



NOMOS

Le attualità nel diritto



Quadrimestrale di teoria generale, diritto pubblico comparato
e storia costituzionale

La Rivoluzione costituzionale in Iran. L'Islam, il Costituzionalismo e lo Stato di diritto. Occidente e Persia a confronto.

di Marco Cacciatore¹

Interrogarsi sull'Iran e le sue forme costituzionali implica, come nel caso di tutti i soggetti del Medio Oriente, alcune e doverose premesse. Questi territori, la loro storia e le loro culture, pur avendo alle spalle millenni di confronto e scontro con l'Occidente, non hanno mai definitivamente assorbito i modelli delle "civilizzazioni". Al massimo, dell'Occidente essi hanno reinterpretato le nozioni, adattandole al proprio sostrato culturale. Non fa eccezione, rispetto a questo processo, lo Stato di diritto, le sue categorie, i suoi corollari, e l'influenza che essi hanno esercitato sulla Storia dei Paesi mediorientali. Questo modello di costruzione statale, come autorevolmente definito, è storicamente datato – dalla seconda metà del XVII secolo fino ad oggi – e geograficamente riferito – dalla Gran Bretagna al resto del mondo occidentale², per quanto le sue forme siano state "esportate". Oggi, tuttavia, la stabilità del concetto stesso di Stato è posta sotto pressione: dai processi internazionali di integrazione regionale quanto dalle spinte centrifughe particolariste.

È intento di questo lavoro osservare – tramite i lavori passati in rassegna - gli eventi iraniani durante la Rivoluzione costituzionale (1906-11), valutando gli effetti di quel fermento culturale che, di lì in poi lungo la Storia costituzionale di questo Paese, avrebbe condotto il dibattito pubblico intorno a temi di rilievo politico: fissando e conferendo struttura alle categorie ancora oggi presenti sullo scenario iraniano. La società civile persiana si sarebbe, da allora, avviata verso l'affermazione delle fondamenta alla base dello Stato nazionale: concretizzatasi negli anni '20 del 1900, sotto l'egida del generale Reza Khan - poi divenuto Reza Shah Pahlavi. Fu proprio la Rivoluzione costituzionale a traghettare, all'interno della comunità politica persiana, idee e filoni di pensiero di origine

¹ Dott.do II anno presso l'Università di Genova; Corso di Dottorato in Scienze Politiche, Scuola Scienze Umane, Indirizzo Democrazia e Diritti Umani (DDU); DISPO-Unige.

² Vedasi F. Lanchester; *Gli Strumenti della Democrazia: lezioni di Diritto costituzionale comparato*; Giuffrè 2004.

occidentale: gli approcci razionalisti, vicini al contrattualismo, figli dell'Illuminismo francese o del liberalismo inglese, quali il pensiero socialista, il nazionalismo ed il parlamentarismo. Il pensiero occidentale, il c.d. “*Enlightment*”³, fu recepito soprattutto dalle classi intellettuali e borghesi, che in seguito si sarebbero rivelate le maggiori portatrici della sua affermazione nel regime politico persiano: denominate “*Intelligentsia*” da alcuni degli autori qui presi ad oggetto di indagine. Una buona parte dell’*Intelligentsia* si componeva di giovani, figli di famiglie facoltose di mercanti, burocrati o personaggi inseriti negli ambienti di Corte, che avevano studiato in Europa in virtù di viaggi, intrapresi per lavoro da genitori e parenti, o di scambi culturali istituiti dalla dinastia regnante dei Qajar – notoriamente avvezza alle visite nel Vecchio Continente⁴. Interiorizzarono i concetti dei filoni di pensiero occidentale che, di ritorno in Patria, fecero circolare con particolare riferimento alla legittimità immanente, alla sovranità nazionale, al costituzionalismo. Alcuni riconducono a filoni russi la diffusione delle idee occidentali, mentre sicuramente dalla Russia proveniva la componente socialista-radicale della Rivoluzione costituzionale, che declinava il riferimento ideologico secondo l’influenza degli ambienti bolscevichi: venuti a contatto con i rivoluzionari iraniani nelle regioni azere. Tuttavia, la Russia zarista si contendeva il ruolo di potenza egemone con la Gran Bretagna, la cui influenza veicolò nella società civile persiana altri concetti di origine occidentale, primo tra tutti il liberalismo anglosassone, costruendo un bipolarismo *ante litteram* che non sfociò mai in vero e proprio Colonialismo: pur riproducendone alcuni degli effetti più sostanziali sulla Storia del Paese. Il crocevia storico che vide le posizioni russa ed inglese confrontarsi fu la Rivoluzione Costituzionale: sovrapponendo questa polarizzazione alle altre esistenti nella società civile persiana, con le conseguenti difficoltà di sintetizzazione politica che avrebbero poi scontato le Istituzioni.

Faceva da contraltare a questo scenario culturale, in fermento e di conseguenza molto complesso, la tradizione islamica di speculazione filosofica sciita: con i suoi filoni di pensiero, radicati da secoli nel tessuto connettivo della comunità politica e sociale persiana. Si rende a questo punto necessario un approfondimento, che attiene alla distinzione tra sciismo e sunnismo: sia per quel che riguarda la Storia politica delle rispettive regioni di influenza, che per quanto si riferisce al pensiero ed alla dottrina politica dei due diversi approcci musulmani. Nel mondo sciita e persiano, l’affermazione imperiale degli Imperi islamici si realizzò dopo secoli di radicamento della fede sul territorio, che riuscì gradualmente a delegittimare le compagini politiche non allineate all’ortodossia sciita. Le dinastie regnanti recepirono sempre di più la speculazione

³ Il termine, la traduzione inglese di Illuminismo, non può non rimandare alla tradizione sciita ed al suo tema della luce, che la accosta alle religioni ed alle culture orientali come approfondito nel lavoro di Corbin.

⁴ Si veda Mangol Bayat; *Iran’s first Revolution. Shi’ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*; Oxford University Press; Oxford-New York, 1991.

filosofica, dottrina e di pensiero politico che gli ambienti religiosi avevano prodotto, non senza dissidi interni tra diverse interpretazioni del dettato coranico sciita. Nel mondo sunnita, invece, l'affermazione di un potere politico seguì immediatamente la morte del Profeta Mohammad. Dopo il regno dei c.d. Califfi Ben Guidati e lo "scisma", seguito all'uccisione del detentore del califfato Alì – cugino e genero del Profeta, capostipite della fede sciita, la dinastia Ommiade regnò con Capitale a Damasco, occupandosi prevalentemente dell'espansione imperiale fino all'VIII sec. d.C.: quando succedettero al trono gli Abbasidi. Questa dinastia, conosciuta per aver inaugurato la prima stagione culturale islamica non mutuata dall'ellenismo, va anche ricordata per aver affrontato momenti di crisi istituzionale – culminati con la presa di Baghdad del 1257, Capitale del Sultanato a partire dalla conquista abbaside del trono – e per aver prodotto la c.d. "chiusura della porta dell'*ijtihad*". L'*ijtihad* è lo sforzo di interpretazione razionale, che aveva fino ad allora consentito un'esegesi evolutiva del Testo Sacro islamico: unica fonte legislativa del potere politico, nei primi secoli di Sultanati islamici sunniti. L'Islam aveva già la funzione di formula politica alla base della legittimità del sistema, che parafrasando sommariamente Costantino Mortati costituisce il nucleo della "forma di regime" degli Stati moderni, compresi quelli islamici – se studiati da Occidente⁵. La "chiusura della porta" operata dagli Abbasidi, cristallizzava i contenuti della dottrina giuridica islamica, sottraendoli alle evoluzioni indotte dalla filosofia riformista.

