



DISSERTATION IN NEAR AND MIDDLE EAST STUDIES AT SOAS,
LONDON, 2017.

L'INFLUENZA DELLA DOTTRINA WAHHABITA SU IDEOLOGIA E DISCORSO SULLA VIOLENZA IN AL-QAEDA: DAL SALAFISMO ALLA VIOLENZA SETTARIA

Maddalena Zupin

ISSN: 2283-8961

Abstract

Il rapporto tra wahhabismo e jihadismo è stato spesso male interpretato a causa di un dibattito pubblico e accademico privo di una precisa comprensione dei fondamenti dottrinali caratterizzanti i due movimenti. L'elaborazione di un credo estremamente puritano e l'applicazione del conservatorismo sociale da parte degli ulama wahhabiti sono stati presi come prova della vicinanza dottrinale dei wahhabiti all'ideologia di organizzazioni islamiche radicali quali al-Qaeda. In realtà, la questione è molto più complessa e richiede un'attenta analisi del discorso jihadista sulla violenza, in modo da individuare l'effettiva influenza che wahhabiti o altre tradizioni islamiche hanno esercitato su di esso. Nel presente saggio questa analisi è stata condotta in relazione ad alcune nozioni chiave dell'ideologia jihadista, con il proposito di apportare alcuni chiarimenti nel dibattito sulle origini dottrinali del pensiero salafita-jihadista.

Key words:

Islam, wahhabismo, al-Qaeda, Arabia Saudita, jihad

Introduzione

Negli ultimi due decenni, e soprattutto in seguito agli attentati dell'11 settembre 2001, il jihadismo è diventato un tema centrale nel dibattito pubblico, plasmato dagli studi sulla sicurezza (Meijer, 2009). In questo contesto, la tradizione religiosa wahhabita è finita sotto i riflettori per il presunto sostegno assicurato al terrorismo contro l'Occidente. L'orientamento puritano del credo wahhabita e la tendenza a promuovere un'interpretazione religiosa poco o per nulla incline al compromesso e al dialogo con altre confessioni, uniti all'applicazione di un sistema di rigoroso conservatorismo sociale, sono state prese a dimostrazione della diffusione di intolleranza, radicalizzazione e violenza religiosa da parte del wahhabismo (al-Rasheed, 2007; Meijer, 2009). Questo punto di vista è sostenuto da vari autori, come ad esempio Stephen Schwartz, il quale afferma che "Osama bin Laden e i suoi seguaci appartengono a una variante puritana dell'Islam conosciuta come wahhabismo, una setta islamo-fascista estremista e intollerante divenuta culto ufficiale dell'Arabia Saudita" (Schwartz, 2002, pp. 1). Tesi che ha guadagnato ulteriore credito considerata la nazionalità saudita di quindici dei diciannove dirottatori coinvolti negli attacchi dell'11 settembre, così come la cospicua partecipazione di combattenti sauditi alla guerra civile irachena (al-Rasheed, 2007; Commins, 2006, pp. 194).

Una simile analisi tende però a trascurare il ruolo politico e la rilevanza dell'Arabia Saudita come attore regionale, oltre alla sua stretta alleanza con gli Stati Uniti (al-Rasheed, 2007). Inoltre, pare manchevole di una comprensione precisa delle basi dottrinali che caratterizzano i due movimenti religiosi, wahhabismo e jihadismo. Entrambi i presupposti sono imprescindibili per una corretta interpretazione del fenomeno jihadista e lo sviluppo di adeguate politiche di antiterrorismo.

Il presente saggio si propone di analizzare l'ideologia jihadista e il suo caratteristico discorso sulla violenza, esaminandone punti di contatto e differenze rispetto al

wahhabismo, nel tentativo di tracciarne l'evoluzione storica e di circoscrivere l'influenza esercitata dagli elementi dottrinali di origine wahhabita.

Poiché "jihadisti" e "jihadismo" indicano un'ampia categoria di gruppi (e ideologie correlate) anche molto difformi tra loro, si è scelto di utilizzare al-Qaeda come caso studio. Le motivazioni sono molteplici: da un lato la disponibilità in rete di dichiarazioni tradotte in inglese, importante fonte primaria per indagarne l'ideologia. Benché lo studio di testi tradotti sia certamente un limite, la quantità di materiale disponibile permette un confronto fra le diverse fonti e dunque ne garantisce l'affidabilità. Dall'altro, la notorietà internazionale di al-Qaeda, dovuta al coinvolgimento in numerosi atti di terrorismo, e il ruolo ricoperto in termini di evoluzione concettuale e strategica all'interno dell'universo jihadista (Fawaz, 2009), la rendono soggetto meritevole di uno studio più approfondito.

In ambito accademico vi è notevole disaccordo nell'identificare la matrice dottrina alla base dell'orientamento religioso di al-Qaeda. Gli studiosi si dividono nella scelta fra due tradizioni islamiche, il salafismo e l'islamismo. Il primo termine fa riferimento a un movimento ampio ed eterogeneo diviso in vari rami, accomunati dalla stessa metodologia e dagli stessi principi religiosi, di cui il wahhabismo rappresenta un esempio di spicco. Il secondo indica una tradizione religiosa più recente che fa riferimento al pensiero di Mawdudi e Sayyid Qutb, diffusasi principalmente in Egitto e, in misura minore, in Arabia Saudita, soprattutto per effetto della propaganda di quest'ultimo.

Negli scritti accademici, al-Qaeda è associata al pensiero islamista dagli studiosi tendenti a sottolineare l'importanza che la visione del mondo e la nozione di *jihad* professate da Qutb hanno giocato nel plasmarne l'ideologia, al punto da affermare che "l'ideologia di Osama bin Laden e di al-Qaeda non è wahhabita. Fa invece parte della tendenza jihadista contemporanea che si è evoluta dagli insegnamenti di Sayyid Qutb e ha preso forma nei gruppi militanti egiziani apparsi negli anni '70 e diffusisi negli anni '80" (Commins 2006, 185; una visione simile è espressa in DeLong-Bas, 2004, pp. 166-174). In altri casi, gli studiosi hanno adottato una prospettiva "salafita" per comprendere le basi dottrinali delle organizzazioni jihadiste, al-Qaeda inclusa (Haykel, 2009; Wagemakers, 2009; Wiktorowicz, 2006). Nel suo *Anatomy of the Salafi movement*, Wiktorowicz distingue i salafiti in puristi, politici e jihadisti, creando

così delle categorie poi ampiamente utilizzate da altri autori. Nel saggio, l'autore riconosce il forte impatto esercitato dal pensiero di Qutb su alcuni capi di al-Qaeda, e tuttavia individua nel salafismo la radice dottrinarina più adatta per identificare un credo comune alla galassia di gruppi jihadisti, sostenendo che la differenza fondamentale tra questi risiede nella lettura della realtà e nella successiva elaborazione di azioni pratiche per affrontarla, piuttosto che in termini concettuali e dottrinari (Wiktorowicz, 2006; una visione simile si può trovare in Haykel, 2009). Secondo questa lettura, dunque, i jihadisti vengono definiti "jihadisti-salafiti", e rientrano nella più ampia cornice del salafismo.

È corretto affermare che tanto l'islamismo quanto il salafismo hanno avuto un profondo impatto sullo sviluppo del jihadismo sunnita e che, in una certa misura, si possono trovare elementi afferenti a entrambe le tradizioni nell'ideologia di uno stesso gruppo jihadista, come nel caso di al-Qaeda. Tuttavia, sembra che il salafismo rappresenti una categoria analitica utile nell'esame dottrinale del jihadismo, poiché all'interno di quest'ultimo è riconoscibile un insieme di principi comuni risalenti alla medesima matrice dottrinarina salafita (Paz, 2009).

