

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

Vol. X, No 2 (2019)

Leggi religiose e laicità: riflessioni sulle radici del costituzionalismo iraniano (1906-1979)

Shirin Zakeri

*Online Journal of the “Sciences for Peace”
Interdisciplinary Centre - University of Pisa*



This paper has been refereed through double-blind peer review

Received: 12 March 2019

Accepted: 15 December 2019

To cite this article:

Zakeri, S. (2019), “Leggi religiose e laicità: riflessioni sulle radici del costituzionalismo iraniano (1906-1979)”, *Scienza e Pace*, X (2), pp. 1-34.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



Leggi religiose e laicità: riflessioni sulle radici del costituzionalismo iraniano (1906-1979)

Shirin Zakeri

Abstract

Il sistema politico Iraniano, basato dal 1979 sulla legge islamica (la legge della *Shari'a*), così come il suo governo in carica, stanno affrontando numerose sfide e vere e proprie crisi esistenziali, tipiche di una società segnata dalle contraddizioni delle società in transizione. In questo caso, una delle contraddizioni principali riguarda il rispetto dei principi giuridico-morali islamici, che erano l'obiettivo fondamentale della Repubblica Islamica dell'Iran. Questo articolo intende mettere in discussione, almeno in parte, le radici profonde degli attuali problemi attraverso analisi approfondite del potere politico iraniano e della sua evoluzione, ritornando al primo movimento popolare moderno del paese e al fallimento della rivoluzione costituzionale del 1906, i cui effetti durano fino ad oggi. In questo quadro, anche una riflessione sul ruolo degli intellettuali secolari e degli scienziati religiosi iraniani e sulla loro influenza nel dibattito pubblico sarà considerato. Infine, è opportuno concentrarsi sulla carta costituzionale attuale e su come venne stabilita, in particolare sul principio del *velāyat-e faqih* (tutela del giurisperito) e sulle sue conseguenze teorico-pratiche, dopo che il popolo iraniano è stato governato da un governo laico come quello di Paharvi (1925-1979) per quasi mezzo secolo.

The Iranian political system, based on Islamic law (*Shari'a* law) since 1979, as well as its current government, are facing various challenges typical of a society marked by the contradictions of societies in transition. One of the main such contradictions concerns the respect of Islamic legal-moral principles, which were the fundamental aim behind the rise of the Islamic Republic of Iran. This article intends to question, at least in part, the deep roots of the current problems through an analysis of the Iranian political power and its evolution, returning to the country's first modern popular movement and the failure of the first Persian constitution of 1907, the effects of which continue to today. In this framework, a reflection on the role of the Iranian secular intellectuals and religious scholars and their influence on the public debate will be considered. Finally, the current constitutional charter and on how it was established will be examined, in

particular the principle of *velāyat-e faqih* (guardianship of the jurist) and its theoretical-practical consequences, after the Iranian people had been governed by a secular government like Pahlavi (1925 -1979) for almost half a century.

Keywords

Costituzionalismo, Iran, Shari'a, Secolarismo

Constitutionalism, Iran, Shari'a Law, Secularism

1. Introduzione¹

Questo articolo si concentra sulle particolarità del sistema normativo iraniano², il quale si sviluppa in modo dualistico a partire dalla prima Costituzione del 1907 fino alla Costituzione del 1979 e alla seguente riforma del 1989. Abbiamo da una parte le fonti del diritto islamico, quali la *shari'a*, e dall'altra le fonti del diritto dell'ordinamento cosiddetto secolare. Questa dualità creerà importanti sfide per la nuova società iraniana nel contesto della modernità.

Le domande principali di questa ricerca sono: come viene costruita e realizzata una costituzione sulla base della legge islamica (la *shari'a*) in un Paese in pieno sviluppo economico, politico e sociale - ma anche tradizionalista - nell'arco del ventesimo secolo? Esistono spazi secolari all'interno della Carta costituzionale? È possibile la convivenza della sovranità popolare e nazionale con le leggi religiose?

