli equilibri consolidati all'interno del mondo islamico e lanciando una sfida al modello occidentale²³.

Sebbene i regimi dei paesi arabi del mediterraneo si siano dimostrati più "longevi" rispetto a quelli militari o populistici dell'America latina del secolo scorso, nonché in raffronto a quelli comunisti dell'Europa dell'est, questi non si sono rivelati sufficientemente saldi dinanzi alla progressiva riaffermazione del "paradigma comunitario islamico", che vive oggi una fase di significativa riespansione su larga scala.

La crisi del nazionalismo statale arabo post-coloniale, avvenuta nel quadro di un più generale declino del cosiddetto ordine "vestfaliano", ha riaperto la strada a concezioni originarie interne alla tradizione islamica, ed è in tale prospettiva che si colloca il recente rafforzamento del legame tra le nuove generazioni e la comunità islamica universale che, superando i vincoli statali, rende preminente l'appartenenza all'Islam rispetto ad ogni altra identità²⁴.

Le recenti "Primavere" arabe hanno determinato il conflitto tra il modello di Islam "statale", a lungo prevalente nei paesi arabi della sponda nord del mediterraneo, e un emergente Islam "popolare", che si riconnette a concezioni profondamente radicate nella tradizione islamica²⁵. Storicamente, il processo di "statalizzazione" dell'Islam verte essenzialmente sull'inserimento della *Sharia*, quale primaria fonte del diritto, all'interno dei testi costituzionali. Tale sistema ha determinato un sostanziale ridimensionamento del ruolo e della capacità di

²²Per un approfondimento sul potere politico nella tradizione islamica cfr I. KHALDUN, *Antologia della Muqaddimah*, (a cura di) F. FORTE, Jaka Book, Milano, 2020.

²³C. SBAILLO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, pp. 56-60. Per un approfondimento sulla riaffermazione dell'Islam politico cfr O. ROY, *Généalogie de l'islamisme*, Pluriel, Paris, 2011; G. KEPEL, *Jihad: The trail of political Islam*, I. B. Tauris & Co. Ltd, London, 2009.

²⁴Il fenomeno che, a partire dagli anni '70 del ventesimo secolo, è stato definito come "revivalismo" islamico, si sostanzia di un moto di riespansione del senso di appartenenza alla *Ummah* e, conseguentemente, al paradigma comunitario islamico. Per un ulteriore approfondimento della questione cfr P. MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. London and New York, Routledge, 2001.

²⁵C. SBAILLO', *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Padova 2016, p. 39. Per un approfondimento di carattere generale sul tema cfr C. SBAILLO', *La Riespansione del principio ordinatore islamico: riflessioni di metodo comparatistico e di dottrina costituzionale sulla "primavera araba"* in *DPCE Online*, 3/2012; T. LE ROY, *Constitutionalism in the Maghreb: Between French Heritage and Islamic Concept*, in *Constitutionalism in the Arab World*, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2012; E. LUST, G. SOLTAN, J. WICHMANN, *After the Arab Spring: Islamism, Secularism and Democracy*, in *Current History*, Dicembre 2012; H. FRADKIN, *Arab Democracy or Islamist Revolution?* in *Journal of Democracy*, 2013; M. CAMPANINI, *Le rivolte arabe. Verso un nuovo modello politico?* Bologna, Il Mulino, 2/2013; P. HABERLE, *La primavera araba (2011/12) nella prospettiva della dottrina della Costituzione intesa come scienza della cultura* in M. E. Guasconi (a cura di), *Declino europeo e rivolte mediterranee*, Torino, Giappichelli Editore, 2012; A. CANTARO (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, 2013; D. FIUMICELLI, M. BARBARITO, *Il sistema di "checks and balances" nell'area del Maghreb. La forma di governo di Algeria, Marocco e Tunisia tra evoluzione storica e "primavera arabe"* in *Federalismi.it*, Luglio 2014.

influenza delle autorità religiose, in quanto, in una tale costruzione ordinamentale, il controllo di conformità delle leggi alla *Sharia* viene attribuito in via esclusiva alla Corte Costituzionale, i cui giudici sono nominati dal potere politico e dalla stessa magistratura²⁶.

Tuttavia, la mancata elaborazione di un paradigma giusnaturalistico-individualistico, generalmente considerato un elemento essenziale per l'affermazione del moderno Stato di diritto, ha reso difficilmente realizzabile una effettiva separazione tra la sfera politica e quella religiosa, riducendo la dimensione stato-nazionale, per quanto radicata nel tempo, a una mera

"sovrapposizione" rispetto alla *Ummah*, ossia alla comunità dei fedeli²⁷.

Sebbene, dunque, i processi di "statalizzazione" dell'Islam, costantemente sostenuti e incoraggiati dalle potenze occidentali, non si siano dimostrati in grado di "risolvere" la questione del rapporto antagonistico tra politica e religione, questi lo hanno di fatto "istituzionalizzato", riconducendolo all'interno di una cornice giuridica capace di neutralizzare, per lungo tempo, gli effetti eversivi dell'elemento religioso rispetto all'ordine politico²⁸.

Con le Primavere arabe, viceversa, si è determinata l'emersione perentoria e conflittuale dell'Islam popolare - realtà politica e culturale di cui la Fratellanza Musulmana costituisce una delle espressioni più rappresentative²⁹ - che ha travolto i precedenti assetti politico-costituzionali in nome della dimensione popolare-universalistica dell'Islam e, dunque, di un processo di islamizzazione "dal basso" della società.

In questa recente prospettiva, il revivalismo islamico ha assunto la fisionomia di un'alternativa radicale all'Occidente e ai sistemi statali arabi, sostanziandosi di un moto di riespansione del senso di appartenenza al tradizionale paradigma comunitario³⁰.

²⁶C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*, Padova, Cedam, 2012, p. 74.

²⁷Alla fine degli anni '80, lo storico Panayotis J. Viatikiotis ha evidenziato come il modello di Stato nazionale territoriale di origine europea, fosse sostanzialmente estraneo alla cultura islamica e alla sua matrice comunitaristica, rispetto alla quale lo stesso nazionalismo arabo si colloca in una posizione fortemente antagonistica. A sostegno di tale tesi, che sembra avere ottenuto un significativo riscontro nelle vicende di questi anni, lo storico greco-americano ha osservato come, nella tradizione islamica, lo stesso concetto di Stato assuma una connotazione essenzialmente ideologico-religiosa e non già territoriale, in quanto esso ricomprende la comunità dei fedeli, ovunque questi si trovino. P. J. VIATIKIOTIS, *Islam: Stati senza nazioni*, Milano, Il Saggiatore, 1998. Ciro Sabilò ha osservato come, di fatto, le tesi di Viatikiotis costituiscano il fondamento teorico della successiva dottrina del *Clash of Civilization*. C. SBAILO', *Diritto pubblico dell'Islam mediterraneo. Linee evolutive degli ordinamenti nordafricani contemporanei: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto*, Padova, Cedam, 2015, p. 23. Per un approfondimento inerente a diversi importanti aspetti della struttura sociale dei paesi islamici cfr C. GEERTZ, *Observer l'Islam*, Edizioni La Découverte, Paris, 2007.