Henry Corbin spiega bene, nel suo *Storia della filosofia islamica*, come la possibilità di continuare ad adottare l'*ijtihad*, per le Scuole sciite, favorì l'affermazione nei rispettivi ambienti di una elevata speculazione filosofica. I filoni sciiti recuperarono concetti aristotelici che restituirono maggiore autonomia – rispetto al mondo sunnita - all'attività di governo: anche in ragione del rapporto particolare che la concezione sciita ha sviluppato tra Profeta – *nabi* – e suo rappresentante in terra – *wali*. Se il Capo politico sciita è eletto per "tramandazione testuale" – *nass*, come accadde secondo la dottrina sciita nel caso della salita al trono del primo Imam Alì, il titolare del potere sunnita è eletto per Consultazione – la c.d. *shura*: concetto-chiave del sunnismo politico, utile alla circolazione delle idee occidentali - prima liberali e poi democratiche - in tutto il mondo musulmano. Il Sovrano sunnita rimane vincolato ai principi risalenti al dettato coranico, così come interpretati dal personale clericale – gli *Ulama*, all'interno del quale i giurisperiti - i *Mojtabed* - rimasero gli esclusivi detentori dell'esegesi normativa dalla "chiusura della porta" dell'*ijtihad* in poi. Questo servì a dare all'Islam la funzione di strumento di legittimazione del potere, anziché freno dello stesso orientato al bene dei fedeli-sudditi. La classe degli *Ulama* venne facilmente integrata a Corte, sviluppando interpretazioni del Corano che facevano prevalere la Ragion di Stato ai principi islamici. Questi principi affidavano al Sovrano una legittimità divina custodita dal clero,

⁵ In F. Lanchester; *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*; Giuffrè 2006.

obbligandolo in quanto tale a governare secondo giustizia sociale ed a garantire il bene della *Umma*: attraverso l'osservanza delle "radici" del Diritto islamico – c.d. *usul al-fiqh*. Molte volte, gli *Ulama* garantirono legittimità islamica agli atti sovrani, anche qualora questi fossero ispirati a principi palesemente in contrasto con quelli coranici testé richiamati – ad esempio quando si muoveva guerra ad altri popoli islamici o quando si affermavano ragioni di potere o conservazione della dinastia, di contro al bene della comunità. Questa interpretazione potrebbe avere riprova nel fatto storico che, accanto ai privilegi garantiti in cambio della legittimità islamica, i regni islamici sunniti del Medio Oriente conobbero la presenza di classi religiose che più facilmente persero influenza, perché meno radicate tra la società civile: come potrebbe dimostrare il fatto che, sotto l'Impero Ottomano, gli *Ulama* sunniti furono privati della prerogativa sulle Corti di Giustizia: già con le *Tanzimat* del XIX secolo. Nel mondo persiano-sciita, invece, le classi religiose riuscirono sempre a riservarsi l'appannaggio sul potere giudiziario, eccezion fatta per la parentesi degli *Shah* Pahlavi – 1925-79. Nelle regioni persiane l'interpretazione islamica fu necessaria, senza fare eccezione rispetto alle aree sunnite, a garantire legittimità al potere politico: rimanendo tuttavia priva del vincolo sulla *ijtihad*. Questo determinava che il clero islamico potesse interferire più attivamente sulla gestione del potere, nonostante l'atteggiamento quietista adottato in politica dall'ortodossia sciita. Di fatto gli *Imam*, i *Mojtabed* ed i semplici *Mullah* – allievi delle *Madrassa*, le scuole islamiche, potevano influenzare il Sovrano tramite pareri – *fatwa* – o decisioni giudiziarie – specie quelle in materia di statuto personale e questioni penali. Ne fu un esempio il caso della famigerata "fatwa sul tabacco", che scatenò la prima vera rivolta anti-coloniale nella Persia di fine XIX secolo⁶, nonché il primo caso di defezione del clero rispetto alla Corte imperiale. La pubblicazione di Corbin è da anni molto preziosa per una ricostruzione minuziosa e consapevole della tradizione islamica di filosofia politica, tanto sciita quanto sunnita, marcando le differenze che sussistono tra i due diversi portati di pensiero politico e dottrina. Stando al lato sciita, egli mette in rilievo l'attività di produzione dottrina che fu propria delle Scuole di pensiero di Isfahan, Tabriz e Teheran, recependo i contenuti di recupero della tradizione classico-ellenistica espressi – ad esempio – da un Sohrewardi: illustre filosofo di ispirazione aristotelica, che Corbin iscrive decisamente nel quadro dei filosofi sciiti – per quanto alcuni storici dell'Islam rifiutino l'accostamento del concetto di filosofia alla tradizione islamica⁷. La possibilità di impiego dell'*ijtihad* rappresenta secondo alcuni – tra i quali

⁶ Secondo M. Bayat, la vicenda rappresenta anche il primo banco di prova che mise a contatto potenze straniere – Russia zarista e Gran Bretagna – con le forze sociali interne alla scena persiana. *Ibidem*.

⁷ Vedasi M. Campanini; *Il pensiero islamico contemporaneo*; Il Mulino 2009, ove l'autore spiega come non si possa far riferimento né ad una filosofia né ad una teologia islamica, piuttosto rimanendo più coerente con i contenuti dei credo musulmani la definizione di teosofia: per indicare la disciplina che trae dalla dottrina coranica, o comunque ponendosi all'interno del suo quadro, principi e concetti politici o terreni, di ispirazione per governanti, giudici e fedeli.

