



Centro Analisi e Studi Italus

Maggio 2026

L'ORDINE DELLA FEDE

Come il rapporto tra Stato e Religione modella stabilità, riforme e potere nel mondo islamico

A cura di:

*Leonardo Penna
Davide Costantini
Antonio Cardone*



Abstract

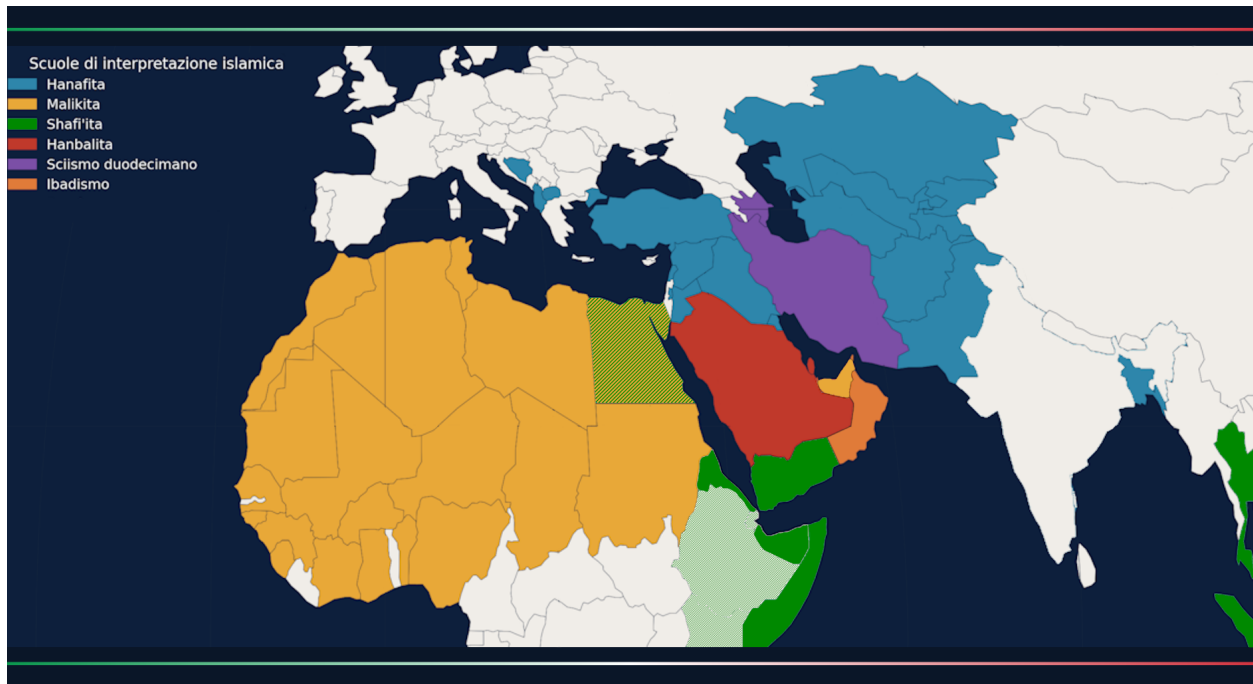
Il rapporto tra Stato e religione rappresenta una delle variabili fondamentali nella determinazione della stabilità politica, della capacità di riforma e della proiezione internazionale degli Stati del mondo islamico. Il presente report nasce dall'esigenza di comprendere più a fondo tali dinamiche alla luce degli eventi che hanno interessato l'Iran all'inizio del 2026. L'uccisione dell'Ayatollah Ali Khamenei ha infatti colpito simultaneamente il vertice dell'autorità politica e di quella religiosa, riportando al centro del dibattito una questione spesso data per scontata: il modo in cui potere temporale e potere spirituale possono coesistere all'interno di una medesima architettura istituzionale. Per un osservatore occidentale, abituato a concepire la separazione tra Stato e religione come un principio costitutivo dell'ordine politico moderno, risulta spesso complesso interpretare sistemi nei quali le due sfere appaiono profondamente intrecciate. A questa difficoltà si aggiunge una diffusa tendenza a considerare tale rapporto esclusivamente in termini negativi e unidirezionale, trascurando le profonde differenze che caratterizzano i modelli costituzionali e le pratiche di governo dei diversi Paesi del mondo arabo e islamico. Muovendo da questa esigenza di chiarimento, il report analizza comparativamente tre casi studio – Iran, Marocco e Arabia Saudita – con l'obiettivo di ricostruire le differenti traiettorie attraverso cui il rapporto tra autorità religiosa e potere politico è stato istituzionalizzato, trasformato e legittimato nel tempo. L'analisi sostiene che non sia la semplice presenza della religione nelle istituzioni a determinare specifici esiti politici, bensì la modalità con cui essa viene incorporata nell'ordinamento statale. La ricerca conclude, con un elevato grado di fiducia, che la capacità di uno Stato di bilanciare legittimità religiosa e necessità di adattamento politico costituisce uno dei principali fattori che ne determinano la resilienza nel lungo periodo. Comprendere queste dinamiche è essenziale non solo per interpretare le evoluzioni interne dei singoli Paesi, ma anche per valutare gli sviluppi geopolitici del Medio Oriente e del Nord Africa, dove il rapporto tra fede e potere continua a rappresentare una componente strutturale dell'ordine regionale.

The relationship between state and religion represents one of the fundamental variables shaping political stability, reform capacity, and international influence across the Islamic world. This report stems from the need to gain a deeper understanding of these dynamics in light of the events that unfolded in Iran in early 2026. The assassination of Ayatollah Ali Khamenei simultaneously struck the apex of both political and religious authority, bringing renewed attention to a question often taken for granted: how temporal and spiritual power can coexist within the same institutional framework. For a Western observer, accustomed to viewing the separation of state and religion as a constitutive principle of the modern political order, it is often difficult to interpret systems in which these two spheres appear deeply intertwined. This challenge is further compounded by a widespread tendency to view such arrangements through an exclusively negative and one-dimensional lens, overlooking the significant differences that characterize the constitutional models and governing practices of countries across the Arab and Islamic worlds. Against this backdrop, the report undertakes a comparative analysis of three case studies – Iran, Morocco, and Saudi Arabia – with the aim of reconstructing the distinct trajectories through which the relationship between religious authority and political power has been institutionalized, transformed, and legitimized over time. The analysis argues that political outcomes are not determined by the mere presence of religion within state institutions, but rather by the specific manner in which religious authority is incorporated into the state apparatus. The study concludes, with a high degree of confidence, that a state's ability to balance religious legitimacy with the need for political adaptation constitutes one of the principal factors shaping its long-term resilience. Understanding these dynamics is essential not only for interpreting the internal evolution of individual countries, but also for assessing broader geopolitical developments across the Middle East and North



Africa, where the relationship between faith and power continues to represent a structural component of the regional order.

Introduzione



“L’Islam non è un religione nel limitato senso occidentale, ma una comunità, una fedeltà, un modo di vivere. È così che Bernard Lewis, uno dei più riconosciuti studiosi dell’Islam politico, riassume il pensiero di *Islam and the West: A conversation with Bernard Lewis*. Correva l’anno 2006, ma questa frase rimane pur sempre di estrema attualità. Nel mondo islamico contemporaneo, la questione del rapporto tra Stato e religione non è una variabile secondaria del dibattito costituzionale: è l’asse strutturale attorno al quale si definiscono la legittimità del potere, la coesione sociale e la proiezione internazionale di ciascun attore.

Al fine di comprendere il rapporto tra Islam e politica è necessario interrogarsi su come tre realtà statali – Iran, Marocco e Arabia Saudita – abbiano costruito, istituzionalizzato e gestito il rapporto tra autorità religiosa e potere politico, e in che misura tali modelli producano esiti divergenti in termini di stabilità interna, riformismo giuridico e posizionamento geopolitico. Si tratta di tre casi accomunati dall’essere società a maggioranza musulmana e dall’aver incorporato l’Islam nella propria architettura costituzionale, ma radicalmente distinti nella forma in cui questo processo si è realizzato: una differenza che non è meramente dottrinale, bensì strutturale e strategicamente determinante.

Trent’anni dopo la fine della Guerra Fredda e quindici anni dopo le Primavere Arabe, il nesso tra Islam e potere statale continua ad essere uno dei principali assi di conflittualità e ridefinizione dell’ordine regionale nel Medio Oriente e nel Nordafrica. La distinzione tra *res publica* e *res sacra*, che nelle democrazie liberali è considerata garanzia di libertà individuale e di neutralità dello Stato, nell’area arabo-islamica è stata spesso percepita come un’importazione coloniale. Il risultato è che ogni paese ha elaborato soluzioni originali – a



volte stabili, a volte gravide di tensioni irrisolte – per governare la compenetrazione tra sfera politica e sfera religiosa.

I tre casi non sono scelti per la loro omogeneità, ma per la loro capacità di illuminare, per contrasto e per comparazione, le varianti strutturali attraverso cui l'Islam entra nell'ordinamento statale moderno: dalla teocrazia sciita all'islamismo monarchico moderato, fino alla monarchia assoluta sunnita. L'obiettivo non è produrre un catalogo descrittivo di sistemi istituzionali, ma rispondere a una domanda analitica di secondo livello: in che misura la forma che assume il rapporto tra Stato e religione determina la capacità di un paese di riformarsi, di stabilizzarsi e di proiettare influenza al di là dei propri confini?



Sommario

Introduzione	2
SEZIONE 1 – Stato e religione nell’Iran contemporaneo	6
Capitolo 1 – Radici e trasformazioni dell’Iran contemporaneo	6
1.1 Iran, Persia e identità nazionale	6
1.2 Lo sciismo duodecimano e il ruolo politico del clero.....	7
1.3 La monarchia Pahlavi: modernizzazione, autoritarismo e dipendenza occidentale	8
1.4 La crisi rivoluzionaria e la vittoria khomeinista	10
1.5 Dal 1979 a oggi.....	11
Capitolo 2 - L’architettura del potere nella Repubblica islamica	13
2.1 Le istituzioni elettive e il controllo religioso	13
2.2 La Guida Suprema: vertice religioso, politico e securitario	14
2.3 Presidente, governo e Parlamento.....	16
2.4 Gli organi di filtro e arbitrato: Consiglio dei Guardiani, Assemblea degli Esperti e Consiglio per il Discernimento	17
2.5 Elezioni, partiti e fazioni.....	18
2.6 Pasdaran, Basij e poteri non elettivi.....	20
Capitolo 3 – Stato, religione e società	22
3.1 La religione come criterio di regolazione sociale	22
3.2 Donne, famiglia e controllo del corpo femminile.....	23
3.3 Minoranze religiose e cittadinanza differenziata	25
3.4 La crisi del patto religioso-politico	27
SEZIONE 2 – Il Maghreb tra ordinamento costituzionale e autorità religiosa: il caso del Marocco 28	
Capitolo 1 – Costituzionalismo Islamico costruzione statale del Maghreb	29
1.1 Dalla Rivelazione alla Costituzione: basi teoriche del Costituzionalismo Islamico.....	29
1.2 Il ruolo politico dell’Islam nella storia maghrebina.....	30
1.3 Specificità della monarchia alauita e il Maghreb come laboratorio geopolitico	31
Capitolo 2 – L’Architettura Costituzionale del Marocco: sovranità religiosa e stato di diritto..	33
2.1 L'evoluzione costituzionale dal 1962 al 2011: un percorso di maturazione istituzionale	33
2.2 L'articolo 41 e la funzione di Amīr al-Mu'minīn: il cuore dell'architettura islamica marocchina	34
2.3 Il Preambolo e gli articoli fondamentali: identità islamica, apertura e costanti costituzionali	36
Capitolo 3 – Il modello marocchino tra sfida islamista, pluralismo e proiezione internazionale	37
3.1 La gestione della sfida islamista: un modello di integrazione senza compromissioni	37
3.2 Riforme, pluralismo e modernizzazione guidata: l'ijtihād regio come motore di progresso	38
3.3 Il Marocco come potenza islamica moderata: soft power religioso, strategia africana e ruolo mediterraneo.....	39
SEZIONE 3: L'Arabia Saudita: Stato, Religione e Potere nel Mondo Musulmano Sunnita	41
Capitolo 1 – Stato e Religione in Arabia Saudita: la Nascita dello Stato.....	42
1.1 La Fondazione dell'Arabia Saudita	42
1.2 L'Ideologia Wahhabita	44
1.3 Arabia Saudita come Leader del Mondo Sunnita	45

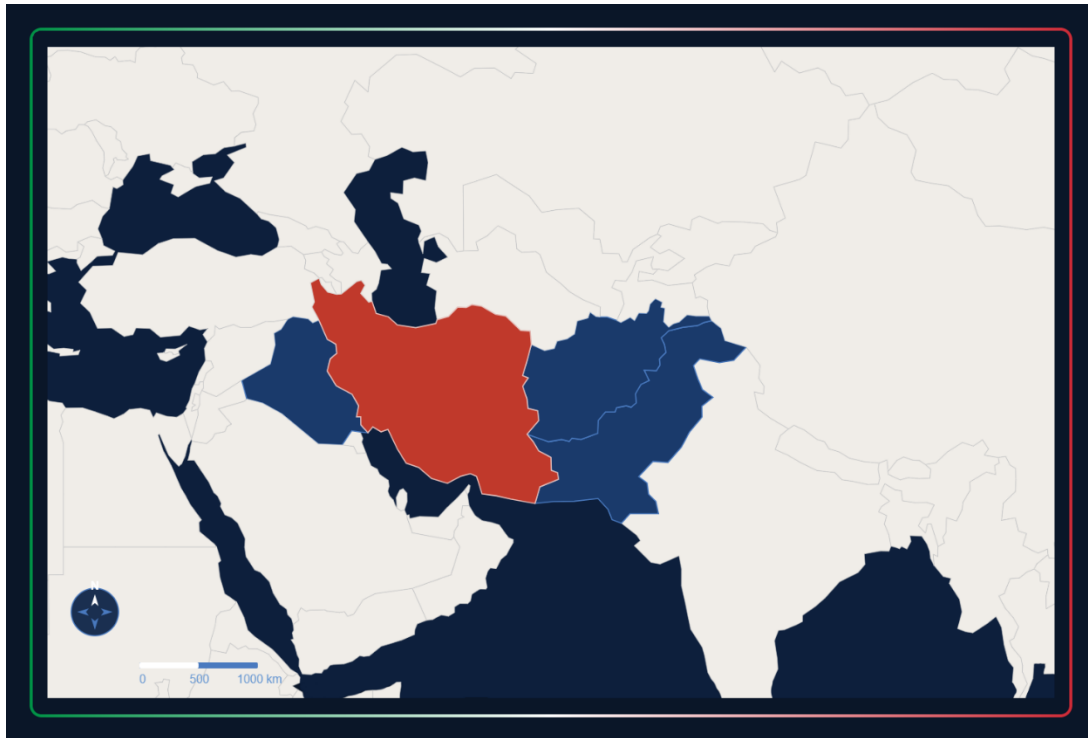


Capitolo 2 – Il Sistema del Regno	47
2.1 Il Re.....	47
2.2 Gli Enti Religiosi	48
2.3 La Religione nel Sistema Giuridico.....	49
Capitolo 3 – Implicazioni e Prospettive Contemporanee	51
3.1 Il Wahhabismo come Soft Power	51
3.2 Le Relazioni con le Monarchie del Golfo.....	52
3.3 La III Guerra del Golfo	53
Conclusioni – Prospettive comparative sul rapporto tra Stato e religione nel mondo islamico contemporaneo	57
1. Il problema della legittimità come vincolo strutturale.....	57
2. Gradi di trasformabilità.....	58
3. Connessioni e divergenze in prospettiva futura.....	59
4. Prospettive di cambiamento.....	60



SEZIONE 1 – Stato e religione nell’Iran contemporaneo

A cura di Antonio Cardone



Capitolo 1 – Radici e trasformazioni dell’Iran contemporaneo

1.1 Iran, Persia e identità nazionale

L’Iran è una Repubblica Islamica sciita, uno degli attori principali dello scenario globale contemporaneo, nonché culla di una delle civiltà più antiche e prestigiose del mondo. La storia persiana, la lingua farsi, la memoria imperiale, la centralizzazione statale e la Rivoluzione del 1979 continuano a convivere dentro una stessa idea nazionale. L’Iran tende a rappresentarsi come una civiltà storica autonoma, con una profondità statale e culturale precedente agli equilibri regionali contemporanei. Questa autopercezione alimenta anche la sua proiezione regionale: Teheran non si considera soltanto uno Stato musulmano, ma un centro politico con una propria storia, una propria lingua e una propria proiezione regionale.¹

La Repubblica islamica ha ereditato questo patrimonio e lo ha reinterpretato attraverso il linguaggio della rivoluzione. Dopo il 1979, l’identità nazionale viene legata più strettamente allo sciismo politico, all’anti-imperialismo e all’indipendenza nazionale. Il risultato è un sistema in cui religione e nazionalismo non procedono separati: lo Stato usa il riferimento islamico per definire la propria legittimità interna, ma

¹ Windecker, G., Sendrowicz, P., *Cold War in the Gulf: The Rivalry of Saudi and Iranian Narratives for Hegemony in the Middle East*, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2016.



continua a mobilitare anche l'orgoglio nazionale iraniano, soprattutto nel confronto con l'Occidente, con Israele e con le monarchie del Golfo.

La società iraniana, però, resta molto più plurale della rappresentazione ufficiale del regime. Persiani, azeri, curdi, arabi, baluci, turkmeni e altre comunità convivono dentro uno Stato fortemente centralizzato. A questa pluralità etnica e linguistica si aggiunge una pluralità religiosa che comprende sciiti, sunniti, cristiani, ebrei, zoroastriani, Baha'i e altri gruppi. La Repubblica islamica riconosce solo una parte di questa complessità e tende a ricondurla dentro una cornice politica dominata dallo sciismo duodecimano.

Questa tensione tra identità nazionale, pluralità sociale e potere religioso è una chiave di lettura dell'Iran contemporaneo. Lo Stato iraniano parla in nome della nazione, della rivoluzione e dell'Islam sciita, ma governa una società attraversata da differenze profonde. Anche per questo la politica iraniana non si sviluppa solo dentro i confini dello Stato: diaspora, media esteri, reti digitali e comunità iraniane all'estero partecipano al dibattito politico e contribuiscono a ridefinire il rapporto tra nazione, territorio e religione.²

1.2 Lo sciismo duodecimano e il ruolo politico del clero

In Iran la religione ufficiale è l'Islam sciita duodecimano, nella scuola giuridica jafarita. "Duodecimano" indica il riconoscimento di dodici Imam, considerati dalle comunità sciite le guide legittime della comunità musulmana dopo il profeta Maometto. Secondo questa tradizione, il dodicesimo Imam, Muhammad al-Mahdi, non è morto, ma vive in occultamento (fisico e spirituale) e tornerà alla fine dei tempi per ristabilire la giustizia. Questa dottrina ha dato allo sciismo iraniano un rapporto particolare con l'autorità: in attesa del ritorno dell'Imam, i giuristi religiosi hanno assunto un ruolo centrale nell'interpretazione della legge islamica e nella guida morale dei fedeli.³

La centralità dello sciismo in Iran si consolida con la dinastia safavide, tra XVI e XVIII secolo. I Safavidi fanno dello sciismo la religione dello Stato persiano e lo usano anche come elemento di distinzione politica rispetto all'Impero ottomano sunnita. Da quel momento, l'identità religiosa sciita entra stabilmente nella costruzione dello Stato iraniano. Il clero sciita sviluppa una propria autonomia sociale, economica e culturale: controlla scuole religiose, reti di predicazione, fondazioni, rapporti con il bazar e forme di autorità personale fondate sull'imitazione del giurista più autorevole, il *marja'-e taqlid*.⁴

Nel Novecento questa autonomia diventa una risorsa politica. Durante la monarchia Pahlavi, una parte del clero si oppone alla modernizzazione autoritaria dello Shah, alla repressione politica e alla forte influenza occidentale sul paese. Khomeini riesce a trasformare questa opposizione in un progetto politico. La sua dottrina della *velayat-e faqih*, cioè la "tutela del giurista islamico", sostiene che in assenza dell'Imam

² Sreberny, A., Khiabany, G., "Where is Iran? Politics between State and Nation, Inside and Outside the Polity", in Strohmaier, A., Krewani, A. (a cura di), *Media and Mapping Practices in the Middle East and North Africa: Producing Space*, Amsterdam University Press, 2021, pp. 261–282.

³ Kurun, İ., "Iranian Political System: 'Mullocracy?'" *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research*, vol. 15, n. 1, 2017, pp. 113–129, doi: 10.11611/yea.285351.

⁴ Ibid.



nascosto la guida dello Stato debba spettare a un giurista sciita qualificato. Con la Rivoluzione del 1979, questa idea entra nella Costituzione e diventa il principio centrale della Repubblica islamica.⁵

La *velayat-e faqih* cambia il ruolo del clero. Il giurista religioso non si limita più a interpretare la legge islamica o a orientare i fedeli, ma diventa il vertice stesso dello Stato. La Guida Suprema concentra autorità religiosa e potere politico, controlla gli indirizzi della Repubblica e influenza le istituzioni decisive del sistema. Il linguaggio politico della Repubblica islamica, inoltre, prende a piene mani dalla tradizione culturale sciita. Il più importante esempio è la commemorazione del massacro di Karbala. Nell'anno 680 d.C., Husayn, figlio di Ali e nipote del profeta Maometto (nonché quarto Califfo Rashidun e per gli sciiti primo dei 12 imam) viene ucciso con i suoi seguaci nella battaglia di Karbala dalle forze del califfato omayyade. Per lo sciismo, quell'episodio rappresenta la lotta dei giusti contro il potere illegittimo. Ogni anno, durante l'*Ashura*, i fedeli commemorano il martirio di Husayn. Dopo il 1979, il regime ha inserito questa memoria nel proprio discorso pubblico enfatizzando il sacrificio, resistenza, difesa degli oppressi e opposizione ai nemici dell'Islam.⁶

Questa politicizzazione dello sciismo aiuta a capire la specificità iraniana. La Repubblica islamica non governa soltanto in nome di una maggioranza religiosa. Ha costruito un sistema in cui la dottrina sciita, l'autorità del clero e la memoria rivoluzionaria entrano direttamente nelle istituzioni dello Stato. Il risultato è un ordine politico in cui elezioni, Parlamento e governo convivono con un principio superiore di guida religiosa.

1.3 La monarchia Pahlavi: modernizzazione, autoritarismo e dipendenza occidentale

La Rivoluzione del 1979 matura dentro le contraddizioni della monarchia Pahlavi. Reza Shah, al potere dal 1926 al 1941, costruì uno Stato più accentrato, con esercito nazionale, burocrazia moderna, scuola pubblica e maggiore controllo del territorio. Il progetto di modernizzazione, sul solco tracciato da Atatürk in Turchia e precedentemente in Giappone attraverso la restaurazione Meiji, mirava rafforzare lo Stato, ridurre il peso delle reti e tradizionali, limitare l'influenza del clero e diminuire il divario tra l'Iran e le grandi potenze occidentali. Ciò, però, si tradusse anche in una compressione della partecipazione politica, nell'autonomia della società civile e nella concentrazione del potere attorno alla corona.⁷ Con Mohammad Reza Pahlavi, salito al trono nel 1941, l'Iran attraversò una fase di maggiore apertura. Negli anni Quaranta e nei primi anni Cinquanta presero forma due grandi esperienze politiche di massa: il Tudeh, ovvero il partito comunista iraniano, e il Fronte Nazionale. Il Tudeh trovò ampio sostegno tra lavoratori urbani, studenti, intellettuali e settori sindacali. Il Fronte Nazionale, guidato da Mohammad Mossadeq, raccolse nazionalisti, liberali, costituzionalisti e le forze favorevoli al controllo iraniano sulle risorse petrolifere. La nazionalizzazione del petrolio trasformò la sovranità economica in una questione politica centrale. Per molti

⁵ Abbasi, E., "Political challenges and crisis management in the Islamic Republic of Iran: a comprehensive analysis", *Discover Global Society*, vol. 3, n. 1, 2025, pp. 1–13, doi: 10.1007/s44282-025-00247-9.

⁶ Itzhakov, D., "Iran's Statecraft: Shaping Identity and Cognitive Framing Amid Societal Cohesion Challenges", *International Institute for Counter-Terrorism*, 28 settembre 2025.

⁷ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, 1982; Reza Razavi, "The Road to Party Politics in Iran (1979-2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010.



iraniani il petrolio non era solo una risorsa: era il simbolo della capacità dello Stato di sottrarsi alla tutela britannica e recuperare l'autonomia nazionale.⁸

Il colpo di Stato del 1953 orchestrato da CIA e MI6 contro il governo eletto di Mossadeq segnò una frattura decisiva. La monarchia ne uscì rafforzata, mentre il nazionalismo democratico e la sinistra vennero colpiti duramente. Il Tudeh fu represso brutalmente, il Fronte Nazionale marginalizzato, molte reti politiche finirono nella clandestinità. Da quel momento, l'opposizione allo Shah assunse anche un carattere anti-imperialista, oltre che uno sviluppo clandestino. Il regime veniva percepito da una parte crescente della società come autoritario sul piano interno e dipendente dagli Stati Uniti sul piano internazionale. Il rapporto con Washington, la cooperazione militare con l'Occidente e i legami con Israele alimentarono una critica comune a religiosi, nazionalisti, marxisti e settori del bazar.⁹

Negli anni Sessanta lo Shah cercò di costruire una nuova base sociale attraverso la "Rivoluzione bianca", lanciata nel 1963. Il programma comprendeva riforma agraria, alfabetizzazione, estensione del voto alle donne, nazionalizzazione delle aree forestali, partecipazione agli utili per i lavoratori e corpi di servizio per istruzione, sanità e agricoltura nelle aree rurali. Crebbero istruzione, urbanizzazione, mobilità sociale e presenza femminile nello spazio pubblico. Nel 1967 la legge sulla protezione della famiglia ampliò alcuni diritti delle donne in materia di divorzio e custodia dei figli e nel 1975 l'età minima per il matrimonio femminile venne innalzata a 18 anni.¹⁰

Queste riforme ebbero però un limite politico evidente: furono decise dall'alto e non accompagnate da pluralismo. Lo Stato trasformava la società, ma impediva alla società di organizzarsi liberamente, mentre la stretta politica e la repressione aumentavano costantemente. Il nuovo ceto medio urbano chiedeva più istruzione, consumi, lavoro qualificato e rappresentanza. Il regime offriva modernizzazione economica, non apertura politica. Nelle campagne, la riforma agraria indebolì i grandi proprietari ma produsse anche sradicamento sociale e migrazione verso le città. Il bazar vide minacciata la propria autonomia economica. Il clero perse influenza su scuola, famiglia e diritto. Le donne ottennero diritti formali, ma dentro un modello di "femminismo di Stato" controllato dalla monarchia e poco radicato tra le classi popolari.¹¹

La SAVAK, la polizia politica dello Scià, divenne il simbolo del controllo interno. Partiti, stampa, sindacati e associazioni indipendenti ebbero margini sempre più ridotti. Le opposizioni reali si spostarono in spazi meno visibili: moschee, università, reti familiari, bazar, circoli intellettuali, organizzazioni clandestine marxiste e islamiste. Khomeini emerse in questo contesto. L'opposizione islamista si raccolse attorno a Ruhollah Khomeini, la cui battaglia si concentrava attorno all'opposizione alla secolarizzazione dall'alto, la denuncia della dipendenza dagli Stati Uniti, l'ostilità verso Israele, la difesa del ruolo del clero e l'attacco

⁸ Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.