²⁸C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*, Padova, Cedam, 2012, p. 74. Per un approfondimento sul tema cfr M. OLIVIERO, *Ruolo e funzioni degli organi di giustizia costituzionali nei Paesi del Maghreb*, in G.F. Ferrari, (cur.), *Corti costituzionali e comparazione giuridica*, Napoli, ESI, 2007, pp. 567-597; C. SBAILO', *Per un approccio concreto ed ermeneuticamente orientato al costituzionalismo islamico*, in S. BAGNI, G.A. FIGUEROA MEJIA, G. PAVANI (a cura di), *La ciencia del derecho constitucional comparado. Estudios en homenaje a Lucio Pegoraro*, Tomo I, Ciudad de Mexico, Tirant Lo Blanch, 2017, 694.

²⁹Sabilò evidenzia come il recupero della dimensione popolare-universalistica dell'Islam costituisca il punto di forza teorico dell'esperienza dei Fratelli Musulmani. C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p.120.

³⁰Nella concezione islamica la *Ummah* rappresenta un elemento essenziale, in quanto, sebbene risulti subordinata alle prerogative del potere esecutivo – organizzatore dello spazio pubblico - esercitato dal

Nell'Islam popolare, infatti, la *Ummah* riacquista un ruolo centrale in quanto viene considerata l'autentica "nazione" islamica, che si costituisce nel momento e nel luogo in cui viene diffuso il contenuto della Rivelazione coranica, e stabilisce con essa un rapporto inscindibile di derivazione e di simbiosi.

Nonostante risulti subordinata alle prerogative del potere esecutivo, la *Ummah* conserva al contempo un'apertura verso la superiore dimensione trascendente e religiosa, poiché è la suprema legge della *Sharia* a governarne l'esistenza³¹. È quindi in essa che si determina l'ambito di collegamento e di coesistenza tra la religione e la dimensione sociale, e ciò fa sì che lo stesso diritto secolare sia ricompreso in una sfera essenzialmente religiosa, in quanto relativo e rispondente agli interessi della comunità dei fedeli. In quest'ottica, la legge positiva emanata dal potere politico denota, nel sistema delle fonti, una posizione significativamente inferiore e subordinata³².

La Primavera arabe hanno dunque sancito la riaffermazione di una visione "spirituale" dello spazio pubblico, la cui espansione "nomadica", individuata da una recente dottrina quale caratteristica essenziale del recente processo di islamizzazione, rappresenta il carattere distintivo di quello che può definirsi "l'universalismo" islamico³³, e costituisce un elemento centrale nel quadro di riferimento concettuale dell'Islam popolare.

4. La "Primavera" egiziana

Califfo, conserva al contempo un'apertura verso la superiore dimensione trascendente e religiosa, poiché è la suprema legge della *Shari'ha* a governarne l'esistenza. Nella *Ummah* si determina, dunque, l'ambito di collegamento e di coesistenza tra la religione e la dimensione sociale. Il diritto secolare è esso stesso ricompreso in una sfera essenzialmente religiosa, in quanto relativo e rispondente agli interessi della *Ummah*: la legge positiva, emanata dal potere politico, denota una posizione significativamente inferiore e subordinata nel sistema delle fonti. È dunque nelle dinamiche relative alla *Ummah* e al suo fondamentale rapporto di derivazione dalla "Rivelazione" coranica che vanno ricercati gli elementi di fondo che caratterizzano la concezione islamica dello spazio pubblico nonché – questione oggi centrale – della sua attuale proiezione geopolitica.

³¹Per un approfondimento su tema cfr N. N. AYUBI, *Political Islam. Religion and Politics in The Arab World*. London -New York, Routledge, 1991; J. SCHACHT, *An introduction to islamic law*. Oxford, Clarendon Press, 1964; V. GRUNEBAUM, G. EDMUND (a cura di), *Theology and Law in Islam. Second Giorgio Levi della Vida Biennial Conference, otto Harrassowitz*, Wiesbaden, 1969; C. MALLAT, *Introduction to Middle Eastern Law*, Oxford University Press, Oxford, 1965; E. TYAN, *Institutions du droit public musulman, t. II, Sultanat et Califat in Revue Internationale de droit comparé*, 1959, pp. 299-305.

Nel mondo sunnita vige una concezione dello spazio pubblico profondamente differente rispetto alle categorie concettuali ed istituzionali di origine europea. Il tradizionale esempio del Califato, espressione storica dell'organizzazione islamica dello spazio pubblico, la cui istituzione non è prevista o regolamentata dal Corano né dalla Sunna, trova la propria legittimazione istituzionale in una relazione fondamentale ed originaria con la *Ummah*, la comunità dei fedeli. Questa è tenuta a supportare l'azione del Califfo e ad obbedirgli, sebbene le norme di governo siano contenute nei testi sacri.

³²C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p. 78. È dunque nelle dinamiche relative alla *Ummah* e al suo fondamentale rapporto di derivazione dalla "Rivelazione" coranica che vanno ricercati gli elementi di fondo che caratterizzano la concezione islamica dello spazio pubblico nonché – questione oggi centrale – della sua attuale proiezione geopolitica.

³³C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p.73. Per un ulteriore approfondimento cfr E. Minniti, *Insorgenza islamista: dove stiamo sbagliando* in *Alexis*, Marzo 2016.

Nei primi decenni del ventesimo secolo il dibattito interno all'Islam politico egiziano, ha registrato la contrapposizione di due diversi orientamenti. Alì 'Abd al-Taziq, promotore di una formazione politica islamico-popolare, sosteneva quale obiettivo immediato la ricostruzione del Califfato, mentre Hasan al-Banna, fondatore della Fratellanza Mussulmana, pretendeva per l'avvio di un processo di "reislamizzazione dal basso" della società, al termine del quale la realizzazione dello Stato islamico avrebbe rappresentato una conquista definitiva³⁴. Il significativo successo popolare, che l'organizzazione di al-Banna incontrò fin dall'origine, sancì la prevalenza assoluta di tale indirizzo, la cui derivazione dall'universo tradizionale delle confraternite sufi rappresentò un importante fattore di legittimazione all'interno della società islamica.