Corbin, ma anche Tariq Ramadan⁸ – un comune denominatore, un elemento di contatto tra universo sciita e riformismo islamico sunnita. Le Scuole di Isfahan, Tabriz e Teheran, precedono ed accompagnano la costituzione dell’Impero Safavide: il primo regno persiano che istituzionalizzò lo Sciismo in qualità di Religione di Stato - fondato agli inizi del XVI sec. d.C. L’atteggiamento quietista verso il potere politico, che le classi religiose adottarono all’interno dell’Impero Sciita dei Safavidi, giustificava tramite la “teoria dell’occultamento” dell’ultimo *Imam* la gestione dell’autorità da parte del Sovrano. Questi, come nel mondo sunnita, riceveva la fonte di legittimazione divina dall’interpretazione degli *Ulama*: offuscando anche lo stesso funzionamento di selezione del Sovrano per designazione coranica o tramandazione – il *nass*, che poteva essere adeguato solo al governo di un *Imam* - mentre il metodo di successione al trono rimase ereditario dai Safavidi ai Pahlavi. Il confronto tra le concezioni del potere all’interno dei ranghi ecclesiastici sciiti viene preso ad oggetto d’indagine da alcuni autori, le cui posizioni saranno esaminate nel prosieguo dell’analisi. Sebbene originariamente il Capo politico sciita, concepito in quanto *Imam*, detenesse un maggior margine di manovra rispetto al Sultano sunnita nell’esercizio del potere - vista anche la validità dell’*ijtihad*, con l’espedito quietista questo margine di manovra veniva lasciato nelle mani di un Monarca terreno, che dovette sempre accettare la legittimazione islamica elargita dai vertici islamici, integrati a Corte in cambio di privilegi. Si venne così a formare una classe politica tutta organica alla Corte, ove la componente religiosa dotava gli atti imperiali della base di legittimazione islamica di cui necessitavano: in sostanziale analogia con le strutture di potere sunnite del Medio Oriente. Tuttavia, il fatto che mancasse il divieto di esercitare l’*ijtihad* dava un ruolo di maggiore autorevolezza ai membri del clero sciita. Valendo l’interpretazione razionale del Corano, l’ideologia islamica sciita fu più difficile da cristallizzare: sviluppando una maggiore attitudine alle tendenze di affermazione di concetti scientifici – come insegna Corbin - e rimanendo sempre esposta alle interpretazioni riformiste, per lo più provenienti dai gradi minori delle gerarchie ecclesiastiche. Questo senz’altro favorì il confronto, senza farlo inesorabilmente degenerare in scontro, tra i filoni riformisti del pensiero di richiamo islamico e gli ideali “occidentali” – liberali, socialisti, democratici o nazionalisti - traghettati dalla Rivoluzione costituzionale. L’Iran non fu mai una colonia, ma alla forte influenza russa si accompagnò, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quella inglese: come testimonia il contratto per il sondaggio e l’estrazione di idrocarburi, firmato dai Qajar a vantaggio di Lord d’Arcy nei primissimi anni del 1900. Ciononostante, le idee che provenivano da Occidente, con il tramite dell’*Intelligentsia* proiettate all’interno dello scenario iraniano, non vennero rifiutate in quanto tali dai filoni del pensiero islamico: annoverandosi categorie di pensiero razionale anche nella speculazione filosofica sciita,

⁸ T. Ramadan; *Il riformismo islamico: un secolo di rinnovamento musulmano*; Città aperta edizioni, 2004.

che affondavano le radici nel portato delle tre Scuole – di Isfahan, Tabriz e Teheran – analizzate da Corbin. Certo è che le componenti più intransigenti sciite, tradizionalmente inserite a Corte e vicine alla dinastia regnante, opposero resistenza all'accoglienza di concetti quali il suffragio, la legittimità immanente, la sovranità nazionale, la tutela dei Diritti dell'individuo – non della *Umma* né “ottriat” dal potere divino, il contrattualismo, la divisione dei poteri o il controllo del Sovrano tramite una Costituzione ed un Parlamento – *majles*. Rispose all'ostilità dell'alto clero sciita un atteggiamento di dialogo adottato, invece, dai gradi inferiori della gerarchia ecclesiastica – *mullah* o *Imam* periferici, tradizionalmente riformisti. Forse per semplici moventi di ascesa della scala clericale - e quindi sociale - nella Persia dell'epoca, essi finirono per creare una falla nell'ortodossia religiosa, fornendo interpretazioni “autentiche” che recepivano categorie del pensiero politico, destinate a cambiare radicalmente la concezione del potere in Iran. Come Carl Schmitt sottolinea per l'evoluzione dello Stato di diritto⁹, anche i contemporanei Stati a maggioranza islamica hanno mutuato le proprie forme da paradigmi che affondano le radici nella dottrina religiosa. La Rivoluzione costituzionale non determinò il crollo definitivo della dinastia Qajar, ma assicurò alla Persia la promulgazione di una Costituzione - concessa dallo Shah “in nome di Dio” e mai più revocata fino al 1979 - e di un Parlamento durato fino agli anni '20: quando il *cuop* di Reza Khan avrebbe defenestrato il potere regnante, fissando i confini e l'identità nazionale dell'odierno Iran e facendo sì che il suo artefice assurgesse al titolo di *Shah* – modificando poco dopo il nome di Persia con quello attuale di Iran e riadottando i cognomi persiani, di origine occidentale e preislamica, a partire da quello della sua stessa famiglia, i Pahlavi. La Rivoluzione costituzionale fece venire a contatto, confrontandosi o scontrandosi, le componenti politiche della società civile iraniana che, possiamo dire, sono state le matrici di quelle ancora oggi esistenti nella Repubblica Islamica. In merito agli istituti costituzionali o alle concezioni del potere, all'interno dei dibattiti parlamentari e fuori, il confronto fu spesso fin troppo animato. Il punto di insuperabile contraddizione tra le concezioni islamiche – soprattutto intransigenti, ma anche parte di quelle riformiste – e quelle laiche, fu la legittimità immanente, che affidava agli uomini la gestione del potere, senza più derivarla dalla Divinità: anche considerando i corollari di questo fondamento circa la parità di tutti i cittadini – indipendentemente dal credo professato – o l'istituzione di un sistema giudiziario laico. Sulla divisione dei poteri, sul costituzionalismo come limite al sovrano o sul suffragio, la dottrina sciita conosceva concetti assimilabili, che furono le matrici del loro recepimento in termini di legittimità islamica. Il confronto, lo scontro e la sintesi tra componenti islamiche e laiche dell'opposizione ai Qajar, fu foriero della nascita di formazioni politiche che avrebbero espresso la propria rilevanza in Iran: in particolare a partire dagli anni '50, dopo la

⁹ F. Lanchester; *La Rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*; Giuffrè 2006.

deposizione di Reza Shah in favore di suo figlio Mohammad Reza - avvenuta nel 1941 - ed il *Golpe* ai danni del Primo Ministro Mohammad Mossadeq - del 1953. Quasi tutti gli autori che verranno passati in rassegna riconoscono un valore considerevole agli esponenti del clero sciita, durante la Rivoluzione costituzionale e nelle fasi che ne seguirono: mentre appare innegabile il rilievo politico di questa componente della Costituzione materiale iraniana, sia prima del crocevia storico qui oggetto d'analisi che dopo.

