

**SAYYID QUTB: TEORICO DELL'ISLAM POLITICO**  
**IL FENOMENO DELLA RADICALIZZAZIONE E L'ISLAM**  
**RADICALE**

SOMMARIO: 1. Dal “terrorismo di piazza” al terrorismo di matrice religiosa - 2. Radicalizzazione: definizione del fenomeno e problematicità - 3. La figura di Sayyid Qutb: cenni storici - 4. Visione della società secondo Sayyid Qutb - 5. Conclusioni - 6. Note bibliografiche

## 1. Dal “terrorismo di piazza” al terrorismo di matrice religiosa

L'11 settembre 2001 rappresenta uno degli eventi storici tra i più scavati nella memoria della generalità del tessuto sociale a livello globale. L'artista Maurizio Cattelan nel 2021 mette in scena una sorta di scatola nera dell'ultimo ventennio nella mostra *Breath Ghosts Blind*, nella quale non potrebbe esimersi dal rappresentare, nel terzo capito della mostra, un monolite rettangolare di 17 metri d'altezza, nella cui parte apicale si interseca la forma di un aereo, che evoca in modo suggestivo l'attacco alle *Twin Towers*. Da questo attacco nasce il germe per il contrasto al terrorismo, non più solo di matrice politica, ma considerato sotto una veste religiosa da qui e per l'avvenire. L'allarme che si scatena in seno all'Unione Europea porta alla Decisione quadro 2002/475/GAI del Consiglio dell'UE sulla lotta contro il terrorismo, attualmente abrogata, ma la fortunata definizione di condotta terroristica in essa proposta resiste anche nella vigente Direttiva 2017/541. Sono definite come terroristiche quelle condotte che possono arrecare grave danno a un Paese o a un'organizzazione internazionale, quando sono commesse con il fine di intimidire gravemente la popolazione, o costringere indebitamente i pubblici poteri o un'organizzazione internazionale a compiere o astenersi dal compiere un qualsiasi atto, o destabilizzare gravemente o distruggere le strutture politiche fondamentali, costituzionali, economiche o sociali di un paese o un'organizzazione internazionale. Quello dei quattro attacchi suicidi coordinati del 2001 non è l'unico, ma solo il primo di una serie di atti terroristici di matrice religiosa che si susseguiranno, colpendo diverse nazioni del continente europeo. A fronte dei successivi attacchi che colpiscono le diverse nazioni europee, prima l'attentato a Londra del 2004 ed a Madrid nel 2005, gli stati rispondono strutturandosi e prevedendo fattispecie penali rispetto all'attività di terrorismo e quelle ad esso ancillari, che subiranno un ulteriore affinamento in seguito agli attentati di Parigi del novembre 2015. Gli eventi del 2001, 2004-2005 ed infine 2015 hanno reso necessaria, pertanto, non solo la definizione del fenomeno del terrorismo e delle relative strategie di contrasto, ma anche di quel fenomeno, ignoto fino a quindici anni prima, che porta il nome di radicalizzazione.

## 2. Radicalizzazione: definizione del fenomeno e problematicità

Delineare i precisi confini di radicalizzazione si rivela un'attività di particolare complessità definitoria su cui i diversi stati europei non riescono a trovare una comune risoluzione. Ciascun stato ha un suo particolare approccio che è figlio dei tratti identitari che lo contraddistinguono; inoltre, se analizziamo il più noto fenomeno del terrorismo di matrice religiosa, rileva anche la specifica relazione che intercorre tra il singolo stato e le confessioni religiose che convivono, più o meno pacificamente, sul suo territorio.

Rispetto al rapporto tra stato e religione, l'Unione europea non trova alcun spazio di intervento in nome dell'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, nel quale si afferma che l'Unione rispetta e non pregiudica lo status delle chiese, associazioni e comunità religiose in virtù del diritto nazionale, riconoscendo la rilevanza del mantenere un dialogo “aperto, trasparente e regolare” tra stato e tali associazioni o comunità.