⁹ Ibid..

¹⁰ Kian, A., "Gendered citizenship and the women's movement in Iran", in Parsi, R. (a cura di), *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, Chaillot Papers n. 128, European Union Institute for Security Studies, 2012, pp. 61–81, doi: 10.2815/27423.

¹¹ Ibid.



alla concentrazione del potere monarchico. Dopo le proteste del 1963 e l'esilio, la sua figura divenne un riferimento per una parte crescente dell'opposizione religiosa.¹²

Nel 1975 lo Scià sciolse i partiti filogovernativi e creò il *Rastakhiz*, il Partito della Resurrezione, presentato come partito unico della monarchia. L'obiettivo era assorbire la società dentro una struttura controllata dallo Stato e impedire che religiosi, marxisti o nazionalisti occupassero lo spazio politico. Il risultato fu opposto. Il partito unico rese più visibile l'autoritarismo del sistema e aumentò il malcontento, anche tra settori che fino a quel momento non appartenevano all'opposizione militante.¹³ Alla fine degli anni Settanta, la monarchia aveva prodotto sviluppo, urbanizzazione e istruzione per parte della popolazione urbana, ma aveva perso capacità di mediazione, mentre le diverse opposizioni si trovavano sempre più distaccate dal progetto politico monarchico.

1.4 La crisi rivoluzionaria e la vittoria khomeinista

Tra il 1977 e il 1979 la crisi della monarchia Pahlavi passò da protesta politica a rivoluzione. Lo Shah aveva ancora esercito, polizia, risorse petrolifere e sostegno occidentale, ma aveva perso la capacità di assorbire il dissenso. Ogni concessione appariva tardiva, ogni atto repressivo allargava la mobilitazione. La liberalizzazione parziale avviata nel 1977, anche sotto pressione dell'amministrazione Carter riguardo diritti umani, aprì uno spazio che studenti, intellettuali, religiosi, avvocati, scrittori e gruppi politici usarono per riorganizzarsi.¹⁴

Nel gennaio 1978 un articolo pubblicato sul quotidiano *Ettelaat* attaccò Khomeini, allora in esilio. Le proteste partirono da Qom, per poi espandersi in tutto il paese. La repressione delle manifestazioni produsse morti e avviò un ciclo di commemorazioni a quaranta giorni, secondo una pratica diffusa nella cultura religiosa sciita. Ogni commemorazione diventava una nuova protesta con nuove onde reazionarie e migliaia di morti nelle piazze tra Qom, Tabriz, Yazd, Isfahan, Shiraz, Mashhad e Tehran. Il calendario religioso fornì alla mobilitazione un ritmo politico. Le moschee offrirono luoghi di incontro, i sermoni diffusero messaggi, le reti del bazar sostennero gli scioperi e fornirono finanziamenti.¹⁵

Il clero vicino a Khomeini dava alla protesta una direzione religiosa e anti-monarchica. Il bazar, composto da commercianti, artigiani e reti mercantili urbane, forniva risorse economiche, contatti e capacità di mobilitazione. Studenti e intellettuali portavano rivendicazione marxiste, terzomondiste, nazionaliste e islamico-radicali. I lavoratori, soprattutto nel settore petrolifero, divennero decisivi con gli scioperi dell'autunno 1978.¹⁶ Il Tudeh, ancora messo al banco e in clandestinità, tornò a sostenere la mobilitazione anti-monarchica, trovando una vicinanza tattica e temporanea con gli islamisti di Khomeini contro il potere

¹² Kurun, İ., "Iranian Political System: 'Mullocracy'?", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research*, vol. 15, n. 1, 2017, pp. 113–129, doi: 10.11611/yead.285351.

¹³ Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.

¹⁴ Abrahamian, E., *A History of Modern Iran*, Cambridge University Press, 2018.

¹⁵ Keddie, N. R., *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, updated edition, Yale University Press, 2006.

¹⁶ Jones, S. G., "Domestic Power", in *Containing Tehran: Understanding Iran's Power and Exploiting Its Vulnerabilities*, Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2020, pp. 29–56.



dello Shah. Il Fronte Nazionale, con una base urbana e moderata, chiedeva il ritorno a un costituzionalismo effettivo e alla sovranità nazionale. Nel gennaio 1979 lo Shah nominò primo ministro Shapour Bakhtiar, nazionalista e vicino alle posizioni del Fronte Nazionale, ma l'opposizione lesse questa concessione come parte del goffo tentativo monarchico di sopravvivere e far retrocedere una rivoluzione ormai espansa il tutto il paese.¹⁷

Accanto a queste forze agirono anche organizzazioni rivoluzionarie armate. I *Fedayn-e Khalq*, di ispirazione marxista, e i *Mujahedin-e Khalq*, nati da una sintesi tra Islam politico radicale e linguaggio rivoluzionario di sinistra, avevano combattuto lo Shah negli anni precedenti attraverso strutture clandestine. Non furono loro a guidare la rivoluzione di massa, ma contribuirono alla radicalizzazione del clima politico e, nelle giornate decisive del febbraio 1979, parteciparono agli scontri contro le forze fedeli alla monarchia.¹⁸

Lo Scià lasciò l'Iran il 16 gennaio 1979. Khomeini rientrò a Tehran il 1 febbraio, accolto da una mobilitazione enorme. Nei giorni successivi nominò Mehdi Bazargan, esponente religioso-liberale del Movimento per la Libertà, alla guida di un governo provvisorio. La monarchia crollò definitivamente l'11 febbraio, dopo gli scontri tra insorti, gruppi armati rivoluzionari e reparti ancora fedeli al vecchio ordine. Il referendum del marzo 1979 sancì la nascita della Repubblica islamica. La formula sembrava unire popolo, religione e sovranità nazionale, ma lasciava aperta la questione decisiva: chi avrebbe controllato il nuovo Stato. La risposta arrivò rapidamente. Nei mesi successivi, la componente khomeinista usò la legittimità rivoluzionaria, il controllo delle reti religiose, i comitati locali, i tribunali rivoluzionari e la costruzione delle nuove istituzioni per ridurre lo spazio degli alleati di fase. Liberali, nazionalisti, marxisti, femministe laiche, autonomisti curdi e gruppi islamico-radicali entrarono in conflitto con il nuovo potere e vennero progressivamente repressi, anche brutalmente. La rivoluzione era stata plurale nella sua composizione sociale e politica, ma il prodotto fu un regime costruito attorno alla supremazia del clero khomeinista e alla dottrina della *velayat-e faqih*.¹⁹

1.5 Dal 1979 a oggi

Nei primi anni, il nuovo potere costruì le proprie istituzioni, approvò la Costituzione, creò i Pasdaran e usò tribunali rivoluzionari, comitati locali e apparati di sicurezza per colpire gli avversari politici. Liberali, nazionalisti, marxisti, autonomisti curdi, *Mojahedin-e Khalq* e Tudeh furono progressivamente marginalizzati, repressi o costretti all'esilio. La guerra Iran-Iraq, iniziata nel 1980, accelerò questo processo e trasformò la difesa della Repubblica islamica in una questione di sopravvivenza collettiva.²⁰

La morte di Khomeini nel 1989 aprì una nuova fase. Ali Khamenei divenne Guida Suprema, mentre Akbar Hashemi Rafsanjani assunse la presidenza della Repubblica. Il paese usciva da otto anni di guerra, con

¹⁷ Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.

¹⁸ Keddie, N. R., *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, updated edition, Yale University Press, 2006.

¹⁹ Kurun, İ., "Iranian Political System: 'Mullocracy?'" *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research*, vol. 15, n. 1, 2017, pp. 113–129, doi: 10.11611/yea.285351.

²⁰ Keddie, N. R., *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, updated edition, Yale University Press, 2006.



infrastrutture danneggiate, economia indebolita e una società stanca della mobilitazione permanente. La priorità divenne la ricostruzione. Rafsanjani promosse una linea più pragmatica in economia, cercò investimenti, aprì spazi limitati al mercato e rafforzò il peso degli apparati tecnocratici. Questa fase non portò a una liberalizzazione politica piena. Il sistema rimase controllato dalla Guida, dal Consiglio dei Guardiani, dalla magistratura e dalle reti conservatrici legate al clero, al bazar e ai Pasdaran.²¹

L'elezione di Mohammad Khatami nel 1997 segnò il momento più importante del riformismo istituzionale. Khatami concentrò il proprio capitale politico su Stato di diritto, società civile, dialogo tra civiltà e maggiore apertura politica. La sua vittoria mostrò l'esistenza di una domanda sociale ampia, soprattutto tra giovani, donne, studenti, ceti medi urbani e settori professionali. In quegli anni nacquero nuovi giornali, associazioni, movimenti studenteschi e organizzazioni politiche. Il riformismo, però, si scontrò presto con gli organi non elettivi. Il Consiglio dei Guardiani, la magistratura, gli apparati di sicurezza e i media controllati dai conservatori limitarono l'agenda di Khatami, cristallizzandosi poi nella repressione delle proteste studentesche del 1999.²²

Con Mahmoud Ahmadinejad, presidente dal 2005 al 2013, il sistema entrò in una fase più dura. La sua presidenza combinò populismo sociale, retorica rivoluzionaria, ostilità verso l'Occidente e forte politicizzazione del dossier nucleare. Il rapporto con gli Stati Uniti e con l'Unione Europea peggiorò, le sanzioni aumentarono e il confronto regionale divenne più teso. All'interno, Ahmadinejad ridusse ulteriormente lo spazio dei riformisti e attaccò apertamente il modello dei partiti politici di tipo occidentale, valorizzando invece moschee, Basij e reti rivoluzionarie. La crisi esplose dopo le presidenziali del 2009, quando la rielezione di Ahmadinejad fu contestata dal Movimento Verde. Le proteste portarono in piazza milioni di persone e furono repressi con arresti, violenze e processi politici.²³

Con la presidenza di Hassan Rouhani, dal 2013 al 2021, l'Iran visse un periodo di tentativi di normalizzazione delle proprie relazioni estere. L'accordo nucleare del 2015, il *Joint Comprehensive Plan of Action*, sembrò aprire una fase diversa nei rapporti con l'Occidente e nell'economia iraniana. Il ritiro degli Stati Uniti dall'accordo nel 2018 e la reintroduzione delle sanzioni colpirono però la strategia di Rouhani. L'economia peggiorò, l'inflazione aumentò e il potere d'acquisto diminuì. Le proteste del 2017-2018 e soprattutto quelle del novembre 2019, nate anche da motivi economici, indicarono un cambiamento profondo: la contestazione non veniva più solo dai ceti medi riformisti, ma anche da settori popolari colpiti da crisi economica, corruzione e diseguaglianze.²⁴

Con Ebrahim Raisi, eletto nel 2021, i conservatori cercarono di ricompattare il sistema. La sua presidenza si inserì in una fase di chiusura politica, bassa partecipazione elettorale e rafforzamento degli apparati securitari. La morte di Mahsa Amini nel settembre 2022, dopo l'arresto da parte della polizia morale per la presunta violazione delle regole sul velo, aprì la crisi più grave degli ultimi anni. Le proteste, guidate in larga parte da giovani e donne, si estesero a tutte le province del paese e assunsero un linguaggio più radicale

²¹ Arjomand, S. A., *After Khomeini: Iran under His Successors*, Oxford University Press, 2009.

²² Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.

²³ Ibid.

²⁴ Abbasi, E., "Political challenges and crisis management in the Islamic Republic of Iran: a comprehensive analysis", *Discover Global Society*, vol. 3, n. 1, 2025, articolo 93, doi: 10.1007/s44282-025-00247-9.



rispetto alle mobilitazioni precedenti. Il tema non era più soltanto la riforma del sistema. Una parte crescente dei manifestanti contestava direttamente la Repubblica islamica, il controllo religioso sulla società e la legittimità della Guida.²⁵

Il 2024 ha confermato questa crisi di rappresentanza. Le elezioni parlamentari di marzo furono vinte dai “principalisti”, cioè il blocco conservatore vicino alla linea della Repubblica islamica, ma con un’affluenza molto bassa.²⁶ Pochi mesi dopo, la morte di Raisi in un incidente di elicottero aprì elezioni presidenziali anticipate. Masoud Pezeshkian, candidato riformista e già ministro della Sanità, vinse il ballottaggio contro Saeed Jalili nel luglio 2024, con un’affluenza del 49,8%.²⁷ La sua vittoria ha riaperto uno spazio moderato dentro il sistema, ma non ha modificato i rapporti fondamentali di potere. La Guida Suprema, il Consiglio dei Guardiani, i Pasdaran e la magistratura restano i centri decisivi dell’ordinamento. Gli sviluppi militari del 2025 hanno riportato al centro il nesso tra sicurezza nazionale, identità rivoluzionaria e legittimazione religiosa. Gli attacchi israeliani contro obiettivi nucleari, militari e di sicurezza iraniani, seguiti dai bombardamenti statunitensi sui principali siti nucleari di Fordow, Natanz ed Esfahan, hanno colpito infrastrutture strategiche e aperto una nuova fase di vulnerabilità per la Repubblica islamica. L’Agenzia internazionale per l’energia atomica ha segnalato danni rilevanti, in particolare al complesso di Isfahan, e difficoltà immediate nel valutare pienamente lo stato interno di alcuni siti colpiti.²⁸

Sul piano interno, questa fase ha prodotto un doppio effetto. Da un lato, ha rafforzato il linguaggio storico del regime: resistenza, sovranità nazionale, difesa dell’Islam rivoluzionario, opposizione a Israele e agli Stati Uniti. La Repubblica islamica ha potuto presentare gli attacchi come conferma della propria narrativa originaria, secondo cui l’Iran sarebbe sotto pressione perché potenza indipendente e anti-egemonica. Dall’altro lato, la guerra ha mostrato i limiti materiali del sistema: vulnerabilità delle infrastrutture strategiche, esposizione dei vertici militari, incertezza sul programma nucleare e maggiore dipendenza dagli apparati securitari. Nei momenti di crisi esterna, la Repubblica islamica tende a saldare difesa dello Stato, difesa della rivoluzione e difesa dell’identità islamica in un unico discorso pubblico. La Guida, i Pasdaran e gli apparati di sicurezza acquistano maggiore centralità. Il dissenso interno può essere più facilmente presentato come cedimento al nemico e la memoria della guerra Iran-Iraq torna come riferimento di mobilitazione.

Capitolo 2 - L’architettura del potere nella Repubblica islamica

2.1 Le istituzioni elettive e il controllo religioso

La Repubblica islamica dell’Iran si presenta come uno Stato costituzionale, repubblicano e islamico. La Costituzione riconosce istituzioni elettive, separazione formale dei poteri, Parlamento, presidente della

²⁵ Fitzpatrick, K., *The Soft War: Understanding Iran’s Domestic Ideological Crisis*, American Enterprise Institute, 2023.

²⁶ Inter-Parliamentary Union, “Iran (Islamic Republic of): Islamic Parliament of Iran”, *Parline Database on National Parliaments*, 2024.

²⁷ Al Jazeera, “Iran election run-off 2024 results updates: Pezeshkian wins presidency”, *Al Jazeera*, 6 luglio 2024.

²⁸ International Atomic Energy Agency, “Update on Developments in Iran (5)”, *IAEA Press Release*, n. 54/2025, 22 giugno 2025.



Repubblica, governo, consultazioni popolari e procedure legislative. Allo stesso tempo, subordina l'intero ordinamento ai criteri dell'Islam sciita e alla guida del giurista religioso. L'articolo 4 stabilisce che tutte le leggi civili, penali, economiche, amministrative, culturali, militari e politiche devono essere basate su criteri islamici. L'articolo 57 afferma che i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario operano sotto la supervisione della *velayat-e amr*, cioè l'autorità religiosa della Guida.²⁹

Il sistema funziona quindi su due livelli. Il primo è quello rappresentativo: gli iraniani votano per il presidente, per il Parlamento, per i consigli locali e per l'Assemblea degli Esperti. Questo livello produce competizione, mobilitazione, campagne elettorali, conflitti tra correnti e alternanza tra candidati di diverso orientamento interno al sistema. Il secondo livello è quello di controllo: la Guida Suprema, il Consiglio dei Guardiani, la magistratura, il Consiglio per il Discernimento e gli apparati securitari fissano i confini entro cui la competizione può svolgersi. Il voto incide sulla gestione del governo e sugli equilibri tra fazioni, ma non decide da solo l'indirizzo strategico della Repubblica. Questa architettura distingue l'Iran da una monarchia religiosa e da una democrazia parlamentare. Il potere non è concentrato in una dinastia, come nei sistemi monarchici del Golfo, ma neppure dipende interamente dalla volontà degli elettori. La Repubblica islamica usa le elezioni per selezionare una parte della classe dirigente e per misurare il consenso interno; usa gli organi religiosi e costituzionali per impedire che la competizione metta in discussione i principi fondativi del regime. Il risultato è un assetto in cui partecipazione e controllo convivono in modo permanente.

La Costituzione è lo strumento che organizza questa doppia logica. Il Parlamento può approvare le leggi, ma il Consiglio dei Guardiani verifica la loro compatibilità con l'Islam e con la Costituzione. Il presidente guida l'esecutivo, ma non controlla Forze armate, magistratura, radiotelevisione pubblica e indirizzi strategici generali. La Guida Suprema non governa ogni dossier amministrativo, ma dispone delle leve necessarie per orientare la politica nazionale, bloccare deviazioni considerate pericolose e mantenere l'unità del sistema.³⁰ L'Iran contemporaneo può essere interpretato come un ordinamento ibrido, ma gerarchico. Le istituzioni elettive hanno un peso reale, soprattutto nella gestione economica, amministrativa e nella distribuzione degli incarichi, ma il limite entro cui possono operare è definito dagli organi di governo religiosi. Quando presidente, Parlamento o movimenti politici entrano in conflitto con gli organi di garanzia religiosa e securitaria, il secondo livello prevale sul primo. È dentro questo rapporto tra rappresentanza controllata e autorità religiosa che si sviluppa la politica iraniana contemporanea.

2.2 La Guida Suprema: vertice religioso, politico e securitario

La Guida Suprema è l'istituzione centrale della Repubblica islamica. La Costituzione la colloca al vertice dell'ordinamento attraverso la dottrina della *velayat-e faqih*: il potere politico deve operare sotto la supervisione di un giurista islamico qualificato. La Guida viene scelta dall'Assemblea degli Esperti, composta da religiosi eletti, ma la sua autorità non dipende da un mandato popolare diretto. La

²⁹ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 4 e 57.

https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989

³⁰ Kurun, İ., "Iranian Political System: 'Mullocracy?'" , *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research*, vol. 15, n. 1, 2017, pp. 113–129, doi: 10.11611/yead.285351.



legittimazione viene costruita su due piani: competenza religiosa e capacità di guida politica.³¹ La Costituzione stessa definisce la natura e le responsabilità della carica: la Guida deve possedere competenza giuridico-religiosa, giustizia, pietà, capacità politica, coraggio, capacità amministrativa e attitudine alla leadership. La figura prevista dalla Costituzione è quindi un capo politico-religioso chiamato a custodire l'identità islamica del sistema e a orientarne le scelte fondamentali.³²

L'articolo 110 della Costituzione elenca i poteri principali della Guida. Tra questi: definire le politiche generali della Repubblica, supervisionarne l'applicazione, indire referendum, assumere il comando supremo delle Forze armate, dichiarare guerra e pace, nominare e revocare figure decisive dello Stato. La Guida nomina i giuristi religiosi del Consiglio dei Guardiani, il capo del potere giudiziario, il presidente della radiotelevisione pubblica, il capo di Stato maggiore, il comandante dei Pasdaran e i vertici delle Forze armate e di sicurezza. Può anche intervenire sulla presidenza della Repubblica nei casi previsti dalla Costituzione.³³

Questo insieme di prerogative rende la Guida il punto di collegamento tra religione, sicurezza e Stato. Il presidente e il Parlamento gestiscono parti importanti dell'amministrazione, del bilancio e della legislazione ordinaria. Le scelte strategiche, però, passano dalla Guida: difesa, sicurezza nazionale, politica regionale, dossier nucleare, orientamento generale della politica estera, controllo dell'informazione pubblica e funzionamento degli organi di garanzia.

Il potere della Guida non si esercita solo attraverso le competenze formali. Attorno alla carica esiste una rete di uffici, rappresentanti, fondazioni, centri religiosi, organismi culturali e collegamenti con gli apparati di sicurezza. Questa rete permette alla Guida di intervenire oltre il circuito ordinario Governo-Parlamento. In molte aree, soprattutto sicurezza, giustizia, informazione e politica religiosa, il rapporto diretto con la Guida pesa più della responsabilità verso gli organi elettivi.³⁴ La Costituzione prevede anche un meccanismo di controllo. L'Assemblea degli Esperti può dichiarare decaduta la Guida se questa perde i requisiti necessari o diventa incapace di svolgere le proprie funzioni. Ad ogni modo, l'Assemblea è composta da candidati sottoposti al filtro del Consiglio dei Guardiani, e una parte decisiva di quel Consiglio dipende a sua volta dalla Guida. Il risultato è un circuito istituzionale in cui l'organo che dovrebbe controllare il vertice del sistema nasce dentro un processo già condizionato dagli equilibri del sistema stesso.³⁵

La Guida Suprema è quindi il perno della Repubblica islamica. La sua funzione non si limita a garantire la conformità religiosa dell'ordinamento. Serve a mantenere l'unità del regime, arbitrare tra fazioni, proteggere gli organi non elettivi e impedire che la competizione politica superi i limiti considerati accettabili. In questo senso, la Guida è il principale punto di continuità del sistema: governi e maggioranze

³¹ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 107 e 109.

³² Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 109.

³³ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 110.

³⁴ Kurun, İ., "Iranian Political System: 'Mullocracy?'" *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research*, vol. 15, n. 1, 2017, pp. 113–129, doi: 10.11611/yead.285351.

³⁵ Ibid.



parlamentari possono cambiare, ma l'orientamento strategico della Repubblica resta ancorato alla sua autorità.

2.3 Presidente, governo e Parlamento

Il presidente della Repubblica è la seconda carica dello Stato dopo la Guida Suprema. La Costituzione gli attribuisce la responsabilità dell'esecutivo, dell'attuazione della Costituzione e della gestione ordinaria del governo, salvo le materie direttamente riconducibili alla Leadership. È eletto a suffragio diretto per quattro anni e può essere rieletto una sola volta consecutivamente. La sua posizione è quindi politicamente forte: dispone di un mandato popolare nazionale, nomina i ministri, guida il Consiglio dei ministri, coordina il programma di governo, firma le leggi approvate dal Parlamento e gestisce dossier importanti come bilancio, pianificazione nazionale e amministrazione statale.³⁶

Questo potere, però, si esercita dentro confini precisi. Il presidente risponde al popolo, alla Guida e al *Majles* (Parlamento iraniano). I ministri devono ottenere la fiducia parlamentare, possono essere interrogati, interpellati e sfiduciati. Il presidente può rimuovere ministri, ma deve ottenere un nuovo voto di fiducia per i sostituti, e se cambia metà del governo, deve chiedere una nuova fiducia all'intero gabinetto. Ne deriva un esecutivo formalmente rilevante, ma sottoposto a un doppio vincolo: verso il Parlamento nella gestione del governo e verso la Guida nelle materie strategiche.³⁷

Il *Majles*, o Assemblea consultiva islamica, è un Parlamento unicamerale di 290 membri. Ha potere legislativo, approva il bilancio, vota la fiducia ai ministri, può interrogare il presidente e il governo, ratifica trattati e accordi internazionali, e partecipa alla produzione ordinaria delle politiche pubbliche.³⁸ I conflitti tra presidente e Parlamento hanno segnato diverse fasi della Repubblica islamica, soprattutto quando maggioranza parlamentare e governo appartenevano a correnti diverse. Il Parlamento può rallentare, modificare o bloccare l'agenda dell'esecutivo, e può diventare uno spazio di scontro tra fazioni interne al sistema.³⁹ Il limite principale del *Majles* riguarda la qualità della sua sovranità legislativa. Le leggi approvate dal Parlamento devono passare al vaglio del Consiglio dei Guardiani, che ne valuta la compatibilità con la Costituzione e con i criteri islamici.

Anche la politica estera e la sicurezza nazionale mostrano bene questa struttura. Il presidente presiede il Consiglio Supremo di Sicurezza Nazionale, organo che coordina le strategie di difesa e sicurezza del paese. La Costituzione precisa però che le decisioni del Consiglio diventano effettive solo dopo la conferma della Guida. Questo significa che il presidente partecipa alla formulazione delle strategie, ma non detiene il controllo finale sui dossier più sensibili: difesa, apparati di sicurezza, nucleare, rapporto con Stati Uniti, Israele e attori regionali.⁴⁰

³⁶ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 113, 114, 123, 126, 133 e 134.

³⁷ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 87, 88, 89, 122, 135 e 136.

³⁸ Inter-Parliamentary Union, "Iran (Islamic Republic of): Islamic Parliament of Iran", *Parline Database on National Parliaments*, 2024.

³⁹ Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.

⁴⁰ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 176.



2.4 Gli organi di filtro e arbitrato: Consiglio dei Guardiani, Assemblea degli Esperti e Consiglio per il Discernimento

Accanto a presidente, governo e Parlamento, la Repubblica islamica dispone di organi che controllano l'accesso alla competizione politica, la validità delle leggi e la risoluzione dei conflitti istituzionali. Sono il Consiglio dei Guardiani, l'Assemblea degli Esperti e il Consiglio per il Discernimento dell'Interesse del Sistema. Questi organi spiegano meglio di altri la logica dell'ordinamento iraniano: la rappresentanza esiste, ma viene filtrata prima, durante e dopo il voto; la legislazione parlamentare esiste, purché controllata; il conflitto tra istituzioni esiste, ma viene risolto dentro un circuito dominato dalla Guida.