Il principio di origine coranica sulla base del quale venne strutturata l'attività della fratellanza Mussulmana è quello della "dissimulazione", sviluppatosi originariamente nell'Islam sciita, ma che ha trovato delle importanti applicazioni anche nell'ambito del sunnismo. Un importante esempio storico relativo al mondo sunnita è quello dei "moriscos", mussulmani spagnoli formalmente convertiti al cristianesimo, ma che continuarono a coltivare la loro religione in segreto³⁵. Il principio della dissimulazione – *taqiyyah* – nell'Islam, che è strettamente connesso al concetto di "custodia" e "conservazione", fu tradotto dalla Fratellanza in un paradigma organizzativo analogo a quello adottato dai partiti rivoluzionari occidentali, ossia quello del "doppio livello" e dello "Stato nello Stato"³⁶. Il movimento islamico appoggiò inizialmente il colpo di Stato dei liberi ufficiali del 1952 e la leadership di Nasser ma, in breve tempo, il forte attivismo sociale dell'organizzazione venne considerato alla stregua di una seria minaccia per il disegno verticistico della nuova classe dirigente egiziana, basata sull'esaltazione del nazionalismo e sul personalismo accentratore del nuovo presidente³⁷.

La Fratellanza fu esclusa dal quadro politico e divenne oggetto di una continua azione repressiva da parte delle istituzioni che, nel corso dei decenni, vedrà alternarsi fasi di crescente intensità a periodi di relativa tolleranza. In questo frangente Sayyid Qutb, che verrà giustiziato dal regime nel 1966, si affermò quale preminente autorità teorica nell'ambito del movimento, accentuando il carattere sovvertitore e originario dell'Islam popolare. Nella sua visione, infatti, la concezione comunitaristica propria dell'Islam si contrapponeva sia al comunismo che al capitalismo, e rappresentava l'unica "soluzione" auspicabile per la società e

³⁴ C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*, Padova, Cedam, 2012, p. 179.

³⁵B.H. ZOLLNER, *The Muslim brotherhood: Hasan al-Hudaybi and ideology*, *Studies in Political Islam*, New York, Routledge, 2009, p. 96; C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p.179.

³⁶Per un approfondimento sul tema cfr B. LEWIS, *The Roots of Muslim Rage in Atlantic Monthly*, Settembre 1990; A. BLACK, *The History of Islamic Political Thought*, New York, Routledge, 2001; O. ROY, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, 2004; P. BERMAN, *Terrone e liberalismo*, Torino, Einaudi, 2003; R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Roma-Bari, Laterza, 2002; C. SBAILO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p. 180.

³⁷Il nazionalismo, i percorsi di modernizzazione imposti dall'alto e il personalismo accentratore che caratterizza le leadership politiche dei paesi arabi nella fase post-coloniale, costituiscono degli elementi strutturali nell'ambito del processo di formazione della statualità nel mondo arabo-islamico moderno.

lo Stato egiziani³⁸. Gli anni del potere di Sadat, tuttavia, rappresentarono il culmine di un processo opposto a quello sostenuto dall'Islam popolare, ossia quello della "statalizzazione" dell'Islam. Se, infatti, sul piano della politica internazionale il nuovo corso egiziano si caratterizzò per un orientamento marcatamente filo-occidentale, volto ad ottenere il supporto degli Stati Uniti, sul fronte interno venne avviata una politica di progressiva islamizzazione delle istituzioni. Nel 1971 una riforma costituzionale introdusse la *Sharia* nell'ordinamento quale fonte principale della legislazione e, nel 1980, un emendamento costituzionale istituì la *Shura* con funzione di seconda Camera, sancendo un ritorno alla pratica islamica della Consulta, derivata direttamente dal Profeta³⁹. Sebbene orientato a rafforzare la legittimazione delle istituzioni in chiave islamica, si trattò di un processo di riforma realizzato essenzialmente "dall'alto", volto a completare un modello di statalizzazione dell'Islam.

La nuova Costituzione rimase in vigore fino alla "Primavera" del 2011, e le fasi successive alla sua adozione videro la pressoché totale occupazione delle istituzioni da parte dell'élite militare, nonché l'avvio di una dura repressione anti-islamista. Anche l'iniziale affermazione politica dell'Islam popolare, contestuale all'esplosione della primavera egiziana, ha visto l'intervento decisivo dello stato maggiore dell'esercito, che ha preceduto alla sospensione dell'ordinamento costituzionale e all'avvio di una fase di riforma caratterizzata dal superamento delle norme emergenzialistiche e dall'introduzione di un maggiore pluralismo. Il Presidente Hosni Mubarak, infatti, fu destituito dal vertice militare con un colpo di stato incruento, in seguito al quale si è insediato il Consiglio Superiore delle Forze Armate, organismo non previsto dalla costituzione, che ha assunto il governo del paese attraverso la rottura dell'ordine costituzionale⁴⁰. Nelle elezioni parlamentari del 2012, le prime svoltesi nel pieno rispetto del principio di contendibilità delle cariche, la Fratellanza Mussulmana si è affermata quale forza politica di maggioranza del paese, e nelle successive Presidenziali ha eletto il proprio leader Muhammad Morsi alla più alta carica dello Stato. La riforma costituzionale, elaborata nell'ambito del quadro politico dominato dall'Islam popolare e approvata da un referendum con ben il 64% dei consensi, ha introdotto degli importanti elementi di novità rispetto al sistema precedente. Il nuovo ordinamento, infatti, si fonda sulla decisa riaffermazione dell'identità arabo-islamica, sul superamento della "costituzione di emergenza" introdotta da

³⁸M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milano-Torino, Mondadori, 2002, p. 90; C. SBAILLO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*, Padova, Cedam, 2012, p. 187. Durante la successiva era Sadat, i Fratelli Mussulmani continuarono a consolidare la loro presenza sociale, in risposta alla loro estromissione dalla vita politica del paese, e svilupparono una grande capacità di fidelizzare le masse facendo leva sulla matrice "popolare" del movimento. Parallelamente al rafforzamento della presenza nelle periferie, la Fratellanza ha dimostrato una significativa capacità di pervadere il mondo dell'economia e della finanza, riuscendo a penetrare anche nei settori più dinamici del contesto sociale.

³⁹M. OLIVIERO, *Il costituzionalismo dei paesi arabi, Vol. 1: Le Costituzioni del Magreb*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 89.