Nel presente saggio si è quindi deciso di adottare il salafismo quale terreno comune per lo studio dell'ideologia di al-Qaeda e del wahhabismo, il quale è fortemente radicato nella tradizione salafita (al-Rasheed, 2007; Meijer, 2009; Wiktorowicz, 2006). Il primo capitolo sarà dedicato a una breve esposizione dei principi e delle nozioni di base del salafismo e del primo wahhabismo. La contraddizione tra tradizione dottrinarina e tradizione politica implicita nel salafismo è particolarmente visibile nel credo wahhabita, le cui origini e i recenti sviluppi nel contesto della trasformazione dell'Arabia Saudita in uno stato moderno saranno discussi con riferimento alla tensione tra purismo religioso e quietismo politico. Il secondo capitolo sarà dedicato in primo luogo agli eventi che hanno segnato la nascita e l'evoluzione di al-Qaeda, quindi all'analisi delle sue basi dottrinali e delle influenze esercitate su di essa dagli ideologi precedenti. Due elementi dottrinali costituiscono il nucleo dell'ideologia jihadista, il *takfir* (scomunica) e la *jihad* (guerra sanzionata religiosamente); questi saranno esaminati in dettaglio allo scopo di evidenziare in quale misura la tradizione wahhabita abbia influito sulla loro elaborazione e, di conseguenza, sullo sviluppo del discorso sulla violenza. Infine, il terzo capitolo si concentrerà sull'organizzazione creata da Abu Mussab al-Zarqawi in Iraq subito dopo

l'invasione statunitense, organizzazione che dopo il 2004 è diventata la filiale di al-Qaeda in Mesopotamia. Al-Qaeda in Iraq, nella persona di al-Zarqawi, rappresenta un passo importante nell'evoluzione ideologica di al-Qaeda e, più estesamente, in quella del pensiero jihadista, in quanto introduce l'elemento, poi divenuto centrale, della violenza settaria (Steinberg, 2009, pp. 111), aspetto ripreso nei più recenti sviluppi del jihadismo, rappresentati dalla nascita dello Stato Islamico (Isakhan, 2015).

In conclusione, mentre nella prima fase (dalla fondazione nel 1988 al 2003) l'ideologia e il discorso sulla violenza di al-Qaeda hanno attinto essenzialmente dalla più ampia tradizione salafita, un secondo momento (a partire dal 2003 nel contesto iracheno) ha visto l'adozione di alcuni tratti caratteristici del wahhabismo, in modo da giustificare gli atti di violenza compiuti, portando al rimodellamento complessivo del discorso jihadista.

Capitolo 1 – Salafismo e wahhabismo

a. Salafismo: dottrina e principi

Il termine “salafismo” deriva da *al-salaf al-salih* (i pii antenati) e si riferisce alle prime tre generazioni di musulmani. I salafiti credono che per riformare l’Islam e “purificarlo” dalle influenze esterne che ne corrompono l’integrità sia necessario tornare a una lettura letterale delle due fonti principali, il Corano e la Sunna, allo scopo di restituire una purezza incontaminata alla religione (Meijer, 2009). L’enfasi sulla purezza dottrinale assume rilevanza tale da mettere in discussione tutti gli sviluppi della fede e dei rituali che siano successivi all’esperienza dei “compagni del Profeta”; le tradizioni sufi e sciite vengono di conseguenza rifiutate, così come la pedissequa imitazione della giurisprudenza islamica. Le uniche altre fonti che permettono l’interpretazione del messaggio coranico – o, meglio, la comprensione di come debba essere applicato nella pratica – sono l’esempio del Profeta, che ha funzione normativa, e le tradizioni relative a coloro i quali hanno avuto con esso un contatto diretto, potendo quindi tramandare notizie affidabili sulla sua vita e sui suoi insegnamenti. Pertanto, gli *ahadith* (i racconti sulla vita del Profeta che compongono la Sunna), diventano l’unico canale interpretativo della realtà contemporanea alla luce del messaggio divino, assumendo enorme rilevanza nell’elaborazione dottrinale salafita. A causa dell’interpretazione letterale delle Scritture, i salafiti tendono quindi a considerarsi custodi esclusivi dell’ortodossia; tale rivendicazione ha come portato una pretesa assolutistica di autenticità, e “l’alterizzazione ostile” di tutti i musulmani non salafiti (Duderija, 2011; Haykel, 2009, pp. 37).

L’altro elemento distintivo del salafismo è l’enfasi posta sul concetto di *tawhid* – monoteismo assoluto inteso come esclusiva adorazione di Dio, unico creatore e Signore supremo – in quanto elemento fondante e principio base dell’Islam. Dal *tawhid* derivano il divieto e il rifiuto di ogni forma di innovazione, e in particolare di quelle che denotano *shirk*, la pratica di associare qualcosa o qualcuno a Dio. In questa premessa appare implicita l’antipatia che i salafiti mostrano verso altre forme di credo islamico, come quelle sciite e sufi. L’elaborazione originaria di questo principio si deve principalmente allo studioso medievale Ibn Taymiyya – considerato il padre del salafismo per l’importanza da esso attribuita al concetto di *tawhid*, alla purificazione

della tradizione sunnita da tutte le influenze non salafite e al rifiuto attivo della miscredenza – così come al suo mentore Ibn Hanbal (Haykel, 2009).

Come accennato in precedenza, il salafismo si presenta come progetto riformista, dal momento che si concentra interamente sulla riforma del credo, evitando questioni inerenti la sfera politica. L'enfasi sulla purezza dottrinale è alla base del rifiuto delle faccende mondane, causa di influenze corruttrici che impediscono lo sviluppo del sapere religioso. L'approccio salafita rispetto alla politica è quindi quietista e riflette la tendenza a non prendere posizione. Tale atteggiamento ha chiaramente portato a una netta contraddizione, laddove il quietismo politico deve fare i conti con una realtà in cui il rispetto della legge divina non può essere perseguito sotto la guida di capi che non rispettano *in primis* la legge di Dio (Haykel, 2009; Meijer, 2009).

I tratti brevemente delineati finora sollevano alcune importanti questioni per la comprensione della dottrina jihadista. L'enfasi sul principio del *tawhid*, il quale implica una definizione ristretta dei comportamenti e delle credenze che costituiscono la fede; il rifiuto delle innovazioni; il mantenimento di un approccio non mediato e letterale alle due fonti di autorità religiosa. Tutti elementi che denotano un credo e una metodologia comuni, condivisi da salafiti e jihadisti (Wiktorowicz, 2009), e che comportano l'assunzione di posizioni analoghe per quanto riguarda la certezza dell'interpretazione religiosa e l'atteggiamento ostile verso altri gruppi e tradizioni islamiche.

1.2 La dottrina wahhabita

Il wahhabismo è un movimento salafita revivalista, nato nel XVIII secolo nella zona centrale della penisola arabica in risposta alla diffusione di ciò che Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792) considerava blasfemia e innovazione rituale (al-Rasheed, 2007). Il movimento si proponeva di ripristinare credenze, riti e abitudini quotidiane, educando le persone al corretto culto di Dio e a evitare *bida'* (innovazioni popolari), che il più delle volte prendevano la forma di atti di *shirk*. Partendo dal concetto salafita di fede come monoteismo assoluto, veniva posta particolare attenzione alla corretta manifestazione esteriore del credo, condizione imprescindibile per la devozione alla divinità. L'affermazione dell'unità suprema di Dio non poteva prescindere dalla sua dimostrazione pratica in ogni aspetto della vita quotidiana,

negando inoltre attivamente ogni altro oggetto di culto (Commins, 2006, pp. 14). *Kitab al-Tawhid*, l'opera fondamentale di Ibn 'Abd al-Wahhab, presenta una lunga lista di atti che, non trovando alcun precedente nel Corano e nella Sunna, vengono classificati come idolatria e *shirk* – inclusi atti irrilevanti per altre sensibilità religiose, come ad esempio il pavoneggiarsi – atti in cui l'individuo, il più delle volte senza intenderlo, richiama l'attenzione su un certo oggetto e lo pone al di sopra di Dio (al-Wahhab, n.d.). Nel suo scritto al-Wahhab invoca un rifiuto attivo di qualunque idolo e, se necessario, la sua distruzione, qualunque sia l'oggetto in questione – comprese le tombe dei compagni del Profeta – nonché l'uccisione di quanti perseverano senza pentirsi. Questa componente attiva della fede è incarnata dal principio salafita di *al-wala' wa-l-bara'*, ovvero “lealtà (verso ciò che è islamico)” e “disconoscimento (verso ciò che è anti-islamico)”. Nella tradizione salafita, *al-wala' wa-l-bara'* è il principio che regola il rapporto tra la comunità dei credenti e dei non credenti. I wahhabiti, invece, si caratterizzarono ben presto per un atteggiamento settario verso i musulmani non allineati alla loro interpretazione dell'Islam, usando *al-wala' wa-l-bara'* per distanziarsene (Mejier, 2009, pp. 10).