Il Consiglio dei Guardiani è l'organo più importante di questo sistema di filtro. La Costituzione lo istituisce per proteggere la compatibilità delle leggi con l'Islam e con la Costituzione. È composto da dodici membri: sei giuristi religiosi nominati direttamente dalla Guida Suprema e sei giuristi laici indicati dal capo del potere giudiziario e approvati dal *Majles*. La composizione mostra già il rapporto di forza interno: metà del Consiglio dipende direttamente dalla Guida, mentre l'altra metà passa dal capo della magistratura, che a sua volta è nominato dalla Guida.⁴¹

Il primo potere del Consiglio riguarda la legislazione. Ogni legge approvata dal *Majles* deve essere inviata al Consiglio dei Guardiani. Se il Consiglio la considera incompatibile con la Costituzione o con i criteri islamici, la rimanda al Parlamento per la revisione. Il controllo sulla conformità all'Islam spetta ai sei giuristi religiosi, e il controllo di costituzionalità coinvolge l'intero Consiglio. Questo meccanismo riduce la sovranità legislativa del Parlamento in quanto i deputati possono discutere e approvare le leggi, ma non possono imporre una norma che il Consiglio giudichi contraria alla cornice islamico-costituzionale.⁴²

Il Consiglio dei Guardiani esercita anche una funzione simile a quella di una Corte costituzionale, ma con caratteristiche proprie. L'articolo 98 gli attribuisce il potere di interpretare la Costituzione, con una maggioranza qualificata di tre quarti dei membri. Questo significa che il Consiglio non si limita a bloccare o approvare testi legislativi, ma può anche definire il significato operativo delle norme costituzionali. Il secondo potere del Consiglio riguarda le elezioni. L'articolo 99 stabilisce che il Consiglio dei Guardiani supervisiona le elezioni dell'Assemblea degli Esperti, della Presidenza della Repubblica, del *Majles* e i referendum. Nel tempo questa supervisione è stata interpretata in senso forte non solo tramite il controllo dello svolgimento del voto, ma anche attraverso la verifica preventiva dell'idoneità dei candidati. I candidati alla Presidenza, al Parlamento e all'Assemblea degli Esperti devono superare una verifica politica, religiosa e personale. Le esclusioni possono colpire riformisti, indipendenti, figure considerate poco affidabili, candidati non sufficientemente allineati o personalità percepite come rischiose per gli equilibri interni.⁴³

L'Assemblea degli Esperti occupa una posizione diversa. È un organo eletto, composto da religiosi, con mandato di otto anni. La sua funzione principale è scegliere la Guida Suprema e, in teoria, controllarne la permanenza in carica. Gli articoli 107 e 111 della Costituzione attribuiscono all'Assemblea il potere di

⁴¹ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 91.

⁴² Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 94-96.

⁴³ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 98-99.



nominare la Guida e di dichiararne la decadenza se perde i requisiti previsti o diventa incapace di esercitare le proprie funzioni. Sul piano formale, quindi, l'Assemblea è l'unico organo che può intervenire sul vertice del sistema.⁴⁴ I candidati all'Assemblea degli Esperti, però, sono sottoposti alla supervisione del Consiglio dei Guardiani, portando ad un circuito chiuso in cui l'Assemblea dovrebbe controllare la Guida, il Consiglio dei Guardiani filtra i candidati all'Assemblea, una parte decisiva del Consiglio dipende dalla Guida e dalla magistratura nominata dalla Guida. Inoltre, i lavori dell'Assemblea sono poco trasparenti e non si sono mai tradotti in una contestazione pubblica dell'autorità della Guida. Questo rende l'Assemblea un organo cruciale nei momenti di successione, ma debole nella supervisione ordinaria.

Il terzo organo è il Consiglio per il Discernimento dell'Interesse del Sistema, spesso indicato semplicemente come Consiglio per il Discernimento. Nasce per risolvere i conflitti tra *Majles* e Consiglio dei Guardiani. Quando il Parlamento approva una legge, il Consiglio dei Guardiani la respinge e il *Majles* insiste sulla propria posizione, la questione può essere deferita al Consiglio per il Discernimento. La sua funzione è decidere quale soluzione corrisponda all'interesse superiore del sistema. L'articolo 112 ne definisce il ruolo e prevede che esso sia convocato su ordine della Guida.⁴⁵ Questo organo ha una natura politica più che giuridica. Non valuta soltanto la correttezza formale di una legge. Interviene quando la rigidità costituzionale o religiosa entra in tensione con le esigenze pratiche dello Stato. Permette, quindi, di superare blocchi istituzionali senza mettere in discussione il primato della Guida e del quadro islamico. Nel tempo ha assunto anche funzioni consultive sulle politiche generali della Repubblica, rafforzando il suo ruolo di camera alta informale del sistema politico.⁴⁶

2.5 Elezioni, partiti e fazioni

La Repubblica islamica d'Iran chiama la popolazione al voto regolarmente per le elezioni di presidente, Parlamento, Assemblea degli Esperti e consigli locali. Le campagne elettorali mobilitano settori reali della società, producono conflitti tra correnti, spostano equilibri interni e possono incidere sulla gestione del governo. Il voto, però, arriva dopo una selezione politica preventiva. Il Consiglio dei Guardiani valuta l'idoneità dei candidati e riduce il campo della competizione.⁴⁷ Il sistema dei partiti riflette la stessa logica. In Iran esistono partiti, associazioni politiche, coalizioni elettorali, fronti parlamentari e liste locali. Già dai prodromi della Repubblica nel 1979, a politica concreta, però, si organizza soprattutto per fazioni, o meglio tramite coalizioni di gruppi eterogenei, legati al clero, al bazar, alle reti rivoluzionarie, agli apparati e a singole personalità politiche. Le strutture partitiche restano deboli, spesso costruite dall'alto, con organizzazione limitata e scarsa capacità di rappresentare stabilmente interessi sociali. La fazione, più del partito, diventa il vero strumento di carriera, alleanza e conflitto.⁴⁸ Dopo la fase rivoluzionaria, il nuovo potere riduce rapidamente lo spazio delle forze non khomeiniste. Nel 1981, la maggior parte dei partiti

⁴⁴ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 107 e 111.

⁴⁵ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 112.

⁴⁶ Ghiabi, M., "Crisis as an Institution: The Expediency Council", in *Drugs Politics: Managing Disorder in the Islamic Republic of Iran*, Cambridge University Press, 2019, pp. 139–162.

⁴⁷ International Crisis Group, "Closing Circles: Iran's Exclusionary 2024 Elections", *International Crisis Group*, 12 marzo 2024.

⁴⁸ Razavi, R., "The Road to Party Politics in Iran (1979–2009)", *Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 1, 2010, pp. 79–96, doi: 10.1080/00263200903432274.



viene vietata o svuotata. Anche il Partito della Repubblica Islamica, nato come struttura dominante del nuovo regime, si dissolve nel 1987 a causa delle divisioni interne. Da quel momento, la competizione si sposta dentro il regime: gruppi clericali, reti parlamentari, fondazioni, ambienti del bazar, settori dei Pasdaran, tecnocrati e associazioni religiose si contendono potere senza trasformarsi in partiti di massa comparabili a quelli europei.⁴⁹ La stagione riformista aperta dall'elezione di Mohammad Khatami nel 1997 riporta il tema dei partiti al centro del dibattito. Nascono nuove organizzazioni, giornali, associazioni civiche e movimenti studenteschi. Tuttavia, la pressione della magistratura, del Consiglio dei Guardiani e dei conservatori limita rapidamente questo spazio. Molti nuovi partiti rimasero organizzazioni fragili, più capaci di pubblicare dichiarazioni e sostenere candidati che di strutturare una presenza sociale permanente.⁵⁰

L'Iran contemporaneo vede ruotare la propria competizione politica soprattutto attorno ad alcune grandi fazioni. I riformisti puntano, con intensità variabile, su Stato di diritto, società civile, maggiore apertura culturale, riduzione della pressione morale e gestione meno conflittuale dei rapporti con l'Occidente. I principiisti, o *osulgarayan*, difendono i principi della Rivoluzione islamica, il ruolo della Guida, la centralità dell'identità religiosa e una linea più dura su sicurezza, cultura e politica estera. Tra questi poli si muovono correnti pragmatiche, tecnocratiche, conservatori moderati, reti personali e gruppi vicini agli apparati. Queste categorie non vanno intese come partiti compatti, ma più come aree politiche, o organizzazioni ombrello spesso divise al loro interno.

Il termine "principiisti" merita una precisazione. Non indica semplicemente i conservatori in senso europeo. Indica coloro che rivendicano la fedeltà agli *osul*, i principi fondativi della Repubblica islamica: *velayat-e faqih*, indipendenza nazionale, difesa della rivoluzione, resistenza all'influenza occidentale, centralità della morale islamica nella vita pubblica. All'interno di questo campo convivono figure istituzionali, ambienti parlamentari, ex comandanti dei Pasdaran, amministratori locali, religiosi, media conservatori e gruppi più radicali.⁵¹ Le elezioni presidenziali mostrano meglio di quelle parlamentari il peso politico di queste correnti. Nel 1997 Khatami riesce a mobilitare giovani, donne, studenti e ceti medi urbani. Nel 2005 Ahmadinejad intercetta una domanda di giustizia sociale, nazionalismo e ritorno alla retorica rivoluzionaria. Nel 2013 Rouhani vince presentandosi come figura pragmatica, capace di riaprire il negoziato nucleare e ridurre l'isolamento. Nel 2021 Raisi arriva alla presidenza dopo una competizione fortemente limitata, con bassa partecipazione e larga esclusione dei candidati più competitivi. Il voto presidenziale, quindi, può segnare cambiamenti di fase, ma sempre dentro una selezione preventiva delle candidature.⁵²

Un altro elemento rivela i limiti della competizione: l'accesso delle donne alla presidenza. La Costituzione usa il termine *raju-l-e siyasi*, tradotto spesso come "personalità politica" ma interpretato dal Consiglio dei Guardiani in modo restrittivo. Nel corso degli anni diverse donne hanno cercato di candidarsi alla presidenza, ma nel 1997, 2001, 2005 e 2009, tutte le candidature femminili erano state respinte dal

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Patrikarakos, D., "Navigating Iran's Political Streams", *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 18 aprile 2017.

⁵² Nada, G., "Explainer: Iran's Presidential Election", *The Iran Primer*, United States Institute of Peace, 27 maggio 2021.



Consiglio senza una piena chiarificazione del termine. Questo caso mostra come il filtro delle candidature non sia solo politico, ma anche ideologico e giuridico-religioso.⁵³

Il risultato complessivo è una politica competitiva, ma non aperta. Riformisti, pragmatici e conservatori possono scontrarsi su economia, politica estera, moralità pubblica, internet, sanzioni, gestione della protesta e rapporti con l'Occidente. Alcune elezioni hanno prodotto sorprese reali. Tuttavia, nessuna corrente può competere se viene giudicata incompatibile con la Repubblica islamica. La funzione delle elezioni non è consegnare pienamente il potere agli elettori. È selezionare personale politico, misurare consenso, regolare i rapporti tra fazioni e dare al regime una forma controllata di legittimazione popolare.

2.6 Pasdaran, Basij e poteri non elettivi

La Costituzione offre il quadro legalistico del sistema della Repubblica islamica, ma accanto alle istituzioni elettive e agli organi di controllo religioso esiste un sistema di potere formato da apparati militari, securitari, economici e ideologici. Il centro di questo sistema è il Corpo delle Guardie della Rivoluzione islamica, i Pasdaran, o IRGC nella denominazione inglese. La Costituzione ne riconosce il ruolo all'articolo 150, attribuendo loro la funzione di preservare la Rivoluzione islamica e le sue conquiste. Questa formula ha permesso ai Pasdaran di svilupparsi come forza militare, attore politico, rete economica e strumento di controllo interno.⁵⁴

I Pasdaran nacquero nel 1979 per difendere il nuovo ordine rivoluzionario. A differenza dell'esercito regolare, l'*Artesh*, ereditato dallo Stato monarchico e sottoposto a purghe dopo la rivoluzione, i Pasdaran furono costruiti come forza ideologicamente fedele alla Repubblica islamica. La guerra Iran-Iraq rafforzò enormemente il loro ruolo. Il conflitto diede ai Pasdaran prestigio, struttura, comando operativo e legittimità politica. Da milizia rivoluzionaria, l'organizzazione si trasformò in uno dei pilastri dello Stato.⁵⁵ La funzione dei Pasdaran non è soltanto militare. L'organizzazione controlla o influenza i settori della sicurezza interna, della politica regionale, dell'economia, della comunicazione pubblica e della mobilitazione ideologica. Sul piano esterno, la Forza *Quds* gestisce una parte rilevante della proiezione regionale iraniana, soprattutto nei rapporti con attori armati e reti alleate in Libano, Iraq, Siria, Yemen e Palestina. Sul piano interno, i Pasdaran intervengono come garanzia del regime nei momenti di crisi. La loro posizione li colloca in uno spazio diverso da quello di un normale corpo militare: non sono solo difesa dello Stato, ma difesa dell'identità politica della Repubblica islamica.

Il *Basij* rappresenta il livello più capillare di questo apparato. Nato come forza volontaria mobilitata durante la guerra Iran-Iraq, è progressivamente diventato una milizia sociale legata ai Pasdaran. La sua funzione è duplice: mobilitare settori fedeli al regime e presidiare la società. Il *Basij* è presente in quartieri, scuole, università, luoghi di lavoro, moschee e amministrazioni locali. Può partecipare alla repressione delle proteste, ma il suo ruolo quotidiano è più ampio: costruisce consenso, raccoglie informazioni, diffonde il

⁵³ Kian, A., "Gendered citizenship and the women's movement in Iran", in Parsi, R. (a cura di), *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, Chaillot Papers n. 128, European Union Institute for Security Studies, 2012, pp. 61–81, doi: 10.2815/27423.

⁵⁴ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, art. 150.

⁵⁵ Fitzpatrick, K., *The Soft War: Understanding Iran's Domestic Ideological Crisis*, American Enterprise Institute, 2023.



linguaggio politico del regime e segnala la presenza dello Stato anche in spazi non direttamente amministrativi.⁵⁶

Questo rapporto tra coercizione e presenza sociale è essenziale. La Repubblica islamica non controlla la società solo attraverso la polizia o i tribunali. Usa reti di sorveglianza, organizzazioni religiose, associazioni studentesche, media, fondazioni, unità locali e strutture paramilitari. Jones osserva che, dopo il Movimento Verde del 2009 e le successive ondate di protesta, il regime ha rafforzato le capacità della polizia, dell'intelligence interna e dei dispositivi di controllo urbano. Il *Basij* e i Pasdaran non vengono necessariamente impiegati in ogni protesta, ma possono intervenire come forza di riserva quando la crisi supera la capacità ordinaria della polizia.⁵⁷

La dimensione economica è altrettanto importante. I Pasdaran hanno costruito negli anni una presenza significativa in settori come costruzioni, energia, infrastrutture, telecomunicazioni, tecnologia e appalti pubblici. Questa espansione è avvenuta attraverso società controllate o collegate, fondazioni, imprese parastatali e reti di procurement. La conseguenza politica è evidente: una parte del potere securitario dispone anche di risorse economiche proprie. Questo riduce il controllo degli organi elettivi sulla distribuzione di risorse e crea un blocco di interessi legato alla continuità del sistema. Abbasi collega questa espansione alla crescente militarizzazione della società e dell'economia iraniana, con effetti su corruzione, opacità e impunità.⁵⁸

Anche il controllo dell'informazione rientra in questa logica. Dopo il 2009, lo spazio digitale è diventato un terreno centrale del conflitto tra Stato e società. Nello stesso anno del Movimento Verde, i Pasdaran acquisirono una quota di controllo nella Telecommunication Company of Iran, il principale operatore del paese, aumentando la capacità di sorveglianza sulla rete. Negli anni successivi, il regime ha rafforzato polizia cyber, censura, controllo dei social media e infrastrutture per isolare o rallentare l'accesso a internet durante le crisi.⁵⁹ La leadership iraniana descrive da anni la pressione culturale e comunicativa occidentale come "guerra morbida", o soft war. Con questa espressione il regime indica l'insieme di influenze culturali, mediatiche, digitali e politiche considerate capaci di indebolire l'identità islamico-rivoluzionaria. Soprattutto dopo il 2015-2016, Khamenei abbia affidato ai Pasdaran e a reti fedeli alla Guida un ruolo crescente nella produzione di contenuti mediatici, iniziative culturali e programmi di indottrinamento.⁶⁰

Il peso di questi apparati modifica il significato della competizione politica. Un presidente può cambiare il tono della politica estera, proporre riforme amministrative o cercare un allentamento della pressione sociale. Un Parlamento può discutere leggi, bilancio e politiche pubbliche. Tuttavia, quando una questione tocca sicurezza nazionale, stabilità del regime, controllo dell'informazione, protesta di piazza o proiezione regionale, entrano in gioco strutture che non dipendono dal voto. I Pasdaran, il *Basij*, la magistratura, gli

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Jones, S. G., "Domestic Power", in *Containing Tehran: Understanding Iran's Power and Exploiting Its Vulnerabilities*, Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2020, pp. 29–56.

⁵⁸ Abbasi, E., "Political challenges and crisis management in the Islamic Republic of Iran: a comprehensive analysis", *Discover Global Society*, vol. 3, n. 1, 2025, articolo 93, doi: 10.1007/s44282-025-00247-9.

⁵⁹ Brooking, E. T., Kianpour, S., *Iranian Digital Influence Efforts: Guerrilla Broadcasting for the Twenty-First Century*, Atlantic Council, 2020.

⁶⁰ Fitzpatrick, K., *The Soft War: Understanding Iran's Domestic Ideological Crisis*, American Enterprise Institute, 2023.



apparati d'intelligence e le reti legate alla Guida agiscono come garanzie di continuità dell'ordine rivoluzionario.

Tale architettura permette alla Repubblica islamica di mantenere un determinato grado di resilienza e controllo. Il sistema non si regge solo sulla Costituzione, sulla religione o sulla repressione. Si regge sull'integrazione tra organi religiosi, istituzioni elettive limitate, apparati di sicurezza, reti economiche e mobilitazione ideologica. Le elezioni possono modificare gli equilibri interni, ma non rimuovono questi centri di potere. Per questo la politica iraniana contemporanea va letta come un campo a sovranità limitata: lo spazio della competizione esiste, ma gli apparati non elettivi presidiano i confini ultimi del sistema.

Capitolo 3 – Stato, religione e società

3.1 La religione come criterio di regolazione sociale

Nella Repubblica islamica, il rapporto tra Stato e religione riguarda in cui lo Stato definisce comportamenti legittimi, ruoli sociali, educazione, diritto di famiglia, accesso allo spazio pubblico e limiti della libertà individuale. La Costituzione offre il quadro generale: l'articolo 4 stabilisce che tutte le leggi e i regolamenti civili, penali, economici, amministrativi, culturali, militari e politici devono essere fondati su criteri islamici. La stessa Costituzione indica lo sciismo duodecimano jafarita come religione ufficiale dello Stato e riconosce determinate e minoranze religiose storiche, in particolare zoroastriani, ebrei e cristiani.⁶¹

Questo impianto produce una forma di cittadinanza regolata dalla religione. I cittadini iraniani appartengono formalmente allo stesso Stato, ma il loro rapporto con le istituzioni cambia in base a genere, appartenenza religiosa, comportamento pubblico e grado di adesione alle norme morali fissate dal regime. La legge non si limita a punire reati comuni o a organizzare l'amministrazione. Interviene anche su abbigliamento, famiglia, educazione, separazione tra uomini e donne in alcuni spazi, produzione culturale, stampa, internet e rappresentazione pubblica della religione.

Il controllo sociale passa attraverso istituzioni diverse. I tribunali applicano norme ispirate alla legge islamica; la scuola trasmette una lettura ufficiale della Rivoluzione e dell'identità religiosa; i media pubblici diffondono il linguaggio politico della Repubblica islamica; la polizia e gli apparati di sicurezza intervengono quando il comportamento sociale viene letto come sfida politica. Qom, principale centro del clero sciita iraniano, mantiene un ruolo importante nella formazione religiosa e nella produzione di legittimità, ma la regolazione della società non dipende solo dai seminari. Passa dallo Stato, dalla magistratura, dai ministeri, della radiotelevisione pubblica, dai Pasdaran, dal Basij e dalle reti locali legate alla Guida.⁶²

⁶¹ Repubblica islamica dell'Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 4, 12, 13 e 14.

⁶² Abbasi, E., "Political challenges and crisis management in the Islamic Republic of Iran: a comprehensive analysis", *Discover Global Society*, vol. 3, n. 1, 2025, articolo 93, doi: 10.1007/s44282-025-00247-9.



Questa struttura porta molti conflitti sociali a trasformarsi prontamente in conflitti politici. Il velo obbligatorio, la censura di un film, la chiusura di un giornale, il controllo di un'università o il blocco di una piattaforma digitale non sono trattati come semplici questioni amministrative o sociali, ma vengono concettualizzati nella difesa dell'ordine islamico e della sicurezza dello Stato. Il regime interpreta spesso il dissenso culturale come effetto dell'influenza occidentale, della diaspora, dei media stranieri o di reti ostili. Da qui nasce il linguaggio della *soft war*, la “guerra morbida”. La categoria di *soft war* serve a giustificare politiche di controllo che vanno oltre la repressione classica.⁶³ Include censura, produzione di contenuti ufficiali, sorveglianza digitale, programmi culturali, iniziative educative e mobilitazione ideologica. Negli ultimi anni la leadership iraniana ha rafforzato una vera infrastruttura di risposta alla *soft war*, con particolare attenzione a giovani, università, media e spazio digitale. La dimensione digitale viene inizialmente vista come strumento utile alla ricerca e alla diffusione religiosa, poi diventa un terreno da controllare perché permette circolazione di idee, dissenso e collegamenti con l'esterno.⁶⁴

Questo meccanismo spiega perché nella Repubblica islamica la distinzione tra morale pubblica, sicurezza nazionale e opposizione politica sia molto labile. Una violazione del codice di abbigliamento, una mobilitazione studentesca, una campagna per i diritti delle donne o una protesta online possono essere trattate come parti dello stesso problema: la tenuta ideologica del regime. La religione diventa così un criterio di governo quotidiano. Definisce ciò che è legittimo nello spazio pubblico, stabilisce quali identità sono pienamente riconosciute, orienta il diritto e offre allo Stato una giustificazione per intervenire nella vita sociale.

La società iraniana è giovane, urbanizzata, istruita e connessa con reti culturali e digitali transnazionali. Una parte crescente della popolazione non riconosce più nelle norme ufficiali il proprio modo di vivere. La distanza tra comportamento reale e disciplina pubblica è diventata uno dei punti più sensibili del sistema. Il conflitto sul velo, sulla libertà culturale, sui social media, sulle università e sui diritti delle minoranze nasce da qui: la Repubblica islamica continua a governare la società attraverso categorie religiose e rivoluzionarie elaborate nel 1979, mentre una parte rilevante della società vive dentro riferimenti culturali, sociali e generazionali diversi.

3.2 Donne, famiglia e controllo del corpo femminile

Il rapporto tra Stato, religione e società in Iran passa in modo decisivo dalla condizione femminile. Dopo il 1979, la Repubblica islamica ha ridefinito il diritto di famiglia, la morale pubblica e la presenza delle donne nello spazio sociale. Le donne non sono rimaste fuori dalla vita pubblica: hanno studiato, lavorato, votato, partecipato a movimenti sociali e occupato spazi professionali rilevanti. Il punto centrale riguarda il quadro giuridico e simbolico entro cui questa partecipazione viene ammessa. La cittadinanza femminile è riconosciuta, ma viene disciplinata da norme che assegnano allo Stato un potere diretto sul corpo, sulla famiglia e sul comportamento pubblico.

⁶³ Fitzpatrick, K., *The Soft War: Understanding Iran's Domestic Ideological Crisis*, American Enterprise Institute, 2023.

⁶⁴ Brooking, E. T., Kianpour, S., *Iranian Digital Influence Efforts: Guerrilla Broadcasting for the Twenty-First Century*, Atlantic Council, 2020.



La rottura con l'epoca Pahlavi fu rapida. Prima della rivoluzione, lo Shah aveva promosso una modernizzazione autoritaria anche sul terreno dei diritti femminili: voto alle donne, accesso all'istruzione, riforme del diritto di famiglia, maggiore visibilità nello spazio pubblico. Dopo il 1979, molte di queste conquiste furono ridimensionate o reinterpretate. Il nuovo regime associò la famiglia islamica alla stabilità morale della società e intervenne su divorzio, matrimonio, custodia dei figli, abbigliamento e separazione tra uomini e donne in diversi spazi pubblici. La contraddizione intrinseca alla condizione della donna in Iran vede una società in trasformazione, con donne sempre più istruite e presenti nella vita urbana, ma governata da leggi costruite su un principio di disegualianza di genere.⁶⁵

Il velo obbligatorio è diventato il segno più visibile di questo modello. Non riguarda soltanto una prescrizione religiosa. È una norma attraverso cui lo Stato definisce chi può occupare lo spazio pubblico e a quali condizioni. L'obbligo del velo indica che la presenza femminile è ammessa, ma deve essere resa compatibile con l'ordine morale della Repubblica islamica. Per questo la sua contestazione assume subito un valore politico. Una donna che rifiuta il velo obbligatorio non viola solo una regola di abbigliamento, ma sfida il diritto dello Stato a imporre una disciplina religiosa sul corpo femminile. Questa dimensione spiega anche la durezza della risposta del regime. Negli anni, il controllo del velo è passato attraverso polizia morale, ammonimenti, arresti, multe, pressioni sui luoghi di lavoro, controlli nelle università e interventi amministrativi. Dopo le proteste del 2022, il sistema ha cercato strumenti più capillari: sorveglianza video, identificazione digitale, chiusura di esercizi commerciali accusati di non far rispettare le norme, pressione su famiglie e datori di lavoro. Amnesty International ha denunciato nel 2024 una nuova campagna di repressione contro donne e ragazze che sfidano il velo obbligatorio, con arresti arbitrari, violenze, sorveglianza e altre forme di intimidazione.⁶⁶ La morte di Mahsa Jina Amini nel settembre 2022 ha trasformato questa frattura in una crisi nazionale. Amini, giovane donna curda, fu arrestata dalla polizia morale per presunta violazione delle regole sul velo e morì mentre era in custodia. La sua morte aprì il movimento "Donna, vita, libertà", nato da una rivendicazione sul corpo femminile e diventato rapidamente una contestazione più ampia della Repubblica islamica. Le proteste coinvolsero donne, studenti, giovani, minoranze etniche, lavoratori e settori urbani. Il gesto di togliere o bruciare il velo divenne una forma di disobbedienza politica. La missione indipendente dell'ONU sull'Iran ha definito illegale la morte in custodia di Amini e ha documentato gravi violazioni dei diritti umani nella repressione delle proteste, incluse violenze contro donne e ragazze.⁶⁷ Il carattere del movimento e dello slogan "Donna, vita, libertà" ha colpito il regime perché oltre a richiedere riforme politiche e sociali metteva in discussione un pilastro dell'ordine post-1979: il controllo religioso sulla società. Le manifestazioni del 2022-2023 hanno avuto un significato più radicale rispetto a molte mobilitazioni precedenti in quanto non si sono limitate a chiedere l'applicazione più moderata delle regole ma hanno contestato la legittimità dello Stato nel definire quelle stesse regole.