⁴⁰Sbailò evidenzia come la centralità del ruolo dei militari nel sistema egiziano dei pubblici poteri rappresenti un dato strutturale del sistema, e come questa si sia rafforzata con la rivoluzione del 2011, non solo sul piano sostanziale ma anche sotto l'aspetto formale. C. SBAILLO', *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p. 307. Per un ulteriore approfondimento sul tema C. SBAILLO', *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Padova, Libreriauniversitaria.it, 2016; C. SBAILLO', *Diritto pubblico dell'Islam mediterraneo. Linee evolutive degli ordinamenti nordafricani contemporanei: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto*, Padova, Cedam, 2015.

Mubarak, sul rafforzamento delle prerogative parlamentari rispetto ai poteri e alle funzioni dell'esecutivo, nonché sulla conferma delle norme "liberiste" introdotte con la riforma del 2007⁴¹. Tuttavia, l'intervento di maggiore rilievo riguarda uno degli elementi strutturali del precedente modello politico-costituzionale, ossia l'attribuzione alla Corte Costituzionale del potere di controllo di conformità delle leggi alla *Sharia*. La riforma, infatti, trasferisce all'università di al-Azhar, che rappresenta la massima autorità giuridica e di insegnamento religioso del mondo sunnita, la decisione ultima sul controllo di conformità della legislazione alla Legge islamica. In questa prospettiva, il richiamo ai "principi sciaraitici" quale principale fonte del diritto, introdotto nel 1971, perde la funzione originaria di "istituzionalizzare" l'Islam, tramutandosi viceversa in un fattore volto a islamizzare le istituzioni, e determina il mutamento sostanziale dell'equilibrio fra l'elemento politico e quello religioso a vantaggio di quest'ultimo⁴². Tale processo di riaffermazione del "principio ordinatore islamico", sostenuto da un movimento che ha nella realizzazione del Califfato il suo obiettivo politico ultimo, ha posto la questione relativa all'effettiva manifestazione di un nuovo potere costituente, orientato al sovvertimento dell'ordine costituito e all'affermazione di un nuovo modello di Stato islamico. Sebbene i principi fondamentali dell'ordinamento non sembrino essere stati messi in discussione, la questione assume una significativa rilevanza se si prende in esame l'impatto dell'affermazione dell'Islam popolare sul piano della "costituzione materiale" del paese. Se, infatti, come affermato da un'autorevole dottrina, la costituzione materiale viene concepita come una "costituzione originaria", che permane accanto a quella formale e che impedisce di accettare qualsiasi esito scaturito dalle procedure formali di produzione delle norme giuridiche, sembrerebbe evidente un chiaro mutamento di prospettiva nell'ambito del contesto egiziano⁴³.

Benché, infatti, la *Sharia* permanga quale principale fonte del diritto, il trasferimento dell'autorità interpretativa e della conseguente titolarità del giudizio di conformità costituzionale delle leggi, impatta direttamente su quelli che sono i fini ultimi dell'ordinamento, e riflette una visione orientata alla prevalenza del ruolo politico dell'autorità religiosa nell'ambito della definizione dell'ordinamento islamico. Appare chiaro, dunque, come nell'idea di Stato islamico propria della Fratellanza Mussulmana, si sia strutturata una concezione, di palese derivazione Sufi, nella quale è il religioso, più che il giurista, il soggetto più idoneo ad interpretare

⁴¹Raffaele Cadin teorizza un chiaro nesso di corrispondenza tra le dinamiche politico-costituzionali egiziane e quelle turche. R. CADIN, *Il significato del colpo di stato in Egitto alla prova dei "paradossi della democrazia"*, in *Federalismi.it*, 15/2013, p. 2.

⁴²Nel paragrafo precedente si è evidenziato come, storicamente, l'inserimento della *Sharia* all'interno dei testi costituzionali, quale primaria fonte del diritto, abbia determinato un sostanziale ridimensionamento del ruolo e della capacità di influenza delle autorità religiose, in quanto, in una tale costruzione ordinamentale, il controllo di conformità delle leggi alla *Sharia* viene attribuito in via esclusiva alla Corte Costituzionale, i cui giudici risultano del tutto indipendenti dalle autorità islamiche, poiché nominati dal potere politico e dalla stessa magistratura.

⁴³G. SILVESTRI, *Il potere costituente come problema teorico-giuridico* in *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, n.8 2004, pp. 524-525; C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 120; S. ROMANO, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione* in *Lo stato moderno e la sua crisi*, Milano, Giuffrè, 1969, p. 92-93; C. MORTATI, *Concetto, limiti, procedimento della revisione costituzionale* in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 2 1952; C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, Cedam, 1976.

la legge islamica nella sua "vitalità". La nuova Costituzione egiziana del 2014, emanata nella fase successiva alla destituzione di Morsi, nella quale l'esercito si è riappropriato del suo tradizionale ruolo di baricentro del sistema, evidenzia un profilo meno islamista e comunitario rispetto al testo abrogato, ma non per questo maggiormente democratico⁴⁴. Sebbene i principi sciaraitici permangano al vertice delle fonti normative, viene ripristinata la competenza della Corte Costituzionale in merito alla valutazione della conformità delle leggi alla *Sharia*, e dunque reintrodotta il sistema centrato sulla statalizzazione dell'Islam. Non si è determinata, tuttavia, una semplice restaurazione dell'ordinamento precedente, in quanto si è proceduto all'abolizione della *Shura*, la seconda camera introdotta da Sadat in ossequio alla pratica islamica della Consulta, all'incremento dei poteri attribuiti al Presidente della Repubblica, alcuni dei quali esercitabili a parlamento "disciolto" o non in sessione, e all'attribuzione all'esercito di un "potere di riserva" in grado, nel caso di emergenza, di occupare l'intero sistema inibendo il complesso delle garanzie costituzionali⁴⁵. Inoltre, tale riforma costituzionale si è sviluppata nell'ambito di un quadro politico segnato dalla messa al bando, quale organizzazione terroristica, del movimento della Fratellanza Mussulmana, oggetto di una repressione tra le più dure della sua storia. Dopo aver conquistato la guida del paese, dunque, l'Islam popolare egiziano si trova nuovamente escluso, in modo coercitivo e violento, dalla dimensione politica, relegato in quella dimensione sociale e religiosa dalla quale, tuttavia, trae la propria genesi e ha sempre derivato la propria *vis expansiva*.