Il giurista e console romano Giavoleno affermava “*Omnis definitio in iure civili periculosa est*”; nel caso della definizione di radicalizzazione questo corrisponde in parte a verità: ogni definizione proposta del fenomeno parte da elementi che rappresentano tratti identitari di ogni stato e porta a una particolare visione rispetto alle strategie di prevenzione della radicalizzazione e alla successiva e necessaria de-radicalizzazione e, di conseguenza, ne esclude altre. In questo orizzonte sarebbe impossibile trovare una definizione che accontenti le diverse tradizioni degli stati europei. Una possibile pacifica soluzione potrebbe essere quella di definire il radicalizzato come chi ha informato la sua intera identità alla propria professione di fede e che non riconosce eguale dignità a tutti coloro

che non condividono la sua religiosità totalitaria. Questa definizione potrebbe risultare ragionevole, in quanto non fa coincidere la figura del radicalizzato con quella del terrorista, del fondamentalista o dell'estremista. Se quella del primo risulta una figura di facile comprensione, è importante comprendere il reale quadro in cui si inseriscono il fondamentalista ed estremista. Il fondamentalista è colui che segue i fondamenti della fede religiosa in modo astorico, ritenendo le proprie convinzioni religiose superiori rispetto al diritto secolare, che riconosce validità *tout court* al testo sacro e che si confronta solo con chi condivide la propria visione. Seppur il fondamentalismo conduca spesso alla radicalizzazione, questa evoluzione non può essere un'affermazione di principio. Allo stesso modo si inserisce l'erronea corrispondenza tra radicalizzato e chi è guidato da una concezione di estremismo, concetto di difficile comprensione in quanto relativo: l'estremismo, infatti, si definisce secondo l'idea di moderazione, altro concetto dai contorni molto sfocati, che ha un significato diverso a seconda del momento storico. Sicuramente fondamentalismo e estremismo possono essere elementi di radicalizzazione, ma entrambi non assicurano la realizzazione di un illecito dall'esito nefasto come un atto terroristico.

In molte delle legislazioni europee, che hanno tentato, seppur con innumerevoli criticità, di dare una definizione del fenomeno, questa sovrapposizione sembra più che mai presente.

Il radicalizzato, che dovrebbe essere definito tale, non solo per la sua totale adesione a un credo religioso, ma anche rispetto a un proprio credo politico o politico-religioso, sembra essere identificato soprattutto rispetto alla prima adesione sopracitata, quella religiosa, limitando così l'analisi del fenomeno, che presenta dei contorni ancora non ben definiti e che dovrebbe avere una portata ben maggiore rispetto alle sole convinzioni religiose.

La legislazione canadese, per esempio, definisce la radicalizzazione nei seguenti termini: "la radicalizzazione è il processo attraverso il quale un individuo o un gruppo adotta gradualmente delle posizioni estremiste o ideologie opposte rispetto allo status quo e che sfida le idee mainstream". Nel Regno Unito, radicalizzato è colui che ha intrapreso "il processo attraverso il quale una persona giunge a supportare il terrorismo e ideologie estremiste associate a gruppi terroristici". Le Linee guida elaborate in seno al Consiglio d'Europa in merito agli operatori penitenziari definiscono la radicalizzazione come "un processo dinamico dove un individuo gradualmente accetta e supporta un estremismo violento".

Le tre definizioni sopracitate in modo esemplificativo, nonostante le sostanziali differenze che caratterizzano i contesti storici, culturali e sociali in cui sono state prodotte, hanno un elemento comune: l'erronea associazione tra radicalizzato e terrorista, fondamentalista ed estremista. Come riferito dianzi, l'aspetto definitorio del fenomeno non rappresenta una semplice velleità, ma una necessità da cui dipendono le strategie di prevenzione della radicalizzazione e quelle della successiva de-radicalizzazione.

In particolare, nella visione francese, il bersaglio risulta essere la commistione tra politica e religione, che erroneamente si associa come carattere fondamentale dell'islam. Il presidente della repubblica francese, Emmanuel Macron, nella sua opera pluriennale di ridefinizione dei contorni della laicità francese, che ha come frutto la legge n. 1109 del 2021, riconosce il cosiddetto separatismo islamista, che ha il fine di creare una contro-società, la quale vorrebbe contravvenire metodicamente alle leggi repubblicane con la precisa volontà di creazione di un'altra organizzazione della società parallela; il *séparatisme islamiste* rappresenta in Francia un pericolo più che attuale, la cui analisi risulta imprescindibile per rinvenire le possibili strategie applicabili per attenuare quella tensione sociale, che sia avverte sempre più intensamente.