La risposta della Repubblica islamica ha seguito due linee. La prima è repressiva: arresti, processi, violenze, controllo digitale, intimidazione di attiviste, giornaliste, studentesse e famiglie delle vittime. La seconda è

⁶⁵ Kian, A., "Gendered citizenship and the women's movement in Iran", in Parsi, R. (a cura di), *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, Chaillot Papers n. 128, European Union Institute for Security Studies, 2012, pp. 61–81, doi: 10.2815/27423.

⁶⁶ Amnesty International, "Iran: Women and Girls Facing Violent Crackdown", *Amnesty International*, 7 maggio 2024.

⁶⁷ Reuters, "Mahsa Amini's death in Iran custody was 'unlawful,' says UN mission", *Reuters*, 18 marzo 2024.



normativa: rafforzare il quadro legale del velo obbligatorio. Nel 2024, autorità iraniane e Parlamento hanno promosso una nuova legge su “castità e hijab”, con pene più severe e meccanismi di controllo più estesi. Human Rights Watch e Amnesty International hanno denunciato il carattere fortemente punitivo della legge, che amplia sanzioni, restrizioni e strumenti di pressione contro donne e ragazze. La sua entrata in vigore è stata poi temporaneamente sospesa, segno della difficoltà del regime a imporre nuove misure senza alimentare ulteriore conflitto sociale.⁶⁸

La Repubblica islamica continua a difendere il velo obbligatorio come parte dell’identità religiosa dello Stato, ma fatica sempre più a garantirne l’applicazione uniforme. In molte aree urbane, dopo il 2022, un numero crescente di donne ha iniziato a sfidare apertamente le regole, rendendo visibile la distanza tra norma ufficiale e comportamento sociale. Lo Stato può punire, sorvegliare e intimidire, ma ogni intervento repressivo rischia di riaprire la protesta. Il velo è così diventato un terreno di logoramento permanente tra autorità e società. La questione femminile mostra quindi il limite interno del modello iraniano. La Repubblica islamica ha formato generazioni di donne istruite, presenti nello spazio urbano e capaci di usare università, professioni, reti sociali e media digitali. Allo stesso tempo, continua a governarle attraverso un diritto che attribuisce allo Stato e alla famiglia patriarcale un potere forte sulla loro autonomia.

3.3 Minoranze religiose e cittadinanza differenziata

La Repubblica islamica non applica un modello uniforme di cittadinanza religiosa. La Costituzione riconosce lo sciismo duodecimano jafarita come religione ufficiale e attribuisce uno statuto limitato ad alcune comunità storiche. Gli zoroastriani, gli ebrei e i cristiani sono indicati come le sole minoranze religiose riconosciute. Entro i limiti della legge, possono celebrare i propri riti e regolare alcune materie personali, come educazione religiosa e status familiare, secondo le rispettive tradizioni.⁶⁹

Questo riconoscimento produce una forma di protezione, ma anche una gerarchia. Le comunità riconosciute godono di alcuni diritti collettivi, luoghi di culto, scuole o strutture comunitarie e una rappresentanza simbolica nel *Majles*. Cinque dei 290 seggi parlamentari sono riservati alle minoranze religiose: uno agli zoroastriani, uno agli ebrei, uno ai cristiani assiri e caldei, uno agli armeni del nord del paese e uno agli armeni del sud.⁷⁰

I membri delle minoranze riconosciute restano esclusi da molte posizioni apicali, perché le principali cariche dello Stato presuppongono fedeltà alla Repubblica islamica e alla religione ufficiale. La Presidenza della Repubblica, la Guida Suprema, i vertici giudiziari e gli organi di garanzia sono costruiti attorno allo sciismo politico. Anche nella vita quotidiana, le minoranze riconosciute operano sotto sorveglianza. Possono praticare il proprio culto, ma il proselitismo verso i musulmani è considerato politicamente e religiosamente sensibile.⁷¹

⁶⁸ Amnesty International, “Iran: New compulsory veiling law intensifies oppression of women and girls”, *Amnesty International*, 10 dicembre 2024.

⁶⁹ Repubblica islamica dell’Iran, *Costituzione della Repubblica islamica dell’Iran*, 1979, emendata nel 1989, artt. 12 e 13.

⁷⁰ Inter-Parliamentary Union, “Iran (Islamic Republic of): Islamic Parliament of Iran”, *Parline Database on National Parliaments*, 2024.

⁷¹ U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Iran*, Office of International Religious Freedom, 2024.



La posizione dei sunniti richiede una distinzione specifica. I sunniti non rientrano tra le minoranze religiose riconosciute dall'articolo 13, perché sono musulmani. L'articolo 12 della Costituzione riconosce comunque le principali scuole giuridiche sunnite e stabilisce che esse godano di rispetto ufficiale in materia di riti, educazione religiosa e status personale. Sul piano formale, quindi, la Repubblica islamica non li colloca fuori dall'Islam. Sul piano politico, però, il carattere sciita dello Stato limita la loro rappresentanza nei centri decisionali. Le comunità sunnite, concentrate soprattutto in aree periferiche e spesso coincidenti con minoranze etniche come curdi, baluci, turkmeni e arabi, denunciano discriminazioni nell'accesso a cariche pubbliche, autorizzazioni religiose, costruzione di moschee e trattamento securitario delle regioni di confine.⁷²

Il caso dei bahá'í è il più sensibile. La fede bahá'í nasce nell'Iran del XIX secolo, ma la Repubblica islamica non la riconosce come religione legittima. Le autorità la descrivono spesso come setta deviante o come rete collegata a potenze straniere, in particolare Israele, a causa della presenza del centro mondiale bahá'í ad Haifa. Questa lettura permette di trasformare una comunità religiosa in un problema di sicurezza nazionale. I bahá'í non hanno rappresentanza istituzionale, non possono praticare liberamente, subiscono discriminazioni nell'accesso all'università e al lavoro pubblico, confische di beni, arresti, condanne, chiusura di attività economiche e pressione costante sulle famiglie. Human Rights Watch ha definito la repressione sistematica dei bahá'í in Iran come persecuzione riconducibile a crimini contro l'umanità.⁷³

La questione riguarda anche gli apostati, ovvero coloro che rinunciano alla fede. La conversione, l'attività missionaria, le reti religiose indipendenti, le interpretazioni non conformi dell'Islam e le forme autonome di organizzazione spirituale vengono spesso trattate come canali di infiltrazione esterna, propaganda anti-islamica o minaccia all'unità nazionale. USCIRF rileva che nel 2024 le condizioni della libertà religiosa in Iran sono rimaste gravi, in particolare per minoranze religiose, dissidenti religiosi, donne e ragazze.⁷⁴

La Repubblica islamica non gestisce il pluralismo religioso come una semplice questione di libertà privata. Piuttosto, lo organizza politicamente e stabilisce quali fedi possono essere visibili, quali possono essere rappresentate, quali devono restare confinate e quali vengono considerate ostili. Questa classificazione permette allo Stato di presentarsi come garante dell'Islam sciita e, allo stesso tempo, come arbitro dei limiti entro cui le altre identità religiose possono esistere nello spazio pubblico.

3.4 La crisi del patto religioso-politico

La Repubblica islamica continua a fondare la propria autorità su un intreccio stretto tra religione, Stato e sicurezza. La religione definisce il quadro costituzionale, orienta la legislazione, struttura la cittadinanza e regola lo spazio pubblico. Questo modello, però, incontra una resistenza crescente nella società. Il conflitto sul velo, la mobilitazione femminile, le discriminazioni verso le minoranze religiose, la politicizzazione

⁷² Minority Rights Group International, *Rights Denied: Violations against Ethnic and Religious Minorities in Iran*, Minority Rights Group International, 2018.

⁷³ Human Rights Watch, *"The Boot on My Neck": Iranian Authorities' Crime of Persecution Against Baha'is in Iran*, Human Rights Watch, 2024.

⁷⁴ United States Commission on International Religious Freedom, *Iran 2025 USCIRF Annual Report*, United States Commission on International Religious Freedom, 2025.



delle università e l'uso dello spazio digitale mostrano la stessa frattura: una parte rilevante della popolazione non accetta più che lo Stato disciplini la vita quotidiana attraverso categorie religiose e rivoluzionarie.⁷⁵

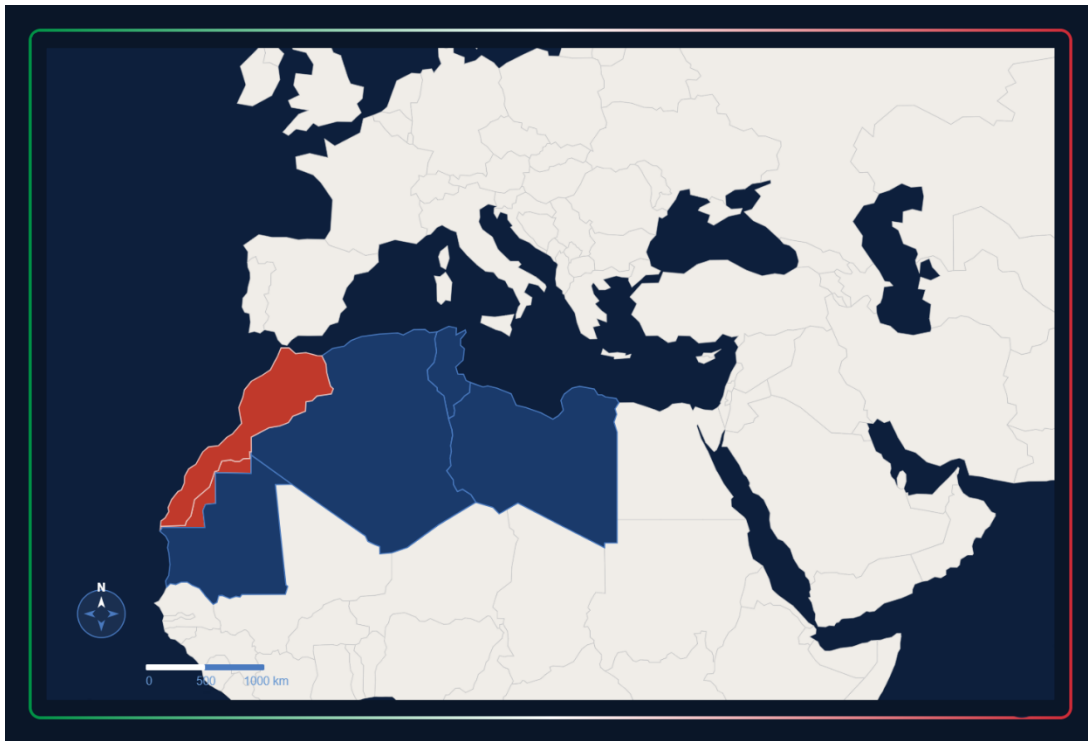
La risposta del regime tende a trasformare questa frattura sociale in questione di sicurezza. La violazione del velo obbligatorio, la conversione religiosa, l'attivismo studentesco, la protesta online o la mobilitazione delle minoranze vengono spesso letti come segnali di infiltrazione esterna, guerra culturale o minaccia all'ordine islamico. In questo modo, il controllo morale e il controllo politico finiscono per sovrapporsi. La Repubblica islamica difende sia la norma religiosa che l'idea che lo Stato abbia il diritto di stabilire quali comportamenti, identità e forme di espressione siano compatibili con l'ordine rivoluzionario. Il regime conserva strumenti robusti di controllo, ma fatica a trasformare la disciplina religiosa in consenso.

⁷⁵ Human Rights Watch, "Iran", *World Report 2025*, Human Rights Watch, 2025.



SEZIONE 2 – Il Maghreb tra ordinamento costituzionale e autorità religiosa: il caso del Marocco

A cura di Leonardo Penna



Quando la *shari'a* entra nella Costituzione, non modella soltanto le leggi, ma ridisegna confini di potere, identità nazionali e l'intero equilibrio geopolitico del mondo musulmano.⁷⁶ In nessun caso questa affermazione risulta più precisa e allo stesso tempo più sfumata che nel Maghreb contemporaneo, dove la legge islamica compare sotto forme diverse negli altrettanto diversi ordinamenti. Trent'anni dopo la fine della Guerra Fredda e quindici anni dopo le Primavere Arabe, il nesso tra Islam e potere statale continua a essere uno dei principali assi di conflittualità e ridefinizione dell'ordine regionale nel mondo arabo-islamico.

Il rapporto tra Stato e religione costituisce uno degli assi strutturali attraverso cui si definisce la forma di governo e l'identità politica di un paese. Nel mondo arabo-islamico, tale rapporto assume connotazioni peculiari che non si lasciano facilmente inscrivere nelle categorie elaborate dalla tradizione giurispubblicistica occidentale. Se la separazione tra sfera politica e sfera religiosa ha rappresentato, in Europa, il nucleo fondativo dello Stato moderno a partire dall'esperienza delle guerre di religione e

⁷⁶ L. Penna, "Geopolitiche della Fede: come la shari'a ridefinisce Stati, conflitti e alleanze", Centro Analisi e Studi Italus (CASI), dicembre 2025. Disponibile su: <https://centrostudicasi.com/geopolitiche-della-fede-come-la-sharia-ridefinisce-stati-conflitti-e-alleanze/>



dell'illuminismo, nell'area mediorientale e nordafricana il nesso tra potere temporale e autorità spirituale ha storicamente assunto forme di compenetrazione istituzionale che persistono, in misura variabile, sino all'epoca contemporanea. La distinzione tra *res publica* e *res sacra*, che nelle democrazie liberali è considerata garanzia di libertà individuale e di neutralità dello Stato, nel contesto islamico è stata spesso percepita come un'importazione coloniale e come una negazione dell'unità delle comunità precedenti.

La seguente sezione esamina il quadro teorico del costituzionalismo islamico partendo dai meccanismi di incorporazione della *shari'a* negli ordinamenti moderni, concentrandosi sul contesto storico-giuridico del Maghreb e sulle specificità della monarchia *alauita*. È proprio in questa regione che l'Islam ha giocato un ruolo fondamentale nella formazione degli Stati post-coloniali. I due capitoli successivi concentreranno l'attenzione sull'architettura giuridico-costituzionale del Marocco nella versione risultante dalla Costituzione del 2011 considerando, in un secondo momento, le implicazioni contemporanee di tale modello, con riferimento alla gestione del pluralismo religioso, alla sfida islamista e alla proiezione internazionale del Marocco.

Capitolo 1 – Costituzionalismo Islamico costruzione statale del Maghreb

1.1 Dalla Rivelazione alla Costituzione: basi teoriche del Costituzionalismo Islamico

Come già ribadito in precedenza, con l'espressione "Costituzionalismo Islamico" ci si riferisce alla teoria e alla prassi che incorporano i principi della legge islamica nell'architettura dello Stato moderno, vincolando il diritto positivo ai precetti religiosi.⁷⁷ Differentemente dal costituzionalismo occidentale – fondato sulla separazione dei poteri e sulla laicità delle istituzioni – esso attribuisce valore giuridico e costituzionale a norme derivanti dalla religione islamica, creando una tensione teorica tra sovranità divina e nozioni moderne di democrazia e *rule of law*.⁷⁸

La legge islamica di origine divina si fonda su fonti classiche ben definite. Prima fra tutte il Corano, il libro sacro che per i musulmani contiene la rivelazione di Allah trasmessa al Profeta Muhammad. Segue la *Sunna*, ossia l'insieme degli esempi e detti del Profeta poi desunti dagli *hadith* (tradizioni orali successivamente messe per iscritto).⁷⁹ Accanto a queste fonti primarie si collocano il consenso della comunità religiosa (*ijmā'*) – dapprima inteso come accordo tra Compagni del Profeta e poi evoluto nel consenso dei giuristi (*'ulamā'*) – e il ragionamento analogico (*qiyās*), che permette di estendere principi noti a casi non disciplinati. Partendo da queste basi, i giurisperiti musulmani si sono dedicati a uno sforzo interpretativo (*ijtihad*) non indifferente al fine di derivare norme operative dalle fonti. Il risultato è il *fiqh* – la giurisprudenza islamica intesa come corpo di opinioni e dottrine legali umane – declinato in scuole di

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ C.B. Lombardi, *State Law and Islamic Law: The Search for a Sufficient Theory of Islamic Law in Modern States*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.



opinione: *hanafita, malikita, shafi'ita e hanbalita*.⁸⁰ La scuola *malikita* è quella storicamente dominante nel Maghreb e costituisce il fondamento giuridico della monarchia alauita.

L'era coloniale segnò uno spartiacque: le potenze europee introdussero il concetto di Stato-nazione con legislazione codificata, scardinando l'ideale dell'unica comunità islamica (*ummah*) sovranazionale.⁸¹ Il processo di codificazione, spesso promosso anche da élite locali modernizzatrici, costrinse i giuristi musulmani a conformare l'inquadramento della *shari'a* alle categorie giuridiche europee. Un esempio chiaro è il concetto di Stato: la parola araba *dawla*, che originariamente indicava la dinastia regnante di una regione, venne adottata per indicare quello che nel mondo occidentale corrisponde a uno Stato. La codificazione eliminò l'interpretazione dei precetti religiosi nella sua accezione più tradizionale – il rapporto diretto e personale che ogni credente aveva con la rivelazione – e, per orientare l'interpretazione in un'unica direzione, furono istituiti tribunali statali della *shari'a*, cristallizzando il diritto islamico in un sistema positivo paragonabile ai codici di derivazione romanistica.

Gli strumenti costituzionali di incorporazione della *shari'a* negli ordinamenti contemporanei si articolano in due formule principali. La prima è la **clausola di supremazia islamica**: la Costituzione proclama la *shari'a* (o i suoi principi) come fonte principale o superiore della legislazione. Emblematico è l'Articolo 2 della Costituzione egiziana, che dal 1971 afferma che i principi della *shari'a* islamica sono la fonte principale della legislazione.⁸² La seconda è la **clausola di repugnanza**: la Costituzione vieta espressamente l'adozione di leggi contrarie ai precetti dell'Islam. Questa clausola risulta evidente osservando la Costituzione del Pakistan del 1973, il cui articolo 227 stabilisce che tutte le leggi devono essere portate in conformità ai precetti islamici.⁸³

1.2 Il ruolo politico dell'Islam nella storia maghrebina

Per comprendere le forme contemporanee nel rapporto tra Stato e religione nel Maghreb, è indispensabile risalire alla storia di lungo periodo di questa regione. La penetrazione dell'Islam nel Maghreb, a partire dal VII secolo, non si configurò come un fenomeno religioso ma determinò una profonda ristrutturazione politica, sociale e culturale. Come osserva Michael Willis, la religione islamica ha avuto un ruolo politico radicato nel Maghreb sin dai primordi, fornendo la base dell'autorità politica e della legittimità sin dal momento della sua prima diffusione nella regione.⁸⁴

Questa osmosi tra dimensione religiosa e politica ha prodotto strutture di governance in cui la legittimità del sovrano non derivava soltanto dall'esercizio della forza o dal consenso popolare, ma dalla capacità di incarnare e tutelare i valori dell'Islam sunnita nella sua elaborazione giuridica malikita. Il risultato fu un

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ R. Grote e T.J. Röder (a cura di), *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁸² Religious Freedom Institute, "References to Islam in the Constitutions of Modern Arab States". Disponibile su: <https://religiousfreedominstitute.org/references-to-islam-in-the-constitutions-of-modern-arab-states/>; C.B. Lombardi (2006), op. cit.

⁸³ Constitute Project, "Pakistan's Constitution 2018", Art. 227. Disponibile su: https://www.constituteproject.org/constitution/Pakistan_2018

⁸⁴ M.J. Willis, *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, Oxford: Oxford University Press/Hurst Publishers, 2014, p. 156.



modello di sultanato in cui il potere politico e quello spirituale non erano istituzionalmente separati ma convergevano nella figura del sovrano, che esercitava funzioni di tutela della comunità dei credenti (*umma*) in quanto suo capo temporale e garante religioso. Questa sintesi di temporale e spirituale non era percepita come una distorsione dell'ordine teologico, ma come la sua naturale espressione politica: il sovrano non governava malgrado la religione, ma attraverso di essa.

Il periodo coloniale – in particolare la dominazione francese su Marocco (1912 – 1956), Algeria (1830 – 1962) e Tunisia (1881 – 1956) – produsse una profonda trasformazione di questo assetto, senza tuttavia eliminarne le radici. Le autorità coloniali francesi tendevano a operare una separazione tra la funzione religiosa del sovrano e quella politica, riservando al protettorato il controllo della governance temporale e lasciando al sultano o al *bey* una sovranità nominale nelle questioni religiose. Tale separazione artificiale contribuì paradossalmente a rafforzare la carica simbolica e identitaria dell'Islam, che divenne un asse portante dei movimenti nazionalistici anticoloniali. Come sottolinea Willis, le idee del pensiero salafita, con il loro accento sul ritorno agli insegnamenti originari dell'Islam quale mezzo di contrasto all'incursione coloniale europea, fornirono un filo ideologico e organizzativo vitale al movimento anticoloniale sia in Algeria che in Marocco.⁸⁵

Al momento dell'indipendenza, i nuovi Stati del Maghreb si trovarono a dover gestire un'eredità ambivalente: da un lato, la modernità istituzionale importata dal colonialismo francese, con le sue strutture amministrative, i suoi codici civili e penali, i suoi sistemi educativi; dall'altro, la tradizione islamica come fonte primaria di identità collettiva, di legittimità politica e di coesione sociale. Le soluzioni trovate dai tre principali Stati maghrebini furono significativamente diverse. Come evidenzia nuovamente Willis, in tutta la regione si assistette a un tentativo da parte degli Stati di cooptare, controllare e utilizzare la religione ai fini ufficiali: l'Islam era stato stabilito come religione ufficiale di Stato in tutti e tre i paesi al momento dell'indipendenza, ma in Marocco questa scelta andò ben oltre l'affermazione di una semplice identità nazionale.⁸⁶

1.3 Specificità della monarchia alauita e il Maghreb come laboratorio geopolitico

Nel panorama maghrebino, il Marocco occupa una posizione del tutto peculiare, che non è possibile comprendere a pieno senza tener conto della straordinaria profondità storica della sua istituzione monarchica. La specificità marocchina deriva anzitutto dalla natura della monarchia alauita, la cui legittimità si fonda su di un doppio binario: la discendenza della famiglia del Profeta Maometto (*sharifismo*) e l'esercizio del titolo di Comandante dei Fedeli (*Amīr al-Mu'minīn*). Questa doppia radice conferisce alla monarchia un'autorità che trascende la semplice funzione politica, radicandosi in una genealogia sacra che le conferisce un carattere di unicità nel panorama del mondo islamico. Come analizza Sarah Feuer nel suo studio comparativo su Marocco e Tunisia, l'ideologia legittimante del regime alauita è stata tradizionalista,

⁸⁵ Willis (2014), p. 156.

⁸⁶ Willis (2014), p. 157.



nella misura in cui i monarchi alauti hanno costantemente incluso nei loro discorsi di auto-legittimazione riferimenti espliciti alla religione.⁸⁷

Lo sharifismo – ovvero il riconoscimento pubblico della discendenza del sovrano dalla famiglia del Profeta attraverso la tribù *Quirashi* – costituisce il fondamento più antico della legittimità alautita, risalente al XVII secolo. Questa legittimità per discendenza non è mai rimasta un dato puramente genealogico: essa è stata costantemente rinnovata e riaffermata attraverso pratiche rituali, istituzioni religiose e un sistema di investitura – la *bay'a* – che coinvolge l'intera nazione. Come aveva osservato il grande antropologo Clifford Geertz nella sua opera seminale, i monarchi alauti hanno rivendicato la legittimità a governare sia su basi intrinseche – la guida spirituale per virtù del legame ereditario con la famiglia del Profeta – sia su basi contrattuali, ossia per concessione del diritto di governare da parte del popolo marocchino attraverso il rituale di investitura della *bay'a*.⁸⁸ Questa doppia legittimità – per discendenza e per investitura – conferisce alla monarchia marocchina un carattere del tutto originale, distinguendola sia dal sistema iraniano, in cui il potere emana direttamente dalla legge divina mediata dai giurisperiti, sia da quello saudita, in cui la legittimità dipende dall'alleanza con l'establishment *wahhabita*.

Il confronto tra le traiettorie maghrebine nella gestione del rapporto tra Stato e religione offre un quadro comparativo illuminante e rivela la superiore tenuta del modello marocchino. In Tunisia, Bourguiba perseguì la strategia più radicalmente secolarizzante, integrando i tribunali della *shari'a* nel sistema giuridico civile e introducendo un codice di famiglia di ispirazione laica: una scelta che produsse modernizzazione rapida ma privò il sistema di un ancoraggio di legittimità profonda, rendendolo vulnerabile alle tensioni identitarie che si sarebbero manifestate con le Primavere arabe. In Algeria, la nazionalizzazione del campo religioso nel quadro di un socialismo rivoluzionario lasciò un vuoto istituzionale che gli islamisti degli anni Novanta tentarono di riempire con esiti catastrofici. In Marocco, invece, la monarchia costruì un monopolio istituzionale sulla sfera religiosa che si rivelò una straordinaria risorsa di stabilità: il Re era già garante supremo dell'Islam, rendendo difficile per qualsiasi sfidante islamista argomentare che lo Stato fosse non-religioso o che la monarchia fosse incompatibile con la fede. Questo monopolio sacralizzato – lungi dall'essere un espediente di controllo autoritario – ha prodotto il sistema di governance islamica più stabile e più propenso all'evoluzione (e al riformismo) dell'intero Maghreb. La tabella che segue permette di comprendere chiaramente la ripartizione dei differenti modelli dei paesi della regione nordafricana.