5. L'Islam Politico in Turchia

Nell'ambito dell'articolato dibattito relativo al cosiddetto "Islam turco", una recente e autorevole dottrina ha evidenziato come, nel corso del novecento, accanto ad una forma di Islam "Stato-centrica" e "verticale", sostenuta inizialmente dalle istituzioni governative, si sia progressivamente affermato un modello "società-centrico" e "orizzontale"⁴⁶.

Infatti, sebbene la rivoluzione kemalista abbia segnato l'eliminazione del Califfato e relegato formalmente la religione nell'ambito della sfera privata dell'individuo, non ne ha in realtà reciso il rapporto organico con la dimensione statale e, dunque, con il contesto politico.

Il sistema statale edificato da Mustafa Kemal Atatürk ha assunto, mediante l'istituzione del Direttorato per gli Affari Religiosi (Diyanet İşleri Başkanlığı) nell'ambito del Ministero degli Interni, il controllo e l'amministrazione diretta delle moschee del paese e dei centri islamici delegati all'educazione religiosa. Ciò ha indotto le organizzazioni islamiche a vivere un'esistenza in clandestinità che, sviluppatasi attraverso quell'ampia e solida rete di rapporti strutturata dalle confraternite sufi, ha consentito all'Islam di continuare a rappresentare "l'i-

⁴⁴C. SBAILO', *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Padova, Libreriauniversitaria.it, 2016, p. 58.

⁴⁵*Ivi*, p.58.

⁴⁶M. H.YAVUZ, *Is there a Turkish Islam? The emergence of convergence and consensus in Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 2, N.2, Ottobre 2004, pp. 213-232.

dentità nascosta" dello stato kemalista⁴⁷. Le confraternite, che sin dai tempi dell'impero Ottomano hanno costituito uno dei principali elementi di coesione della società turca, a seguito dell'esclusione ufficiale dalla vita politica del paese, hanno accentuato il livello "orizzontale" dell'organizzazione e delle attività, incrementando in particolar modo la loro rilevanza nella vita economica del paese. La confraternita sufi *Naqshbandiyya*, che storicamente ha assunto un rilievo maggiore, sia sul piano della capacità organizzativa che su quello dell'influenza politica, ha concentrato la propria azione nell'ambito di alcuni importanti centri culturali collegati alle principali moschee, ed in particolare in quello di Iskenderpasa ad Istanbul⁴⁸. Nel corso degli anni settanta il quadro politico turco è andato incontro ad un sostanziale mutamento, in quanto l'islamismo venne progressivamente strumentalizzato dalla classe dirigente militare, quale elemento utile a rafforzare l'identità nazionale in funzione anti-marxista⁴⁹. Di fronte all'avanzata delle forze di estrema sinistra, infatti, all'Islam politico fu riconosciuta un'importante funzione di argine a tutela del sistema statale turco⁵⁰. Nell'ambito di tale mutamento di prospettiva, lo *Sheikr* Mehmed Zahid Kotku, figura di riferimento della *Naqshbandiyya*, ha assunto la funzione di vera e propria guida spirituale dei primi partiti politici islamici, senza abbandonare, tuttavia, l'obbiettivo di fondo di una islamizzazione "dal basso" del paese, che rendesse i valori islamici il codice morale prevalente nella società turca. In quest'ottica, la penetrazione del movimento islamico nel settore delle attività economico-produttive e commerciali, favorita dalla progressiva liberalizzazione del mercato interno, si è confermata quale elemento prioritario della linea di azione sostenuta dai maggiori rappresentanti dell'Islam politico turco. Con la nomina di Turgut Ozal a primo ministro nel 1983 si ha la definitiva reintroduzione dell'Islam quale importante elemento della vita politica turca, nella chiave di una sua sostanziale integrazione con il nazionalismo, mentre, in seguito alla nascita dell'Akp e all'affermazione della leadership nazionale di Recep Tayyip Erdogan, l'orientamento di ispirazione islamica è divenuto l'elemento prevalente nel contesto nazionale⁵¹. Il Partito della

⁴⁷S. M.TORELLI, *L'Islam politico in Turchia* in *Centro Italiano di Studi sull'Islam Politico*, n.1 Settembre 2010, p. 6; M.H. YAVUZ, *Cleansing Islam from the Public Sphere* in *Journal of International Affairs*, Vol. 54, N. 1, pp. 21-42.

⁴⁸Analogamente a quanto osservato nel paragrafo precedente in merito alle iniziali modalità di azione della Fratellanza Mussulmana, Grossato osserva come i membri della *Naqshbandiyya* abbiano da sempre assunto il principio coranico della dissimulazione – *taqiyyah* – quale riferimento essenziale nell'ambito dell'attività finalizzata a salvaguardare la sopravvivenza e il rafforzamento dell'identità islamica. A. GROSSATO, *Il riposizionamento geopolitico della Turchia: cause profonde di una svolta storica* in *Rivista di politica*, 2/2010 pp. 153-154. Sbailò osserva come la *taqiyyah* possa essere considerata non soltanto alla stregua di una tattica politica, ma anche nei termini di un istituto giuridico disciplinato da un complesso di norme e di principi. C. SBAILÒ, *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egiziano*. Padova, Cedam, 2012, p. 180.

⁴⁹S. M.TORELLI, *L'Islam politico in Turchia* in *Centro Italiano di Studi sull'Islam Politico*, n.1 Settembre 2010, pp. 7-8.

⁵⁰La nuova politica di apertura verso l'elemento religioso da parte dello Stato, appare evidente in relazione al numero delle Imam-Hatip, ossia gli istituti di studio religioso nei quali si formano i *mufti* e gli *imam*, incrementato dalle 72 unità del 1970, alle 374 del 1980 alle 561 nel 1997. In questa nuova fase di progressiva rilegittimazione, l'Islam politico si fece interprete delle necessità di gran parte della popolazione che viveva nelle periferie delle grandi città, fino ad allora sostanzialmente esclusa dalle principali dinamiche politiche.

⁵¹Per un approfondimento sul tema cfr M. CARDUCCI, B. BERNARDINI D'ARNESANO, *Turchia*, Bologna, Il Mulino, 2018.