La realtà delle *banlieue francesi*, secondo alcuni, sarebbe la risposta che le comunità delle periferie adottano a causa delle crisi economico-sociali che affliggono quei territori; ciò comporta la creazione di una società separata e parallela che si autogestisce e provvede con proprie regole al mantenimento dell'ordine, determinando di fatto una separazione rispetto alle altre realtà territorialmente vicine. In questo fenomeno sociale possiamo rinvenire le tracce della nota teoria dell'islam politico, frutto di

una recente prospettiva, delineata solo nei primi anni del Novecento, sposata dai gruppi estremisti, ma che, diversamente dalla erronea convinzione sociale, non è parte dell'identità dell'Islam delle origini.

Risulta ora interessante approfondire le origini di questa particolare teoria. Quando è nata? A chi può essere fatta risalire la paternità? Qual è la cifra di questo pensiero politico-religioso?

### 3. La figura di Sayyid Qutb: cenni storici

La figura più nota, dalla quale sono poi discesi a macchia d'olio tutti i diversi gruppi estremisti nella multiforme realtà islamica, risulta essere Sayyid Qutb.

Sayyid Ibrahim Hussain Shadhili Qutb, un cittadino di nazionalità egiziana che si colloca cronologicamente nel XX secolo nacque nel 1906 nella realtà rurale dell'Egitto del sud, da una facoltosa famiglia di proprietari terrieri. Nella gioventù, contrariamente al forte sentimento religioso, che contraddistingueva il suo nucleo familiare, il suo legame con il sacro era limitato alla sola conoscenza mnemonica di *al Quran*, il Corano, il testo sacro dell'Islam, una delle quattro fonti principali che definiscono il complesso normativo del diritto islamico, la *sharia*, ossia la "strada battuta" che Allah ha rivelato al suo profeta Muhammad e a cui tutta l'*umma*, popolo dei fedeli musulmani, deve attenersi.

Il bambino che sin dall'infanzia si era contraddistinto come prodigioso grazie alle sue precoci doti intellettive, si rivelò molto critico del modello di società islamica appreso dal suo maestro *imam* nella *madrasa* e, deciso nel proseguire gli studi statali presso un istituto di formazione britannico - l'Egitto, infatti, viveva negli anni del protettorato britannico (1882-1952) - si trasferì al Cairo nel '29 per concludere il suo percorso di formazione. In seguito, ebbe inizio la sua carriera, di soli sei anni, come insegnante; carriera segnata dall'approfondimento dei classici della letteratura islamica medievale e conclusasi già nel 1939 a causa della promozione come ispettore presso il Ministero dell'Istruzione. Membro del *Wafd*, tra i più antichi partiti politici egiziani che si batteva per la riconquista dell'indipendenza nazionale, era noto come nazionalista laicista, il quale si autodefiniva addirittura come un "miscredente", che elogiava il corano esclusivamente nella qualità di testo letterario.

Fondamentale fu l'incontro con il metafisico Alexis Carrel per il suo risveglio spirituale e un l'inizio di un nuovo percorso di sostanziale rielaborazione intellettuale. L'ateo premio Nobel per la medicina nel 1912, in seguito ad un viaggio a Lourdes, inizia a denunciare la decadenza in cui versava, a suo avviso, la civiltà occidentale; l'opera più compiuta in cui il francese enuncia il suo pensiero antimoderno e antioccidentale è *L'uomo, questo sconosciuto*, lettura che costringe a una profonda riflessione Qutb.