In un ritratto favorevole al wahhabismo, la studiosa americana Natana DeLong-Bas sostiene che al-Wahhab, nel giudicare la rettitudine religiosa di un individuo, attribuisse maggiore importanza all'intenzione piuttosto che alla perfezione rituale: poiché ogni azione è il riflesso della fede interiore, una forma corretta del credo dovrebbe portare a un comportamento altrettanto corretto (DeLong-Bas, 2004, pp. 41, 59). Al contrario, letture più severe nei confronti del wahhabismo originario sostengono che al-Wahhab fosse propenso a dichiarare immediatamente apostati i musulmani che non si allineavano alla sua interpretazione (Algar, 2002). Nonostante non sia agevole stabilire quale delle due interpretazioni sia corretta, di fatto al-Wahhab si colloca nel solco della tradizione salafita, la quale pone l'accento piuttosto sull'intenzione quando tratta del *takfir* (scomunica).

Per ciò che concerne il dibattito su quest'ultimo aspetto, nel pensiero islamico dominante la fede è costituita da credo e azione, ed è il primo di questi due elementi a costituirne la caratteristica principale. Chi commette un'azione contraria all'Islam è dunque un peccatore ma rimane un credente, mentre chi non crede è considerato infedele. Esistono interpretazioni differenti e minoritarie, considerate però devianti dalla maggioranza dei musulmani, poiché i riferimenti coranici all'apostasia

riguardano il credo e non la fede (Wiktorowicz, 2006, pp. 229); inoltre, si è ritenuto che essa rafforzasse la *fitna* (sedizione) all'interno della comunità.

I salafiti si inseriscono nell'opinione dominante, in quanto ritengono che sia l'intenzione di rinunciare all'Islam a rappresentare la linea di demarcazione. È infatti possibile commettere un peccato per ignoranza, coercizione o altre ragioni non dettate da miscredenza, ad esempio per errore o per ottenere un beneficio personale. Fintantoché l'individuo in questione non considera lecito l'atto commesso, pur sapendo che esso è illecito nella Shari'a, non è un miscredente (ibidem, pp. 229-230), posizione accolta da al-Wahhab. Egli sosteneva che tutti i peccati sarebbero stati perdonati da Dio, a eccezione degli atti di *shirk* più gravi, come rivelato nel Corano. Chi muore commettendo un atto di *shirk* è destinato all'inferno, anche se durante la vita è stato un credente fervente. La supplica rivolta a figure pie costituisce infatti la forma più grave di *shirk* e comporta l'espulsione automatica dalla comunità dei fedeli (al-Wahhab, n.d.).

Oggigiorno gli studiosi wahhabiti sottolineano l'importanza dell'intenzione nel valutare le istanze di *kufir* (miscredenza) sottoposte al loro giudizio, le quali devono essere analizzate alla luce degli impedimenti sopra elencati: ignoranza, costrizione, errore (*Kufr can occur without believing in kufr or desiring it*, in: <http://www.spubs.com/sps/sp.cfm?subsecID=AQD13&articleID=GSC050005&articlePages=1> [binbaz.co.uk]), o altre ragioni come la ricerca di beneficio per qualcuno (*Imaam Ibn Baz on Imaam, Kufr, Irij'a and the Murji'ah*, in <http://www.spubs.com/sps/downloads/pdf/AQD130001.pdf> [binbaz.co.uk]). Gli atti di associazione più gravi non possono essere giustificati, poiché nel prostrarsi o nel fare un sacrificio in onore di chiunque all'infuori di Dio non sussiste la scusante dell'ignoranza (*Kufr can occur without Istihlaal of Juhood*, in <http://www.spubs.com/sps/sp.cfm?subsecID=AQD13&articleID=GSC050006&articlePages=1> [binbaz.co.uk]).

Le sfumature riguardo all'interpretazione del *takfir* assumono enorme importanza quando si tratta di giustificare l'esercizio della violenza all'interno della comunità. A causa dei divieti coranici di uccidere, violare la proprietà di altri musulmani e rivoltarsi contro il sovrano (Scott, 2003), la dichiarazione di apostasia diviene l'unico mezzo possibile per dichiarare la *jihad* contro un nemico interno. Per questa ragione, i dettagli cui si è brevemente accennato forniscono un importante indizio nel distinguere

a quale tradizione religiosa si riferiscono i jihadisti nell'espone le loro giustificazioni sull'uso della violenza.

Direttamente collegata al *takfir* è, dunque, la questione della *jihad*. Il progetto revivalista di al-Wahhab mirava a riformare il comportamento popolare attraverso la *da'wa*, la chiamata alla fede, che implica un'opera di predicazione e persuasione al fine di indurre ad abbracciare l'Islam. Il teologo riconosceva infatti che, il più delle volte, gli idolatri erano persone ignoranti, che potevano essere ricondotte sulla retta via. Dovevano essere considerati miscredenti e, in quanto tali, combattuti, solo coloro i quali avessero ricevuto e compreso il messaggio di fede e l'avessero consapevolmente respinto (Commins, 2006, pp. 25; Delong-Bas, 2004). Il ricorso in ultima istanza a metodi violenti non deve distogliere l'attenzione dal fatto che il wahhabismo era concepito prima di tutto come missione di riforma e di ritorno alla purezza originaria, non di mera eliminazione del nemico.

Le ulteriori circostanze in cui al-Wahhab prefigura un'azione militare si avvicinano maggiormente alla nozione tradizionale di *jihad* presente nella giurisprudenza islamica, dove essa è identificata come dovere collettivo (*fard al-kifaya*, opposto al *fard al-'ayn*, che indica un dovere individuale) da rivolgere all'esterno della comunità, condannando la guerra fra musulmani. Al-Wahhab ritiene necessaria la *jihad* contro un nemico esterno nei seguenti casi: attacco a un territorio islamico; scontro con un esercito nemico; su richiesta dell'*imam* (il leader legittimo), presumibilmente sempre in caso di *jihad* difensiva (DeLong-Bas, 2004, pp. 203). La *jihad*, quindi, non è mai un dovere da esercitarsi a priori, ma è piuttosto una risposta funzionale a determinate situazioni come la lotta alla miscredenza, la diffusione del credo o la difesa della comunità.

Infine, va evidenziato come al-Wahhab, in linea con lo spirito della sua missione, sentisse maggiormente l'urgenza della *jihad* intesa come lotta interna e personale contro la blasfemia. Per dirla con Commins: "non temeva la prospettiva di un nemico che conquistasse i credenti, ma quella di leader fuorviati che ripristinassero il culto degli idoli e legittimassero il proselitismo di falsi profeti" (Commins, 2006, pp. 16). A ulteriore conferma di questo approccio il fatto che, storicamente, la violenza esercitata dai wahhabiti sia stata rivolta in misura maggiore contro altri musulmani, piuttosto che contro non musulmani (al-Rasheed, 2007, pp. 45).

1.3 Wahhabismo contemporaneo

Data l'interpretazione estremamente rigorosa dell'Islam e la tendenza a escludere altre forme di credo profondamente radicate, il wahhabismo sarebbe probabilmente rimasto una setta isolata se non fosse stato per il patto stretto da al-Wahhab con gli al-Sa'ud nel 1744. L'alleanza con il futuro clan dominante fornì la protezione politica e la forza operativa necessarie per fare del wahhabismo la tendenza religiosa egemone nella penisola (al-Rasheed, 2007; Commins, 2006; Haykel, 2009). Questo accordo permise inoltre di trovare una soluzione parziale al dilemma di origine salafita sull'autorità politica (Haykel, 2009). Essendo un movimento estremamente puritano, il wahhabismo non poteva tollerare di riconoscere legittimità a un sovrano che non facesse rispettare la Shari'a; al tempo stesso, aveva bisogno di protezione politica, senza la quale sarebbe stato quasi sicuramente condannato alla scomparsa. D'altra parte, il clan al-Sa'ud e la futura monarchia trovarono nella dottrina wahhabita una potente fonte di legittimazione. Le tensioni implicite nell'accordo tra istituzioni religiose e politiche non potevano che emergere con lo sviluppo del regno in uno stato-nazione moderno, pienamente inscritto in un mondo sempre più globalizzato.

La monarchia avviò presto un processo di centralizzazione e di consolidamento del potere, via via concentratosi nelle mani della famiglia dominante; in questo contesto, il wahhabismo venne progressivamente istituzionalizzato attraverso la cooptazione degli studiosi religiosi, giunti a sostenere appieno un governo mirante a perseguire interessi che avevano e hanno poco a che fare con i principi islamici e più con un progetto di consolidamento nazionale. Nelle parole di al-Rasheed: "nel 21° secolo il wahhabismo è un discorso di consenso, che richiede asservimento al potere politico" (al-Rasheed, 2007, pp. 26). Tale scenario è stato alla base dell'emergere di spaccature e contestazioni all'interno del movimento wahhabita, accresciute dalle istanze politiche radicali importate dai Fratelli Musulmani (Ikhwan in arabo), giunti in Arabia Saudita a partire dagli anni '60 in fuga dalla persecuzione del presidente egiziano Nasser. Il graduale sviluppo del dissenso contro un'élite corrotta si scontrò ben presto con la repressione da parte della monarchia saudita. Il risultante clima di tensione e i successivi conflitti in Afghanistan e nel Golfo tra anni '80 e '90 hanno rappresentato un fattore cruciale nella nascita e nello sviluppo del jihadismo salafita, nonché la forza motrice di un cambiamento ideologico interno al movimento.