Tabella 1 – Modelli di integrazione della *shari'a* nei paesi a maggioranza musulmana

<u>Modello</u>	<u>Esempi</u>	<u>Effetti interni</u>	<u>Geopolitica</u>
Islamico moderato	Marocco, Tunisia, Indonesia	Sharī'a simbolica o limitata al diritto familiare; riforme	Diplomazia cooperativa; ponte tra Occidente e mondo arabo-musulmano

⁸⁷ S.J. Feuer, *Regulating Islam: Religion and the State in Contemporary Morocco and Tunisia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 28.

⁸⁸ Feuer (2017), p. 29.



		possibili su genere e diritti civili	
Ibrido-secolare con shari'a settoriale	Egitto, Giordania	Clausole di supremazia interpretate da Corti laiche; coesistenza di elementi moderni e tradizionali	Politica estera pragmatica con periodici richiami identitari
Islamico forte, teocratico	Iran	Shari'a norma delle norme; organi religiosi controllano legislazione ed elezioni	Politica estera rivoluzionaria; fronte della resistenza; alleanze selettive Russia-Cina
Islamico forte, non-teocratico	Pakistan	Clausola di repugnanza; islamizzazione legislativa diffusa; pluralismo interno	Geopolitica oscillante; potenza nucleare islamica; alleanze multiple

Fonte: elaborazione dell'autore Willis (2014), Feuer (2017), Lombardi (2006), Penna (2025).

Capitolo 2 – L'Architettura Costituzionale del Marocco: sovranità religiosa e stato di diritto

2.1 L'evoluzione costituzionale dal 1962 al 2011: un percorso di maturazione istituzionale

La storia costituzionale del Marocco post-coloniale è segnata da una continuità volutamente radicata nella gestione del fattore religioso, pur nell'evoluzione progressiva delle forme istituzionali. Tale continuità non va letta come immobilismo, ma come la manifestazione di una coerenza strategica: la monarchia ha compreso, sin dai suoi esordi post-coloniali, che la propria legittimità religiosa era un patrimonio insostituibile che nessuna modernizzazione avrebbe dovuto sacrificare. **La Costituzione del 1962, prima carta fondamentale adottata dopo l'indipendenza, dichiarò l'Islam religione di Stato e definì il Re come Comandante dei Fedeli**, simbolo dell'unità della nazione e garante della permanenza e della continuità dello Stato. La stessa Costituzione dichiarò il re "sacro e inviolabile" e identificò il motto nazionale in «*Allah, Al-Watan, Al-Malik*» - Dio, la Patria, il Re.⁸⁹

Come precisa Feuer, un linguaggio identico apparve nelle Costituzioni modificate del 1970, 1972, 1992 e 1996, tutte le quali si riferivano al Marocco come a uno "Stato sovrano musulmano" in cui il Re era "sacro e inviolabile".⁹⁰ Questa persistenza terminologica riflette la stabilità di un modello istituzionale profondamente consapevole delle proprie radici: ogni revisione costituzionale ha progressivamente affinato

⁸⁹ Feuer (2017), p. 30; Costituzione del Marocco, 1962.

⁹⁰ Feuer (2017), p. 30.



la distribuzione delle competenze istituzionali e ampliato gli spazi di partecipazione politica, ma lo ha fatto entro un perimetro la cui architettura religiosa è rimasta come architrave portante dell'intero edificio. Non si tratta di conservatorismo, ma di una scelta deliberata di costruire la modernizzazione su fondamenta solide piuttosto che su una rottura con la propria storia.

La riforma costituzionale del 2011 rappresenta il punto di approdo più recente e organico di questo processo evolutivo. Promulgata nel luglio 2011 in risposta alle proteste del Movimento del 20 febbraio – che in Marocco assunse connotazioni specifiche, chiedendo non la fine della monarchia ma un'estensione effettiva del parlamentarismo, una riduzione della corruzione e maggiori garanzie per i diritti fondamentali – la nuova Costituzione introduce elementi di significativa innovazione sul piano sia della distribuzione del potere politico sia della sistematizzazione del rapporto tra Stato e religione. Mohammed VI rispose alle proteste con una strategia di riforma anticipatrice: invece di attendere che le tensioni degenerassero – come era avvenuto in Egitto, Libia e Siria – il sovrano convocò una Commissione di esperti e aprì un processo di consultazione che portò a una Costituzione approvata con ampio consenso popolare. Questo approccio riformista dall'alto, guidato dalla legittimità religiosa e politica del monarca, si rivelò un modello di stabilità invidiato da molti paesi della regione.

Sul piano del diritto comparato, la scelta marocchina di non indicare la *sharī'a* come fonte principale della legislazione riveste una particolare importanza. Come osservato da International IDEA, il termine *sharī'a* è assente dalla Costituzione, il che configura un sistema ibrido in cui l'Islam è fonte di legittimità e di ispirazione normativa senza costituire formalmente il fondamento esclusivo dell'ordinamento positivo.⁹¹ Questa scelta, tutt'altro che casuale, rivela la sofisticazione giuridica del sistema marocchino: anziché irrigidire l'ordinamento in una struttura teocratica che avrebbe limitato la flessibilità legislativa, il Marocco ha preferito affidarsi all'autorità interpretativa del sovrano-Comandante dei Fedeli, conservando la capacità di riformare il diritto attraverso un *ijtihād* guidato dall'alto e presentando ogni cambiamento come espressione autentica della tradizione islamica piuttosto che come rottura con essa.

2.2 L'articolo 41 e la funzione di Amīr al-Mu'minīn: il cuore dell'architettura islamica marocchina

Il cuore dell'architettura religiosa della Costituzione marocchina è l'articolo 41, che stabilisce che il Re, in quanto Comandante dei Fedeli (*Amīr al-Mu'minīn*), veglia sul rispetto dell'Islam, è il garante del libero esercizio dei culti, presiede il Consiglio Superiore degli Ulema e esercita mediante Dahir le prerogative religiose inerenti all'istituzione dell'Emirato dei Fedeli, che gli sono conferite in modo esclusivo.⁹² Come evidenziato da Legal Agenda, nelle quattro successive Costituzioni precedenti il 2011, la Comanderia dei Fedeli era stata consacrata nell'articolo 19 come una costituzione nella Costituzione, che conferiva al Re –

⁹¹ International IDEA, *The 2011 Moroccan Constitution: A Critical Analysis*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2011, p. 20.

⁹² Costituzione del Marocco, 2011, art. 41.



un capo di Stato con poteri limitati in ambito ordinario – altri poteri ampi e assoluti che egli può esercitare in quanto Comandante dei Fedeli.⁹³

L'importanza dell'articolo 41 va letta in tutta la sua profondità istituzionale. Sul piano sostanziale, esso attribuisce al sovrano una funzione di garanzia religiosa che non è riducibile a un ruolo meramente cerimoniale: il Re veglia attivamente sul rispetto dell'Islam, il che presuppone una competenza interpretativa in materia religiosa che nessun'altra istituzione statale può contestargli. Sul piano procedurale, i *dahir* (decreti reali) adottati in esercizio delle prerogative di cui all'articolo 41 non sono soggetti alla controfirma del Capo del Governo – a differenza di quasi tutti gli altri atti del sovrano – il che configura una sfera di potere regio esclusivo in materia religiosa. Questa riserva di competenza non è una disfunzione del sistema: è la chiave di volta che permette alla monarchia di agire come garante e riformatore del campo religioso senza subire i condizionamenti della politica ordinaria, preservando la coerenza e la visione di lungo periodo che le riforme di sensibilità religiosa richiedono.

Il Consiglio Superiore degli Ulema – di cui il Re è presidente – svolge un ruolo cruciale in questo sistema e costituisce uno degli elementi più originali e più efficaci dell'architettura istituzionale marocchina. Esso è l'unica istanza abilitata a pronunciarsi sulle consultazioni religiose (*fatwa*) prima che siano ufficialmente convalidate. Questa attribuzione monopolistica della competenza interpretativa ha un duplice effetto positivo: da un lato, preserva l'ortodossia dell'Islam marocchino, fondata sulla tradizione malikita della moderazione e del radicamento culturale, contro le derive dei movimenti islamisti radicali alimentati da influenze esterne; dall'altro, impedisce la frammentazione dell'autorità religiosa in una pluralità di centri concorrenti che potrebbe aprire spazi all'estremismo. Il risultato è un campo religioso unitario, coerente e al servizio della coesione sociale: una scelta di governance che riflette una comprensione profonda dei rischi insiti nella privatizzazione dell'autorità religiosa.

Il confronto con altri sistemi di controllo religioso illumina la straordinaria peculiarità e i vantaggi del modello marocchino. In Egitto, è la Corte Costituzionale Suprema – composta da giudici laici – che esercita il controllo sul rispetto dell'articolo 2 della Costituzione.⁹⁴ In Iran, il Consiglio dei Guardiani – organo teocratico – effettua una revisione preventiva di ogni legge entro dieci giorni dalla sua approvazione parlamentare, godendo di ampia discrezionalità e bloccando di fatto qualsiasi riforma non gradita ai circoli clericali.⁹⁵ In Marocco, per contro, il controllo sulla conformità religiosa è affidato al sovrano stesso in quanto *Amīr al-Mu'minīn*: una soluzione che concentra nella stessa persona la sovranità politica e la garanzia religiosa, impedendo la formazione di un potere ecclesiastico autonomo capace di bloccare le riforme. Questa architettura spiega perché il Marocco abbia potuto riformare il Codice di Famiglia, regolamentare le banche islamiche e adattare le norme religiose alle esigenze della modernità in modo continuo e non traumatico, laddove in altri sistemi simili riforme sono state bloccate da veti clericali.

⁹³ Legal Agenda, "Accommodating Contradictions in the Moroccan Constitution: Consensus and Rule by the 'Commander of the Faithful'", Beirut: Legal Agenda, 2020. Disponibile su: <https://english.legal-agenda.com>

⁹⁴ C.B. Lombardi (2006), op. cit.; Religious Freedom Institute, op. cit.

⁹⁵ Constitute Project, "Iran's Constitution 1989", Art. 91–99; Penna (2025), op. cit.



2.3 Il Preambolo e gli articoli fondamentali: identità islamica, apertura e costanti costituzionali

Il fattore religioso permea l'intera architettura della Costituzione del 2011, a partire dal Preambolo. Qui il Marocco è definito uno Stato sovrano musulmano, e si afferma che la preminenza accordata alla religione musulmana nel riferimento nazionale è coerente con l'attaccamento del popolo marocchino ai valori di apertura, di moderazione, di tolleranza e di dialogo per la comprensione reciproca tra tutte le culture e le civiltà del mondo.⁹⁶ Questa formulazione è di straordinaria importanza: l'Islam non è presentato come fonte di un particolarismo chiuso o di un suprematismo religioso, ma come orizzonte valoriale che si apre al dialogo universale. La tradizione islamica malikita – con la sua storica predisposizione alla moderazione, al ragionamento giuridico contestuale e all'adattamento culturale – viene rivendicata come titolo di distinzione del Marocco nel panorama mondiale, non come muro che separa il paese dalla modernità.

L'articolo 1 qualifica il Marocco come monarchia costituzionale, democratica, parlamentare e sociale, e afferma che la Nazione si affida per la sua vita collettiva alle costanti federatrici, tra cui figura in primo luogo la religione musulmana moderata. L'aggettivo "moderata" non è casuale: è la cifra identitaria con cui il Marocco sceglie di presentarsi al mondo, e riflette una teologia politica precisa che valorizza la dottrina malikita della moderazione (*wasatiyya*). L'articolo 3 stabilisce che l'Islam è la religione dello Stato, il quale garantisce a tutti il libero esercizio dei culti. La protezione del pluralismo religioso – che include le antiche comunità ebraiche e cristiane storicamente presenti sul territorio marocchino – è una conseguenza diretta di questo approccio: il Marocco non è soltanto tollerante per conformità agli standard internazionali, ma perché la sua tradizione islamica contiene già, nella visione del comandante dei fedeli come garante di tutti i culti, i germi di un pluralismo religioso strutturale.

Di particolare rilievo è il trattamento dei partiti politici in rapporto alla religione. L'articolo 7 stabilisce che i partiti politici non possono essere fondati su basi religiose, linguistiche, etniche o regionali, e che essi non possono avere per obiettivo l'attentato alla religione musulmana, al regime monarchico, ai principi costituzionali, ai fondamenti democratici o all'unità nazionale.⁹⁷ Questa disposizione rivela la profonda coerenza del sistema: l'Islam è sottratto alla competizione politica ordinaria non per reprimere la religiosità, ma per preservarne la funzione universalizzante. Se ogni partito potesse rivendicare la propria interpretazione dell'Islam come fondamento del proprio programma, la sfera religiosa si trasformerebbe in un teatro di conflitti identitari divisivi. Il Marocco ha scelto invece di fare dell'Islam un bene comune indisponibile, affidandone l'interpretazione alla sola autorità in grado di esercitarla nell'interesse di tutti i cittadini: la monarchia alauita.

Questo sistema di "costanti costituzionali" insuscettibili di revisione – la religione islamica, la forma monarchica, la scelta democratica e le libertà fondamentali, ai sensi dell'articolo 175 – rivela la profondità con cui il fattore islamico è radicato nell'ordine fondamentale marocchino. Non si tratta di una limitazione alla democrazia, ma di una scelta consapevole di proteggere l'architettura di lungo periodo dello Stato dalle volatilità della politica congiunturale. È la stessa logica che porta molte democrazie consolidate a rendere

⁹⁶ Costituzione del Marocco, 2011, Preambolo.

⁹⁷ Costituzione del Marocco, 2011, art. 7.



non emendabili certi principi fondamentali: l'integrità dello Stato, la dignità umana, la forma repubblicana. In Marocco, a questi principi si aggiunge l'architettura della monarchia islamica moderata, riconosciuta come il principale garante della coesione, della moderazione e della proiezione internazionale del paese.

Capitolo 3 – Il modello marocchino tra sfida islamista, pluralismo e proiezione internazionale

3.1 La gestione della sfida islamista: un modello di integrazione senza compromissioni

Una delle prove più eloquenti della solidità e dell'intelligenza istituzionale del modello marocchino è la sua capacità di gestire la sfida islamista in modo radicalmente diverso e più efficace rispetto ai paesi vicini. Mentre l'Algeria scivolava nella guerra civile negli anni Novanta, la Tunisia alternava la repressione di Ben Ali all'instabilità post-rivoluzionaria, e l'Egitto oscillava tra autoritarismo militare e governo dei Fratelli Musulmani, il Marocco percorreva una via originale che Willis definisce co-optazione, profondamente radicata nella tradizione politica marocchina: il palazzo ha costantemente indebolito e neutralizzato l'opposizione al regime attraverso la co-optazione selettiva di certi gruppi e individui.⁹⁸

Questa strategia si è articolata su due livelli distinti, entrambi rivelatori della sofisticazione del sistema. Da un lato, la monarchia ha favorito la partecipazione di un partito islamista moderato – il Partito della Giustizia e dello Sviluppo (PJD) – al sistema politico formale, accettandone la presenza parlamentare e, dopo le elezioni del 2011, la guida del governo per due mandati consecutivi (2011–2021) con **Abdelilah Benkirane** prima e **Saadeddine Othmani** poi. Questa scelta coraggiosa – pochi regimi nel mondo arabo avevano accettato di affidare il governo a un partito islamista – dimostrò che la monarchia marocchina era abbastanza sicura della propria legittimità religiosa e istituzionale da non temere la concorrenza. Dall'altro, ha mantenuto escluso dal sistema *Al-'Adl wal-Ihsan* (Giustizia e Spiritualità), guidata da **Abdessalam Yassine** – poi dal figlio Mohamed Abbadi – che contestava apertamente la legittimità religiosa della monarchia, condizione rivelatasi precondizione invalicabile per qualsiasi forma di riconoscimento istituzionale.

La dinamica del PJD rivela in modo paradigmatico il genio del sistema marocchino. Un esponente di vertice del partito aveva dichiarato in un'intervista del 1994: «Il nostro problema in Marocco non è stabilire uno Stato islamico. Teoricamente e costituzionalmente, questo Stato già esiste. Noi, al contrario, sosteniamo questa legittimità e la consideriamo un bene che non deve essere abbandonato o contestato.»⁹⁹ In questa affermazione si rivela la logica profonda del modello marocchino: la monarchia ha de facto pre-occupato lo spazio discorsivo dell'Islam politico, rendendo difficile per qualsiasi movimento islamista argomentare che lo Stato marocchino sia non-religioso. Questo ha spinto i movimenti a elaborare un'agenda sempre più politica e programmatica piuttosto che puramente religiosa, contribuendo alla loro moderazione e alla loro integrazione nel sistema democratico.¹⁰⁰ Il Marocco ha realizzato ciò che molti paesi hanno cercato invano:

⁹⁸ Willis (2014), p. 179.

⁹⁹ Willis (2014), p. 186.

¹⁰⁰ Ibidem.



trasformare la pressione islamista da minaccia eversiva in forza politica integrata e democraticamente responsabile.

Le elezioni del 2021, in cui il PJD subì una sconfitta clamorosa perdendo quasi tutti i seggi parlamentari in favore del **Rassemblement National des Indépendants (RNI)**, un partito laico vicino al palazzo, devono essere lette non come segnale di crisi ma come dimostrazione ulteriore della maturità del sistema. Il fatto che un partito islamista al governo per dieci anni potesse essere sconfitto nelle urne – e accettasse la sconfitta senza crisi istituzionale – **è la prova che il Marocco ha saputo costruire un sistema politico nel quale la competizione avviene sul merito delle politiche e non sull'identità religiosa**, perché quest'ultima è stabilmente ancorata all'istituzione monarchica e non è in gioco a ogni tornata elettorale.

3.2 Riforme, pluralismo e modernizzazione guidata: l'*ijtihād* regio come motore di progresso

Il modello marocchino di rapporto tra Stato e religione non si limita a gestire le tensioni: esso ha dimostrato una notevole capacità propulsiva nell'ambito della modernizzazione del diritto, basata su un principio originale che potremmo definire *ijtihād* di Stato – una reinterpretazione delle disposizioni islamiche autorizzata e guidata dal sovrano in quanto *Amīr al-Mu'minīn*, finalizzata ad adeguare le norme alla modernità senza formalmente abrogarle, presentando ogni riforma come il frutto autentico della tradizione piuttosto che come una rottura con essa.

Il caso più emblematico è il Codice della Famiglia (*Moudawwana*), profondamente riformato nel 2004 su iniziativa diretta di Mohammed VI. La riforma fu giustificata attraverso il duplice ruolo del Re come *Amīr al-Mu'minīn* e capo di Stato: la poligamia non è stata abolita ma è stata condizionata all'autorizzazione giudiziaria e al consenso della prima moglie; le donne hanno ottenuto maggiori diritti al divorzio, compreso quello per danni; l'età minima per il matrimonio è stata elevata; la custodia dei figli è stata riequilibrata tra padre e madre. Queste riforme, di straordinaria portata nel contesto del diritto islamico comparato, sono state possibili proprio grazie alla concentrazione dell'autorità religiosa nella figura del monarca: non vi era nessun Consiglio dei Guardiani, nessuna corporazione clericale autonoma che potesse opporre un veto. Il sovrano, come interprete supremo dell'Islam marocchino, ha potuto riformare il diritto di famiglia rimanendo pienamente all'interno del perimetro della legittimità islamica. Nessun altro paese del Maghreb ha realizzato una riforma del diritto di famiglia di portata comparabile.¹⁰¹

Il campo del diritto bancario e finanziario offre un ulteriore esempio di questa capacità riformatrice. Come evidenzia Legal Agenda, le riforme legislative successive alla Costituzione del 2011 hanno islamizzato parte del settore finanziario attraverso la creazione di banche partecipative regolate anche dalla Commissione giuridica (*al-lajna al-shar'iyya*) del Consiglio Superiore degli Ulema.¹⁰² La creazione di un settore bancario islamico moderno e pienamente integrato nel sistema finanziario internazionale è stata realizzata con pragmatismo e senza ideologia: non una rottura con la finanza convenzionale, ma l'apertura di un segmento aggiuntivo capace di intercettare capitali dai mercati del Golfo e di rispondere alle esigenze

¹⁰¹ A. Hargreaves, "Comparative Analysis of Islamic Law in Morocco and Algeria", *New Age Islam*, 2025. Disponibile su: <https://www.newageislam.com>

¹⁰² Legal Agenda (2020), op. cit.



di una parte della popolazione che preferisce strumenti finanziari conformi alla tradizione islamica. Questo approccio incrementale e non traumatico, che trasforma la tradizione islamica in risorsa di sviluppo economico piuttosto che in vincolo, è la cifra distintiva dell'approccio marocchino alla modernizzazione.

Il quadro del pluralismo religioso merita una riflessione che vada oltre i facili confronti con i parametri liberali occidentali. Il Marocco costituisce un caso storicamente singolare nel mondo islamico per la sua tradizione di convivenza interreligiosa: le comunità ebraiche marocchine, la cui presenza risale a oltre duemila anni, sono state protette dalla monarchia sin dall'epoca del sultano Moulay Idris e hanno mantenuto un ruolo culturale e sociale riconosciuto. Mohammed VI ha più volte affermato la necessità di tutelare questa eredità, e la costituzionalizzazione della libertà di culto è la traduzione giuridica di questa sensibilità storica. Il dialogo ebraico-musulmano in Marocco non è un'importazione postcoloniale o una concessione alle pressioni internazionali: è il frutto di una tradizione secolare di convivenza che la monarchia ha scelto di valorizzare come elemento identitario distintivo.

3.3 Il Marocco come potenza islamica moderata: soft power religioso, strategia africana e ruolo mediterraneo

La specificità del modello marocchino di rapporto tra Stato e religione non ha soltanto implicazioni interne: essa si proietta sulla scena internazionale e regionale con una forza crescente, configurando il Marocco come uno degli attori più originali e più influenti nel campo dell'Islam globale moderato. Questa ambizione ha radici storiche profonde – la monarchia alauita ha sempre rivendicato una posizione di eccellenza nella genealogia islamica – ma ha assunto una rilevanza geopolitica del tutto nuova nel contesto del post-2001 e poi della primavera araba, quando la lotta al terrorismo *jihadista* ha posto con urgenza la questione di quali modelli islamici fossero capaci di offrire alternative credibili e attraenti all'estremismo.

In questo quadro, il Marocco ha costruito una strategia di proiezione internazionale che si avvale della propria specificità istituzionale come risorsa diplomatica di primissimo ordine. L'iniziativa più emblematica è la creazione dell'**Institut Mohammed VI de Formation des Imams Morchidines et Morchidates**, inaugurato a Rabat nel 2015. L'istituto ha formato imam provenienti da una dozzina di paesi africani – tra cui Mali, Senegal, Guinea, Costa d'Avorio, Nigeria e Tunisia – offrendo una formazione teologica che enfatizza la tradizione malikita della moderazione, il dialogo interreligioso, il rifiuto del settarismo e della violenza, e l'integrazione dell'Islam nella vita civica moderna. Il programma è innovativo anche nel metodo: include formatrici donne (*morchidates*) come guide religiose a pieno titolo, una scelta che non ha precedenti nel mondo islamico tradizionale e che riflette la capacità del modello marocchino di rinnovare dall'interno la pratica religiosa senza rotture traumatiche.

L'Institut Mohammed VI rappresenta molto più di un programma di formazione religiosa: è il braccio istituzionale di una vera e propria geopolitica dell'Islam moderato. Il Marocco compete, attraverso questa iniziativa, con le influenze wahhabe di provenienza saudita e qatariana che hanno alimentato radicalizzazione e instabilità in molti paesi africani. La capacità di proporre un'alternativa teologicamente fondata, istituzionalmente credibile e radicata in una tradizione africana autentica – quella della scuola malikita – è un vantaggio comparativo che nessun altro paese islamico possiede in misura comparabile. In



questo senso, il modello di monarchia islamica moderata non è soltanto un sistema di governance interno: è una proposta geopolitica che il Marocco offre all'Africa come via di sviluppo alternativa tanto al laicismo radicale – percepito come importazione coloniale – quanto al fondamentalismo wahhabita.

La proiezione africana del Marocco non si esaurisce nella dimensione religiosa: essa si intreccia con una strategia di investimento economico e di penetrazione diplomatica di lungo periodo. Il rientro del Marocco nell'Unione Africana nel 2017, dopo un'assenza di trentatré anni, e le iniziative di integrazione economica con i paesi dell'Africa occidentale e subsahariana, hanno trasformato la dimensione religiosa in uno strumento complementare di consolidamento dell'influenza politica e commerciale. Il modello marocchino – uno Stato islamico moderato, stabile, dotato di istituzioni funzionanti e di una monarchia capace di garantire continuità – viene proposto come alternativa praticabile tanto al laicismo radicale quanto al jihadismo, rivendicando una via mediana che risponde alle aspirazioni di governi alle prese con la pressione islamista. Questa capacità di «islamizzare la modernità» anziché secolarizzare la tradizione è la risorsa più originale del soft power marocchino.

Comparando il modello marocchino con quello tunisino, emerge che entrambi si collocano nella categoria degli "islamici moderati", ma con una differenza strutturale decisiva: in Tunisia l'Islam è identità dello Stato senza vincolare la legislazione, in Marocco l'Islam è incorporato nell'istituzione monarchica stessa attraverso la funzione di *Amīr al-Mu'minīn*.¹⁰³ Questa differenza si riflette nelle rispettive traiettorie geopolitiche e nella rispettiva capacità di resilienza: la Tunisia ha tentato l'integrazione nelle istituzioni europee e mediterranee su basi laiche, ma ha faticato a costruire una legittimità domestica stabile; il Marocco ha costruito un profilo di potenza islamica con proiezione prevalentemente africana e un rapporto di partenariato con l'Europa fondato sulla propria funzione di stabilizzatore regionale, ed è riuscito ad attraversare le turbolenze degli ultimi decenni con una coesione sociale invidiabile.

La dimensione europea del modello marocchino merita particolare attenzione. Il Marocco è il primo paese nordafricano a ottenere lo Statuto Avanzato con l'Unione Europea nel 2008, che riconosce la convergenza dei valori politici ed economici. Questo statuto implica un dialogo sistematico su questioni di governance, diritti umani e Stato di diritto che tocca inevitabilmente la questione del rapporto tra ordinamento islamico e standard internazionali. La capacità del Marocco di mantenere questo dialogo senza rinunciare alla propria identità islamica – e anzi presentando quest'ultima come garanzia di moderazione e di stabilità – è la prova che l'architettura della monarchia islamica moderata non è un ostacolo alla partnership con le democrazie occidentali, ma una delle sue condizioni di credibilità. Come indica la stessa Costituzione del 2011, il Marocco si impegna a rispettare i diritti dell'uomo così come sono universalmente riconosciuti,¹⁰⁴ mantenendo la coerenza con le costanti del regno: non una contraddizione, ma la testimonianza di un sistema capace di tenere insieme tradizione e modernità, identità e apertura, in modo più efficace di molti modelli alternativi.