Secondo Amirhasan Boozari, autore di *Shi'i Jurisprudende and Constitutions. Revolution in Iran*¹⁰, la Rivoluzione costituzionale fece da sprone alla fase costituente delle strutture di potere iraniane: rivendicando l'istituzione di un'Assemblea legislativa e la promulgazione di una Costituzione, in funzione di limite al potere sovrano. Dopo aver ottenuto l'approvazione della Carta, il movimento costituzionale fu represso dal potere imperiale, con l'appoggio dell'Impero zarista e nel silenzio della potenza inglese: pur avendo quest'ultima, in un primo momento, garantito tutela al fronte costituzionale. Non tardarono ad emergere contraddizioni interne al raggruppamento rivoluzionario: in particolare tra la sua componente borghese, portatrice di un pensiero innovatore - razionalista e legato a modelli occidentali - e quella islamico-riformista - rappresentata dal clero inferiore di corrente *Usuli*, che si opponeva ai vertici sciiti di fede *Akbbari*. Il costituzionalismo, come il parlamentarismo, rappresentava allora un influsso occidentale su di una cultura, come quella persiana, impernata sull'appartenenza religiosa sciita. Il lavoro di Boozari è di grande utilità per chiarire il ruolo storico, giocato nel processo di costruzione statale iraniana, dello sciismo persiano: tra le componenti principali della Rivoluzione costituzionale. Sintesi tra la cultura razionalista delle borghesie, che si richiamava al portato scientifico occidentale, e l'approccio riformista della corrente sciita *Usuli*, affermata particolarmente tra i ranghi inferiori del clero, il movimento costituzionale ricevette - secondo l'autore - un contributo determinante proprio dalle componenti religiose riformiste: capaci di attrarre il maggior consenso popolare, nella congiuntura culturale del periodo storico in questione. La nascita del filone *Usuli* è da farsi risalire alla Rivoluzione babista, interna al mondo islamico, che divise i suoi sostenitori da quelli conservatori, in funzione di un'interpretazione evolutiva dell'Islam. La corrente babista si sarebbe poi diramata: tra i *Baha'i*, i quali costituirono un nuovo dettato religioso - che ha recepito il portato delle tre Religioni occidentali e che ancora oggi è perseguitato nella Repubblica islamica dell'Iran - e gli *Usuli* - interpreti di una via islamica innovativa e modernizzatrice, pur rimanendo nel quadro dell'ortodossia coranica. Fu la corrente *Usuli* a farsi interprete, in ambito islamico, dei valori propri del movimento costituzionale, collegando il proprio portato ideologico alla matrice razionalista di ispirazione occidentale. Boozari inizia il suo lavoro proprio dai concetti di

¹⁰ Edito da Palgrave-Macmillan, 2011.

base dello Sciismo: dal *nass*, dall'*ijtihad* e da come questi concetti sono stati replicati nella dottrina *Usuli*. L'autore fa dell'impiego della ragione l'elemento discriminante della scuola *Usuli*. Le fasi della rivoluzione costituzionale vengono seguite secondo un'ottica interna all'organo parlamentare, esaminando il dibattito tra i componenti del primo *Majlis*, istituito nell'ottobre 1906. La Costituzione – che Boozari definisce *Fundamental Laws* – fu adottata dallo stesso *majlis* nel dicembre 1906. La repressione del 1907, eseguita da truppe cosacche accorse in sostegno dello *Shah*, è ricondotta dall'autore alla firma dell'Accordo anglo-russo del 1907, che spartiva il territorio persiano in rispettive zone di influenza e che fece venire a mancare l'appoggio inglese al movimento costituzionale. Le *Fundamental Laws* furono integrate con l'approvazione di un *Supplement* nell'ottobre 1907: proprio durante le fasi acute della repressione. Con il secondo *majlis* in carica, il sistema bicamerale perfetto e la dichiarazione dei Diritti, contenuti nel Supplemento, ricalcavano le evoluzioni dello Stato di diritto in Europa, ma dovevano tuttavia sintetizzarsi con le concezioni del pensiero politico sciita. La dichiarazione dei Diritti inserita nel *Supplement* era chiaramente ispirata alla concezione islamica. La Giustizia in materia religiosa fu affidata ai *mohatajid* sciiti. L'art. 2 del Supplemento, proposto dall'ala conservatrice del clero eletta al *Majlis*, fu particolarmente discusso. Esso prevedeva, oltre alla divisione tra le competenze della Giustizia statale e di quella religiosa, che ove una legge approvata dalle Camere disponesse di una materia, la sua legittimità islamica sarebbe stata esaminata da una Commissione permanente: per il riscontro della legittimità islamica – come avviene oggi con il Consiglio dei Guardiani. Boozari si sofferma a rappresentare il contributo della dottrina *usuli* ai fini della costruzione della piattaforma costituzionalista, perché il suo portato culturale venisse ricondotto nell'alveo del dettato islamico. Innanzitutto, si legge, la visione *usuli* fu importante per il superamento della controversia tra i sostenitori della dottrina del Giusto Sultanato – i costituzionali, che volevano trovare una sintesi con le esigenze di sovranità dei Qajar - e chi invece sosteneva la teoria dell'Imamato – le forze politiche islamiche conservatrici. Gli *Usuli* fornirono la visione della limitazione delle competenze politico-legali dei giuristi islamici, sulla cui base si riuscì a sintetizzare le tesi dei costituzionali con la legittimità islamica. Boozari prende ad oggetto di indagine anche il fronte *akhbari*, dei giuristi islamici conservatori e anti-costituzionali, che rigettavano tutte le forme giuridiche acquisite dai filoni ispirati alle teorie occidentali. Rifiutavano la rappresentanza, la sovranità popolare, la legittimità immanente ed il suffragio popolare – previsto già, con criterio censitario, nelle *Fundamental Laws* del 1906. Nel caso iraniano, non isolato nella storia contemporanea del Medio Oriente, le componenti islamico-riformiste della società politica strinsero alleanza con le fasce sociali borghesi, portatrici di modelli illuministi e filo-occidentali: determinando nella fattispecie la riuscita del movimento costituzionale, conseguendo gli obiettivi di istituzione di un Parlamento e della promulgazione di una Costituzione. Il libro di Boozari permette al lettore di scoprire interessanti sfaccettature di alcuni filoni

islamici, evitandogli di degenerare nelle generalizzazioni proposte dalla conoscenza mediata o mediatica.