La società Iraniana-Persiana, nell'arco di tempo che va dal 1906 al 1911, è stata identificata da alcuni studiosi come il periodo di *Asr-e bidāri* (epoca di risveglio) della storia moderna Iraniana. Questa fase ha segnato infatti l'incontro su vasta scala dell'Iran-Persia con la modernità europea, con un costante avvicinamento degli intellettuali iraniani alle idee moderne, che essi hanno cercato di adattare alle specificità politiche e culturali del contesto iraniano ai fini

¹ La traduzione di citazioni e parafrasi di fonti in lingua persiana è stata effettuata dall'autrice, che ha preso decisioni allo scopo di fornire la rappresentazione più accurata possibile del documento originale. In contrasto con il formato più formale usato dall'*International Journal of Middle East Studies*, il formato utilizzato per termini e nomi originali e per la traslitterazione è simile a quello delineato dal libro di *Mir-Hosseini & Tapper, Islam and Democracy in Iran Eshkevari and the Quest for Reform, Hamid Dabashi, A People Interrupted* e utilizzato da molti altri autori nel campo degli studi iranici.

² Si considera che fino al 1935 l'Iran fosse nominato "Persia", ma dopo il 1935, con la richiesta di Reza Scià, viene usato il nome "Iran". In questo testo userò il nome attuale per facilità di lettura.

della costruzione di uno stato basato su una Carta costituzionale secolare. Per quanto questa fosse l'idea originaria, per la prima bozza di Costituzione si dovette comunque ricorrere, per vari motivi che poi affronteremo, anche ai regolamenti religiosi.

Guarderemo dunque, in primo luogo, alle fonti usate e considerate valide durante il periodo costituzionale (1905-1907). Le fonti della prima bozza sono quelle islamiche-religiose: in ordine decrescente, il Corano, la Sunna (i numerosi *hadith*³), la ragione (*'aql*) e il consenso (*ijmā'*)⁴; le fonti secolari della Costituzione sono invece le leggi approvate dal *Majles* (Parlamento iraniano), i trattati internazionali, i referendum, i regolamenti e i decreti governativi, i precedenti giudiziari e le consuetudini. Sebbene la Carta costituzionale del 1979 protegga contro l'uso arbitrario del potere statale, garantisca i diritti umani e conferisca il potere legislativo ai rappresentanti del popolo, nonché adotti i limiti sostanziali, morali ed etici della *shari'a* islamica (art. 4,12 Cost. 1907), nella pratica, per diverse ragioni, non è riuscita a mantenere le promesse enunciate. In questo articolo analizzeremo i problemi essenziali della Legge costituzionale, tra laicità e religiosità islamica, ossia il ruolo della *shari'a* nella storia del costituzionalismo iraniano.

Dunque, l'esperimento del costituzionalismo islamico in Iran affonda le sue radici nel biennio 1905-1906, durante la Rivoluzione costituzionale⁵ che portò alla creazione delle prime istituzioni rappresentative nel Paese. La Costituzione del 1907 diventò anche un importante punto di riferimento per la Costituzione della Repubblica Islamica del 1979, adottata in seguito alla Rivoluzione popolare iraniana. Infatti, anche la Costituzione del 1979 si caratterizza per una efficace separazione dei poteri e segue la *shari'a* come fonte del diritto.

È opportuno ricordare che nell'ambito del mondo musulmano gli sciiti e i sunniti costituiscono i due gruppi principali; i primi rappresentano la maggioranza, mentre i secondi hanno avuto un ruolo minoritario e si trovano in maggior parte concentrati in Iran⁶. Questa premessa risulta indispensabile per esaminare il rapporto che intercorre tra l'Islam e la Costituzione iraniana e per capire in che modo e con quale percorso la *shari'a* sia stata posta alla base dell'ordinamento politico e giuridico dell'Iran. In particolare, verranno analizzati il concetto di

³ G. VERCELLIN, *Istituzioni del Mondo Musulmano*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino, 2002, pp. 57-60. *Hadith*, sono dei racconti tramandati da una catena ininterrotta di narratori attendibili avente per oggetto un comportamento del Profeta Maometto, il cui l'agire era ispirato da Dio.

⁴ A. BAUSANI, *L'Islam, una religione, un'etica, una prassi politica*, Garanzia Editore, Milano, 1999, p. 16. Il consenso dei teologi o, per la legge, dei giurisperiti, intesi come rappresentanti della comunità musulmana.

⁵ E. ABRAHAMIAN., *Iran between two Revolutions*, Princeton, Princeton Studies on the Near East, 1982. P.95.