Capitolo 2 – Il jihadismo e l'avvento di al-Qaeda

2.1 Bin Laden, nascita ed evoluzione di al-Qaeda

Nato in Arabia Saudita, Bin Laden (1957-2011) studiò sotto la guida di figure di spicco quali Muhammad Qutb, fratello di Saiyyd Qutb, e lo sceicco Abdullah Yusuf Azzam, il quale ebbe un ruolo cruciale nella formazione dell'ideologia qaedista. Come Bin Laden, molti salafiti-jihadisti ricevettero la loro formazione da parte di membri dei Fratelli Musulmani nelle università saudite. Nel 1988, alla fine della guerra in Afghanistan, Bin Laden fondò al-Qaeda a Peshawar, al fine di continuare la lotta contro gli infedeli. L'esito vittorioso del conflitto contro un nemico così lontano aveva galvanizzato i *mujahedin*, i quali erano accorsi in gran numero in Afghanistan ritenendo fosse un dovere comune aiutare i compagni musulmani contro i miscredenti. Nonostante l'entusiasmo suscitato da una missione che superava i confini dei paesi di appartenenza per inserirsi in uno sforzo più ampio, la nozione di *jihad* era ancora legata alla lotta contro i regimi locali, laici e autoritari (Commins, n.d.; Fawaz, 2009). L'importanza attribuita all'epoca dai jihadisti alla lotta contro un nemico interno si doveva in gran parte a Saiyyd Qutb, il cui pensiero esercitò enorme influenza sull'ideologia e sull'azione jihadiste. Fra gli anni '70 e la metà degli anni '90, il ruolo svolto dai regimi locali nel permettere all'Occidente di penetrare nella regione venne infatti considerato la ragione principale dietro l'inferiorità militare e politica del mondo musulmano. Fino a quel momento, il movimento jihadista non seguiva ancora un'agenda internazionale (Fawaz, 2009, pp. 12).

Nei primi anni '90 Bin Laden tornò in Arabia Saudita, dove offrì alla monarchia i suoi servizi nella guerra lanciata contro l'Iraq dopo l'invasione del Kuwait. Il rifiuto da parte del governo saudita e la contestuale accettazione del sostegno statunitense significarono un oltraggio ai *mujahedin* e al loro leader: i sauditi avevano palesemente violato la Shari'a rinunciando al diritto a una *jihad* difensiva e affidando il compito ai non credenti, permettendo per di più che le truppe infedeli stazionassero permanentemente in territorio saudita. Un atto inderogabilmente interpretato come abbandono dell'Islam (DeLong-Bas, 2004), tanto da portare Bin Laden a porsi in aperto dissidio rispetto alla monarchia saudita.

L'episodio scatenato dalla guerra del Kuwait è stato indicato da molti studiosi come il momento cruciale nel processo di radicalizzazione del jihadismo saudita e nel passaggio a una *jihad* globale (Fawaz, 2009; Hegghammer e Lacroix, 2004; Peters, 2014). L'occupazione da parte degli infedeli della culla dell'Islam, sede delle città sante La Mecca e Medina, portò Bin Laden a convincersi che gli USA rappresentavano il nemico principale, nonché l'obiettivo primario dal cui annientamento dipendeva il successo della lotta contro le forze infedeli (Peters, 2014). Tale visione trova la sua piena espressione nella Dichiarazione di guerra contro l'America del 1996 e nella successiva *fatwa* (parere legale) del 1998. In questi documenti si sostiene che i musulmani rappresentino il bersaglio di un'alleanza giudeo-crociata finalizzata alla distruzione dell'Islam, come dimostrato dalla loro oppressione ed eliminazione in molti Paesi. Gli americani, in particolare, sarebbero i principali responsabili, grazie all'aiuto di governi musulmani rinnegati come l'Arabia Saudita, la cui occupazione rappresenta l'ultimo e più grave attacco contro il mondo islamico. La liberazione della regione dall'ingombrante presenza statunitense diviene quindi condizione imprescindibile perché la *jihad* contro i regimi locali abbia successo. La considerazione che ne consegue è la necessità di intraprendere una *jihad* internazionale contro gli Stati Uniti (Commins, n.d.).

Al contempo, la risposta degli *ulama* wahhabiti alle azioni di monarchia e Stati Uniti costituì agli occhi dei jihadisti un'ulteriore conferma della corruzione politica e religiosa saudita. Nel 1991 gli studiosi emisero una *fatwa* che giustificava la presenza americana in Arabia Saudita, dimostrando così un sostegno alla monarchia che sarebbe stato ribadito negli anni seguenti (al-Rasheed, 2007, pp. 44; al-Rasheed, 2008, pp. 210).

A partire dalla seconda metà degli anni '90, dunque, la lotta contro il nemico esterno divenne il nuovo nucleo ideologico e l'obiettivo concreto del movimento jihadista e, nello specifico, di al-Qaeda (Fawaz, 2009, pp. 12).

2.2 Temi ricorrenti della propaganda di al-Qaeda

Nei documenti di al-Qaeda, i temi ricorrenti includono la denuncia di un lungo elenco di misfatti commessi dagli Stati Uniti e dal loro alleato Israele in un'analisi delle politiche americane in Medio Oriente e altrove, e la parallela denuncia dei governi

arabi rinnegati. Si ritiene che questi regimi siano stati installati dagli infedeli, e siano inoltre colpevoli di non applicare la legge islamica e di impedire, tramite violenza e menzogna, il ristabilirsi di un ordine basato su di essa (Lawrence, 2005, pp. 160-172 e 186-206). Ne deriva un'analisi della realtà in cui la sequela di atti di oppressione a danno dei musulmani non si configura come un insieme di eventi a sé stanti, ma come parte di un piano più ampio, individuando così le ragioni dietro le difficoltà politiche e la debolezza dei musulmani. Il terzo grande tema ricorrente è la *jihad*, presentata come un dovere sacro e obbligatorio che ora incombe su ogni musulmano. Questi temi si ripetono con grande frequenza in scritti come “*To the Americans, Among a Band of Knights, Declaration of War against America, Jihad against Jews and Crusaders*” (Bin Laden et al., 1998; Commins, n.d.; Lawrence, 2005, 160-172 e 186-206).

Per quanto concerne il tema della *jihad* contro un nemico esterno, è facilmente individuabile la distanza dalla tradizione wahhabita, storicamente coerente nel promuovere la *jihad* all'interno del mondo musulmano. Benché in alcuni momenti storici l'establishment saudita abbia dato il proprio sostegno alla guerra contro invasori stranieri per interessi politici contingenti, di fatto è la *jihad* interna alla *umma* a costituire il marchio della tradizione religiosa wahhabita.

Il secondo tema – la denuncia dei governi locali in quanto traditori e apostati – chiama in causa due questioni. La prima fa riferimento alla pratica di dichiarare il *takfir* su un sovrano. Infatti, pur rivolgendo da un certo momento in poi la propria attenzione contro il nemico esterno, al-Qaeda ha continuato a perseguire una strategia parallela di lotta ai governi musulmani, prendendo quindi le distanze dall'acquiescenza politica wahhabita. La seconda questione riguarda la nozione stessa di *takfir* utilizzata per attaccare i governanti musulmani. Analizzando il modo in cui essa viene concepita dai jihadisti, è possibile individuare la vicinanza all'interpretazione wahhabita-salafita del concetto.

Infine, la modalità in cui i jihadisti concepiscono la *jihad* di per sé rappresenta un'ulteriore chiave di lettura per comprenderne ideologia e il rapporto con la nozione wahhabita.