Nel 1948 con la volontà di conseguire un master per perfezionare il suo profilo accademico, il futuro padre dell'Islam politico si trasferisce a Greeley, comune del Colorado settentrionale. L'esperienza statunitense, prima a Greeley, poi al Wilson Teachers' College ed a Stanford, portò a un rovesciamento radicale del pensiero dell'insegnante egiziano, a partire dal '49, anno in cui pubblica il suo scritto più notorio, *Al-'adala al-Ijtima'iyya fi-l-Islam - La giustizia sociale nell'Islam*, in cui c'è una sorprendente valorizzazione della religione islamica, a lungo criticata.

È possibile ipotizzare che l'approfondimento dei valori occidentali abbia, per contrasto, condotto ad una riscoperta dei valori famigliari e religiosi, che erano rimasti latenti in un contesto religiosamente uniforme come l'Egitto. Al suo rientro, rassegnate le dimissioni come incaricato pubblico, iniziò a collaborare per poi divenire il principale ideologo di *al-ikhwan al-muslimun*, Fratelli Musulmani, organizzazione fondata nel 1928 in Egitto da Hasan al-Bannā, con l'intento di ricondurre l'Islam al centro della vita politica e sociale della comunità musulmana. Il 1951 è l'anno in cui *The America I Have Seen - L'America che ho visto* - viene alla luce; l'autore descrive gli Stati Uniti come una nazione peccaminosa, i cui abitanti sono afflitti dalle più gravi patologie occidentali: promiscuità sessuale, superficialità, individualismo e materialismo. Anche dal punto di vista del sistema sociale, l'America era connotata dall'eccesso rispetto al capitalismo e al razzismo. Le criticità sottolineate

dall'autore non fanno altro che definire quest'opera come uno dei pilastri della letteratura islamista di stampo antioccidentale.

Nel luglio del 1952 si accendono le speranze dei Fratelli Musulmani, i quali, in seguito al colpo di stato avvenuto sotto la guida di Gamal Abdel Nasser, che aveva depresso il re Faruk, ponendo di fatto fine all'esperienza monarchica egiziana, si auguravano la costituzione di un nuovo stato modellato secondo i dettami coranici. Ma l'iniziale fiducia nella figura di Nasser, che sembrava fondata sui numerosi incontri tra Qutb e il colonnello, si tramutò in profonda delusione in seguito all'istituzione di un sistema repubblicano la cui bandiera era di ideologia nazionalista, laica, sociale e che enfatizzava l'identità araba, piuttosto che quella islamica. La rottura dialogica tra Nasser e Qutb portò nel '54 a una sterile cospirazione orchestrata dai *al-ikhwan al-muslimun* ai danni dell'oramai presidente della repubblica egiziana, che aveva come finalità ultima l'abbattimento della repubblica e una fruttuosa rivoluzione islamista, ma provvidenzialmente sventata dalle autorità militari.

La prima detenzione decennale di Qutb, arrestato per il presunto coinvolgimento nella congiura, portò alla scrittura di due opere sull'islam radicale fondamentali per la comprensione del pensiero dell'autore, nate come risposta ai discorsi di Nasser. Il primo libro *Fi Zilal al-Qur'an - All'ombra del Corano* è un'imponente opera di lettura e spiegazione del testo sacro islamico; mentre il secondo scritto è *Ma'alim fi-l-Tariq - Pietre miliari*, è il manifesto dell'islam politico, che ha ispirato figure come Abd Allāh al-'Azzām, Osama bin Laden, Abu Bakr al-Baghdadi. Rilasciato su intervento di Abdul Salam Arif, primo ministro iracheno, Qutb fu nuovamente arrestato per la pubblicazione di *Pietre miliari*, testo accusato di minare le fondamenta democratiche dello stato. Dopo aver rifiutato di abiurare e aver rinunciato alla possibilità di esilio in Libia e Iraq, Qutb fu condannato a morte per impiccagione, conquistando così, nell'agosto dell'1966, l'appellativo di martire.