Altro testo di riferimento è il lavoro di Mangol Bayat: *Iran's first Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, ove si cura, con grande dovizia di particolari, la ricostruzione storica della Rivoluzione costituzionale persiana dal 1906 al 1909. Lo spettro visivo dal quale è osservata la Storia è quello delle dottrine politiche, ma anche il giurista può utilmente rintracciarvi eminenti riferimenti bibliografici e teoretici, sulla costruzione del fenomeno costituente in Iran. Partendo dalla c.d. “*fatwa* sul tabacco” del 1892, l'autrice ricostruisce i passaggi mostrando tutti i reticolati del potere nella Persia a cavallo tra XIX e XX secolo. Per ogni raggruppamento sociale rappresentato, vengono analizzate sia l'organizzazione che le dottrine politiche di riferimento, interpretate diversamente dai filoni di pensiero e le componenti sociali protagoniste degli avvenimenti. La “*fatwa* sul tabacco” viene presentata come il primo vero episodio di manipolazione della legittimazione islamica, da sempre centrale nel tessuto politico iraniano, ad opera di una potenza straniera – l'allora Impero zarista: in opposizione agli interessi occidentali – inglesi – ed in collusione con la casata regnante del tempo - i Qajar. Già dalle premesse, la Bayat dichiara essere intento del suo lavoro chiarire il ruolo rivestito dal clero sciita all'interno del Movimento costituzionale. L'analisi focalizza quasi sempre il fronte sciita, diviso tra le diverse interpretazioni politiche islamiche, che iniziarono da allora a contrapporsi aderendo a raggruppamenti politico-sociali diversi. Il clero iraniano viene osservato prioritariamente dal vertice, stante il fatto che i diversi *Ulama* si affermavano attraverso il consenso e la partecipazione del proprio seguito – *tollab*, orientandone in maniera decisiva la sensibilità politica e, di conseguenza, incidendo sull'evoluzione costituzionale della Persia del tempo. Del fronte islamico, diviso tra filo-costituzionali ed anti-costituzionali, vengono passate al vaglio le personalità e le organizzazioni di spessore, le dottrine politiche di riferimento, i rapporti con le altre componenti della società persiana, con la casata reale e con le potenze straniere. La congerie di intrighi complica non poco la lettura, ma si deve all'autrice il riconoscimento di una notevole ricostruzione dei fatti storici, costituenti e politici, attraversati dalla società persiana durante la Rivoluzione costituzionale. Del clero sciita viene esaminato il ruolo svolto dai tre personaggi politici di spicco, rappresentanti delle due principali correnti: quella a favore e quella contraria alla Costituzione, che pressappoco ricalcano le divisioni ancestrali tra riformisti ed intransigenti. Tra gli appartenenti al primo filone – riformisti pro-costituzionali - vengono focalizzate le figure di Tabatabai e Behbahani, mentre in rappresentanza del secondo – intransigenti anti-costituzionali, si ripercorre l'attività di Nuri. Il clero sciita professava una tendenza quietista, fino a quel tempo ed a partire dalla morte del Dodicesimo Imam: risultando di conseguenza una novità l'impegno politico e parlamentare diretto di figure clericali. La Bayat prende ad oggetto l'attività politica delle tre personalità: inserendola in un contesto sociale, quello persiano

dell'epoca, dominato dalle Associazioni o Fondazioni – le *Anjoman*. Il proliferare di queste organizzazioni negli anni della Rivoluzione costituzionale dà conto della crescita culturale della società civile iraniana, le cui parti più attive sollevavano l'istanza di un allargamento della base sociale del potere: sradicandolo dall'accentramento che aveva caratterizzato sino ad allora il governo dello *Shah*. Le *Anjoman* pro-costituzionali nascevano e si componevano in alleanze, registrando l'adesione di personaggi che forse sono stati anche più decisivi dei tre sopra richiamati: i religiosi di estrazione clericale inferiore, che da sempre si opponevano allo strapotere del clero di vertice, all'interno dell'istituzione ecclesiastica ed a contatto con la società civile. Questi denunciavano la corruzione dei principi islamici di cui si erano resi responsabili gli *Ulama* di grado superiore, che viziavano contenuti e valori coranici con la brama di potere, privilegi e ricchezza. L'allineamento tra la c.d. *Intelligentsia* ed il basso clero riformista, stimolò nella produzione dottrina politica sciita l'apertura alla teoria del “Giusto Sultanato”: patrocinato dalle componenti laiche, che accettava il governo dell'uomo sulla sfera politica e si ispirava soprattutto alle matrici anglosassoni del pensiero liberale. I riformisti o “dissidenti religiosi” – così li chiama Boozari, fornirono un prezioso contributo esegetico: adottando un'interpretazione evolutiva della teoria dell'Imamato, propria dei filoni riformisti della speculazione sciita. Su questo modello avevano fino ad allora poggiato le teorie quietiste adottate dal clero. Il Governo dell'*Imam*, raccomandato da questa impostazione, venne ad assumere una valenza limitata alla sfera religiosa: lasciando aperta la possibilità di governare la sfera terrena tramite organizzazioni a legittimazione razionale e secondo le forme giuridiche di derivazione occidentale. Tra le richieste politiche che il movimento costituzionale avanzava con forza, le più importanti e centrali furono la promulgazione di una Costituzione e l'istituzione di un Parlamento – *majlis*, che identificarono la lotta per l'estensione dei Diritti politici. I dissidenti islamici plasmarono queste rivendicazioni alla tradizione coranica, sulle orme di Jamal al-Din Asadabadi – o al Afghani: iraniano di origine, ideologo della Salafiyya, che passò la sua vita tra Iran, Egitto e Turchia a professare interpretazioni evolutive e di liberazione del Corano. I Riformisti islamici membri delle *Anjoman* ebbero un enorme peso nel formulare l'ideologia politica, cui si rifecero le forze politiche che avrebbero poi condotto la battaglia per la promulgazione della Costituzione. Le alleanze condotte da queste Fondazioni politiche avrebbero portato ad allineamenti che, se concepiti da ottiche eurocentriche, potrebbero apparire impensabili. L'unità di intenti raggiunta tra raggruppamenti islamici ed *Intelligentsia*, diede vita ad orientamenti di pensiero sincretici, che giunsero ad inserire nel quadro dell'ispirazione islamica l'azione social-rivoluzionaria di matrice bolscevica: come accadde nelle regioni azere con la nascita della prima formazione social-sciita che si ricordi, quella degli Hemmatisti. Sul fronte fedele ai Qajar, invece, mentre alcune componenti di Corte si schierarono dalla parte del movimento costituzionale – onde infiltrarne le fila ma anche con sentimenti sinceri, figuravano il

clero sciita intransigente ed altri schieramenti conservatori, per lo più espressione dei ceti burocratici. Anche la Bayat, come tutti gli autori qui considerati, sottolinea come l'influenza delle Potenze straniere ebbe sempre un peso determinante. Lo Zar di Russia aveva un movente all'intervento di interesse economico, oltre a quello politico di controllo sulla *connection* dei gruppi socialisti azeri con i filoni socialisti russi anti-zaristi. L'Inghilterra sembrò, in un primo momento, apertamente schierata dalla parte dell'*Intelighentsia* liberale: finanziandone la protesta, le serrate dei mercanti ed i *sit-in* delle *tollab* islamiche al seguito di *Ulama* filo-costituzionali. Londra garantì anche copertura al movimento costituzionale dal punto di vista diplomatico: potendo agire pressione sullo *Shah* per scoraggiarne le velleità repressive. Dopo l'assassinio di Nasr al-Din Shah – nel 1896, i lavori per la promulgazione della Costituzione e l'istituzione di un *majlis* - eletto a suffragio censitario – iniziarono nel 1906. Dopo la morte del successore di Nasir, Mozaffar al-Din Shah Qajar, intervenuta nel 1907, la Costituzione fu promulgata e si organizzarono le elezioni: in seguito alle quali venne insediato il primo Parlamento, nel 1908. La componente islamica aveva dotato di una fonte di legittimazione il movimento costituzionale, permettendogli di registrare consenso in opposizione al clero conservatore, che invece garantiva legittimità alle fila anti-costituzionali. Vessillo del potere delle dinastie regnanti dai tempi dei Safavidi, il clero sciita giocava un ruolo del tutto simile in questa fase: assistendosi però alla divaricazione tra i filoni che continuavano ad appoggiare il potere degli *Shah* e quelli che aderirono alle opposizioni. Tra i passaggi più accesi che l'autrice riporta, un vero e proprio spartiacque dell'evoluzione politica persiana del tempo è stato l'acceso dibattito a proposito del Supplemento alla Costituzione. In questo documento, approvato dal *majlis*, erano disciplinati i Diritti individuali e le Libertà fondamentali, che sfidavano l'ortodossia islamica e la legittimità noumenica: fino ad allora sostato dell'apparato imperiale. Le componenti riformiste, pur con difficoltà, approvarono le riforme previste nel Supplemento, dovendo tuttavia raggiungere dei compromessi con i filoni intransigenti: onde non uscire dall'alveo di ortodossia sciita ed essere stigmatizzate come eretiche. In particolare, Behbahani e Tabatabai avvicinarono le posizioni di Nuri: riuscendo ad assicurare il suo consenso al Supplemento, che fu però condizionato all'approvazione dell'art. 2 dello strumento costituzionale – proposto dallo stesso Nuri. A proposito dell'art. 2 del Supplemento, anche la Bayat sottolinea l'istituzione di un Consiglio di 5 giurisperiti islamici – *mohjtajed*, nominati dal *majlis* tra una rosa di nomi appartenenti alle gerarchie ecclesiastiche, in funzione di controllo della legittimità islamica. Questa fase del dibattito parlamentare ha segnato un punto di non ritorno nella frantumazione del movimento costituzionale, aggregando in funzione anti-islamica le componenti laiche, anche conservatrici e vicine allo *Shah*, ed aprendo delle voragini che avrebbero costituito da quel momento altrettanti *vulna* del fronte costituzionale: sfruttati dalla dinastia Qajar per produrre influenza e diluire la capacità di incidere della protesta. I raggruppamenti