2.3 *Takfir* nell'ideologia di al-Qaeda e nella dottrina wahhabita

La centralità del concetto di *tawhid* (unicità di Dio) nella dottrina wahhabita ha di fatto rappresentato un terreno fertile per lo sviluppo di correnti di pensiero sia pacifico che radicale; alcuni studiosi vi hanno individuato la prova più eclatante dell'affinità dottrinale tra wahhabismo e jihadismo. Più specificatamente, per indicare la presunta influenza del primo movimento sul secondo e su al-Qaeda in particolare, si è fatto riferimento agli argomenti di giustificazione religiosa del *takfir* elaborati dai wahhabiti (Wiktorowicz, 2005).

Quest'ultima affermazione implicherebbe che al-Qaeda abbia utilizzato principi appartenenti alla dottrina wahhabita per giustificare la scomunica e, di conseguenza, l'uso della violenza contro gli apostati. Osservando le affermazioni di al-Qaeda fino al 2003, tuttavia, appare chiaro come, in termini puramente dottrinali, l'organizzazione sia in linea con la tradizione wahhabita-salafita nell'anteporre piuttosto una serie di restrizioni all'applicazione del *takfir* e all'uccisione dei musulmani, rifiutandone inoltre l'uso contro ampi segmenti di popolazione (Wiktorowicz, 2005, pp. 89). Questa preoccupazione è riportata da Abu Hamza al-Misri – predicatore radicale e sostenitore di al-Qaeda – nel suo trattato intitolato “*The Khawaarij and Jihad*”, in cui si sostiene che dichiarare qualcuno colpevole di miscredenza senza prove sia un grave errore. Per illustrare ulteriormente questo punto, egli fa riferimento ad al-Wahhab e a studiosi precedenti i quali, individuando un atto di *kufir*, non dichiaravano immediatamente *kafir* (miscredente) colui che lo aveva commesso. Al-Misri prosegue elencando le restrizioni al *takfir*: la persona deve essere in forze e sana di mente, deve conoscere o comunque avere accesso allo studio della legge islamica e deve aver commesso l'azione deliberatamente e senza coercizione. Tuttavia, implorare i santi rimane un grave atto di *kufir* che non è soggetto a scusanti di alcun tipo (“*Misunderstandings of the Khawaarij regarding the issue of takfir*”, al-Misri, 2009). Nel documento intitolato “*al-Qaeda's Creed and Path*”, al-Qaeda presenta argomenti simili, dichiarando che i peccati che non rientrano nell'associazionismo non costituiscono una prova di miscredenza, a meno che non li si consideri leciti; per quanto riguarda gli atti più gravi di *shirk*, al contrario, non importa se non vi è intenzionalità, in quanto comportano un rifiuto automatico dell'Islam.

Un altro esempio indicativo dell'atteggiamento di al-Qaeda nei confronti dei musulmani che deviano dall'Islam è la dichiarazione rilasciata dopo l'attacco di Riyadh nel 2003, dove diversi fedeli rimasero uccisi (Wiktorowicz, 2009, pp. 230). Al-Qaeda rispose ai suoi critici ribadendo la volontà di aiutare tutti i fratelli musulmani, anche nel caso in cui siano ignoranti e conoscano solamente la *shahada* (la testimonianza di fede) come nel caso dei musulmani di Bosnia e Cecenia. "Dichiariamo che nessun individuo il quale preghi verso La Mecca possa essere considerato un miscredente per qualsiasi peccato commesso, purché non lo consideri lecito. Il nostro è il metodo della gente della Sunna e di al-Jama'ah" (al-Qaeda, 2003, pp. 24). Alcuni jihadisti avevano sostenuto che una delle vittime fosse un fautore della dissolutezza e dell'oscenità, implicando si trattasse di un miscredente, e che si fosse quindi meritato un simile trattamento. Significativamente, nella giustificazione dell'attacco, al-Qaeda rispose che l'aver commesso peccato non era di per sé segno di apostasia, a meno che non vi fossero prove legali (ibidem, pp. 41-42).

Poiché la nozione wahhabita-salafita sul *takfir* richiede che vi sia assoluta certezza sull'intenzione dell'individuo nel rifiutare l'Islam prima di dichiarare l'apostasia, appare evidente come risulti difficile se non addirittura impossibile praticare il *takfir* su un sovrano (Wiktorowicz, 2005, pp. 77), nozione accolta dai jihadisti almeno fino ai primi anni 2000.

In "*al-Qaeda's Creed and Path*" si afferma che il sovrano il quale non governi secondo la Shari'a e la sostituisca con qualche altra legge sia dichiarato apostata infedele. Ne consegue che la rivolta armata contro i governi colpevoli è un dovere individuale che pesa su tutti i musulmani (Haykel, 2009, pp. 53). Al contrario, lo sceicco Ibn Baz, uno dei più eminenti studiosi sauditi, ha argomentato nelle sue *fatwa* che la sostituzione della Shari'a con leggi laiche costituisce un atto di *kufir* grave solo se apertamente dichiarata. Nel caso in cui le motivazioni siano disobbedienza ad Allah, corruzione, o intenzione di arrecare beneficio a qualcuno, allora si tratta di una trasgressione di minore entità ("*Imaam Ibn Baz on Imaam, Kufir, Irij'a and the Murji'ah*", in: <http://www.spubs.com/sps/downloads/pdf/AQD130001.pdf>).

Secondo Wiktorowicz, l'esordio dalle stesse premesse dottrinali per giungere a conclusioni tanto diverse si spiega con una diversa lettura della realtà (Wiktorowicz, 2009). Bin Laden non nega l'obbligo di possedere prove inconfutabili della volontà di

abbandonare l'Islam (miscredenza), né tantomeno modifica la nozione di ciò che costituisce apostasia. Ciò che ha permesso ad al-Qaeda un utilizzo estensivo del *takfir* è stato il fatto di opporre una puntuale analisi della realtà alla riluttanza degli studiosi sauditi nel distinguere tra condotta islamica e non islamica dei loro governanti. Nel caso della monarchia saudita, la diffusa corruzione del governo sarebbe prova di per sé sufficiente a dimostrare una condotta deviante (Wiktorowicz ha portato l'esempio della pratica dell'usura. Wiktorowicz, 2009, pp. 233). Seguendo questo ragionamento, è facile vedere come il carattere pervasivo di un atto illecito diventi un criterio sufficiente a indicare infedeltà.

Se da una parte gli studiosi salafiti d'impronta purista si sono tradizionalmente rifiutati di impegnarsi nell'analisi contestuale della realtà, in linea con la scelta di sottomissione al potere politico, dall'altra al-Qaeda fa riferimento all'eredità islamista di Saiyyd Qutb nell'analizzare il contesto politico in cui i musulmani sono inseriti oggi. Come appare evidente dagli scritti di al-Qaeda, il messaggio ideologico dell'organizzazione si fonda su una visione del mondo dicotomica, che trova le sue origini nella tradizione iniziata da Ibn Taymiyya e ripresa da Qutb (al-Rasheed, 2007; Delong-Bas, 2004). In Qutb la realtà si riduce a una battaglia cosmica tra fede e miscredenza, in cui la *jihad* non può che divenire parte della natura stessa dell'Islam e rappresentare un dovere permanente e universale per tutti i fedeli (Qutb in ed. al-Mehri, 2006). Similmente, al-Qaeda trae da Qutb la tesi di una cospirazione crociatocionista, tema che ricorre più volte negli scritti di al-Qaeda ed è fondamentale per la giustificazione della *jihad* globale in un contesto in cui è in gioco la sopravvivenza della religione (Delong-Bas, 2004, pp. 267-268). La critica espressa da al-Wahhab (e la conseguente necessità di un'azione violenta), al contrario, era rivolta interamente alla corruzione interna al mondo islamico, e in modo specifico verso singoli individui o gruppi accusati di minacciare l'Islam. Anche lo studioso Ibn Taymiyya nei suoi scritti aveva trattato di una "questione interna": la sua preoccupazione riguardava infatti i mongoli, ufficialmente convertitisi all'Islam, ma di fatto portatori di innovazioni inaccettabili. Tuttavia, il suo attacco contro i "falsi credenti" si sviluppava in un quadro più ampio, in cui la battaglia contro gli infedeli assumeva una dimensione cosmica. È proprio questo elemento che, ulteriormente elaborato da Qutb nelle nozioni di *hakimiyya* (sovranità assoluta di Dio), *jahiliyya* (stato pre-islamico di barbarie) e *jihad* come dovere permanente e universale, viene ripreso fino a diventare

un cardine dell'ideologia jihadista. La visione del mondo islamista è dunque la lente attraverso la quale i jihadisti analizzano la realtà e giudicano il comportamento dei leader musulmani, abbassando significativamente la soglia necessaria a individuare le prove di infedeltà e giustificare la violenza esercitata contro di loro (Wiktorowicz, 2006).