#### 4. Visione della società secondo Sayyid Qutb

Sayyid Qutb sosteneva la visione dell'islam come *din wa dawlah*, religione e Stato; locuzione che sottolinea l'interdipendenza tra società, cultura e religione. La versione più compiuta di tale interdipendenza ha avuto luogo all'epoca del profeta Maometto, nella cosiddetta età dell'oro, in quanto la nuova religione rivelata al *rasul Allah* aveva, non solo rimodellato l'antica società beduina, ma anche diffuso un nuovo modello organizzativo ed etico. Infatti, nel commentario del corano, *Fi Zilal al-Qur'an*, l'ideologo egiziano distingueva il testo sacro in 2 componenti: il corano meccano e quello medinese. Appartengono al primo le *sure*, impropriamente i capitoli di cui si compone il Corano, rivelate prima dell'*egira* dalla Mecca - *hijra*, ossia l'esodo dei primi fedeli musulmani, sotto la guida di Maometto, alla volta della Medina nell'estate del 622 d.C. - in cui si assiste ad una rivoluzione delle coscienze dei credenti. Il Corano medinese, invece, si riferisce alle *sure* rivelate inseguito all'emigrazione presso la Medina, il cui contenuto rappresenta una sorta di nuova costituzione della comunità (*dustur*).

Qutb è consapevole che le basi teoriche dell'islam del XX secolo sono pervase da cotanta corruzione che la crisi di identità che affligge l'*umma* è pari alla *jāhiliyya*, ignoranza, che caratterizzava i popoli dell'Arabia prima della rivelazione sul monte Hira.

L'unico strumento capace di spezzare le catene all'attuale distorsione, secondo Qutb, è l'ideologia del *gihād*, impropriamente noto come "guerra santa". Il *gihād* è considerato un vero e proprio dovere (*fard*), in senso rivoluzionario, per il buon musulmano che si articola in quattro fasi:

1. La difesa dei credenti contro ogni tentativo di deviazione forzata dalla loro religione;
2. la difesa della libertà di propagandare l'Islam;
3. l'istituzione del potere di Dio sulla terra;
4. la realizzazione della giustizia.

Negli ultimi anni di produzione di Qutb, soprattutto in *Fi Zilal al-Qur'an*, il massaggio non risulta essere solo una “riscrittura sociale dell’Islam”, come riferisce in *Al-'adala al-Ijtima'iyya fi-l-Islam*, ma si avverte una tensione più urgente alla lotta, motivata dalla delusione procurata da Nasser. Qutb sperava che la sua filosofia sociale islamica potesse essere adottata dagli Ufficiali Liberi, guidati da Nasser, ma vista la direzione laica da loro prospettata, la direzione utopica era l’unica percorribile per abbandonare l’ignoranza.

La *jāhiliyya*, considerata come un male peggiore persino rispetto all’ateismo occidentale, ha un duplice campo di significato: da una parte, si intende il rifiuto dell’onnipotenza di Dio e della sua legge, dall’altra, il non riconoscimento della struttura logica e provvidenziale della realtà come da Allah modellata. Risulta, pertanto, lecito combattere chiunque, non condividendo queste verità, si ponga al di fuori della *umma*, al fine di ricostruire l’ordine turbato secondo le basi della giustizia sociale. Quest’ultima, si fonda su un integrale allineamento della mente alla sottomissione all’unico vero dio, Allah, e su una reale parità tra gli uomini, la quale racchiude in sé i valori della solidarietà sociale. La giustizia sociale rappresenta i principi etici condivisibili dai più, ma il reale pericolo si pone nell’utopia del pensiero di Qutb, che la traspone su un altro orizzonte alla luce dell’unificazione, *tawhid*. Significativo è il seguente passaggio: “l’islam è venuto per dire agli uomini: esiste un’umanità unica, che fa capo a un’origine unica che si dirige verso un Dio unico”. Si teorizza così un “pan-islam” che unifica l’atto del culto a quello sociale, il dogma alla legge, lo spirito alla materia, i valori economici a quelli essenziali, l’aldiquà e l’aldilà, e, infine, il cielo e la terra. Secondo i principi summenzionati del pensiero qutbiano, pare evidente che l’unica forma di stato riconosciuta legittima sia quella in cui i precetti *shiaritici* siano applicati; è irrilevante, invero, la forma o la denominazione dello stato, in quanto la sola applicazione della legge islamica conduce alla definizione di regime islamico.