⁶ La differenza principale tra sunniti e sciiti deriva storicamente dalla interpretazione del successore del Profeta Maometto e da successive divergenze dottrinali; attualmente circa l'85% dei musulmani nel mondo è sunnita, il 15% sciita.

velāyat-e faqih, ideato e usato unicamente in Iran, il suo ruolo nella Carta costituzionale e i diversi organi costituzionali del potere politico, nell'ambito di uno stato ideologico che si trova ad affrontare significative crisi identitarie sia a livello nazionale che internazionale. A seguito delle proteste interne e delle sanzioni internazionali, sembra maturare l'ipotesi di un referendum popolare dopo 40 anni dalla fondazione della Repubblica Islamica Iraniana.

2. La Costituzione Condizionale (*qānun-e asāsi-e mashruteh*)

In Persia (l'attuale Iran), la presenza dello sciismo come religione di Stato risale alla monarchia *Şafavide* (1502-1722), che si affermava discendente e dunque luogotenente dei Dodici Santi Imam sciiti⁷. Sotto tale stirpe, gli scienziati religiosi sciiti divennero amministratori della giustizia e iniziarono ad occuparsi dell'insegnamento nelle scuole. La dinastia *Şafavide* cadde però nel 1722, per essere poi sostituita da altre monarchie, le ultime delle quali furono le dinastie Qājār (dal 1779 al 1925) e quella dei Pahlavi (dal 1925 al 1979).

Fino alla Rivoluzione costituzionale del 1906, la principale fonte legislativa in Iran era rappresentata dalla *shari'a*, che veniva interpretata dagli '*Ulema* (teologi e scienziati religiosi islamici)⁸. Lo Scià di Qājār creò per primo una doppia struttura di tribunali: quelli statali (*urfi*), supervisionati da un Ministro della giustizia secolare, e quelli religiosi, basati sulla legge religiosa *shari'a* (*shar'i*). Lo Scià nominava il capo del dipartimento di giustizia e i giudici religiosi, esercitando in questo modo un solido controllo sull'intera amministrazione della giustizia. I tribunali della *shari'a*, presieduti dai chierici, avevano giurisdizione su tutte le questioni relative alla famiglia, alle successioni e alla legge civile; gli *urfi* avevano invece giurisdizione su questioni che coinvolgevano lo Stato. Tuttavia, nella pratica, i tribunali della *shari'a* finirono

⁷ S. MERVIN, B. SORAVIA *L'islam, fondamenti e dottrine*, (a cura di) Bruno Mondadori, 2002. p. 87, Il termine "sciismo" (*tashayyu*) così sponde allo sciismo duodecimano, Complesso delle dottrine e delle pratiche religiose degli sciiti imamita, secondo cui solo al califfo Alì, genero e cugino di Maometto, e ai suoi discendenti, spetta il diritto di governare la comunità dei fedeli (*'umma*).

⁸ F. DEL GIUDICE, *Compendio di Diritto Islamico*, edizione giuridiche Simone, Napoli, 2008. Il concetto della *shari'a* anche in Iran viene definito ed è costituito dall'insieme delle norme religiose, giuridiche e nel Corano è definita come il "sentiero", il "cammino che porta alla fonte", la "via da seguire", per arrivare a Dio e comporta la completa sottomissione del fedele, senza riserve, ai comandamenti divini. Nella legge tradizionale Islamica, la spiritualità è un concetto non negabile, in quanto ha dimostrato la sua importanza attraverso termini quali *qalb* (il cuore) e *rūh* (lo spirito) e fa riferimento all'aderenza alla legge; perciò, dal punto di vista del fedele, si può sostenere che la *shari'a* non sia una legge, un decalogo, e neppure sia contenuta in un documento, bensì sia un sistema di valori che trascende il diritto, così come la diversità etnica, i luoghi, i tempi, e può essere tradotta come una retta o giusta via, ma anche come sentiero che conduce alla fonte; essa implica una norma giuridica e un precetto morale, la ricerca di un ruolo attivo della fede.

per esercitare quasi interamente il potere giudiziario, trattando i casi in conformità alle regole della giurisprudenza sciita (*feqh*)⁹.

L'idea di un governo basato su una costituzione era stata introdotta in Iran nel XIX secolo dagli studiosi iraniani che sostenevano un potere politico laico e non di matrice religiosa, in particolare sotto l'influenza della prima Carta costituzionale dell'Impero Ottomano del 1876. Allo stesso tempo, avevano partecipato al dibattito anche gli *'Ulema* sciiti, i quali volevano limitare il potere dello Scià e non perdere l'autorità che avevano sotto di lui. Ecco che la Costituzione del 1907 fin dall'inizio trova la sua giustificazione nella legge islamica; non a caso, alcuni studiosi secolari che si occupavano della questione costituzionale facevano riferimento alla religione islamica per le decisioni, giustificando questo con il tradizionalismo della società e con l'influenza degli *'Ulema* sul pensiero pubblico, in particolare sui *bāzārī* (i commercianti)¹⁰.