Giustizia e dello Sviluppo ha infatti assunto la guida del negoziato di adesione all'Unione Europea, varando una serie di riforme volte ad uniformare il paese ai criteri di Copenaghen⁵², e utilizzando la prospettiva di adesione all'Unione europea al fine di ricavare ulteriori spazi di libertà e di azione per l'Islam politico. Le modifiche legislative e costituzionali adottate hanno determinato la rimozione di alcuni limiti alla libertà di espressione e di associazione, la significativa compressione del ruolo dei militari nelle istituzioni, il rafforzamento dell'indipendenza dei giudici, la garanzia del giusto processo e l'abolizione della pena di morte⁵³. Tuttavia, il maggiore spazio conquistato nelle istituzioni non ha interrotto la strategia di penetrazione "orizzontale" della società. Contestualmente alle riforme volte a liberalizzare il sistema politico-costituzionale turco, infatti, il partito di Erdogan ha affermato un controllo significativo sulle università, ricorrendo ad un utilizzo strumentale dei fondi statali, dei provvedimenti disciplinari e delle progressioni di carriera nel contesto accademico. Sebbene tale fase di riforme non fosse esente da importanti ambiguità di fondo, in larga parte dovute all'applicazione della legge antiterrorismo n. 3713 del 1991, alla permanenza nel codice penale di numerosi reati di opinione nonché alla prassi di trasferire giudici e pubblici ministeri a processi pendenti, a partire dal 2013 si è registrata una crescente involuzione autoritaria del sistema, che ha significativamente allontanato il paese da un percorso orientato all'instaurazione di un compiuto stato di diritto⁵⁴. Originatasi in seguito alle significative proteste popolari relative al caso di Gezi Park⁵⁵ a Istanbul, e ad una inchiesta per corruzione, che ha visto coinvolti autorevoli esponenti del Governo, l'azione repressiva dell'esecutivo si è diretta con decisione contro l'indipendenza della magistratura e la libertà di stampa⁵⁶.

⁵²Nel corso del Consiglio europeo di Copenaghen di 1993 sono stati proclamati dei criteri, tra i quali figurano la tutela della democrazia, la vigenza dello stato di diritto, il rispetto dei diritti umani e delle minoranze. V. Scotti, *Il costituzionalismo in Turchia fra identità nazionale e circolazione dei modelli*, Rimini, Maggioli, 2014.

⁵³Sul tema di veda L.PERILLI, *Lo Stato di diritto, l'indipendenza della magistratura e la protezione dei diritti fondamentali: la tragica deriva della Turchia dal 2013* in *La magistratura*, 16 febbraio 2017; T. GROPPI, *Turchia 2017: l'attacco allo stato di diritto e il fallimento della condizionalità europea* in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, Fasc. 1/2017 p. 2.

⁵⁴L.PERILLI, *Lo Stato di diritto, l'indipendenza della magistratura e la protezione dei diritti fondamentali: la tragica deriva della Turchia dal 2013* in *La magistratura*, febbraio 2017, p.22. Per un approfondimento sul tema cfr T. GROPPI, *Turchia 2017: l'attacco allo stato di diritto e il fallimento della condizionalità europea* in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, Fasc. 1/2017 pp. 2-5;

⁵⁵La mobilitazione di migliaia di persone, iniziata nel maggio 2013 in piazza Taksim, contro l'edificazione di uno degli ultimi spazi verdi di Istanbul e proseguita per settimane in diverse aree del paese, è stata repressa duramente mediante l'intervento della polizia. Nel dicembre dello stesso anno, un'inchiesta per corruzione relativa al traffico di idrocaburi aveva provocato l'arresto di diversi esponenti dell'Akp, e l'incriminazione del figlio di Erdogan, provocando un rimpasto di governo. In seguito a tali eventi fu attuata un'azione repressiva e intimidatoria nei confronti dei pubblici ministeri e degli agenti di polizia che avevano condotto l'inchiesta, nonché dei giornalisti che l'avevano documentata, determinandone l'archiviazione.

⁵⁶La legge n. 6524 del 15 febbraio 2014 ha depotenziato significativamente il Consiglio superiore dei giudici e dei procuratori, trasferendo al Ministro della giustizia numerosi poteri, tra i quali l'esercizio dell'azione disciplinare contro i magistrati, l'attività ispettiva e la formazione dei giudici. Successivi interventi normativi, quali la legge n. 6545 del 2014 che ha istituito giudici penali speciali, la legge n. 6638 del 2015 che ha ampliato il potere della polizia di procedere a perquisizioni e sequestri in assenza di autorizzazione giudiziaria, nonché di ricorrere all'utilizzo di armi da fuoco e di procedere all'arresto di manifestanti, la legge n. 6639 del 2015, che ha esteso il controllo governativo su internet, hanno definito il quadro di un'azione politica volta a ridimensionare gli elementi fondamentali dello stato di diritto nel paese. In ultimo, una disposizione transitoria introdotta dalla legge costituzionale del 12 aprile 2016, ha stabilito la sospensione per il periodo di quindici

È dunque in un quadro di limitazione progressiva del potere giudiziario e delle libertà di espressione e di manifestazione, che si sono inseriti gli ulteriori provvedimenti adottati in reazione al fallito colpo di stato del 15 luglio 2016. Sulla base di quanto disposto dagli articoli 15, 120, 121 della Costituzione e dalla legge n. 2935 del 1983, il 21 luglio 2016 il governo turco ha provveduto a dichiarare lo stato di emergenza nel paese, la cui vigenza sarà protratta ininterrottamente fino al 19 luglio 2018⁵⁷. In questo frangente, sono stati emanati 21 decreti governativi, di cui soltanto cinque verranno successivamente approvati dal Parlamento, sulla base dei quali è stato disposto l'arresto di migliaia di persone, in prevalenza militari, alti ufficiali e politici, nonché il licenziamento immediato di diverse decine di migliaia di dipendenti pubblici, tra i quali numerosi giudici, poliziotti, rettori, docenti universitari, e la chiusura di giornali, televisioni, emittenti radiofoniche, scuole, fondazioni e associazioni⁵⁸. Decine di migliaia di questi provvedimenti sono stati assunti sulla base di una supposta "affiliazione", di una "relazione" o di semplici "contatti" con organizzazioni terroristiche, le cui prove non vennero rese note né portate a conoscenza degli interessati⁵⁹. Inoltre, i sindaci arrestati con l'accusa di terrorismo sono stati sostituiti da commissari designati dal Ministro dell'Interno o dai governatori, mentre fu attribuita al Presidente della Repubblica la prerogativa di nominare i Rettori universitari nell'ambito di una terna di candidati proposti dal Consiglio universitario nazionale. Tuttavia, ciò che ha conferito alla gestione dello stato di emergenza e alla massiccia azione repressiva condotta dal governo una rilevanza ulteriore è il contemporaneo avvio di un percorso di riforma costituzionale orientato al mutamento della forma di governo del paese. La revisione costituzionale del 2017, attuata sulla base della procedura prevista dall'articolo 175 della costituzione, ha introdotto una forma di governo basata su un esecutivo monocratico, definita dalla dottrina come "iperpresidenzialismo", "sultanismo" o "presidenzialismo assoluto"⁶⁰. Il significativo rafforzamento dei poteri del Presidente della Repubblica, infatti, si è realizzato a scapito dei *checks and balances* costituzionalmente previsti, determinando l'ulteriore consolidamento dell'assetto politico attualmente prevalente. In particolare, si è registrato l'indebolimento del principio di separazione dei poteri ad esclusivo van-

giorni dell'immunità parlamentare, consentendo la sottoposizione a procedimenti penali per reati di opinione di ben 139 dei 550 deputati.