islamici costituzionali, stando alla ricostruzione della Bayat, avrebbero dimostrato tutta la loro effimera velleità nel conseguire lo scopo di allargamento sociale: lasciandosi facilmente corrompere e dimostrando da subito alta propensione al compromesso. La forma monarchico-costituzionale adottata in Costituzione – *Masbrut'eh*, fu sempre di più associata, negli ambienti islamici, al governo di Dio tramite l'azione dei suoi rappresentanti. Anche i riformisti, nel tentativo di aderire alla sensibilità popolare, concepirono la Costituzione come traduzione terrena delle leggi divine, interpretate democraticamente dal consenso popolare tramite il *majlis*. Dopo l'assassinio del Primo Ministro al-Sultan, nel 1907, la congiuntura divenne incandescente. L'isolamento dei filoni islamici, l'infiltrazione dei raggruppamenti laici da parte dello *Shah* – soprattutto dei gruppi nazionalisti tramite esponenti conservatori vicini alla Corte – e la tensione seguita all'Accordo anglo-russo del 1907, determinarono un quadro politico ove furono i gruppi radicali socialisti a cavalcare l'onda del movimento costituzionale. Gli elementi islamici riformisti iniziavano a far registrare le prime defezioni, ammutinando la propria portata di dissenso quando non passando dalla parte dello *Shah*. Un primo tentativo di *coup* da parte del Monarca fu evitato dalla pressione inglese, sempre più in difficoltà di fronte all'avvicinamento russo alla casa regnante. Di lì a poco, il bombardamento russo del *majlis* avrebbe registrato l'avallo britannico. La Costituzione sarebbe poi stata restituita, così come il *majlis*, dopo un "giro di vite" tra i membri delle *Anjoman* radicali. Il movimento costituzionale, ormai di matrice social-democratica radicale, riprese tuttavia vigore a partire dal Gilan e da Tabriz. L'assetto di forze politico-sociali, alla testa di un moto di revisione dei rapporti di potere, poteva però dirsi oramai spezzato. I Diari di Nazem al-Islam, che l'autrice assume tra le fonti primarie del suo lavoro, rappresentano la frustrazione di un giovane dissidente islamico di fronte alla corruzione dei propri rappresentanti ed alla subordinazione agli inglesi di mercanti, *Intelligentsia* e tutto quel che rimaneva del movimento costituzionale. Anche la fase radicale della Rivoluzione assunse a proprio vessillo l'Islam, il più delle volte manomettendo – sostiene la Bayat - comunicati che arrivavano dai tre *Ajatollah* di Najaf: città irachena culla dello Sciismo, ancora oggi luogo di culto e pellegrinaggio per i fedeli.

Anche Saïd Amir Arjomand, nel suo *Constitutional Politics in the Middle East. With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*¹¹, approfondisce le questioni intorno al momento storico della Rivoluzione costituzionale in Iran. Il testo focalizza l'attenzione sulla dinamica costituzionale ed i dibattiti parlamentari tra le forze politiche che si confrontavano, registrando gli allineamenti e le mutevoli alleanze che si instauravano tra i raggruppamenti. Nella parte del testo dedicata all'Iran, Arjomand cura l'evoluzione delle dottrine costituzionali in ambito sciita, sotto la spinta delle influenze occidentali veicolate dal movimento costituzionale. In particolare, viene citata l'opera di

¹¹ Editto da Oxford and Portland Oregon, 2008.

divulgazione delle dottrine costituzionaliste dei “due Poteri”, condotta da Yusof Khan Mostashar al-Dawla: un diplomatico persiano ispirato da correnti omologhe in Turchia e Tunisia. L’approccio dei due poteri era osteggiato dalle ali intransigenti islamiche, mentre gli ambienti di Corte proponevano di adottare una forma di legittimazione islamica per il nascente Stato persiano, che aveva come fonte di legge la *sharia* – con il nome di *mashru’a* – opponendola alla Monarchia a legittimazione immanente e sovranità nazionale proposta dall’*Intelligentsia*. L’argomento, sviscerato anche da Bayat e Boozari, fu al centro del dibattito politico per una lunga fase antecedente alla promulgazione della Costituzione del 1907. Arjomand tratta poi di un altro importante passaggio del confronto tra le forze politiche, che si sviluppò intorno all’approvazione del Supplemento alla Costituzione che l’autore chiama Legge Fondamentale. Sebbene lo *Shah* avesse annunciato la promulgazione di una Costituzione, il termine venne immediatamente tradotto dall’omologo persiano di Legge Fondamentale - *qanun-e asasi*. Il testo promulgato non affermava il principio della Monarchia costituzionale, compendiandolo piuttosto con elementi della dottrina islamica. Così, se i tre poteri derivavano dalla “Nazione” – art. 26 del Supplemento, essi venivano affidati tramite la “grazia divina” alla persona dello *Shah*. Arjomand affronta con cura il sistema giudiziario disegnato dal Supplemento, sottolineando l’esistenza di un sistema duale, ove convivevano giustizia statale e Corti islamiche basate sulla *shari’a*. La delimitazione *ratione materiae*, ripartiva la competenza delle Corti islamiche in base all’oggetto delle controversie: riservate ai *mojtahed* per le questioni di *shari’a* ed alla Giustizia statale per le questioni al di fuori del quadro sciariatico – *orf*². Il potenziale conflitto delle fonti giuridiche lasciava affiorare quello parallelo tra gli atti del potere, che vedeva opporsi gli editti sovrani – *qanun* – e la *shari’a*. La questione esisteva da tempi antichi, era stata risolta dall’adozione dello Sciismo come Religione di Stato, ma riaffiorò durante le fasi qui ad oggetto di analisi, intorno al dibattito sul costituzionalismo. Nuri propose un sincretismo tra le due concezioni, che si realizzava per mezzo della Monarchia costituzionale basata sulla *shari’a* – *Mashru’a*. Questo approccio pareva convincere anche le frazioni riformiste del clero sciita – con Behbahani e Tabatabai in prima fila. Tuttavia, afferma Arjomand, le pressioni dei raggruppamenti parlamentari modernisti armeni e azeri costrinsero Behbahani a tornare sui suoi passi: ritirando l’adesione all’iniziativa di Nuri. L’autore ripercorre anche le dinamiche – come fatto da tutti gli altri sinora analizzati – sulla proposta, da parte dello stesso Nuri, dell’altro comma dell’art. 2 del Supplemento: a proposito del Comitato di 5 membri del clero per vagliare *ex ante* la legittimità islamica delle leggi, che vide prevalere l’affermazione di un sistema di delimitazione delle due sfere, rimessa agli *ulama*. Viene confermata dal testo la ricostruzione operata anche da Bayat, in merito alla svolta radicale del movimento nel 1907-09, che vide le forze social-rivoluzionarie combattere ed avanzare sulle truppe cosacche a sostegno dello *Shah*. Questi intanto aveva sospeso la Costituzione, mentre la Resistenza radicale riceveva