Questo pensiero era condiviso anche dall'intellettuale e diplomatico Yusof Mostashār Khān al-Dawleh (1813-1895) che in un suo breve testo pubblicato nel 1871, dal titolo *Yak Kalama (Una parola)*, si concentrava su argomenti come la libertà, il governo e la legge. Egli sosteneva con forza la presenza dello spirito dell'Islam nel governo costituzionale¹¹. Questa argomentazione verrà poi frequentemente ripresa durante il movimento della Rivoluzione costituzionale da parte dei progressisti e degli intellettuali dell'epoca¹².

Il processo di costituzionalismo iraniano fu anche il risultato di cento anni di lotte finalizzate ad evitare l'influenza straniera di Russia, Francia e Inghilterra¹³.

Prima della Costituzione, che prenderà poi il nome di Costituzione Condizionale (*qānun-e asāsi-ye mashruteh*), lo Scià veniva rappresentato come "l'ombra di Dio" sulla terra, la più alta figura in politica, e i giuristi sciiti (*Mojtahedin*)¹⁴ come 'fonte di imitazione' (*marāje'-e taqlid*) per la comunità islamica sciita¹⁵. Invece, nelle discussioni tenutesi per decidere la "forma" che avrebbe dovuto avere la Costituzione del 1907, lo Scià non venne più considerato come l'ombra di Dio e

⁹ A. BANANI, *The modernization of Iran (1921-1941)*. Stanford: Stanford University Press, 1961, p. 68; Z. MIR-HOSSEINI, and R. TAPPER, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London. 2006. p. 324.

¹⁰ W. B. HALLAQ, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 109.

¹¹ Y. MOSTASHĀR-AL-DOWLEH TABRIZI, *Resāleh-e Yak Kalame* (trad.: Trattato Una Parola) a A.R. DOLATSHAHI (a cura di), Teheran, Baal, 2006.

¹² *Il FARMAN, The Royal Proclamation* E.G. BROWN and published in his book, *The Persian Revolution of 1905-1909*, New Edition, Mage Publishers, Washington, DC 1995, pp. 353-4.

¹³ H. DABASHI, *A people Interrupted*, NY. USA. 2007, p. 70.

¹⁴ Enciclopedia iraniana <http://www.iranicaonline.org/articles/ejtehad>.

¹⁵ H. KASRAVI, *Tārikh-e Mashruteh-ye Iran*, p. 130; G. De VERGOTTINI, *Diritto Costituzionale Comparato*, Padova, CEDAM, V. I. 2011, pp. 225-245.

non-vi furono “*riferimenti specifici nemmeno allo sciismo o agli scienziati religiosi*”¹⁶.

Come è stato ricordato in precedenza, molti furono i pensatori iraniani che “familiarizzarono” con la cultura e il mondo dell’Occidente e che operarono attivamente sia in Iran che all'estero, impegnati nella lotta contro l'oppressione e l'assolutismo dello Scià¹⁷. Essi sono riusciti ad influenzare le idee fondamentali del movimento costituzionalista iraniano del 1905-1906 con le nuove nozioni di Stato di diritto e di governo costituzionale, ben amalgamandole con le vecchie nozioni di giustizia, assieme alla volontà di rimozione del dispotismo, anche in quanto opposto al governo costituzionale.

Intellettuali come Ākhundov¹⁸, Tālibov¹⁹, Mostashār al-Dawleh²⁰ consideravano il problema della modernizzazione dell’Iran legato alla mancanza di un ordinamento normativo e di una sovranità nazionale; tuttavia, a causa di una società di stampo tradizionalista, tali autori non poterono trascurare la centralità del ruolo degli ‘Ulema. Il pensatore Malkom Khān²¹ *giunse alla conclusione che la religione dell’Islam, gli ‘Ulema e il clero sciita esercitasse un gran potere e un’influenza tradizionale in Iran, e che in questo territorio, senza il potere dell’Islam e degli ‘Ulema, non-fosse possibile promuovere nuove idee e realizzare nessun passo avanti significativo; persino che il loro collegamento diretto con la gente, la partecipazione alla loro attività religiosa e sociale, erano i mezzi migliori per agitare il popolo*²².