2.4 La *Jihad* nell'ideologia di al-Qaeda e nella dottrina wahhabita

Nella giurisprudenza islamica classica, la *jihad* è concepita come guerra espansionistica contro i miscredenti o come sforzo difensivo contro un nemico incombente. In entrambi i casi, essa è diretta contro i non musulmani (DeLong-Bas, 2004; Scott, 2003). Il wahhabismo, in questo senso, rappresenta un'eccezione storica; analogamente, la prescrizione jihadista secondo la quale è considerato legittimo accusare di apostasia un sovrano musulmano e rivolgere la *jihad* contro di lui rappresenta uno sviluppo moderno (Commins, n.d.). Attingendo al pensiero radicale di Ibn Taymiyya, al-Wahhab e Qutb, i jihadisti rompono dunque la tradizione sunnita che considera prioritaria la preservazione dell'unità della *umma*.

Da questo punto di vista, i jihadisti sono in linea con la tradizione wahhabita nel pronunciare il *takfir* e condurre la *jihad* contro i fratelli musulmani, coerentemente con l'importanza centrale che entrambi attribuiscono al concetto di *tawhid*. Tuttavia, differiscono tra loro in modo significativo per quanto riguarda il destinatario della scomunica e della *jihad*. Altra difformità tra concezione wahhabita e jihadista è lo scopo per cui si dichiara guerra. L'obiettivo della *jihad* condotta da al-Wahhab era la cancellazione di qualsiasi traccia di idolatria dalla vita quotidiana dei musulmani, obiettivo non condiviso da al-Qaeda. Nell'esporre le proprie posizioni, i jihadisti fanno riferimento in larga misura a Sayyid Qutb e ai temi da lui elaborati piuttosto che ad al-Wahhab, al punto che Qutb è stato spesso considerato il padre spirituale e l'ideologo del jihadismo (DeLong-Bas, 2004, pp. 266; Fawaz, 2009, pp. 4-5; Meijer, 2009, pp. 24-25). Nel pensiero di Qutb, la *jihad* è il dovere da compiere per sradicare la *jahiliyya* e stabilire la *hakimiyya*. Gli agenti responsabili della diffusione della miscredenza sono figure e istituzioni di potere, e in particolar modo governi musulmani corrotti. L'attenzione dunque è rivolta interamente alle istituzioni musulmane, e non alle pratiche popolari. La propaganda jihadista di fatto ruota attorno a dichiarazioni che

condannano pesantemente i governi rinnegati quale causa di tutti i mali; non si menziona la necessità di riformare la società dal basso, quanto piuttosto quella di rovesciare le istituzioni corrotte e ristabilire la Shari'a dall'alto. In altri termini, Qutb inquadra i concetti di *tawhid* e *hakimiyya* in una dimensione politica, mentre al-Wahhab evita qualsiasi implicazione politica nella sua dottrina, un atteggiamento mantenuto ancora oggi dagli *ulama* wahhabiti.

L'altro elemento rilevante da considerare nell'analisi delle due diverse nozioni di *jihad* è legato alla visione del mondo islamista condivisa dai jihadisti, intimamente legata al *takfir* e, verosimilmente, alla concezione stessa di *jihad*. Nella prospettiva di al-Wahhab, la *jihad* è uno strumento funzionale alla riforma della fede. Poiché è questa riforma a rappresentare l'obiettivo principale, si prendono in considerazione diverse strade per raggiungerlo: la predicazione pacifica e la persuasione e, se necessario, l'uso della forza. Nella prospettiva di Qutb e dei jihadisti, la *jihad* è funzionale all'annientamento del nemico. Nel contesto di una battaglia cosmica tra il bene e il male, non è prevista una via di mezzo; le forze della miscredenza devono essere eliminate affinché la fede possa trionfare e l'ordine divino possa essere stabilito. Poiché l'obiettivo finale è la distruzione totale del nemico, lo scontro militare diviene l'unico mezzo possibile, come Dio ha rivelato a Maometto. Ne deriva il posizionamento della *jihad* su un gradino superiore nella scala di importanza delle azioni miranti ad attuare la volontà divina, al punto che i jihadisti si riferiscono ad essa come a un obbligo individuale, secondo solo alla fede, e come un pilastro vitale dell'Islam (Fawaz, 2009, pp. 3).

È questa la concezione di *jihad* adottata da al-Qaeda. Nella *fatwa* del 1998 si afferma che “la decisione di uccidere gli americani e i loro alleati – civili e militari – è un dovere individuale per ogni musulmano che ne abbia la possibilità, in qualsiasi Paese in cui sia possibile farlo” (Bin Laden et al., 1998; citato anche in Peters, 2014). Inoltre, la glorificazione della *jihad* è un tema ricorrente al pari dell'accusa contro i nemici dell'Islam. La dimensione cosmica della battaglia in corso sembra caricare la *jihad* di nuova importanza religiosa, facendo della guerra un dovere primario e un principio basilare di fede.

Capitolo 3 – Al-Qaeda in Iraq

3.1 Abu Mussab al-Zarqawi e la crescita dell'anti-sciismo

In un caso il pensiero wahhabita è stato usato come giustificazione primaria per la *jihad*, ovvero nel contesto della battaglia condotta da al-Zarqawi contro gli sciiti in Iraq dopo il 2003.

Abu Mussab al-Zarqawi (1966-2006), di origini giordane, apparteneva alla vasta rete di militanti che si radicalizzarono nel corso degli eventi che, a partire dalla guerra in Afghanistan, hanno segnato gli anni '80 e '90. Dopo aver combattuto contro i sovietici in Afghanistan, si trasferì a Peshawar, dove incontrò Abu Muhammad al-Maqdisi, un predicatore radicale di spicco di formazione wahhabita. L'incontro rappresentò probabilmente l'evento più significativo per la formazione di al-Zarqawi (Napoleoni, 2005). Il tratto distintivo del pensiero di al-Maqdisi è il concetto di *al-wala' wal-bara'*, la necessità di sostenere il *tawhid* e negare attivamente qualsiasi forma di *shirk*. Per Maqdisi praticare il politeismo significa violare la Shari'a, e il semplice fatto di stringere amicizia con coloro i quali non seguono rigorosamente la legge e i valori islamici ricade in questa categoria. Secondo questa prospettiva, la *jihad* è la più alta forma di lotta a ciò che non è islamico, rappresentando il metodo principale per respingere i nemici (Wagemakers, 2008). L'ideologia di al-Zarqawi, fortemente influenzata da questi insegnamenti, predicava l'avversione violenta contro chiunque non sostenesse il *tawhid*, nonché contro coloro i quali non si unissero nella condanna dei "devianti", segnando in questo modo una radicalizzazione della moderna dottrina salafita (Napoleoni, 2005, pp. 58). All'inizio degli anni '90, al-Zarqawi e Maqdisi tornarono in Giordania, dove fondarono l'organizzazione armata *al-Tawhid* e iniziarono a predicare l'infedeltà dei regimi arabi (Napoleoni, 2005, pp. 62-63). Nel 2003, l'invasione dell'Iraq e il caos che ne seguì fornirono l'occasione per espandere la rete di al-Zarqawi (Kepel e Milelli, 2008). In Iraq egli costituì l'organizzazione nota come *al-Tawhid wal-Jihad* e iniziò a preparare il terreno per un'altra guerra civile, questa volta individuando negli sciiti il nemico primario nel processo verso la liberazione del Paese. Nel 2004, al-Zarqawi giurò fedeltà a Bin Laden, e l'organizzazione fu ribattezzata al-Qaeda in Mesopotamia (Kepel e Milelli, 2008). La decisione di fare degli sciiti il target principale fu legata a diversi motivi. Innanzitutto,

si trattava di un dovere religioso. Al-Zarqawi considerava gli sciiti apostati traditori, nemici interni alla *umma* in collusione con il “nemico lontano” nel comune intento di distruggere l’Islam. In secondo luogo, privare gli Stati Uniti dell’alleato locale rappresentava una scelta strategica allo scopo di porre fine all’occupazione statunitense. Infine, la sconfitta degli sciiti avrebbe significato la presa di potere nel Paese, in mano proprio alla maggioranza sciita (Napoleoni, 2005; Steinberg, 2009). Muovendo da queste premesse, al-Zarqawi lanciò una guerra totale contro gli sciiti, attaccandoli indiscriminatamente con l’obiettivo di eliminarli del tutto.