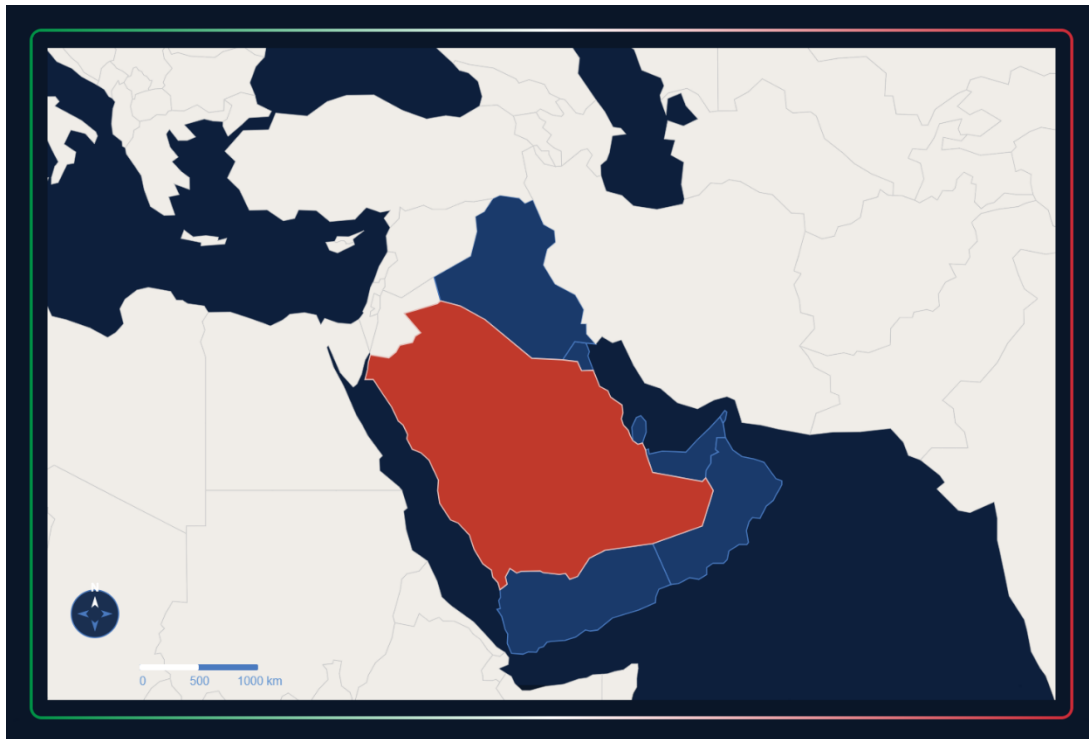
¹⁰³ Penna (2025), op. cit.; Constitutive Project, "Tunisia's Constitution 2014", Art. 1–2.

¹⁰⁴ Costituzione del Marocco, 2011, Preambolo.



SEZIONE 3: L'Arabia Saudita: Stato, Religione e Potere nel Mondo Musulmano Sunnita

A cura di Davide Costantini



Il potere centrale di uno stato ha sempre necessitato di vedersi riconosciuta una forma di legittimazione del suo ruolo per esercitare il potere temporale: nelle repubbliche questa legittimazione avviene attraverso il voto popolare oppure nelle monarchie attraverso diritti dinastici o divini, in numerose dittature si mescola il riconoscimento popolare ad un monopolio dell'uso della forza. Il rapporto che si instaura tra il potere e il suo riconoscimento è variabile di società in società. In Arabia Saudita assistiamo a qualcosa di differente, un rapporto apparentemente simbiotico e interconnesso che si legittima vicendevolmente tra il sovrano assoluto e la sua personale forma di legittimazione: il wahhabismo. In questa sezione affronteremo il caso specifico della dinastia saudita, la sua interconnessione e dipendenza dal riconoscimento wahhabita e come questa realtà abbia dato vita ad un regno che si propone come la guida indiscutibile del mondo islamico sunnita che sembra trovare difficoltà ad abbandonare dei retaggi interpretativi nella dimensione legale.



Capitolo 1 – Stato e Religione in Arabia Saudita: la Nascita dello Stato

1.1 La Fondazione dell'Arabia Saudita

La storia del regno saudita non può essere compresa senza riconoscere la sua natura profondamente duale: lo stato saudita non nasce dal mero espansionismo di una piccola città-stato beduina, ma dalla profonda fusione tra potere temporale e autorità religiosa. È questa simbiosi originaria a determinare, ancora oggi, l'architettura ideologica e istituzionale del paese.

Le radici della monarchia saudita affondano nella penisola arabica del XVIII secolo, più precisamente nella regione del Najd, cuore geografico e spirituale di ciò che sarebbe diventato il regno di oggi. Nel 1744, Muhammad ibn Sa'ud, Emiro della città-stato di Dir'iyya, strinse un'alleanza destinata a cambiare le sorti dell'intera penisola con Muhammad ibn Abd al-Wahhab, un predicatore che aveva sviluppato una visione dell'islam radicalmente purificatrice.¹⁰⁵ Il patto siglato tra Sa'ud e Abd al-Wahhab nel 1744 si basava su un reciproco sostegno: Ibn Sa'ud avrebbe garantito protezione militare e legittimità politica alla predicazione di Ibn Abd al-Wahhab; mentre, quest'ultimo, avrebbe conferito all'Emiro il sostegno religioso necessario per estendere il proprio dominio. Si trattava di un accordo che rimandava, per struttura concettuale, alla classica distinzione islamica tra *mulk* (potere regale) e *din* (religione) – potere temporale e potere religioso – trasportandolo in una complementarità organica che da tempo non si vedeva nella penisola arabica.¹⁰⁶ L'alleanza produsse rapidamente i suoi frutti; se prima di al-Wahhab Dir'iyya era solo un'oasi fortificata e ibn Sa'ud poco più che un mercante, con buone attitudini al commercio¹⁰⁷, tra la metà del XVIII e i primi decenni del XIX secolo, le forze saudite – animate da quella che i wahhabiti definivano *jihad* di purificazione – si espansero con straordinaria rapidità attraverso la penisola arabica, conquistando Riyad, la cui fondazione risaliva soltanto al 1773, e le città sante de La Mecca (1803) e Medina (1806) finendo per unire le terre tra i due mari, con ampi territori costieri sul Mar Rosso e sul Golfo Persico. Quella era anche la prima volta da secoli che le due città sante islamiche rientravano, ufficialmente, sotto il territorio di un unico stato musulmano.¹⁰⁸

La predicazione wahhabita forniva giustificazione ideologica alle politiche espansioniste e militari di Sa'ud: le popolazioni conquistate erano presentate come deviate dall'autentico Islam, e la guerra contro di loro diveniva dunque un dovere religioso.¹⁰⁹ Al-Wahhab trattava gli usi contemporanei come un impoverimento e abbandono dei principi più basilari della religione islamica: in particolare le sette religiose dei sufi, che, nel tempo, si erano dedicate al culto dei santi, erano trattate come derivate eretiche e politeiste da cancellare.

Nasceva così, seppure per breve tempo, il Primo Stato Saudita (1744-1818), come viene ricordato dalla storiografia. Il sultano Mahmud II dell'Impero Ottomano però non rimase a guardare mentre, quelli che considerava dei meri gruppi di beduini, saccheggiavano i suoi territori: incaricò Muhammad Ali, viceré

¹⁰⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics*, 4a ed., Syracuse University Press, 1998, p. 105-107

¹⁰⁶ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010, pp. 14-22

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Nel 1517, quando l'Impero Ottomano conquistò questi territori pose Medina sotto un suo più diretto controllo militare, mentre lo Sceriffato de La Mecca pur divenendo vassallo di Istanbul rimase formalmente il sovrano della città.

¹⁰⁹ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B. Tauris, 2009, pp. 1-20

Questa parte verrà spiegata più estesamente nella sezione successiva dedicata al wahhabismo.



d'Egitto, di reprimere quella che Istanbul considerava un'orda di fanatici religiosi. Nel 1818, dunque, le forze egiziane rasero al suolo Dir'iyya e catturarono l'emiro saudita, Abdullah ibn Sa'ud, che fu decapitato in pubblico a Istanbul. Nonostante la repressione sanguinosa della realtà del Primo Stato Saudita, la struttura ideologica wahhabita sopravvisse alla sconfitta militare: il patto tra gli Al Sa'ud e la dottrina di Ibn Abd al-Wahhab si era ormai radicato nel tessuto tribale e religioso del Najd in modo troppo profondo per essere estirpato con un breve conflitto.

Il Secondo Stato Saudita (1824-1892), ricostituito pochi anni dopo sotto Turki ibn Abdallah, non ebbe una vita più lunga del primo: conobbe una stagione di ripresa prima di disintegrarsi per via di lotte interne dinastiche, causate anche dall'ascesa degli Al Rashid, rivali provenienti dall'area di Ha'il¹¹⁰; così, nel 1892, anche il Secondo Stato Saudita crollava sotto la spinta delle tribù ostili e della dinastia Rashid.

Fu solo con Abd al-Aziz ibn Sa'ud che la storia del futuro regno trovò la sua forma definitiva. Partito nel 1902 dall'attuale Kuwait con solo una quarantina di seguaci riconquistò Riyadh dalla dinastia Al Rashid¹¹¹ e grazie al sostegno religioso wahhabita che gli permise di allargare il proprio esercito, riconquistare persino le città sacre di Medina e Mecca e, nel 1932, istituire il Regno dell'Arabia Saudita.¹¹²

In questo lungo arco temporale, il principio fondante rimase immutato: il potere della casa saudita e la legittimità wahhabita si alimentavano reciprocamente. Ibn Sa'ud rinnovò esplicitamente il patto del 1744 con i discendenti di Ibn Abd al-Wahhab – la famiglia Al al-Sheikh – garantendo loro il controllo delle istituzioni religiose in cambio del sostegno all'autorità politica.¹¹³ Questa architettura duale si sarebbe rivelata, nel corso del XX secolo, la risorsa fondamentale della legittimità al trono, ma anche la genesi di una tensione strutturale irrisolta.

1.2 L'Ideologia Wahhabita

Comprendere il wahhabismo come ideologia è necessario per parlare del rapporto tra Arabia Saudita e religione islamica; come risulta evidente dalla breve disamina storica precedente, la dinastia saudita e il wahhabismo si intersecano sin dalla loro stessa nascita. Per comprendere però tale ideologia viene richiesto di collocarla in un contesto storico-teologico ben definito, resistendo alla tentazione di trattarlo come un monolite immutabile. La predicazione di Muhammad ibn Abd al-Wahhab prese forma nel Najd del XVIII secolo come reazione a quello che egli percepiva come un Islam degenerato rispetto ai suoi valori più autentici: la venerazione delle tombe dei santi, le pratiche sufi, le innovazioni dottrinali introdotte nei secoli avevano, a suo giudizio, corrotto il messaggio originario del Profeta.¹¹⁴ Il cuore della dottrina wahhabita è il principio del tawhid – l'unicità assoluta di Dio, l'unico a cui deve essere rivolta devozione – interpretato in chiave radicalmente esclusivista. Ogni forma di intermediazione tra il credente e Allah è considerata *shirk* (politeismo), dunque abominevole, il *tawhid* è ciò che distingue l'islam dal *kufr* – la miscredenza¹¹⁵.

¹¹⁰ Città fortificata collocata nel nord del Najd.

¹¹¹ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, 2004, p. 37

¹¹² John L. Esposito, *Islam and Politics*, cit., p. 107

¹¹³ Ivi, p. 108

¹¹⁴ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, cit., pp. 27-30

¹¹⁵ Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, 2002, p. 32



Ibn Abd al-Wahhab si rifaceva consapevolmente al pensiero del giurista e teologo medievale Ibn Taymiyya (1263-1328), dal quale mutuava l'impianto salafita – il ritorno alle pratiche dei salaf al-salih, le prime tre generazioni di musulmani – integrandolo con una carica di rigorismo morale senza precedenti¹¹⁶.

Sul piano pratico, il wahhabismo si traduceva in un programma di purificazione fisica e simbolica dello spazio islamico. Le tombe venerate dei santi venivano demolite, le pratiche devozionali proibite, le scuole giuridiche diverse dalla scuola hanbalita – di cui Ibn Abd al-Wahhab si considerava erede – erano guardate con sospetto. La *hisbah*, il dovere coranico basato sulla III Sura, nel versetto 110

“[...] raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole”¹¹⁷

e anche nel versetto 114

“[...] raccomandano le buone consuetudini, proibiscono ciò che è riprovevole e gareggiano nel compiere il bene. Costoro sono tra i devoti.”¹¹⁸

diventava non solo un obbligo individuale ma un meccanismo istituzionale di controllo sociale, che avrebbe trovato la sua incarnazione moderna nella *mutawwi'a*, la polizia religiosa formalmente istituita nell'Arabia Saudita a partire dal 1940 come Commissione per la Promozione della Virtù e la Prevenzione del Vizio.¹¹⁹

Un aspetto decisivo dell'ideologia wahhabita è la sua funzione di collante identitario. In un contesto tribale frammentato come quello della penisola arabica del XVIII secolo, la predicazione di Ibn Abd al-Wahhab offriva un principio di unificazione che trascendeva le lealtà tribali: l'appartenenza alla comunità dei credenti autentici, definita in opposizione agli infedeli e agli innovatori. Questa funzione integrativa avrebbe continuato ad operare nel corso dei secoli, trasformandosi nel motore ideologico dell'espansionismo saudita e, più tardi, nel fondamento della proiezione del soft power di Riyad sul mondo islamico.¹²⁰

È importante distinguere, ai fini di un'analisi rigorosa, tra wahhabismo come dottrina teologica e wahhabismo come progetto politico-religioso. Nella sua purezza teologica, la dottrina si concentra sull'ortodossia rituale e sulla corretta lettura, spesso individuata come quella non interpretativa, ma letterale, del testo sacro. Come progetto politico-religioso, essa diventa uno strumento di potere: giustifica la guerra, legittima il governo, definisce le frontiere della comunità. Il valore sacrale che viene dato al Jihad è esemplare in questo: il *Jihad* è un valore legato all'islam fin dai suoi albori ma la cui lettura è mutata più volte nella storia e i suoi aspetti sono cambiati in base al contesto; si distingue normalmente tra *Jihad al-sayf*, il Jihad bellico e militare, soprattutto inteso come guerra di difesa dall'aggressione nei confronti

¹¹⁶ Ivi, pp 30-38

¹¹⁷ Corano, 3, 110

¹¹⁸ Corano, 3 114

¹¹⁹ Commins, *The Wahhabi Mission*, cit., pp. 49-54

¹²⁰ Toby Matthiessen, *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*, Cambridge University Press, 2015, pp. 11-13



dell'islam¹²¹ o come guerra di offesa per espandere il *Dar al-Islam*¹²², e *Jihad al-nafs*, la guerra contro l'ego e la propria anima, un punto fondamentale della visione islamica dei sufi, che da loro viene indicato come "il Grande *Jihad*"¹²³. Il Wahhabismo predilige, sopra a tutto, il Jihad militare, la cui visione si allarga rispetto alle precedenti: si tratta di una Guerra Santa per la difesa della fede, non solo nei confronti delle minacce militari ma anche di quelle spirituali, da qui sorge dunque il Jihad contro il *kafir*, contro il miscredente e l'infedele, colui che avvelena la perfezione religiosa con blasfemie e apostasie. Per questo il primo Jihad dei wahhabiti non è contro i fedeli di altre religioni, ma contro coloro che diffondono letture diverse del Corano¹²⁴. È questa lettura che più interessa ai fini del presente studio, poiché è in essa che si annida la logica della simbiosi tra casa saudita e clero wahhabita, con tutte le implicazioni che ne derivano per il sistema di governance del regno e per la sua proiezione internazionale.

1.3 Arabia Saudita come Leader del Mondo Sunnita

L'Arabia Saudita contemporanea ha costruito la propria pretesa di leadership nel mondo sunnita su tre pilastri distinti ma intrecciati: la custodia dei Luoghi Santi dell'Islam, la rendita petrolifera come strumento di influenza, e la diffusione dell'ideologia wahhabita come modello normativo per l'Islam globale¹²⁵. È la combinazione di questi tre fattori, non uno solo di essi, a spiegare il peso specifico che Riyadh esercita sul panorama islamico internazionale.

Il controllo della Mecca e di Medina conferisce al re saudita un'autorità simbolica che nessun altro governante musulmano può rivendicare. Il titolo di *Khadim al-Haramayn al-Sharifayn*, il Custode delle Due Sante Moschee, adottato ufficialmente da re Fahd nel 1986 in sostituzione del più laico "Sua Maestà", rappresenta una scelta precisa: il sovrano saudita non governa un paese come gli altri, ma presiede al cuore spirituale della umma. Ogni anno, il pellegrinaggio dell'*hajj* porta a La Mecca milioni di musulmani da ogni angolo del pianeta, trasformando l'Arabia Saudita in un centro di gravità fisico e simbolico del mondo islamico.¹²⁶

A questo capitale simbolico si affianca una capacità di influenza materiale senza precedenti nella storia islamica moderna. La scoperta del petrolio nella Penisola arabica a partire dagli anni Trenta del Novecento, e il successivo boom dei proventi petroliferi seguito alla crisi del 1973, hanno dotato il regno di risorse finanziarie straordinarie. Una porzione significativa di queste risorse è stata sistematicamente orientata

¹²¹ Sebbene sia una questione dibattuta, sarebbe scorretto parlare della grande espansione araba del VII e VIII secolo come di un Jihad. Il termine non era ancora stato codificato e le fonti storiche dell'epoca usano più spesso il termine futuh, conquista/apertura. Il caso storico più esemplificativo del Jihad militare è, per esempio, quello del periodo delle crociate, in risposta all'arrivo degli europei in Terra Santa o quello nella penisola iberica contro i regni cattolici.

¹²² Il *Dar al-Islam* (Mondo Islamico) si contrappone al *Dar al-Harb* (Mondo della Guerra) nella classificazione geopolitica classica della giurisprudenza islamica. Il *jihad al-talab*, nella sua dimensione offensiva, mirava storicamente a ridurre progressivamente il secondo a vantaggio del primo. Cfr. Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, cit., pp. 1-8.

¹²³ Il Jihad si distingue anche in altre due forme oltre a quelle esplicitate:

- Jihad al-shaytan, la guerra contro il diavolo e le tentazioni,
- Jihad al-lisan / al-qalam, la guerra con la parola e la penna, ovvero la predicazione e l'argomentazione religiosa.

¹²⁴ Commins, *The Wahhabi Mission*, cit., pp. 49-54

¹²⁵ Sul ruolo dei Luoghi Santi come pilastro di legittimità, cfr. Kéchichian, *Succession in Saudi Arabia*, cit., pp. 47-62; sulla rendita petrolifera come strumento di influenza internazionale, cfr. Kepel, *Jihad*, cit., pp. 69-70; sulla diffusione del wahhabismo come progetto globale, cfr. Commins, *The Wahhabi Mission*, cit., pp. 1-20

¹²⁶ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, cit., pp. 95-106



verso la promozione internazionale dell'Islam wahhabita: attraverso la costruzione di moschee, il finanziamento di scuole coraniche madrasa, il sostegno a organizzazioni islamiche internazionali come la Lega Islamica Mondiale (Rabita al-Alam al-Islami, fondata nel 1962 a Mecca), e la distribuzione di milioni di copie del Corano nelle traduzioni approvate dalla casa saudita.¹²⁷ Questa attività ha portato alla conseguente nascita di un neologismo di origine anglosassone: “Petro-Islam”; proprio ad indicare quella forma di proselitismo e predicazione islamica del wahhabismo diffusa per mezzo dei proventi dell’esportazione petrolifera.¹²⁸

Questa strategia di proiezione ideologica ha prodotto risultati di lungo periodo che sarebbe difficile sovrastimare. In paesi come Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Mali e Senegal – dove l'Islam aveva storicamente assunto forme sincretiche e localmente radicate, distanti dalla rigidità dottrinale wahhabita – l'influenza saudita ha progressivamente spostato i parametri del discorso religioso verso un'ortodossia più austera e più vicina al modello originario del Najd. Non si tratta di un processo uniforme né privo di resistenze, ma la tendenza è documentata e consistente.¹²⁹

Va tuttavia rilevato che la leadership saudita sul mondo sunnita è contestata e non priva di ambiguità. La Turchia di Erdoğan ha rivendicato un proprio modello di Islam politico che compete con quello wahhabita per l'egemonia simbolica. Il Qatar, pur membro del Consiglio di Cooperazione del Golfo, ha sostenuto, attraverso Al-Jazeera, una narrazione islamica alternativa legata alla Fratellanza Musulmana, che Riyad considera una minaccia esistenziale. Oltre a questo, l'Iran sciita, sebbene appartenga a un'altra corrente dell'Islam, compete direttamente con l'Arabia Saudita per il primato nella guida del mondo musulmano, rivendicando un'eredità rivoluzionaria che sfida la legittimità conservatrice delle monarchie del Golfo inserendosi nella secolare competizione tra sunnismo e sciismo¹³⁰.

Capitolo 2 – Il Sistema del Regno

2.1 Il Re

Il sistema di governo dell'Arabia Saudita è una monarchia assoluta nella quale i poteri esecutivo, legislativo e giudiziario sono concentrati nelle mani del re. La Legge Fondamentale di Governo, adottata nel 1992 con decreto reale da re Fahd, sancisce, all'articolo 1, che il regno è uno "Stato islamico sovrano" la cui costituzione è "il libro di Allah Onnipotente e la Sunnah del Suo Profeta"¹³¹. Questa formulazione non è meramente cerimoniale: essa determina la struttura epistemica del potere, definendo la fonte ultima di

¹²⁷ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, pp. 69-70

¹²⁸ Ivi. Pp. 69-71

¹²⁹ Peter Mandaville (a cura di), *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, Oxford University Press, 2022. Passim.

¹³⁰ La divisione tra sunnismo e sciismo non è una frattura originaria dell'Islam, ma si consolida progressivamente a partire dalla crisi di successione del VII secolo e si approfondisce nei secoli successivi attraverso elaborazioni teologiche e istituzionali distinte. cfr. Toby Matthiesen, *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*, Oxford University Press, 2023

¹³¹ Regno dell'Arabia Saudita, al-Nizam al-Asasi lil-Hukm (Legge Fondamentale di Governo), Decreto Reale n. A/90, 1° marzo 1992 / 27 Sha'ban 1412 H., art. 1.



legittimità non in una volontà popolare né in una tradizione giuridica positiva, ma nella rivelazione divina interpretata attraverso il prisma wahhabita.¹³²

La funzione del re è articolata su più piani contemporaneamente. Egli è al contempo capo di Stato, primo ministro, comandante supremo delle forze armate e massima autorità religiosa in senso politico (non teologico, ruolo che spetta ai grandi ulama). La successione segue la logica della *agnatic seniority*, la trasmissione del potere tra i figli maschi del fondatore Ibn Sa'ud in ordine di anzianità¹³³, anche se tale regola è stata progressivamente modificata per favorire una successione più diretta da padre a figlio, come avvenuto con la nomina di Muhammad bin Salman a principe ereditario nel 2017.

L'ascesa di Muhammad bin Salman ha segnato una trasformazione significativa dell'assetto di potere interno. Attraverso la campagna anti-corrruzione del 2017, che vide centinaia tra membri della casa reale, uomini d'affari e funzionari detenuti all'hotel Ritz-Carlton di Riyad, bin Salman ha consolidato il proprio controllo eliminando potenziali concorrenti interni alla famiglia regnante. La campagna di epurazione è durata fino al gennaio 2019 contando in totale 381 arresti¹³⁴. Al tempo stesso, egli ha avviato un programma di modernizzazione sociale che include l'autorizzazione alla guida per le donne, l'apertura di teatri e cinema e alcune forme di limitazione (non l'eliminazione) del potere della polizia religiosa.

Questa modernizzazione va però compresa nella sua logica interna: non si tratta di una deriva verso la laicizzazione, ma di una ricalibrazione del contratto sociale in chiave di efficienza economica e di consolidamento personale del potere. Bin Salman ha ridotto lo spazio di autonomia degli ulama tradizionali, ma non ha indebolito il legame strutturale tra trono e Islam wahhabita come principio di legittimità: ha piuttosto cercato di appropriarsi direttamente del controllo del discorso religioso, riducendo la dipendenza dalla mediazione del clero. Questo dal momento che, ancora oggi, la legittimazione della dinastia saudita come regnanti deriva in parte dal potere religioso e dal supporto del clero.

2.2 Gli Enti Religiosi

Il sistema delle istituzioni religiose saudite costituisce un apparato di governance parallelo all'amministrazione civile, con cui intrattiene rapporti di interdipendenza codificata. Al vertice di questo sistema siede il Consiglio degli Ulama Anziani (*Hay'at Kibar al-Ulama*), fondato nel 1971, organo consultivo supremo in materia religiosa e giuridica la cui approvazione è tradizionalmente richiesta per le decisioni politiche di maggiore rilievo.¹³⁵

La Commissione per la Promozione della Virtù e la Prevenzione del Vizio – meglio nota con il termine popolare *mutawwa* o, nella sua forma abbreviata, *Hay'a* – ha svolto per decenni la funzione di polizia morale del regno. Dotata di poteri di arresto, essa pattugliava strade, centri commerciali e spazi pubblici per

¹³² Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Brill, 2000, pp. 1-15

¹³³ Kéchichian, *Succession in Saudi Arabia*, cit., pp. 47-62

¹³⁴ Royal Embassy of Saudi Arabia, Information Office, *A Statement by the Royal Court: Anti Corruption Committee Concludes Its Tasks*, 30 gennaio 2019, consultabile su <https://www.pnewswire.com/news-releases/a-statement-by-the-royal-court-anti-corruption-committee-concludes-its-tasks-300786995.html>

¹³⁵ Il Consiglio degli Ulama emette delle Fatwa dirette sia al governo che alla popolazione su temi che possono essere sia richiesti direttamente dal governo o sua spontanea iniziativa. Cfr. Vogel, *Islamic Law and Legal System*, cit., p. 79, p. 93



garantire il rispetto delle norme islamiche wahhabite: dalla separazione dei sessi all'abbigliamento modesto, dall'osservanza delle preghiere alla proibizione dell'alcol¹³⁶. Il suo potere è stato progressivamente ridotto dopo gli incidenti del 2016, che portarono alla restrizione della sua capacità di effettuare arresti, e ulteriormente limitato sotto bin Salman nell'ambito del più ampio ridimensionamento delle istituzioni religiose conservative avviato con Vision 2030¹³⁷ (vd. 2.3).