Mentre la Rivoluzione costituzionale proseguiva, il costante coinvolgimento dei leader religiosi sciiti assicurava una prima ampia discussione pubblica in Medio Oriente circa il rapporto tra la *shari’a* e il governo costituzionale. L’affermazione principale dei pensatori iraniani era che nella società dell’epoca, che aveva comunque conservato legami tradizionali sostanziali durante il percorso rivoluzionario, era difficile identificare strategie riferibili ad un modello di

¹⁶ S. A. ARJOMAND, *Constitutional Politics in the Middle East With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, Oxford and Portland Oregon, 2008, p.38.

¹⁷ A. MIRSEPASI, *Intellectual Discourse and the politics of Modernization: negotiating modernity in Iran*, Cambridge University Press, 2000, p. 57.

¹⁸ Mirza Fatali Ākhundov (1812 – 1878), intellettuale e fondatore del nazionalismo iraniano e il gruppo progressista. A. FEREDUN, *Andishe hāye Mirza Fathali Akhundzadeh*, (trad.: I pensieri del Mirza Fathali Akhundzadeh) Tehran, Kharazmi, 1971.

¹⁹ Mirzā Abdul’Rahim Tālibi Najjār Tabrizi (Tālibov), (1834-1911), intellettuale e riformatore sociale. A. R. TALIBI NAJJAR TABRIZI, (Tālibov) *Massāelol hayāt* (trad.: Gli argomenti della vita) Teflis, 1945.

²⁰ Mostashār-al-dowleh Tabrizi, Yek Kalameh, Ibid.

²¹ Malkom Khān Nāzem-od-Dowleh (1833-1908), diplomatico, filosofo politico e difensore della modernizzazione.

²² NEZĀMOD-DOWLEH M., *Il giornale Qānun* (trad.: La rivista della Legge), Teheran, Amir kabir, 1984 (2535 Sciāhan Sciāhi), N.26, p.3.

Costituzione laica. Soprattutto, la mancanza di persone alfabetizzate, in grado di leggere i giornali, e la mancanza di giornali stampati all'interno del Paese, resero difficili, in generale, le connessioni tra gli intellettuali e gli abitanti delle città, nonostante l'esistenza di diverse organizzazioni che ebbero grande importanza per la Rivoluzione costituzionale: il Centro *Gheybi*, il partito *Ejtemāiyun Āmiyun*, *Majma-e Ādāmiat*, *Farāmushkhāne*, il comitato *Enqelābi*, *Anjoman-e Taraqi* e l'associazione *Makhfi*. Per quanto tali gruppi fossero considerati come il nuovo nucleo degli intellettuali iraniani, la maggior parte dei membri proveniva dalla classe media iraniana; essi erano influenzati da pensieri nazionalisti, *secolarismi* e *costituzionalisti*, *avevano abbandonato le idee del passato e cercavano una nuova visione verso il futuro*²³.

L'11 febbraio 1907, il nuovo sovrano Mohammad Ali Qājār (1907-1909)²⁴ emanò un decreto in virtù del quale l'Iran fu incluso tra gli stati in possesso di una Costituzione scritta. In base alla Costituzione iraniana del 1907, il trasferimento del potere legislativo dal sovrano al popolo non era concettualmente problematico e non comportava alcuna rottura con l'ideologia islamica.

All'epoca, gli *'Ulema* affermarono addirittura che il governo costituzionale, inteso come governo con poteri limitati, era stato creato dallo stesso Profeta Mohammed o che comunque si trattava della forma originaria di governo dell'Islam, successivamente dimenticata dai musulmani²⁵. Perciò, usando questa giustificazione, fu possibile inserire nella prima fase della storia costituzionale iraniana la *shari'a*, che appariva come una limitazione al potere assoluto del sovrano e che garantiva uno spazio di intervento ufficialmente riconosciuto agli *'Ulema*, i quali potevano controllare che tutte le leggi approvate dal *Majles* (Parlamento) non fossero contrarie ai principi islamici²⁶.