Il governante non ha un potere di derivazione divina, bensì riconosciutogli dalla *umma*, la quale “non si troverà mai in disaccordo nell’ingiustizia” e, pertanto, gli porrà obbedienza esclusivamente se egli prevede la realizzazione della legge islamica all’interno del territorio da lui governato. *A contraris*, nel caso in cui ci fosse un governante non approvato dai musulmani, Qutb ammette la liceità della ribellione ad esso, in quanto la lotta contro gli ordinamenti politici corrotti è un’essenziale forma di *gihād* che sarebbe prescritta dallo stesso Corano al fine di liberare l’uomo da ogni potere che non sia il potere di Dio. Nessun sistema politico può essere legittimo, se l’Islam nella sua interezza non è approvato.

È proprio da questa visione del *gihād* come forza difensiva – “difesa dell’essere umano nella sua essenza da tutte le aggressioni che restringono la sua libertà ed impediscono la sua liberazione” – e che di conseguenza si traduce in rivendicazione aggressiva, che l’islam radicale riconosce il movente per la realizzazione di eventi terroristici a danno di tutti quei poteri, occidentali e non, i quali, non rispettando la *sharia*, sono automaticamente macchiati dalla corruzione. La legittimazione di questo *fard*, dovere religioso obbligatorio, si fa risalire alle parole di *al-Qur'an*: “Lanciatevi in battaglia sulla via di Dio! ... Se non vi lancerete in battaglia Dio vi castigherà di castigo crudele, vi sostituirà con un altro popolo”. Al fallimento di ogni altro metodo riformatore, il *gihād* risulta essere l’unica soluzione e, pertanto, non potrebbe non essere l’atto politico per eccellenza secondo tale orizzonte di pensiero.

## 5. Conclusioni

La visione dell’Islam come *din wa dawlah* come proposta dal Sayyid Qutb, pertanto, è il presupposto del radicalismo. Il fatto che un soggetto abbia un’identità fortemente plasmata da valori religiosi, quasi in completo contrasto con i principi democratici, non sarebbe propriamente un problema per uno stato laico; il vero elemento di pericolo si rivela nel passaggio dalla sola idea o convinzione personale, coltivata quindi nel foro interno dell’individuo, quello spazio che è escluso da qualsiasi intervento da parte di uno stato laico, a un’estrinsecazione concreta di quel convincimento, foriero di

episodi nefasti. Sicuramente le parole di Sayiid Qutb hanno dato origine a un particolare filone di pensiero radicale che rappresenta uno dei più noti motivi di radicalizzazione, pertanto, è imprescindibile l'analisi degli scritti di questo ideologo e l'approfondimento di questa particolare tradizione di pensiero, ma sarebbe improprio pensare che quello sia l'unico stimolo a percorrere la graduale *escalation* che il fenomeno della radicalizzazione delinea. Quella della creazione di una società governata esclusivamente da valori e principi *shiaritici*, visti come l'unica soluzione alla "ignoranza" e corruzione occidentale, sicuramente è un disegno che non trova punti di incontro con gli attuali sistemi politici democratici, pertanto porta intrinsecamente all'uso della violenza per la sua realizzazione. Bisogna però non commettere l'errore di associare il fenomeno della radicalizzazione esclusivamente a quest'ultima origine; attualmente il panorama che porta alla conclusione di eventi terroristici è, sì di matrice estremista islamica, ma non solo. Pertanto, sarebbe auspicabile da parte delle legislazioni europee, e non, una più ampia visione ed analisi di questo fenomeno, che ancora oggi nei testi legislativi sembra ricalcare impropriamente ed esclusivamente quest'unico filone, escludendo così l'approfondimento di ulteriori campi di ricerca.

## 6. Note bibliografiche

- Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, il Mulino, 2017;
- Newbury Richard, *Qutb, il cattivo maestro di Osama*, Tempi, 2003;
- Emanuel Pietrobon, *Chi era Sayyid Qutb, il padre dell'islam politico*, Insideover, 2021;
- Massimo Campanini, *Islam e politica*, Bologna, il Mulino, 1999, 2003 e 2015;
- Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il mulino, 2016.

**Monica Said**  
**monica.said@studenti.unimi.it**