copertura islamica da parte dei tre *Imam* – o *mojtabed*, sebbene i due termini indichino ruoli non esattamente coincidenti – di Najaf: città rappresentativa della tradizione sciita. Arjomand non fa cenno, come invece riportato tra le pagine della *Bayat*, alla manipolazione dei testi del clero di Najaf in favore delle forze radicali pro-costituzionali. Piuttosto, Arjomand descrive una intensa attività da parte di vertici sciiti iracheni nel contrastare le *fatwa* di Nuri sull'illegittimità del Governo costituzionale. La ricostruzione delle influenze accademiche sulle evoluzioni delle forme costituzionali vede emergere la figura Na'ini: sorta di braccio destro di uno dei tre *Imam* di Najaf: Khorasani. Arjomand registra che questo personaggio, autore di una rilevante attività pubblicistica, concepì sulla scorta di modelli quali Montesquieu e Alfieri una distinzione tra governo patrimoniale del Sovrano – contrario ai principi islamici – ed un governo “di custodia”, affidato al Sovrano dalla volontà divina. Arjomand sostiene che Na'ini abbia scritto di suo pugno parte delle *fatwa* emesse da Najaf: condividendo l'ipotesi di Costituzione fondata sulla *shari'a* proposta da Nuri, in chiave non intransigente. Na'ini inscriveva il Governo costituzionale nel tipo di Governo “in custodia”, relegando la Monarchia tradizionale al settore del Governo dispotico vietato dalla Legge islamico-sciita. Na'ini condusse una riconciliazione delle teoria costituzionale con quella dell'Imamato, descritta da Boozari. Nella fattispecie, Na'ini sostiene che il Governo dispotico è oppressivo della Sovranità di Dio, dell'ultimo *Imam* e della popolazione. Stando invece al Governo costituzionale, esso appare usurpare solo il Governo del dodicesimo *Imam*, in attesa del suo ritorno.

Nikki Keddie, nel suo *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*¹², prende ad oggetto la Rivoluzione del 1979. Tuttavia, questo non impedisce al lavoro di risultare approfondito e molto utile ai fini della definizione del quadro di contesto, presente in Iran durante la Rivoluzione costituzionale. L'autrice considera la circolazione di idee, ispirate all'Illuminismo europeo, determinanti per l'affermarsi di quel fermento sociale alla base del Movimento costituzionale. Secondo la Keddie, funzionale alla divulgazione di idee occidentali furono i viaggi intrapresi dai mercanti, che fecero venire questa categoria sociale, ascendente nella società persiana del tempo, a contatto con il portato politico europeo, con la legittimità immanente e con il Costituzionalismo in funzione di limite al potere. A differenza degli altri autori, la Keddie considera rilevante ai fini dell'uccisione dello Shah Nasi-al Din, avvenuta nel 1896, la figura di Al-Afghani: ispiratore secondo l'autrice dell'assassino, Mirza Reza Kermani¹³. La rivolta seguita alla “*fatwa* sul tabacco” è descritta come uno dei primi casi – non il primo¹⁴ - di reazione alla penetrazione

¹² Edito da Yale University Press, 2006.

¹³ Ritroviamo questo stesso tratto anche in analisi di storici italiani, vedi F. Sabahi; *Storia dell'Iran: 1890-2008*; Bruno Mondadori, 2014.

¹⁴ Un episodio anteriore a questo di sollevazione anticoloniale, spiega Nikki R. Keddie, si verificò in occasione della protesta anti-inglese del 1892, quando un caso di corruzione vide un diplomatico iraniano costretto alle dimissioni,

commerciale straniera. La Russia zarista dimostrò allora di godere di una prerogativa diplomatica superiore a quella inglese, riuscendo a stabilire un ascendente sulla classe clericale. Molto accurata sul lato degli avvenimenti diplomatici, l'analisi della Keddie si sofferma sui prestiti elargiti da Mosca a vantaggio del Governo di Amin al-Soltan. I Trattati commerciali che seguirono generarono il dilagare della protesta, favorendo l'alleanza tra *ulama*, *bazari* – mercanti – e filoni progressisti. L'Inghilterra, in quel momento in posizione di influenza secondaria, si dimostrò disponibile ad appoggiare le rivolte: forse nel tentativo di riequilibrare i rapporti di forza all'interno dello scenario iraniano, per trarne giovamento in termini di influenza commerciale e diplomatica. Le proteste contro Amin al-Soltan determinarono le dimissioni del suo gabinetto, rimpiazzato dal Governo affidato ad Ain al-Dauleh. Questo non placò i disordini, che si scagliarono contro la nomina di Ministri stranieri – in particolare, facendo riferimento al Ministro delle Finanze belga Naus – ed al caro prezzi. La formazione delle prime società segrete – le *Anjoman* – rese più facile la diffusione delle idee progressiste di ispirazione europea: anche tra la popolazione che non aveva viaggiato. Altro fattore esterno determinante per l'autrice è il conflitto russo-giapponese del 1905 – accennato anche dagli altri autori, che inasprì il controllo diplomatico dello *Zar*: impensierito dal contatto registrato tra le fila anti-zariste bolsceviche e gli ambienti azeri persiani. Nel 1907, alla morte dello *Shah* Mozzafar al-Din, salì al trono Mohammad Ali. Ricevuto l'incarico, di fronte alle rivendicazioni del Movimento costituzionale per la promulgazione della Costituzione, il Sovrano acconsentì: istituendo un Parlamento col quale entrò da subito in collisione. In ragione degli attriti, Mohammad Ali richiamò al Governo al-Sultan, fuggito in seguito al moto di protesta in sua opposizione. La Costituzione non specificava – non era ancora entrato in vigore il Supplemento – la disciplina relativa alla nomina del primo Ministro, ma i parlamentari rimasero cauti nell'alimentare lo scontro. L'autrice sottolinea l'esistenza di dissidi tra gli esponenti di spicco di quello che viene definito il “Partito conservatore” – mentre altri autori considerati, quali Bayat e Boozari, li definiscono “dissidenti religiosi”: Tabatabai e Behbahani. Al-Soltan non riuscì, come da mandato dello Shah, a delegittimare il *majilis*, ma ricucì lo strappo inizialmente creatosi tra la Corte e lo Shah, da una parte, e tra le correnti conservatrici e moderate in Parlamento, dall'altra. Al-Soltan venne assassinato il 13 Agosto del 1907, mentre l'Accordo anglo-russo sulla spartizione in zone di influenza tra le due Potenze si rivelò foriero – anche secondo la Keddie – del venir meno dell'appoggio britannico alle forze costituzionali. L'allentamento della duplice pressione diplomatica permise allo *Shah* di tentare, per due volte, il colpo di Stato nel 1907. La Resistenza prese forma a Tabriz per poi passare a Isfahan, giungendo a riconquistare Teheran alle forze rivoluzionarie nel