Dunque, la bozza della Costituzione Condizionale²⁷ era composta dai 51 articoli della Legge fondamentale del 1906 e dai 107 articoli della Legge supplementare integrativa. Tale legge era definita integrativa perché nella prima bozza erano stati esclusivamente menzionati i principi relativi alla composizione del Majles, i quali stabilivano, tra l'altro, le regole di lavoro per i parlamentari, le

²³ M. MALEKI, *Tārikh Enghelāb-e Mashruteh-ye Iran*, (trad.: Storia della Rivoluzione Costituzionale condizionale dell'Iran), Teheran, Elmi, 1984, vol. I, p. 87.

²⁴ Dopo di lui suo figlio Ahmad Scià Qājār, in carica dal 1909 al 1925, due anni dopo dalla costituzione approvata dal *Majles*, ordinò lo scioglimento del *Majlis* stesso (Parlamento Iraniano/Assemblea Nazionale) e dichiarò l'abolizione della Costituzione, d'accordo con lo Sceicco Nuri, giustificando questa azione col fatto che la Costituzione Condizionale è contraria alla legge islamica, e in seguito bombardò il *Majlis* con l'aiuto militare e politico della Russia e del Regno Unito.

²⁵ L. AJODANI, *'Ulema va Enghelāb-e mashruteh*, (trad.: I teologi o scienziati religiosi islamici e la rivoluzione costituzionale condizionale) Teheran, Akhtaran, 2004, pp.220. 367-68, 371-72).

²⁶ H. KASRAVI. KASRAVI *Tārikh-e Mashruteh-ye Iran*. Op. cit., p.130.

²⁷ In seguito, si farà ricorso solo al termine Costituzione anziché Costituzione Condizionale.

modalità di elezione e di redazione dei progetti di legge. Tuttavia, essa taceva circa i diritti dei cittadini. Queste carenze porteranno, a meno di un anno dall'adozione della costituzione, alla presentazione allo Scià Mohammad Ali di un emendamento, che includeva 107 disposizioni, un'estensione del principio di revisione costituzionale²⁸ e in particolare quel principio di cui al secondo articolo della Costituzione, che verrà potenziato dallo Sceicco Fazlollāh Nuri, come approfondiremo nel proseguo di questa ricerca.

Le parti della Costituzione dove viene menzionata la legge islamica sono le seguenti: l'art. 1, che proclamava la religione islamica sciita quale religione di Stato; l'art. 2, che prevedeva la creazione di un Comitato di cinque giuristi islamici (*Mojtahed*) con potere di veto su qualsiasi legge adottata dal *Majles* in contrasto con la legge islamica, cioè la *shari'a*; l'art. 15, che affermava che nessuna proprietà poteva essere espropriata, salvo i casi in cui l'espropriazione fosse autorizzata dalla legge religiosa e previo pagamento di un giusto prezzo; l'art. 18, che permetteva il diritto allo studio e all'insegnamento della scienza, dell'educazione e dell'arte in modo libero, salvo quanto proibito dalla legge religiosa; gli artt. 20 e 21, che vietavano tutte le pubblicazioni contrarie ai precetti islamici e, infine, l'art. 27, che istituiva un sistema giudiziario caratterizzato dalla coesistenza di corti religiose e corti civili, con una ripartizione delle competenze per materia. La situazione non si spingeva fino al punto di proclamare esplicitamente il principio della "sovranità nazionale". La Legge fondamentale dichiarava, tuttavia, che il potere esecutivo derivava dalla nazione (art. 26 Cost.) e che la monarchia traeva legittimazione dalla fiducia concessa dalla nazione alla persona del Re e che la stessa poteva anche ritirarla (art. 35 Cost.). In questo modo, la monarchia costituzionale veniva definita in relazione alla nazione²⁹ e il testo costituzionale era privo di qualsiasi cenno ad un possibile conflitto dell'Islam con la monarchia³⁰. Infatti, l'articolo 1 della Costituzione iraniana richiedeva allo Scià non solo di professare l'Islam sciita come religione ufficiale dell'Iran, ma anche di agire come "promotore" della fede sciita duodecimana.

L'articolo 8 dichiarava tutti i cittadini iraniani uguali davanti alla legge. In tal modo, la Costituzione riconosceva l'esistenza di un'unica legge dello Stato, superando quindi il particolarismo giuridico tipico della *shari'a* e determinando un'autonomia giuridica per le minoranze musulmane e non musulmane. Infatti, permetteva ad esse di veder riconosciuta l'uguaglianza degli individui; i diritti

²⁸ A. SHAMIM, *Iran dar dureh-e saltanat-e Ghajar*, (trad.: Iran nel periodo della monarchia Qajar), Behzad, Teheran, 2008, p. 456.