Anche il sistema universitario religioso occupa un posto centrale nella riproduzione ideologica del wahhabismo. L'Università Islamica di Medina, fondata nel 1961, riceve ogni anno migliaia di studenti da decine di paesi, formando nella tradizione wahhabita e rimandando nel mondo una rete di imam e predicatori ideologicamente allineati con il modello saudita. Analogamente, l'Università Muhammad ibn Sa'ud di Riyad e le sue diramazioni internazionali funzionano come vettori di diffusione dottrinale su scala globale.¹³⁸

La relazione tra clero e potere politico non è, va sottolineato, di pura subordinazione. Storicamente, gli ulama sauditi hanno goduto di un'ampia autonomia in materia di istruzione, giustizia e morale pubblica, in cambio della quale hanno fornito la legittimazione religiosa alle scelte politiche del sovrano – comprese le più controverse, come l'invito alle truppe americane in suolo saudita nel 1990¹³⁹, che richiese un'apposita *fatwa* da parte dei grandi ulama. Si tratta di una continuazione e perpetuo rinnovamento del contratto originario del 1744, pienamente distinto rispetto alla condizione iraniana, ove l'autorità religiosa detiene formalmente la supremazia sugli organi politici attraverso la dottrina del *velayat-e faqih*, nel caso saudita si tratta più di un rapporto simbiotico tra i due poteri che si legittimano vicendevolmente.

2.3 La Religione nel Sistema Giuridico

Il sistema giuridico saudita si fonda sulla *shari'a* islamica, interpretata attraverso la scuola hanbalita¹⁴⁰ e nella sua specifica variante wahhabita. A differenza di altri paesi a maggioranza musulmana che hanno adottato codici civili o penali ispirati al diritto romano-napoleonico, mantenendo la *shari'a* per il diritto di famiglia, l'Arabia Saudita, fino al 2021, non ha mai proceduto a una codificazione sistematica del diritto penale, affidandosi invece esclusivamente alle interpretazioni giurisprudenziali dei giudici (qadi) formate nell'ambito della tradizione hanbalita-wahhabita.¹⁴¹ Qui diviene centrale il concetto di “*Ijtihad*”: letteralmente significa “interpretazione”, apparentemente potrebbe apparire in diretta contraddizione con la lettura letterale del Corano, un elemento ritenuto spesso fondamentale nel mondo sunnita. In realtà proprio in tale contesto si sono sviluppate, nei primi secoli dopo la morte di Maometto, 4 scuole di interpretazione

¹³⁶ Commins, *The Wahhabi Mission*, cit., pp. 49-54

¹³⁷ Eman Alhoussein, "Saudi First: How Hyper-Nationalism is Transforming Saudi Arabia", European Council on Foreign Relations, giugno 2019, p. 6.

Anche Cfr. Alghannam, "Influence Abroad", cit., pp. 3-4.

¹³⁸ Joseph Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia", *Middle Eastern Studies*, vol. 34, n. 3, luglio 1998, pp. 34-53

¹³⁹ Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Harvard University Press, 2011, p. 122.

¹⁴⁰ La scuola hanbalita è una delle quattro scuole giuridiche (madhahib) del diritto islamico sunnita — insieme alla hanafita, alla malikita e alla shafiita. Fondata da Ahmad ibn Hanbal (780-855), è la più letteralista delle quattro: privilegia il testo coranico e la Sunnah profetica rispetto al ragionamento giuridico, e ammette in misura minima l'innovazione interpretativa. È la scuola storicamente dominante nella penisola arabica e il riferimento dottrinale del wahhabismo.

¹⁴¹ Gilles Kepel, *Jihad*, cit., pp. 83-117



coraniche, tra cui la già citata scuola hanbalita. Dal concetto di Ijtihad derivano le interpretazioni e, conseguentemente, le leggi coraniche da seguire nello stato. Il tutto partendo dal presupposto che “la legge [divina] è perfetta, ma l’essere umano no”¹⁴² conseguentemente l’interpretazione non è considerata il pensiero personale di un qadi, un giudice, ma la lettura della parola di Allah.

Una formula in cui trovano minore spazio le interpretazioni della Legge sono le *hudud* – le pene, specialmente punizioni corporali previste direttamente dal testo coranico e dalle tradizioni profetiche – che rimangono sempre in vigore: amputazione della mano per il furto, fustigazione per il consumo di alcol, lapidazione per l'adulterio, decapitazione per una serie di reati incluso l'omicidio, il traffico di droga e la "stregoneria". Secondo i report più recenti la tendenza delle condanne a morte è in aumento rispetto agli anni precedenti; nel 2024 sono state registrate 345 esecuzioni capitali, il 35% delle quali legate al traffico di droghe¹⁴³. L’applicazione effettiva delle pene è comunque soggetta a requisiti probatori estremamente rigorosi che, nella pratica e nel tempo, ne hanno limitato la frequenza. La lapidazione per adulterio, per esempio, richiede almeno quattro testimoni oculari confermati, condizione che rende più rara la possibilità di arrivare a tale condanna, ma la loro esistenza nel sistema giuridico contribuisce a definire l'identità islamica del regno come parametro di legittimità¹⁴⁴. Nonostante la rigidità applicativa delle *hudud* si è comunque arrivati, nel 2020 all’abolizione da parte della Corte Suprema della fustigazione e della pena di morte per i minorenni¹⁴⁵.

Parallelamente alle corti religiose, negli anni Novanta e Duemila sono stati istituiti tribunali amministrativi specializzati (il *Diwan al-Mazalim*) per gestire le controversie commerciali e amministrative, che richiedono un grado di prevedibilità normativa incompatibile con la discrezionalità interpretativa dei qadi. Questi ultimi infatti, basandosi esclusivamente sull’interpretazione della legge coranica, non garantivano delle fondamenta sufficienti per un solido sistema legale per questioni economiche e amministrative che rischiavano di portare a sentenze diverse su casi simili. Questa dualità strutturale – corti religiose per il diritto personale e penale e tribunali specializzati per le questioni commerciali – riflette la tensione tra le esigenze di modernizzazione economica e la necessità di preservare la legittimità religiosa dell'ordinamento.¹⁴⁶

È in questo contesto di riforma parziale ma strutturalmente limitata che si colloca anche il Regio Decreto M/191 del 2021, uno dei provvedimenti giuridicamente più significativi degli ultimi decenni nell'ordinamento saudita. Con tale decreto, infatti, il regno ha introdotto per la prima volta una codificazione parziale del diritto penale islamico, circoscritta però alle sole pene *ta'zir*: quella categoria di sanzioni discrezionali — distinte per natura e fondamento dalle *hudud*, le cui pene sono fissate direttamente dal testo coranico — la cui determinazione era storicamente rimessa alla valutazione individuale del *qadi*, senza limiti edittali predefiniti. Il decreto ha stabilito massimi e minimi per queste pene, introducendo un grado

¹⁴² Vogel, *Islamic Law and Legal System*, cit., p.4

¹⁴³ Report, Saudi Arabia: New report denounces alarming escalation in executions including of foreign nationals convicted of drug-related offences, Amnesty International, 7 luglio 2025

Da precisare, per evitare confusione, che la pena di morte per traffico di droghe non rientra tra le pene *hudud* previste dal Corano.

¹⁴⁴ Vogel, *Islamic Law and Legal System*, cit., passim

¹⁴⁵ U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "Saudi Arabia 2020 Human Rights Report", 2020, pp. 2, 9.

¹⁴⁶ Vogel, *Islamic Law and Legal System*, cit., passim



di prevedibilità normativa prima assente, e ha contestualmente rafforzato le garanzie procedurali in materia di detenzione preventiva e diritto alla difesa.

La portata di M/191 va compresa nel quadro della Vision 2030: non si tratta di una laicizzazione del diritto penale né di un allontanamento dalla *shari'a* come fonte normativa suprema, il decreto si presenta esplicitamente come attuazione dei principi islamici, non come deroga ad essi, ma di una razionalizzazione funzionale del sistema, orientata ad attrarre investimenti esteri e a rispondere alle pressioni internazionali sul rispetto dei diritti processuali. La logica è la stessa che aveva già prodotto l'istituzione del Diwan al-Mazalim per le controversie commerciali: non sostituire la *shari'a*, ma affiancarle strumenti che ne riducano l'imprevedibilità applicativa.

Il diritto di famiglia – il matrimonio, il divorzio, l'eredità, la custodia dei figli – è, come anticipato, interamente regolato dalla *shari'a* wahhabita. Il sistema della tutela maschile (*wilaya*) ha tradizionalmente richiesto che le donne ottenessero il permesso del mahram (tutore maschile) per una serie di atti giuridicamente rilevanti. Qui si inserisce in modo chiaro il decreto M/191 e la riforma strutturale promossa da bin Salman: la Vision 2030; si tratta di un progetto strategico e politico portato avanti dal principe ereditario saudita per consolidare la posizione saudita nel mondo; un piano che in ambito commerciale potrebbe quasi essere definito di “rebranding” dello stato, per migliorarne la competitività e il posizionamento internazionale. L'idea generale della Vision 2030 era ridurre la dipendenza del paese dal solo petrolio ma anche di avvicinare investimenti esteri in sanità, turismo e intrattenimento; insieme a tali riforme sono arrivate anche quelle in ambito sociale e del diritto interno arrivando all'abolizione del requisito della tutela maschile per diverse categorie di attività – tra cui aprire un'attività commerciale, stipulare contratti, accedere a servizi pubblici¹⁴⁷ – permettendo alle donne di guidare, partecipare come pubblico alle manifestazioni sportive ma anche la possibilità di richiedere visti e viaggiare fuori dal paese senza la *wilaya*. Tali innovazioni non hanno però smantellato la struttura giuridica sottostante, che rimane profondamente ancorata al paradigma patriarcale wahhabita. L'intera Vision 2030 ha subito così numerose critiche di mascherare, dietro una patina di modernismo, l'intenzione di continuare nella repressione del dissenso con incarcerazioni e condanne severe verso coloro che manifestano, anche su internet, la propria opposizione verso la monarchia.

Capitolo 3 – Implicazioni e Prospettive Contemporanee

3.1 Il Wahhabismo come Soft Power

Il concetto di soft power, elaborato da Joseph Nye negli anni '90 per descrivere la capacità di attrarre e persuadere piuttosto che di obbligare con la forza, trova nell'Arabia Saudita una delle sue manifestazioni più sistematiche e, al tempo stesso, controverse. A differenza della proiezione culturale americana, fondata su un'industria dell'intrattenimento e su istituzioni accademiche di respiro universale, il soft power saudita

¹⁴⁷ Annajiyah Mansyuroh, Firqah. “Analysis of Legal Change for Women Traveling Without Mahram: A Case Study of the Kingdom of Saudi Arabia Royal Decree No. M/134 of 2019.” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, Institut Agama Islam Negeri Madura, 14 dicembre 2019.



si articola attraverso i canali dell'autorità religiosa e della diffusione dottrinale: un modello che potremmo definire di *soft power teologico*.¹⁴⁸

Lo strumento principale di questa proiezione è il finanziamento dell'infrastruttura islamica globale. A partire dagli anni Settanta, e con particolare intensità dopo il boom petrolifero del 1973, l'Arabia Saudita ha riversato miliardi di dollari nella costruzione di moschee, nella fondazione di istituti islamici, nel finanziamento di organizzazioni come la Lega Islamica Mondiale e l'Organizzazione della Cooperazione Islamica, nella distribuzione gratuita del Corano in milioni di copie. Stime conservative collocano il totale degli investimenti sauditi nella promozione religiosa internazionale tra 75 e 100 miliardi di dollari nell'arco del mezzo secolo successivo al 1973.¹⁴⁹

L'effetto di questa strategia è osservabile in contesti geografici lontanissimi dall'Arabia. Nel Sahel africano, dove l'Islam si era storicamente intrecciato con pratiche animiste e sufi, la penetrazione del wahhabismo finanziato da Riyad ha progressivamente eroso queste sintesi locali, imponendo un modello di pratica religiosa più austero e più uniforme. In Asia meridionale e sudorientale – Pakistan, Bangladesh, Indonesia, Malaysia e Myanmar – il medesimo processo è documentato in profondità: le madrasa finanziate con fondi sauditi hanno formato generazioni di religiosi la cui formazione li orientava verso un'interpretazione dell'Islam più vicina al modello wahhabita che alle tradizioni locali.¹⁵⁰

Un caso particolarmente istruttivo è quello del Myanmar, paese a maggioranza buddista con una significativa minoranza musulmana Rohingya. Prima della sistematica persecuzione dei Rohingya da parte delle forze militari birmane – repressione che la Corte Internazionale di Giustizia¹⁵¹ ha sanzionato gravemente e che l'ONU ha identificato come genocidio – l'influenza saudita aveva progressivamente trasformato le pratiche religiose di questa comunità. Organizzazioni non governative di ispirazione wahhabita operano in aree dove l'Islam locale presentava caratteristiche sincretiche, sostituendo tradizioni centenarie con un'ortodossia più rigida.¹⁵²

Il fenomeno non si limita alla costruzione di moschee o alla distribuzione di testi religiosi. Esso passa anche attraverso borse di studio che portano studenti da decine di paesi a formarsi nelle università religiose saudite, e attraverso la formazione di imam che poi tornano nei loro paesi portando con sé un'impronta dottrinale precisa. Si tratta di un investimento in capitale umano religioso che ha effetti di lunghissimo periodo sul paesaggio ideologico dell'Islam globale.¹⁵³

¹⁴⁸ Joseph S. Nye Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, PublicAffairs, 2004, p. 5

¹⁴⁹ Alex Alexiev, *Wahhabism: State-Sponsored Extremism Worldwide*, testimonianza al Sottocomitato del Senato degli USA per il Terrorismo, la Tecnologia e la Sicurezza Interna (Subcommittee on Terrorism, Technology and Homeland Security), Washington DC, 26 giugno 2003

¹⁵⁰ Peter Mandaville (a cura di), *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, New York, Oxford University Press, 2022, in particolare cap. 1 (Mandaville, evoluzione del transnazionalismo religioso saudita), cap. 7 (Noorhaidi Hasan, Indonesia), cap. 12 (Alexander Thurston, Sahel), e il cap 10 (Nazli Kibria e Sultan Mohammed Zakaria, Bangladesh). Per il Pakistan: cfr. Alexiev, *Wahhabism*, cit.

¹⁵¹ Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (*The Gambia v. Myanmar*), Provisional Measures, International Court of Justice, 23 gennaio 2020.

¹⁵² Shamil Shams, *Is Saudi Wahhabism fuelling an insurgency?*, Qantara.de, 19 dicembre 2016 - en.qantara.de/content/myanmar-and-the-rohingya-is-saudi-wahhabism-fuelling-an-insurgency

¹⁵³ Alghannam, "Influence Abroad", cit., pp. 2-3;

Mandaville (a cura di), *Wahhabism and the World*, cit., cap. 3 (Christopher Anzalone e Yasir Qadhi)



Va però rilevata una tensione interna a questa strategia di soft power, che ne costituisce il principale limite strutturale: il modello wahhabita, nella sua variante più rigida, produce identità islamiche che non necessariamente rimangono fedeli alla leadership politica di Riyad. I movimenti jihadisti che hanno preso le mosse dall'ideologia salafita-wahhabita, come al-Qaeda o lo Stato Islamico di Siria e Iraq, hanno spesso volto la loro ostilità proprio contro la monarchia saudita, accusata di corruzione, di alleanza con l'Occidente, di tradimento dell'Islam autentico¹⁵⁴. Il wahhabismo si rivela così un'arma ideologica difficile da controllare, che rischia di generare le stesse condizioni di ribellione che portarono alla sua stessa nascita nel XVIII secolo, ulteriori considerazioni di blasfemia da chi si sente più legato alla lettura più corretta dei testi sacri.

3.2 Le Relazioni con le Monarchie del Golfo

L'Arabia Saudita non è solo il paese più grande e popoloso della penisola arabica: è il centro gravitazionale attorno al quale orbitano le altre monarchie del Golfo, legate a Riyad da vincoli di affinità storica e tribale, interesse economico e dipendenza strategica. Il Consiglio di Cooperazione del Golfo (CCG), fondato nel 1981 su impulso saudita, ha istituzionalizzato questa rete di relazioni, trasformandola in un quadro multilaterale con ambizioni di integrazione economica, coordinamento politico e cooperazione in materia di sicurezza.¹⁵⁵

Tuttavia, definire il CCG come un blocco monolitico dominato da Riyad sarebbe un errore di analisi. Le monarchie del Golfo presentano caratteristiche strutturali differenti, per dimensioni, composizione demografica, modello economico, vocazione geopolitica, che determinano approcci spesso divergenti alle questioni regionali. Il Qatar, con il suo peso mediatico (al-Jazeera) e le sue ambizioni di mediazione internazionale, ha storicamente coltivato rapporti con attori che Riyad considera nemici, dalla Fratellanza Musulmana all'Iran, generando tensioni che nel 2017 sfociarono nell'embargo imposto dai paesi del Golfo contro Doha. Gli Emirati Arabi Uniti, guidati da Abu Dhabi, hanno sviluppato un modello di proiezione di potenza più assertivo e securitario, che in certi frangenti ha anticipato o affiancato le scelte di Riyad, in altri le ha precedute.

Il ruolo saudita nel CCG è quello di una potenza egemonica consapevole dei propri limiti. L'Arabia Saudita non può imporre le proprie scelte agli altri membri senza il rischio di incrinare la coesione del consesso: lo dimostra la vicenda del Qatar, che ha resistito all'embargo per tre anni prima che venisse siglata la riconciliazione di Al-Ula nel gennaio 2021¹⁵⁶. Ma nessuna decisione di rilievo strategico nel Golfo può essere presa ignorando Riyad: la sua leadership rimane strutturale, anche se non assoluta.

La dimensione religiosa wahhabita permea anche le relazioni intra-Golfo, pur con differenze significative. Il Bahrein, paese a maggioranza sciita governato da una monarchia sunnita, è storicamente il membro più

¹⁵⁴ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, trad. ingl. di Anthony F. Roberts, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2002, pp. 69-85

¹⁵⁵ Gulf Cooperation Council, sito ufficiale del Segretariato Generale, <https://www.gcc-sg.org/en/Pages/default.aspx>.

¹⁵⁶ Istituto per gli Studi di Politica Internazionale (ISPI), "Distensione nel Golfo: il Qatar esce dall'isolamento", 2021, disponibile su: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/distensione-nel-golfo-il-qatar-esce-dallisolamento-28826>.



dipendente dal sostegno saudita per la propria sopravvivenza politica: non a caso, nel 2011, durante la primavera araba, le forze saudite attraversarono il confine per contribuire a reprimere le proteste della maggioranza sciita¹⁵⁷. Gli Emirati presentano un sistema di governance meno legato all'Islam wahhabita e più orientato al pragmatismo economico, ma mantengono un posizionamento anti-Fratellanza che li avvicina a Riyad su questo specifico fronte. L'Oman, invece, sotto la guida dell'ibadismo come dottrina religiosa, ha sempre coltivato un profilo di terzietà e mediazione che lo distingue dagli altri membri del CCG.

3.3 La III Guerra del Golfo

Il 28 febbraio 2026, gli Stati Uniti e Israele hanno avviato una serie coordinata di attacchi contro l'Iran nell'ambito di quella che i documenti militari statunitensi definiscono "Operazione Epic Fury", con l'obiettivo dichiarato di colpire il programma nucleare e balistico di Teheran e di provocare un cambio di regime. L'attacco, sferrato nel mezzo di negoziati indiretti sulla questione nucleare che sembravano aver prodotto un significativo avanzamento, anche sulla base delle dichiarazioni del Sultano dell'Oman¹⁵⁸, ha eliminato la Guida Suprema Ali Khamenei e una serie di vertici militari e politici iraniani¹⁵⁹.

La risposta iraniana è stata immediata e di portata regionale. Teheran ha lanciato centinaia di missili e migliaia di droni contro obiettivi israeliani, basi militari statunitensi nella regione e, in modo particolarmente aggressivo, contro le infrastrutture civili e militari degli Stati del Consiglio di Cooperazione del Golfo: aeroporti, raffinerie petrolifere¹⁶⁰, impianti di desalinizzazione¹⁶¹. Soprattutto, l'Iran ha chiuso lo Stretto di Hormuz, attraverso il quale transita circa il 35% del petrolio mondiale che passa per via marittima e il 20% del gas naturale liquefatto, con effetti devastanti sui mercati energetici globali.¹⁶²

Per l'Arabia Saudita, questo scenario ha rappresentato l'incubo geopolitico per eccellenza: un conflitto regionale da cui ha sempre cercato di sottrarsi, ma che ora la coinvolge. Le infrastrutture petrolifere della costa orientale, gli impianti di desalinizzazione da cui dipende l'approvvigionamento idrico del regno, il pellegrinaggio dell'hajj, simbolo della legittimità religiosa della monarchia, erano tutti potenzialmente vulnerabili e obiettivi militari. Riyad aveva investito anni in una strategia di de-escalation regionale, che includeva la storica normalizzazione diplomatica con Teheran mediata dalla Cina nel 2023 e la riapertura delle ambasciate bilaterali¹⁶³.

La postura saudita di fronte al conflitto ha rivelato una sofisticata ambiguità strategica. Riyad ha rifiutato di mettere a disposizione degli Stati Uniti le proprie basi militari per le operazioni contro l'Iran, una scelta

¹⁵⁷ AsiaNews, "Ancora scontri e morti nelle rivolte in Bahrain e Yemen", 18 febbraio 2011, disponibile su: <https://www.asianews.it/notizie-it/Ancora-scontri-e-morti-nelle-rivolte-in-Bahrain-e-Yemen-20814.html>.

¹⁵⁸ Ansa, Oman, da Usa e Iran apertura senza precedenti a nuove idee, 26 febbraio 2026

¹⁵⁹ Al Jazeera, Iran confirms Supreme Leader Ali Khamenei dead after US-Israeli attacks, 28 febbraio 2026

¹⁶⁰ Amnesty International Italia, "Medio Oriente: attacchi illegali contro infrastrutture energetiche", 12 marzo 2026.

¹⁶¹ Ansa, Iran colpisce impianto di desalinizzazione in Kuwait, un morto, 30 marzo 2026

¹⁶² J. Ho. CRITICAL SEA LANES IN THE INDIAN OCEAN REGION. ASEAN AND THE INDIAN OCEAN: The Key Maritime Links, edited by SAM BATEMAN et al., S. Rajaratnam School of International Studies, 2011, pp. 36.

¹⁶³ Natasha, Turak, Arch-rivals Iran and Saudi Arabia agree to revive ties, reopen embassies in China-brokered deal, CNBC, 10 marzo 2023



che ha portato alla sospensione temporanea dell'"Operazione Project Freedom" americana nello stretto di Hormuz, segnalando che la propria agenda non coincideva con quella di Washington e Tel Aviv¹⁶⁴. Fonti citate da Reuters e confermate da funzionari occidentali rivelano al contempo che l'Arabia Saudita ha condotto, alla fine di marzo, attacchi non pubblicizzati contro obiettivi iraniani in risposta ai danni subiti¹⁶⁵: se dovesse essere confermato da altre fonti, si tratterebbe di una rappresaglia silenziosa che segna anche il primo episodio nella storia del regno saudita di conduzione di operazioni militari dirette sul suolo iraniano.

La visione del principe ereditario Muhammad bin Salman, secondo quanto riportato dal New York Times, qualificava il conflitto come "un'opportunità storica" per eliminare definitivamente la minaccia iraniana alla stabilità del Golfo.¹⁶⁶ Eppure questa lettura conflittuale si affianca a un'altra considerazione, di segno opposto: l'entrata in guerra aperta a fianco di Israele avrebbe comportato un costo politico e simbolico enorme per la monarchia saudita che si sarebbe trovata a combattere insieme a una nazione verso la quale l'opinione pubblica araba nutre storicamente una profonda ostilità. Bin Salman ha dovuto gestire questa contraddizione navigando tra la volontà di colpire l'Iran e la necessità di non sacrificare la legittimità islamica del trono.

Il conflitto ha messo a nudo, con particolare chiarezza, le fratture interne al CCG. Gli Emirati Arabi Uniti – bersaglio, al 9 aprile 2026, di 537 missili balistici, 2.256 droni e 26 missili cruise iraniani, il volume di fuoco più alto subito da qualsiasi paese della regione – hanno adottato una postura dichiaratamente conflittuale, conducendo attacchi segreti contro l'Iran¹⁶⁷ e appoggiando una risoluzione ONU che autorizzasse l'uso della forza per riaprire Hormuz. L'Arabia Saudita, viceversa, ha privilegiato i canali diplomatici, partecipando attivamente alla mediazione che ha portato al cessate il fuoco dell'8 aprile. Questa divergenza di approcci tra Riyad e Abu Dhabi riflette differenze profonde nelle percezioni strategiche: per gli Emirati l'Iran è ormai un nemico esistenziale che ha distrutto il proprio modello di sicurezza; per l'Arabia Saudita, la partita rimane più complessa, perché include la dimensione religiosa, quella energetica e quella del rapporto con l'Occidente.

Sul piano più strutturale, il conflitto del 2026 ha accelerato una tendenza già in atto nella politica estera saudita: la diversificazione delle alleanze in chiave di autonomia strategica. La decisione di negare le basi agli americani, il mantenimento di canali diplomatici con Pechino, diventata perno cruciale nei mercati energetici sauditi dopo il progressivo scollamento dal petrodollaro, e l'atteggiamento cauto verso Washington hanno segnalato che Riyad non intende più comportarsi come un alleato subordinato degli Stati Uniti, ma come una potenza regionale autonoma che gestisce le proprie relazioni in funzione degli interessi della monarchia.

La dimensione religiosa del conflitto non è accessoria. L'Iran ha sempre contestato la pretesa saudita di guidare il mondo islamico, rivendicando per sé – attraverso la dottrina del *velayat-e faqih* e il controllo dei santuari di Karbala e Najaf – una legittimità islamica alternativa di segno sciita. La guerra del 2026 ha

¹⁶⁴ Il Post, "L'Arabia Saudita si è messa in mezzo al piano di Trump su Hormuz", 8 maggio 2026;

Times of Israel, "Trump reportedly paused Hormuz op after Saudis denied use of airspace", 8 maggio 2026.