mentre la Gran Bretagna, che aveva finanziato l'operazione incriminata – una lotteria, pretese che l'allora Persia riconoscesse un debito di Stato di 500 000 sterline – il primo debito estero contratto dall'Iran. *Ibidem*.

1909. Lo Shah abdicò in favore del figlio ancora minorenne, affidato alla reggenza di Naser al-Mulk: di visioni apertamente progressiste. La Keddie descrive anche la composizione del secondo *majlis*, eletto a suffragio censitario come il primo, ma più ristretto visto l'innalzamento dei cespiti necessario ad avervi accesso. In questo frangente avvenne la formazione dei primi Partiti: la formazione moderata – che si riconosceva nella figura di Behbahani, i progressisti ed i nazionalisti – al seguito di Taqizadeh. Venne richiamato al Ministero delle Finanze un esperto straniero, ma proveniente da un Paese neutrale: lo statunitense Shuster. Questi si diede ad una riorganizzazione in efficienza del proprio Ministero, generando immediatamente resistenze da parte della Russia, che ne chiese ed ottenne le dimissioni. Un Accordo anglo-russo del 1911 stabilì che la nomina di Ministri esteri avrebbe richiesto il consenso di entrambe le Potenze. Le dimissioni vennero respinte dal Parlamento: fatto che giustificò il successivo invio delle truppe da Mosca. Il reggente al-Molk sciolse il Parlamento, sicuro dell'appoggio di un governo *bakhtiari*: la tribù che aveva condotto la Resistenza da Isfahan a Teheran. La Rivoluzione ebbe fine nello stesso 1911, con un Parlamento che via via entrò in stallo e che lasciò ampie parti del lavoro inattuato: dalle riforme fiscali, alla giurisdizione civile, al controllo parlamentare sui rapporti con le Potenze straniere. Il Parlamento non fu più rinnovato fino al 1914, ma la Costituzione non fu mai più abrogata, fino alla Rivoluzione islamica del 1979.

Tutti i lavori passati in rassegna evidenziano un ruolo delle forze islamiche importante, protagoniste di un'alleanza con le altre forze costituzionali, determinante ai fini dell'attuazione delle richieste sollevate - salvo quello di Nikki Keddie, che sembra riservare meno spazio a questa componente del moto rivoluzionario. Il fatto stesso che, nella seconda parte della Rivoluzione, si siano verificati dissidi, defezioni e corruzione del movimento rivoluzionario, potrebbe dimostrare che l'isolamento delle componenti islamiche determinò un minor impatto presso la società civile, privando di un collante fondamentale l'intero raggruppamento costituzionalista. Tutti gli autori sono unanimi nel sottolineare la centralità del fattore esterno, che svelò i suoi effetti in via definitiva a partire dall'Accordo anglo-russo del 1907 e dal disinteresse inglese all'appoggio verso i costituzionalisti che ne seguì. Il fattore esterno aggiunge un'ulteriore frattura alle molte originarie del tessuto socio-politico iraniano, ancora oggi configurando in Iran gli effetti storici di un'eredità coloniale. Unanime è anche la considerazione del fatto che la Rivoluzione costituzionale risulta un crocevia, per l'avanzamento della fase costituente iraniana, durante il quale presero forma i diversi soggetti politici che ancora oggi animano la Costituzione in Iran. Senza nulla togliere alle conclusioni della Bayat, che sostiene l'affiancamento in un secondo momento delle forze islamiche alla causa costituzionale, opponendosi a chi sottolinea il carattere determinante del contributo sciita-riformista alla Rivoluzione – come Boozari, si assiste durante tutte le fasi di questo evento storico alla ricerca, da parte dei diversi raggruppamenti politici, di un ingaggio

islamico che risolvesse la competizione a favore di uno o dell'altro di essi. Se non determinante tra i vertici politici della Rivoluzione, il riferimento islamico lo era probabilmente sul lato della legittimazione riconosciuta dalla volontà popolare: elemento che ancora oggi troviamo presente nella società civile iraniana. Senza l'apporto islamico, in seguito all'isolamento del raggruppamento religioso da parte delle componenti laiche, le forze costituzionali potrebbero aver perso una sorta di collante, che teneva unite le fila della Costituzione materiale rivoluzionaria favorendo l'allargamento delle strutture statuali. Perso quel supporto, le Costituzioni materiali mutevoli e quasi liquide dei raggruppamenti laici si sono sfaldate, permettendo il reinsediamento della Monarchia Qajar: col significativo supporto tanto russo quanto inglese. Ripercorrendo le fasi costituenti attraversate, si ha anche modo di esaminare più consapevolmente la dinamica contemporanea della Repubblica islamica dell'Iran. In particolare, si riscontra la distanza tra le teorizzazioni del khomeinismo e le concezioni del riformismo sciita: rimanendo le seconde assai più lontane dal potere rispetto al primo, per quanto attive politicamente all'interno del *majilis*. D'altro canto rileva anche la continuità, tra l'atteggiamento politico del clero di allora e la dinamica di Khomeini, nella propensione al compromesso, all'opportunismo ed al pragmatismo politico delle classi religiose impegnate sulla scena politica. Ad ogni modo, tra i componenti della Costituzione materiale iraniana, è sempre stato rilevante il ruolo esercitato dalle forze politiche di ispirazione sciita riformista: dalle cui fila proviene l'attuale Presidente Rouhani. In vista di un processo di riavvicinamento all'Occidente, sarà auspicabile un'interlocuzione coi soggetti islamici iraniani all'insegna della reciproca comprensione e consapevolezza, conscia del portato storico e politico delle formazioni islamico-riformiste, del loro radicamento tra le masse iraniane e della loro imprescindibile presenza all'interno delle istituzioni della Repubblica islamica: in funzione di freno al conservatorismo intransigente che ha dominato la scena politica iraniana degli ultimi anni.