Il clero wahhabita, da parte sua, sembra aver condiviso istanze anti-sciite sia in passato che oggigiorno (Kazimi, 2006; Khanzadeh, 2013; Steinberg, 2009; Teitelbaum, 2010). Ciò è in parte da ricondursi al discorso religioso tradizionale wahhabita, ma anche a una modifica della nozione originaria di anti-sciismo che ha avuto luogo negli ultimi decenni (al-Rasheed, 2007). A partire dagli anni ’80, gli eventi principali che hanno segnato la regione e che ne hanno profondamente modificato gli equilibri di potere – la rivoluzione iraniana, la guerra Iran-Iraq e successivamente la caduta di Saddam Hussein e l’invasione statunitense dell’Iraq – hanno innescato un processo di politicizzazione delle differenze religiose, considerate alla luce del confronto/scontro tra due potenze emergenti – Iran e Arabia Saudita (al-Rasheed, 2007, pp. 105-111). In questo contesto, l’Arabia Saudita ha iniziato a leggere la realtà attraverso una sorta di “prisma sciita” (Teitelbaum, 2010, pp. 72), dove la principale preoccupazione in politica estera (e, in una certa misura, anche in politica interna) è stata l’ascesa dell’Iran e il ruolo svolto dalle comunità sciite sparse nella regione.

3.2 L’ideologia di al-Zarqawi

Le origini della frattura religiosa tra sciiti e sunniti risalgono al conflitto sorto attorno alla successione del terzo califfo – Uthman –, sviluppatasi poi in un discorso propriamente anti-sciita fra VIII e IX secolo nelle riflessioni della scuola di diritto hanbalita (Steinberg, 2009, pp. 107). In seguito, i wahhabiti hanno ripreso la narrazione anti-sciita nel XVIII secolo, promuovendola fino al primo decennio del 2000 tramite una propaganda pervasiva (Kazimi, 2006, pp. 66). È dunque il wahhabismo, in ultima analisi, la tradizione religiosa che ha gettato le basi intellettuali dell’anti-sciismo d’impronta salafita (Steinberg, 2009, pp. 109).

L'anti-sciismo, dunque, non è un tema nuovo nel discorso dottrinale islamico, ma appartiene a una tradizione consolidata. Al-Zarqawi in questa cornice rappresenta un caso particolare, in quanto “è l'unico ad aver messo la teoria in pratica al punto da prefiggersi l'annientamento dell'intera popolazione sciita” (Kazimi, 2005, pp. 68). Nel capitolo *Jihadi-Salafism and the Shi'is in Global Salafism*, Steinberg sostiene come l'anti-sciismo propugnato da al-Zarqawi sia difficilmente distinguibile da quello wahhabita, poiché molti dei concetti usati dal jihadista giordano sono tratti dagli scritti degli studiosi wahhabiti, e informano le opere dottrinali dello stesso al-Wahhab (Steinberg, 2009, pp. 111-112). Steinberg fa inoltre riferimento all'influenza cruciale esercitata da al-Maqdisi sullo sviluppo del pensiero di al-Zarqawi in questo senso (ibidem, pp. 109). Da un lato, la prospettiva wahhabita ha fortemente influenzato l'anti-sciismo di al-Zarqawi; dall'altro l'eredità di al-Maqdisi, riassunta nel concetto di *al-wala' wal-bara'*, sembra aver fornito l'input operativo necessario a scatenare una violenza così estesa. Il risultato è stata una guerra totale e indiscriminata.

L'avversione provata dai wahhabiti nei confronti degli sciiti può essere ricondotta a due ragioni principali. La prima riguarda i rituali che sono parte integrante del loro credo popolare, e che mettono in discussione apertamente il principio fondante della dottrina wahhabita. I riti legati alla venerazione degli imam costituiscono infatti atti palesi di associazionismo e politeismo; peggio ancora, visitare tombe e santuari rappresenta il più grave atto di *shirk* che si possa commettere (Khazadeh, 2013; Teitelbaum, 2010).

La seconda motivazione fa riferimento al rifiuto da parte sciita della legittimità – e quindi dell'autorità – dei primi tre califfi, detti “i ben guidati”. Poiché i califfi sono considerati i principali garanti dell'autenticità della Sunna, attaccarli e persino offenderli significa attaccare le fondamenta stesse del salafismo e del progetto di riforma di al-Wahhab (Steinberg, 2009, pp. 113). Questo approccio interpretativo basato sulla centralità degli *ahadith* è l'elemento caratterizzante della scuola di legge hanbalita, di cui al-Wahhab era seguace. Fu proprio Ibn Hanbal a iniziare la lotta contro gli sciiti, portata avanti dai suoi discepoli e in particolare da Ibn Taymiyya (ibidem). Recentemente, gli studiosi wahhabiti hanno dimostrato di essere ancora in linea con gli insegnamenti di al-Wahhab, attraverso la circolazione di trattati e materiale divulgativo su internet (Kazimi, 2006, pp. 55; Khazadeh, 2013; Teitelbaum, 2010). A tal merito si può citare la famigerata *fatwa* che invoca la morte

degli sciiti, emessa dall'eminente studioso Ibn Jibreen nel 1991, così come la *fatwa* firmata da *ulama* radicali a seguito della guerra settaria in Iraq (Teitelbaum, 2010; ulteriori informazioni su *fatwa* in cui gli sciiti vengono etichettati come politeisti e come infedeli si possono trovare su <https://www.jihadwatch.org/2006/12/influential-saudi-cleric-denounces-shiites-as-infidels>). Le polemiche contro gli sciiti diffuse dal clero wahhabita attraverso vari siti internet (Kaizmi, 2006, pp. 66; Teitelbaum, 2010) sono state tali da contribuire alla promozione di un clima di odio e violenza religiosa (sugli attacchi contro gli sciiti si veda <http://www.almonitor.com/pulse/en/originals/2015/05/saudi-arabia-eastern-province-attacks-onshiites.html>).

Gli sciiti sono dunque giunti ad incarnare agli occhi dei wahhabiti la “quintessenza dell'alterità” (Teitelbaum, 2010, pp. 74). Essere colpevoli di apostasia li rende peggiori degli ebrei e dei cristiani, in quanto essi minacciano l'Islam dall'interno (Steinberg, 2009; Teitelbaum, 2010). Tale prospettiva è stata adottata e virulentemente espressa da al-Zarqawi nei suoi scritti. In una lettera inviata a Bin Laden e Ayman al-Zawahiri nel 2004, al-Zarqawi descrive gli sciiti come “un nemico astuto che indossa l'abito di un amico [...] l'osservatore non frettoloso e curioso si renderà conto che lo sciita è il pericolo imminente e la vera sfida”. Inoltre:

“Lo sciismo è una religione che non ha nulla in comune con l'Islam se non nel modo in cui gli ebrei hanno qualcosa in comune con i cristiani sotto il vessillo del Popolo del Libro. Attraverso il politeismo palese, il culto delle tombe, la ritualità legata ai santuari, il chiamare i Compagni [del Profeta] infedeli e insultare le madri dei credenti e l'élite di questa nazione [islamica], [essi] arrivano a distorcere il Corano [...] per diffamare coloro che lo conoscono bene, in aggiunta a [...] altre forme di infedeltà e manifestazioni di ateismo di cui i loro libri autorizzati e le loro fonti originali – che continuano a stampare, distribuire e pubblicare – traboccano”.

(al-Zarqawi, 2004, in <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm>).

Al-Zarqawi prosegue accusando gli sciiti di essersi astutamente infiltrati all'interno dell'apparato statale iracheno nei settori militare, economico e della sicurezza, allo

scopo di eliminare gli ufficiali sunniti e impadronirsi gradualmente del potere, evitando il confronto aperto. Tale strategia rientrerebbe in un piano più ampio, nel quale gli sciiti sono alleati a fianco di supposti “crociati occidentali”, dei sionisti e dell'Iran nell'intento di distruggere l'Islam (Kazimi, 2006, pp. 54-55). Ciò che sta accadendo ora è in continuità con la storia: al-Zarqawi cita infatti Ibn Taymiyya, il quale accusò gli sciiti di aver aiutato i mongoli, i tartari e i franchi contro i veri musulmani (ibidem). L'accusa mossa da al-Zarqawi è doppia: gli sciiti sono impegnati in una lotta dai risvolti sia dottrinali che politici contro i sunniti. Ne consegue che l'unico modo per liberarsi dell'occupante straniero è sconfiggere prima il suo agente interno (Kazimi, 2006, pp. 53-54). A tale scopo gli sciiti devono essere provocati, dimodoché il rancore nascosto nei confronti dei sunniti venga allo scoperto; solo a quel punto potranno essere trascinati in una guerra settaria ed eliminati una volta per tutte (al-Zarqawi, 2004).