¹⁶⁵ Reuters, "Saudi Arabia covertly launched strikes on Iran during war, sources say", 13 maggio 2026

¹⁶⁶ ANSA, "La crisi in Medio Oriente - La giornata del 24 marzo", 24 marzo 2026, che riporta il New York Times: bin Salman avrebbe fatto pressione su Trump descrivendo il conflitto come "un'opportunità storica" per rifondare il Medio Oriente eliminando il regime iraniano.

¹⁶⁷ Wall Street Journal, "The U.A.E. Has Been Secretly Carrying Out Attacks on Iran", maggio 2026



esasperato questa competizione simbolica: con la morte di Ali Khamenei e la nomina dell'8 marzo da parte dell'Assemblea degli Esperti del figlio, Mojtaba, come terza Guida Suprema – egli stesso rimasto ferito negli attacchi del 28 febbraio e ritiratosi dalla scena pubblica per motivi di sicurezza – l'Iran sciita si trova in una fase di fragilità politica interna che potrebbe, paradossalmente, radicalizzare ulteriormente la retorica religiosa del nuovo regime per consolidare la propria legittimità. In questo quadro, l'Arabia Saudita, custode de La Mecca, si trova nella posizione di dover gestire con cautela ogni mossa, consapevole che la guerra per il primato nel mondo islamico non si combatte solo con i missili, ma attraverso la narrazione religiosa e la proiezione simbolica del potere.

L'Arabia Saudita si presenta, all'analisi geopolitica contemporanea, come un caso di studio di straordinaria complessità. Nata da un patto tra potere temporale e autorità religiosa, essa ha costruito nel corso di quasi tre secoli un sistema di governance che non può ammettere la separazione tra Stato e Islam, perché quella separazione contraddirebbe la stessa logica fondativa del regno facendone crollare le fondamenta. Il wahhabismo non è una casualità all'interno della storia saudita: è la sua struttura portante, il codice attraverso il quale il potere si legittima, si riproduce e si proietta nel mondo.

Le modifiche strutturali al diritto coranico intraprese da bin Salman si inseriscono in un tentativo di revisione della struttura stessa del modello saudita, senza però alterarne gli elementi fondanti, portando ad un equilibrio insicuro che potrebbe facilmente crollare se non consolidato.

La crisi del 2026, con la nuova guerra del Golfo e l'indebolimento parziale dell'architettura di sicurezza regionale che Riyadh aveva pazientemente costruito, pone il regno di fronte a una biforcazione storica che potrebbe anche incrinare le revisioni fatte recentemente dalla monarchia. Da un lato, la necessità di adattare il proprio modello di governance alle sfide della modernizzazione economica, come intrapreso con il modello della Vision 2030, e alla volatilità geopolitica di un Medio Oriente in costante riconfigurazione. Dall'altro, la necessità di preservare la legittimità religiosa wahhabita che costituisce il fondamento ultimo dell'autorità della casa saudita. Navigare tra questi due imperativi, senza sacrificare l'uno sull'altare dell'altro, è la sfida definitoria della monarchia del Golfo nel XXI secolo.



Conclusioni – Prospettive comparative sul rapporto tra Stato e religione nel mondo islamico contemporaneo

I tre casi esaminati in questo report – la Repubblica Islamica dell'Iran, il Regno del Marocco e il Regno dell'Arabia Saudita – non rappresentano varianti dello stesso fenomeno, ma architetture distinte di un tema comune: come si struttura, si legittima e si riproduce nel tempo il rapporto tra autorità politica e autorità religiosa in sistemi che hanno vissuto diversamente la separazione tra *res publica* e *res sacra*. Ciascuno dei tre ordinamenti ha risposto a questa domanda attraverso una soluzione storicamente determinata, costruita su equilibri interni che ne condizionano le possibilità di trasformazione futura. Leggere questi sistemi in prospettiva comparativa significa dunque interrogarsi non solo su ciò che sono, ma su quanto possono cambiare e a quali costi.

1. Il problema della legittimità come vincolo strutturale

Il primo elemento comune che emerge dall'analisi è che in ciascuno dei tre casi la religione non svolge una funzione meramente decorativa o cerimoniale: essa è il fondamento strutturale della legittimità del potere. Questa osservazione, per quanto apparentemente ovvia, ha implicazioni analitiche non banali: laddove la religione è la fonte prima di legittimazione, qualsiasi riforma che tocchi le sue strutture istituzionali mette in gioco non solo un assetto normativo, ma la stessa giustificazione dell'autorità di chi governa.

In Arabia Saudita, questa struttura è estremamente esplicita e rigida: il cosiddetto “patto” del 1744 tra ibn Sa'ud e ibn Abd al-Wahhab ha fondato il sistema politico su una simbiosi in cui la legittimità del potere temporale dipende dal riconoscimento wahhabita, e il riconoscimento wahhabita dipende dalla protezione garantita dal potere temporale. Questo circuito chiuso non è stato rotto da alcuna delle riforme successive, comprese quelle di Muhammad bin Salman: la Vision 2030 ha ridimensionato le prerogative della polizia religiosa e allentato alcuni vincoli sociali, ma non ha alterato il principio fondante secondo cui il Corano e la Sunnah formano la costituzione del regno. La riforma si è dunque mossa sullo spazio disponibile all'interno del contratto, non potendo farlo sul contratto stesso.

In Iran, la struttura è formalmente ancora più rigida, perché la dottrina della *velayat-e faqih* non si limita a fare della religione un elemento di legittimazione, ma trasferisce direttamente alla figura del giurista islamico la supremazia sull'intero ordinamento. Il risultato è un sistema in cui la sovranità popolare esiste come principio costituzionale, ma è subordinata a un'autorità religiosa non elettiva e non revocabile per mezzi democratici. Le ondate riformiste che hanno caratterizzato la storia della Repubblica islamica – da Khatami a Rouhani, fino alla presidenza di Pezeshkian – non hanno mai messo in discussione questo principio: si sono mosse, come nel caso saudita, entro i margini che il sistema consente, non oltre il suo perimetro fondativo.

Il Marocco si presenta invece su un piano molto differente, con una struttura in cui la legittimità religiosa è radicata nella persona del sovrano – attraverso lo *sharifismo* e la funzione di *Amīr al-Mu'minīn* – piuttosto che in un'istituzione clericale autonoma. Questa concentrazione ha prodotto una maggiore flessibilità operativa: senza un clero istituzionalmente separato e potenzialmente dotato di veto, le riforme del diritto



di famiglia, della finanza islamica e della formazione religiosa hanno potuto essere presentate come espressione autentica della tradizione, non come rottura con essa. Il vincolo strutturale esiste anche qui, ma si esprime in modo diverso: non nella rigidità dottrinale, ma nell'inderogabilità dell'istituzione monarchica come architrave dell'intero edificio. Di conseguenza la differenza con le altre strutture sta proprio nel fatto di non dipendere da una simbiosi esterna – Arabia Saudita – o gerarchicamente superiore – Iran – per la propria conduzione riformistica o conservatrice.

2. Gradi di trasformabilità

Se si adotta come variabile analitica il grado di trasformabilità del rapporto tra Stato e religione – inteso come la capacità di un sistema di modificare gli equilibri istituzionali tra autorità politica e autorità religiosa senza mettere a rischio la propria coesione – i tre casi si collocano sempre su posizioni radicalmente differenti.

L'Arabia Saudita presenta il profilo di un sistema ad alta rigidità strutturale con capacità di adattamento superficiale. Le riforme sono possibili – come reso evidente dal decreto M/191 e dalla Vision 2030 – e talvolta significative sul piano dei comportamenti sociali ammessi: lo dimostrano la guida per le donne, l'apertura del settore dell'intrattenimento, la riduzione delle prerogative della mutawwi'a. Ma queste riforme si muovono entro confini che il sistema stesso definisce in modo non negoziabile: la *shari'a* come norma delle norme, il wahhabismo come cornice dottrinale di riferimento, la simbiosi tra trono e clero come condizione di sopravvivenza politica della monarchia. Il limite di questo modello è che le riforme del contratto sociale avvengono per decisione unilaterale del potere, senza meccanismi istituzionali che ne garantiscano la stabilità nel tempo: ciò che bin Salman ha concesso, un successore ideologicamente diverso potrebbe teoricamente revocare. L'assenza di una codificazione sistematica del diritto e di un sistema di controllo costituzionale indipendente lascia l'intero edificio riformista esposto alla volatilità della successione bilanciata dal sostegno della comunità religiosa.

L'Iran presenta invece un sistema costituzionale profondamente rigido, con capacità di competizione interna controllata. Il sistema consente elezioni, alternanza tra fazioni, dibattito pubblico su temi rilevanti, e la competizione politica all'interno del sistema iraniano garantisce reali mutamenti nel paese. Tuttavia, il perimetro entro cui questa competizione si svolge è definito da organi non elettivi – il Consiglio dei Guardiani in primo luogo – che operano in modo sistematico per escludere dal campo le posizioni considerate incompatibili con i principi fondativi della Repubblica. La trasformazione del rapporto tra Stato e religione richiederebbe una revisione della *velayat-e faqih*, il che implicherebbe una revisione della Costituzione, che, conseguentemente, richiederebbe anche il consenso degli stessi organi che quella dottrina presidiano. Si tratta di un circolo chiuso difficilmente percorribile per via istituzionale dall'interno. Le pressioni interne ed esterne, come le proteste del 2022-2023, di nuovo quelle del 2025-2026 – queste ultime connesse alla Guerra dei 12 Giorni e alla Terza Guerra del Golfo – e il logoramento del consenso tra le generazioni più giovani, possono esacerbare le tensioni, ma non risolvono, da sole, il problema della trasformazione ordinata del sistema.

Il Marocco, come rilevato, ha dimostrato una maggiore capacità riformista, che deriva in larga misura dalla concentrazione dell'autorità religiosa nella figura del sovrano: questo elimina il problema del veto clericale



e permette all'ijtihād regio di presentare ogni adattamento come continuità con la tradizione. Il limite strutturale di questo modello è di natura diversa: dipende dalla qualità e dalla volontà del singolo sovrano. Riforme di portata significativa come quella del Moudawwana nel 2004 sono state possibili perché Mohammed VI ha scelto di esercitare la propria autorità in quella direzione. La stessa architettura istituzionale, nelle mani di un sovrano con orientamenti diversi, potrebbe produrre esiti opposti. La trasformabilità del sistema marocchino è dunque reale ma dipendente dalla variabile del pensiero del monarca. Rimane importante considerare che non si tratta però di una monarchia assoluta come nel caso Saudita e, conseguentemente, il sovrano deve confrontarsi con una serie di realtà concrete da cui sarebbe difficile sottrarsi in nome di un riscoperto tradizionalismo.

3. Connessioni e divergenze in prospettiva futura

Messa a confronto la prospettiva di trasformazione interna dei tre sistemi, è necessario collocarla nel contesto delle dinamiche regionali e globali che ne condizionano le traiettorie future.

La prima connessione rilevante riguarda la competizione per la leadership simbolica del mondo islamico. Arabia Saudita e Iran rappresentano i poli storici di questa competizione: il primo come custode dei luoghi santi e veicolo del wahhabismo sunnita, il secondo come potenza sciita rivoluzionaria con una propria dottrina di governo islamico. Il Marocco occupa in questo quadro una posizione defilata ma non irrilevante: la proiezione africana dell'Islam moderato di matrice malikita costituisce un terzo modello che compete, a scala diversa, con entrambi i poli principali. La crisi del 2025-2026 – con la morte di Khamenei, la fragilità del nuovo assetto iraniano, la chiusura temporanea dello Stretto di Hormuz e la postura ambigua dell'Arabia Saudita – ha accelerato questa competizione senza risolverla: un Iran indebolito non è un Iran scomparso, e la sua capacità di proiezione regionale attraverso le reti proxy, l'identità sciita e l'afflato anti-americano non si dissolve con un cambio di Guida Suprema. Proprio quella complessa architettura politica di cui si è parlato nella sezione dedicata, mostra con evidenza che il regime degli Ayatollah non poggia su un fragile castello di carte ma si sostiene reciprocamente, con larga fiducia, tra i suoi organi.

La seconda connessione riguarda il rapporto tra religione e legittimità interna in un contesto di crescente pressione demografica, economica e culturale. Tutti e tre i sistemi governano società giovani, urbanizzate e sempre più connesse a reti globali di comunicazione che rendono difficile il controllo del discorso pubblico. In Iran, la frattura tra il regime e le generazioni nate dopo la rivoluzione è documentata e strutturale: il linguaggio khomeinista del sacrificio, della resistenza e dell'identità islamica rivoluzionaria ha uno spazio di risonanza progressivamente più limitato tra chi non ha vissuto il 1979 come evento fondativo. In Arabia Saudita, la Vision 2030 è in parte una risposta a questa pressione: bin Salman ha intuito che una gioventù saudita urbanizzata e istruita non avrebbe tollerato a lungo i vincoli più oppressivi del sistema wahhabita, e ha scelto di gestire questa tensione attraverso una liberalizzazione parziale della dimensione sociale, mantenendo però integra l'architettura politico-giuridica. In Marocco, la sfida delle generazioni giovani si esprime in forme diverse: emigrazione, marginalizzazione economica nelle aree rurali e periferiche, radicalizzazione in alcuni contesti. In tutti e tre i casi, la tenuta del rapporto tra Stato e religione nel lungo periodo dipenderà dalla capacità dei sistemi di rispondere a queste domande senza smontare le fondamenta della propria legittimità.



La terza connessione, forse la più strutturalmente rilevante per la prospettiva futura, riguarda il ruolo della religione come strumento di proiezione internazionale in un sistema globale in riconfigurazione. Il soft power religioso – che si tratti del wahhabismo saudita, della solidarietà islamica promossa da Teheran, o dell'Islam moderato malikita offerto da Rabat – è destinato a diventare una risorsa sempre più contesa man mano che il sistema internazionale si multipolarizza e le potenze regionali cercano basi di influenza autonoma rispetto ai blocchi occidentali e cinese. Questo processo non elimina le contraddizioni interne di ciascun modello, ma le amplifica: un regime che usa la religione come strumento di potere all'estero si espone alla pretesa di coerenza da parte dei propri cittadini, che quella stessa religione la vivono dall'interno.

4. Prospettive di cambiamento

Alla luce di questa analisi comparativa, i tre sistemi delineano traiettorie evolutive strutturalmente distinte:

L'Iran si configura come un sistema di rigidità costituzionalizzata con pressione di cambiamento esterna al perimetro istituzionale: le forze che spingono al cambiamento – sociali, generazionali, geopolitiche – non trovano canali istituzionali adeguati per esprimersi, e si accumulano come tensione latente. I cambiamenti profondi, se avverranno, avverranno con ogni probabilità in modo discontinuo piuttosto che per via riformista graduata.

L'Arabia Saudita si configura come un sistema di adattamento dall'alto senza istituzionalizzazione delle riforme: la capacità di cambiamento è reale ma dipende dalla volontà di chi detiene il potere, senza garanzie che assicurino la tenuta delle riforme nel tempo. La mancanza di un processo di codificazione strutturato e di meccanismi istituzionali di controllo rende il sistema vulnerabile tanto all'accelerazione quanto all'inversione delle riforme.

Il Marocco si configura come un sistema di riformismo guidato con vincolo monarchico: la maggiore flessibilità operativa è strutturalmente condizionata dalla continuità e dalla qualità del ruolo regio. È il sistema che ha dimostrato la maggiore capacità di adattamento ordinato, ma anche quello in cui la continuità di questa capacità dipende da una variabile formalmente non garantita.

Nessuno dei tre modelli è destinato a convergere verso una completa e totale separazione tra Stato e religione di tipo occidentale nel medio periodo: le strutture di legittimità su cui si reggono sono troppo profonde, troppo radicate nella storia e nell'identità di ciascuno di questi sistemi per essere rimosse senza mettere in crisi la coesione dello Stato. La domanda rilevante, per l'analisi politologica e geopolitica, non è dunque se questi sistemi si laicizzeranno, ma come gestiranno la tensione crescente tra le esigenze di modernizzazione – economica, sociale, tecnologica – e la necessità di preservare le fondamenta religiose della propria legittimità. I tre casi esaminati offrono risposte diverse a questa domanda, e nessuna di esse appare priva di rischi: il problema di una trasformazione ordinata del rapporto tra Stato e religione rimane, in tutti e tre i sistemi, attualmente irrisolto e, in prospettiva futura, risolvibile solo per mezzo di mediazioni straordinarie tra gli apparati di potere.



Bibliografia

- Abbasi, E. "Political Challenges and Crisis Management in the Islamic Republic of Iran: A Comprehensive Analysis." *Discover Global Society* 3, no. 1 (2025): article 93. <https://doi.org/10.1007/s44282-025-00247-9>.
- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Al Jazeera. "Iran Confirms Supreme Leader Ali Khamenei Dead after US-Israeli Attacks."
- Al Jazeera. "Iran Election Run-Off 2024 Results Updates: Pezeshkian Wins Presidency." July 6, 2024.
- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Alexiev, Alex. *Wahhabism: State-Sponsored Extremism Worldwide*. Testimony before the Subcommittee on Terrorism, Technology and Homeland Security, United States Senate. Washington, DC, June 26, 2003.
- Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2002.
- Alhoussein, Eman. "Saudi First: How Hyper-Nationalism Is Transforming Saudi Arabia." European Council on Foreign Relations, June 2019.
- Amnesty International. "Iran: New Compulsory Veiling Law Intensifies Oppression of Women and Girls." December 10, 2024.
- Amnesty International. "Iran: Women and Girls Facing Violent Crackdown." May 7, 2024.
- Amnesty International. "Saudi Arabia: New Report Denounces Alarming Escalation in Executions Including of Foreign Nationals Convicted of Drug-Related Offences." July 7, 2025.
- Amnesty International Italia. "Medio Oriente: attacchi illegali contro infrastrutture energetiche." March 12, 2026.
- ANSA. "Iran colpisce impianto di desalinizzazione in Kuwait, un morto." March 30, 2026.
- ANSA. "La crisi in Medio Oriente – La giornata del 24 marzo." March 24, 2026.
- ANSA. "Oman, da Usa e Iran apertura senza precedenti a nuove idee." February 26, 2026.
- Arjomand, Said Amir. *After Khomeini: Iran under His Successors*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AsiaNews. "Ancora scontri e morti nelle rivolte in Bahrain e Yemen." February 18, 2011.
- Brooking, Emerson T., and Suzanne Kianpour. *Iranian Digital Influence Efforts: Guerrilla Broadcasting for the Twenty-First Century*. Washington, DC: Atlantic Council, 2020.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Constitute Project. "Iran's Constitution of 1989." Accessed June 3, 2026. https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.



Constitute Project. “Pakistan’s Constitution of 2018.” Accessed June 3, 2026. https://www.constituteproject.org/constitution/Pakistan_2018.

Constitute Project. “Tunisia’s Constitution of 2014.” Accessed June 3, 2026.

Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. 4th ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.

Feuer, Sarah J. *Regulating Islam: Religion and the State in Contemporary Morocco and Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Firqah, Annajiyah Mansyuroh. “Analysis of Legal Change for Women Traveling Without Mahram: A Case Study of the Kingdom of Saudi Arabia Royal Decree No. M/134 of 2019.” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, December 14, 2019.

Fitzpatrick, K. *The Soft War: Understanding Iran’s Domestic Ideological Crisis*. Washington, DC: American Enterprise Institute, 2023.

Ghiabi, Maziyar. “Crisis as an Institution: The Expediency Council.” In *Drugs Politics: Managing Disorder in the Islamic Republic of Iran*, 139–62. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Grote, Rainer, and Tilmann J. Röder, eds. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Gulf Cooperation Council. “Official Website of the Secretariat General.” Accessed June 3, 2026. <https://www.gcc-sg.org/en/Pages/default.aspx>.

Hargreaves, A. “Comparative Analysis of Islamic Law in Morocco and Algeria.” *New Age Islam*, 2025.

Ho, J. “Critical Sea Lanes in the Indian Ocean Region.” In *ASEAN and the Indian Ocean: The Key Maritime Links*, edited by Sam Bateman et al., 36. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2011.

Human Rights Watch. “Iran.” In *World Report 2025*. New York: Human Rights Watch, 2025.

Human Rights Watch. “*The Boot on My Neck*”: Iranian Authorities’ Crime of Persecution against Baha’is in Iran. New York: Human Rights Watch, 2024.

International Atomic Energy Agency. “Update on Developments in Iran (5).” Press Release no. 54/2025, June 22, 2025.

International Court of Justice. *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (The Gambia v. Myanmar): Provisional Measures*. January 23, 2020.

International Crisis Group. “Closing Circles: Iran’s Exclusionary 2024 Elections.” March 12, 2024.

International IDEA. *The 2011 Moroccan Constitution: A Critical Analysis*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2011.



Inter-Parliamentary Union. “Iran (Islamic Republic of): Islamic Parliament of Iran.” *Parline Database on National Parliaments*, 2024.

ISPI. “Distensione nel Golfo: il Qatar esce dall’isolamento.” 2021. <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/distensione-nel-golfo-il-qatar-esce-dallisolamento-28826>.

Itzchakov, Doron. “Iran’s Statecraft: Shaping Identity and Cognitive Framing Amid Societal Cohesion Challenges.” International Institute for Counter-Terrorism, September 28, 2025.

Jones, Seth G. “Domestic Power.” In *Containing Tehran: Understanding Iran’s Power and Exploiting Its Vulnerabilities*, 29–56. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 2020.

Kéchichian, Joseph A. *Succession in Saudi Arabia*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

Keddie, Nikki R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Updated ed. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Kian, Azadeh. “Gendered Citizenship and the Women’s Movement in Iran.” In *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, edited by Rouzbeh Parsi, 61–81. Chaillot Papers no. 128. Paris: European Union Institute for Security Studies, 2012. <https://doi.org/10.2815/27423>.

Kurun, İsmail. “Iranian Political System: ‘Mullocracy?’” *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi / Journal of Management and Economics Research* 15, no. 1 (2017): 113–29. <https://doi.org/10.11611/yead.285351>.

Lacroix, Stéphane. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Legal Agenda. “Accommodating Contradictions in the Moroccan Constitution: Consensus and Rule by the ‘Commander of the Faithful.’” Beirut: Legal Agenda, 2020. <https://english.legal-agenda.com>.

Lombardi, Clark B. *State Law and Islamic Law: The Search for a Sufficient Theory of Islamic Law in Modern States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mandaville, Peter, ed. *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia’s Global Influence on Islam*. New York: Oxford University Press, 2022.

Matthiessen, Toby. *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Matthiessen, Toby. *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Minority Rights Group International. *Rights Denied: Violations against Ethnic and Religious Minorities in Iran*. London: Minority Rights Group International, 2018.

Morocco. *Constitution of Morocco*. 1962.

Morocco. *Constitution of Morocco*. 2011.



- Nada, Garrett. “Explainer: Iran’s Presidential Election.” *The Iran Primer*. United States Institute of Peace, May 27, 2021.
- Nevo, Joseph. “Religion and National Identity in Saudi Arabia.” *Middle Eastern Studies* 34, no. 3 (July 1998): 34–53.
- Nye, Joseph S., Jr. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: PublicAffairs, 2004.
- Patrikarakos, David. “Navigating Iran’s Political Streams.” Radio Free Europe/Radio Liberty, April 18, 2017.
- Penna, L. “Geopolitiche della Fede: come la shari‘a ridefinisce Stati, conflitti e alleanze.” Centro Analisi e Studi Italus, December 2025. <https://centrostudicasi.com/geopolitiche-della-fede-come-la-sharia-ridefinisce-stati-conflitti-e-alleanze/>.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1996.
- Qantara.de. “Myanmar and the Rohingya: Is Saudi Wahhabism Fuelling an Insurgency?” December 19, 2016.
- Razavi, Reza. “The Road to Party Politics in Iran (1979–2009).” *Middle Eastern Studies* 46, no. 1 (2010): 79–96. <https://doi.org/10.1080/00263200903432274>.
- Religious Freedom Institute. “References to Islam in the Constitutions of Modern Arab States.” Accessed June 3, 2026. <https://religiousfreedominstitute.org/references-to-islam-in-the-constitutions-of-modern-arab-states/>.
- Repubblica islamica dell’Iran. *Costituzione della Repubblica islamica dell’Iran*. 1979, amended 1989.
- Reuters. “Mahsa Amini’s Death in Iran Custody Was ‘Unlawful,’ Says UN Mission.” March 18, 2024.
- Reuters. “Saudi Arabia Covertly Launched Strikes on Iran during War, Sources Say.” May 13, 2026.
- Royal Embassy of Saudi Arabia, Information Office. “A Statement by the Royal Court: Anti Corruption Committee Concludes Its Tasks.” January 30, 2019. <https://www.pnewswire.com/news-releases/a-statement-by-the-royal-court-anti-corruption-committee-concludes-its-tasks-300786995.html>.
- Saudi Arabia. *Al-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm [Basic Law of Governance]*. Royal Decree no. A/90, March 1, 1992 / 27 Sha‘ban 1412 H.
- Sreberny, Annabelle, and Gholam Khiabany. “Where Is Iran? Politics between State and Nation, Inside and Outside the Polity.” In *Media and Mapping Practices in the Middle East and North Africa: Producing Space*, edited by Anna Strohmaier and Angela Krewani, 261–82. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021.
- The Il Post. “L’Arabia Saudita si è messa in mezzo al piano di Trump su Hormuz.” May 8, 2026.
- The Times of Israel. “Trump Reportedly Paused Hormuz Op after Saudis Denied Use of Airspace.” May 8, 2026.
- Turak, Natasha. “Arch-Rivals Iran and Saudi Arabia Agree to Revive Ties, Reopen Embassies in China-Brokered Deal.” CNBC, March 10, 2023.
- United States Commission on International Religious Freedom. *Iran 2025 USCIRF Annual Report*. Washington, DC: USCIRF, 2025.



U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. *Saudi Arabia 2020 Human Rights Report*. Washington, DC: U.S. Department of State, 2020.

U.S. Department of State, Office of International Religious Freedom. *2023 Report on International Religious Freedom: Iran*. Washington, DC: U.S. Department of State, 2024.

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000.

Wall Street Journal. "The U.A.E. Has Been Secretly Carrying Out Attacks on Iran." May 2026.

Willis, Michael J. *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press/Hurst Publishers, 2014.

Windecker, Gidon, and Philipp Sendrowicz. *Cold War in the Gulf: The Rivalry of Saudi and Iranian Narratives for Hegemony in the Middle East*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2016.