⁵⁷Contestualmente, l'esecutivo ha comunicato l'intenzione di derogare alla convenzione europea dei diritti dell'uomo e al Patto internazionale sui diritti civili e politici.

⁵⁸Il licenziamento, al pari di altre misure quali la sottoposizione ad indagine, l'incriminazione e l'arresto, era accompagnato, in aggiunta, dal sequestro del passaporto. T. GROPPPI, *Turchia 2017: l'attacco allo stato di diritto e il fallimento della condizionalità europea* in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, Fasc. 1/2017 p. 12; C. GRAZIANI, *La Corte EDU sulla libertà di espressione in Turchia: tra stato di emergenza ed effettività delle pronunce giurisdizionali interne* in *DPCE Online*, Ottobre 2018, p.788.

⁵⁹Commissione di Venezia, *Opinion on emergency decrees law nos. 667-676 adopted following the failed coup of 15 July 2016*, parr. 101-143. Il licenziamento, al pari di altre misure quali la sottoposizione ad indagine, l'incriminazione e l'arresto, è stato accompagnato, in aggiunta, dal sequestro del passaporto.

⁶⁰L. DE GRAZIA, *Constitutional coup e democrazie illiberali: l'esperienza della Turchia*, p. 386. Per un ulteriore approfondimento sul tema cfr F. PETERSON, Z. YANASMAYAN, *The final trick? Separation of power, checks and balances, and recomposition of the turkish State*, in <http://www.verfassungsblog.de>, Gennaio 2017; S. VON STEINSDORFF, *Presidentialism a la turka or what? The (missing) logic behind the constitutional amendments*, in <http://www.verfassungsblog.de>, febbraio 2017; M. VOLPI, *Una nuova costituzione che mira all'instaurazione di un regime autoritario* in *Forum DPCE Online*, p.1.

taggio dell'esecutivo, dovuto alla limitazione della funzione di controllo del Parlamento, in particolare in tema di bilancio⁶¹, e all'espansione del potere di nomina presidenziale nell'ambito dell'ordinamento giudiziario⁶². Benché sia avvenuta sulla base della procedura di modifica stabilita dall'articolo 175, una rilevante parte della dottrina ha posto la questione relativa a quale tipologia di potere, costituito o costituente, abbia realmente operato nell'ambito della riforma costituzionale turca. Se, infatti, il nuovo testo non interviene a modificare i primi quattro articoli, che costituiscono i principi fondamentali e intangibili dell'ordinamento, si è evidenziato come, nella sostanza, la forma di sistema presidenziale introdotta sembrerebbe violare il principio della separazione dei poteri sancito dall'articolo 2, ponendosi di fatto contro il "nucleo duro" della costituzione.

Tuttavia, quello che, in questa sede si intende rilevare, è come la crescita dell'Islam politico in Turchia, ossia della rivendicazione del ruolo "politico" dell'Islam quale fondamentale principio di organizzazione dello spazio pubblico, abbia avuto un impatto significativo in primo luogo sulla costituzione "materiale" turca⁶³. Sebbene non si sia proceduto con l'introduzione della *Sharia* al vertice del sistema delle fonti, operazione che, storicamente, ha esposto l'Islam a varie forme di statalizzazione, l'affermazione crescente sul piano sociale di una concezione comunitaristica alternativa ai principi della libertà individuale su cui si fonda lo stato di diritto, ha avuto un impatto significativo su quell'insieme di valori e finalità che sta alla base dell'ordinamento. La priorità attribuita dall'Islam politico alla penetrazione nel sistema universitario, nel mondo economico e, più in generale, nella società turca, anche nel momento in cui ha acquisito il controllo del vertice dello Stato, evidenzia come la costituzione e il rafforzamento della *Ummah* costituisca l'obiettivo prevalente, e come questa, e non la struttura statale concepita sulla base del modello occidentale, rappresenti il centro del sistema. Il richiamo al "sultanismo", assunto in prevalenza per evidenziare i caratteri autoritari ed illiberali della recente riforma costituzionale turca, andrebbe dunque proiettato nell'ambito di una riflessione più generale sullo Stato islamico, sul governo della *Ummah* e sulle forme di legittimazione del potere politico nell'ambito dell'Islam turco. In questa chiave, il rafforzamento del ruolo politico di orientamenti e organizzazioni riconducibili all'universo delle confraternite sufi, sembrerebbe evidenziare l'avvio di un processo di ridefinizione di un nuovo equilibrio

⁶¹Nel caso in cui il Parlamento non approvi il bilancio prima dell'inizio del nuovo anno fiscale, è previsto che si debba fare riferimento al bilancio approvato nell'anno precedente. A differenza di quanto avviene nel sistema presidenziale americano, dunque, il Presidente turco può continuare a governare anche senza l'approvazione parlamentare del bilancio, facendo riferimento al bilancio dell'anno precedente.

⁶²Dodici dei quindici giudici della Corte Costituzionale sono di nomina presidenziale ed i restanti tre di designazione parlamentare. Quanto al Consiglio dei giudici e dei procuratori, organo di controllo della magistratura, questo si compone di tredici membri, undici dei quali nominati tra giudici, pubblici ministeri e professori universitari. Il Presidente nomina direttamente ben sei componenti, tra cui il ministro della giustizia che esercita il ruolo di presidente, mentre sette vengono designati dal parlamento con una maggioranza qualificata dei 3/5.

⁶³Per un approfondimento sul tema della costituzione materiale cfr G. SILVESTRI, *Il potere costituente come problema teorico-giuridico* in *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, n.8 2004, pp. 524-525; C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 120; S. ROMANO, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione* in *Lo stato moderno e la sua crisi*, Milano, Giuffrè, 1969, p. 92-93; C. MORTATI, *Concetto, limiti, procedimento della revisione costituzionale* in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 2 1952; C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, Cedam, 1976.

tra la polarità politica e quella religiosa nell'ambito del governo della *Ummah*, a vantaggio di quest'ultima dimensione. In tale prospettiva di analisi, la questione della possibile affermazione in Turchia di un nuovo soggetto costituente, sembra assumere una concretezza più definita.