Conclusione

Nella fase iniziale della storia di al-Qaeda (fino al 2003) l'influenza esercitata dal wahhabismo è rimasta sostanzialmente limitata agli elementi dottrinari di matrice salafita, ovvero l'enfasi sul *tawhid* e la rigida definizione del credo. L'uso della violenza in questa fase è da ricondursi a una particolare analisi della realtà caratterizzata da un contesto di guerra globale, in cui le "devianze" nel mirino dei jihadisti sono considerate tentativi di minare l'Islam dall'interno, e dunque istanze di apostasia. Contestualmente, la *jihad* è stata elevata al rango di dovere sacro di per se stesso, con un'evoluzione del concetto senza precedenti nella tradizione islamica sunnita. In questo senso, la giustificazione dottrinale per l'uso della violenza può essere ricondotta all'identità islamista piuttosto che a quella wahhabita, poiché i jihadisti hanno attinto ampiamente alla visione del mondo manichea di Saiyyd Qutb.

Nel 2003, la combinazione di fattori regionali ha creato il terreno fertile per lo sfruttamento delle differenze settarie nel contesto della guerra in Iraq. Al-Zarqawi si è appellato alla tradizionale intolleranza e avversione wahhabita nei confronti degli sciiti per scatenare una guerra totale contro di loro, in cui la questione dottrinale è diventata elemento giustificativo per la loro eliminazione.

Al-Zarqawi è stato colui che ha introdotto l'elemento settario nel discorso di al-Qaeda sulla violenza. Dopo la sua morte, le dinamiche da lui avviate hanno continuato a operare nel contesto di un Paese che precipitava nella guerra civile e di una regione in tumulto. Dato il successo ottenuto da al-Zarqawi con la campagna anti-sciita, nelle parole di Steinberg "nel 2006 e nel 2007 è apparso chiaro che l'anti-sciismo era diventato una caratteristica standard del discorso jihadista-salafita" (Steinberg, 2009, pp. 111). Questo elemento è rimasto centrale nell'ideologia dell'organizzazione discendente di al-Qaeda in Mesopotamia, lo Stato Islamico dell'Iraq (ISI) (Isakhan, 2015). Qui, infatti, al-Qaeda aveva cambiato nome in ISI nel 2006, nell'ambito di una strategia di *rebranding* in risposta a un temporaneo declino (Kirdar, 2011).

Il profondo odio mostrato dallo Stato Islamico nei confronti degli sciiti è sintomatico di uno dei principali retaggi della guerra in Iraq, ovvero la distruzione del delicato equilibrio settario preesistente (Isakhan, 2015, pp. 230). Questa situazione ha creato le condizioni perfette per la crescita e la espansione dell'ISI, e rischia di essere causa di ulteriori carneficine in futuro (ibidem, pp. 224, 230). Per tale motivo appare necessaria

una comprensione delle radici dottrinarie a partire dalle quali si è diffuso l'odio settario, così come della distinzione delle diverse matrici religiose che hanno esercitato una certa influenza sull'ideologia di al-Qaeda.

BIBLIOGRAFIA

Algar, H. (2002) *Wahhabism: A Critical Essay*. Islamic Publications International.

Al-Rasheed, M. (2007) *Contesting the Saudi State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Rasheed, M. "The Minaret and the Palace: Obedience at Home and Rebellion Abroad". In: al-Rasheed, M. (Ed.) (2008) *Kingdom without Borders: Saudi Arabia's political, religious and media frontiers*. London: C. Hurst.

Commins, D. (2006) *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

DeLong-Bas, N. J. (2004) *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford: Oxford University Press.

Duderija, A. (2011) *Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications*. Religion Compass, 5(7), 314-325.

Fawaz, A. G. (2009) *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University press.

Haykel, B. "On the Nature of Salafi Thought and Action". In: Meijer, R. (Ed.) (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.

Isakhan, B. "The Iraq Legacies and the Roots of the 'Islamic State'". In: Isakhan, B. (Ed.) (2015) *The legacy of Iraq: From the 2003 War to the 'Islamic State'*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kepel, G. and Milelli, J. P. (Eds.) (2008) *Al-Qaeda in Its Own Words*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Lawrence, B. (Ed.) (2005) *Messages to the World: Statements of Usama Bin Laden*. London; New York: Verso.

Meijer, R. "Introduction". In: Meijer, R. (Ed.) (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.

Napoleoni, L. (2005) *Insurgent Iraq: al-Zarqawi and the New Generation*. London: Constable.

Paz, R. "Debates within the Family: Jihadi-Salafi Debates on Strategy, Takfir, Extremism, Suicide Bombings and the Sense of the Apocalypse". In: Meijer, R. (Ed.) (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.

Qutb, S. in ed. Al-Mehri, A. B. (2006) *Milestones*. Birmingham: Maktabah booksellers and publishers.

Schwartz, S. (2002) *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.

Scott, R. (2003) *An 'official' Islamic Response to the Egyptian al-Jihad Movement*. *Journal of Political Ideologies*, 8(1), 39–6.

Steinberg, G. “Jihadi-Salafism and the Shi’is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi’ism”. In: Meijer, R. (Ed.) (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.

Wagemakers, J. (2009) *A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. *The British Journal of Middle Eastern Studies*, 36(2), 281-297.

Wiktorowicz, Q. (2005) *A Genealogy of Radical Islam*. *Studies in Conflict and Terrorism*, 28(2), 75-97.

Wiktorowicz, Q. (2006) *Anatomy of the Salafi Movement*. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29, 207-239.

Online sources

Al-Misri, A. H. (2009) *The Khawaarij and Jihad*. <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/12/khawaarij-and-jihad.pdf>, (accessed 13 July 2017).

Al-Qaeda (2003) *The Operation of 11 Rabi al-Awwal: The East Riyadh Operation and Our War with the Unites States and Its Agents*. Available at <https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/bitstream/handle/10066/5129/AQS20030903.pdf?sequence=3>, (accessed 23 July 2017).

Al-Wahhab, n.d. *Kitab al-Tawhid*. Available at www.islambasics.com, (accessed 9 July 2017).

Al-Zarqawi, A. M. (2004) Available at <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm>, (accessed 24 July 2017).

Al-Zawahiri, A. (2005) Available at <https://ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-zarqawienglish-translation-2>, (accessed 25 July 2017).

Bin Laden, O. et al. (1998) *Jihad against Jews and Crusaders*. Available at <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>, (accessed 19 July 2017).

Commins, D. n.d. *Osama Bin Laden's Declaration against America*. http://salempress.com/store/pdfs/bin_laden.pdf, (accessed 17 July 2017).

Hegghammer, T. and Lacroix, S. (2004) *Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?* <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/31-saudi-arabia-backgrounder-who-are-theislamists.pdf>, (accessed 20 July 2017).

Kazimi, N. (2005) *A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi*. <https://www.hudson.org/research/9771-a-virulent-ideology-in-mutation-zarqawi-upstagesmaqdisi>, (accessed 26 July 2017).

Kazimi, N. (2006) *Zarqawi's Anti-Shi's Legacy: Original or Borrowed?* <https://www.hudson.org/research/9908-zarqawi-s-anti-shi-a-legacy-original-or-borrowed>, (accessed 27 July 2017).

Khanzadeh, R. (2013) *Wahhabi Shia polemics: A look inside the debates that divide*. <https://rezakhanzadeh.com/2013/09/18/wahhabi-shia-polemics-a-look-inside-the-debatesthat-divide/>, (accessed 23 August 2017).

Kirdar, M. J. (2011) *Al-Qaeda in Iraq*. https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fspublic/legacy_files/files/publication/110614_Kirdar_AIQaedaIraq_Web.pdf, (accessed 4 September 2017).

Peters, R. (2014) *Jihad*. The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. <http://www.oxfordislamicstudies.com>, (accessed 9 July 2017).

Teitelbaum, J. (2010) *The Shiites of Saudi Arabia*. <https://www.hudson.org/research/9895-the-shiites-of-saudi-arabia>, (accessed 22 August 2017).

Wagemakers, J. (2008) *Abu Muhammad al-Maqdisi: A Counter-Terrorism Asset?* <https://www.ctc.usma.edu/posts/abu-muhammad-al-maqdisi-a-counter-terrorism-asset>, (accessed 25 July 2017).

Websites

<http://www.binbaz.co.uk>, accessed 15 July 2017.