6. Conclusione

Il presente lavoro di ricerca ha tentato di mettere in luce gli elementi di fondo che caratterizzano il modello di islamizzazione dello spazio pubblico recentemente elaborato nell'ambito dell'Islam politico, nonché il suo livello di impatto effettivo sugli ordinamenti costituzionali di Egitto e Turchia. L'analisi effettuata, infatti, ha cercato di evidenziare come la riaffermazione su larga scala di un principio ordinatore islamico, autonomo rispetto alla tradizione occidentale e al fondamentale paradigma dello Stato-nazione, sia riconducibile ad un mutamento di equilibrio tra i principali orientamenti della religione islamica, nonché ad un'evoluzione interna agli stessi.

Si è rilevato come la rivoluzione di Khomeini in Iran abbia sancito l'affermazione di un potere costituente capace, dopo secoli, di determinare una realizzazione pratica delle premesse teoriche dell'Islam sciita, producendo il superamento del tradizionale atteggiamento "quietista" sul piano politico, orientato a non rivendicare l'esercizio del potere politico in assenza dell'*Imam*. Con la dottrina del "vicariato" del giureconsulto, Khomeini ha rivendicato per il clero sciita un ruolo politico di governo della società, qualificandolo come una delle prioritarie ordinanze dell'Islam, e dunque attribuendogli un valore teologico equivalente, se non superiore, agli atti di culto. Tale nuovo processo di "spiritualizzazione della politica" ha rappresentato una novità molto rilevante per l'Islam nel suo complesso, ed in particolare per gli orientamenti interni al sunnismo ispirati ad un'interpretazione meno "letteralista" e più "spirituale" del Corano. Nei diversi paragrafi del saggio, nel tentativo di inquadrare correttamente sul piano dell'analisi costituzionale comparata le recenti trasformazioni del sistema istituzionale avvenute in Egitto e Turchia, si è evidenziata la rilevanza del "risveglio" sciita in relazione al sufismo sunnita, nonché l'importanza dello stretto rapporto affermatosi tra alcune confraternite Sufi, la Fratellanza Musulmana e l'Islam politico turco. L'intento è stato quello di evidenziare la natura strutturale dei processi in atto e come, in conseguenza di ciò, la rivendicazione in ambito sunnita del ruolo "politico" dell'Islam quale fondamentale principio di organizzazione dello spazio pubblico abbia un impatto significativo "preliminarmente" sul piano Costituzione "materiale". In Egitto, ad esempio, il processo di riaffermazione del "principio ordinatore islamico", sostenuto da un movimento che ha nella realizzazione del Califfato il suo obiettivo politico ultimo, ha messo in luce la manifestazione di un nuovo potere costituente, orientato al sovvertimento dell'ordine costituito e all'affermazione di un nuovo modello

di Stato islamico. Sebbene i principi fondamentali dell'ordinamento non sembrano essere stati messi in discussione dalla riforma costituzionale del 2012, e la *Sharia* sia rimasta quale principale fonte del diritto, il trasferimento dell'autorità interpretativa e della conseguente titolarità del giudizio di conformità costituzionale delle leggi ad al-Azhar, ha impattato direttamente su quelli che sono i fini ultimi dell'ordinamento, riflettendo e concretizzando una visione orientata alla prevalenza del ruolo politico dell'autorità religiosa nell'ambito della definizione dell'ordinamento islamico. La questione, dunque, assume una significativa rilevanza se si prende in esame l'impatto dell'affermazione dell'Islam popolare sul piano della costituzione materiale del paese, intesa come una "costituzione originaria", che permane accanto a quella formale e che impedisce di accettare qualsiasi esito scaturito dalle procedure formali di produzione delle norme giuridiche. In questa prospettiva la presente analisi ha messo in rilievo come nell'idea di Stato islamico propria della Fratellanza Musulmana, si sia strutturata una concezione, di palese derivazione Sufi, nella quale è il religioso, più che il giurista, il soggetto più idoneo ad interpretare la legge islamica nella sua "vitalità", e come ciò condizioni significativamente sul piano dei fini ultimi dell'ordinamento.

Allo stesso modo in Turchia, sebbene le forze di governo espressione dell'Islam politico non abbiano proceduto all'introduzione della *Sharia* al vertice del sistema delle fonti, il sostegno ad una concezione comunitaristica alternativa ai principi della libertà individuale su cui si fonda lo stato di diritto, ha avuto un impatto significativo su quell'insieme di valori e finalità che sta alla base dell'ordinamento. La priorità attribuita dall'Islam politico turco alla penetrazione nel sistema sociale, economico e culturale, evidenzia come l'obiettivo prevalente sia rappresentato dalla costituzione e dal rafforzamento della *Ummah*, e come questa, e non la struttura statale concepita sulla base del modello occidentale, rappresenti il centro del sistema. Il richiamo al "sultanismo", assunto in prevalenza per evidenziare i caratteri autoritari ed illiberali della recente riforma costituzionale turca, andrebbe dunque proiettato nell'ambito di una riflessione più generale sullo Stato islamico, sul governo della *Ummah* e sulle forme di legittimazione del potere politico nell'ambito dell'Islam turco. Anche in questo caso, come il quello egiziano, il rafforzamento del ruolo politico di orientamenti e organizzazioni riconducibili all'universo delle confraternite Sufi, sembrerebbe evidenziare il consolidamento di un nuovo equilibrio tra la polarità politica e quella religiosa, a chiaro vantaggio di quest'ultima. Si è determinato, infatti, un processo di trasformazione orientato a ridefinire la forma di organizzazione dello spazio pubblico nel mondo sunnita, che si è posto quale seria alternativa agli attuali ordinamenti arabo-islamici, centrati sull'inglobamento dell'Islam e della sua Legge Sacra all'interno della forma-Stato di derivazione occidentale.

La comprensione del punto d'origine di questo processo, che sebbene scaturisca da evoluzioni politiche recenti si ricollega direttamente a tradizioni islamiche antiche, consente di inquadrare il reale livello di trasformazione al quale esso tende realmente, che attiene più al sistema dei valori e dei fini ultimi dell'ordinamento, che non al sistema di organizzazione dei pubblici poteri.

In una tale prospettiva, il presente saggio ha tentato di evidenziare come quella presa in esame abbia rappresentato la fase di "gestazione" di una nuova forma di Stato all'interno

dei paesi di cultura islamica e, dunque, non possa essere ricondotta esclusivamente negli angusti limiti di un mutamento della forma di governo.