²⁹ F. ADAMIAT, *Ideology-e Nehzat-e Mashruteh-e Iran*, (trad.: Ideologia del movimento costituzionale condizionale in Iran), Gostareh, Tehran. 2008. p. 410.

³⁰ Si veda il testo della Costituzione Iraniana del 1906: [file:///C:/Users/SMEC_10/Downloads/ghanon-asasi-1285_\[www.ketabesabz.com\].pdf](file:///C:/Users/SMEC_10/Downloads/ghanon-asasi-1285_[www.ketabesabz.com].pdf) e la parte integrativa: <http://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/7-october-1907-persian.pdf>.

della persona e la libertà furono garantiti, nonostante la protesta degli scienziati religiosi sciiti, i quali non erano favorevoli al principio della parità di trattamento e alla concessione della cittadinanza anche alle minoranze religiose. Gli *'Ulema* che avevano partecipato alla Rivoluzione costituzionale non avevano una sufficiente consapevolezza dell'idea di legge laica, in particolare di quella occidentale, e non sospettavano nemmeno che l'idea di costituzionalismo potesse confliggere con l'Islam. Sono questi i fatti che portarono verso un movimento anti-costituzionalista³¹.

La Legge fondamentale del 1907 riconosce quindi la coesistenza del potere temporale e delle norme dell'Islam in Persia³². La compatibilità tra l'Islam e il sistema di potere, sostenuta e argomentata da parte del gruppo costituzionalista per convincere gli oppositori del costituzionalismo (che lo ritenevano invece non compatibile con i principi islamici), creò numerosi dibattiti. La discussione rimase aperta e insoluta, lasciando un vuoto che più avanti determinerà lo scioglimento del *Majles*. Essi giunsero persino ad usare i versetti del *Corano* e *hadith* per dimostrare che la Costituzione non fosse in contrasto con l'Islam, bensì che essa derivasse dalle stesse tradizioni islamiche³³.

Il sistema di duplici corti di cui all'articolo 27 esprimeva l'idea di un doppio fondamento dello Stato e delle sue leggi in relazione all'Islam e al diritto e della coesistenza di un potere politico e un potere religioso. Infatti, dal momento che i tribunali religiosi trovavano un fondamento costituzionale espresso, essi erano legittimati anche in base al diritto secolare, così come previsto dagli articoli 71-89 della Costituzione. Tuttavia, non può esistere un dualismo religioso e giuridico senza che vi sia la possibilità di un conflitto tra le leggi dello Stato e i principi dell'Islam.³⁴ Infatti, tra il 1907 e il 1914, si sviluppò un dibattito tra gli *'Ulema* in ordine alla legittimazione della Costituzione, questione che ancora oggi resta attuale. Il dibattito si incentrava sul concetto di sovranità popolare e sul ruolo della Costituzione nella società islamica. Il moderato Muhammad Hossein Nā'ini³⁵ supportava l'idea di una Costituzione compatibile con l'Islam, definito esso stesso come "modello costituzionale" perché fondato, al contempo, su leggi religiose e civili³⁶. Questo modello di costituzionalismo, come vedremo in seguito, creerà forti contrapposizioni tra i tre gruppi attivi sul tema: gli intellettuali (laici e non), i gruppi religiosi a favore del costituzionalismo

³¹ M. KMALI, *Revolutionary Iran: Civil Society and State in the Modernization Process*, routledg, NY. 2018.

³² Iran attuale che all'epoca il nome ufficiale del paese era la Persia.

³³ M. AJODANI, *Mashroteh-ye Irani* (trad.: Il Costituzionale Iraniano), Teheran, Akhtar, 2003. pp. 27-28

³⁴ A. HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, EJ Brill, 1977, pp. 232-3.

³⁵ L'Ayatollah Nā'ini, giurista-teologo sciita duodecimano che è considerato il più famoso teorico della rivoluzione costituzionale iraniana.

³⁶ Ibid. p. 48.

e i gruppi religiosi a favore del costituzionalismo condizionale basato sulla legge islamica.

Secondo la dottrina sciita, nessun governo al di fuori di quello dei dodici Imam poteva considerarsi realmente legittimo. Infatti, il Profeta Mohammed era contemporaneamente capo dei credenti e custode della legge e dopo la sua morte la titolarità sia del potere religioso che politico sarebbe spettata unicamente ai suoi discendenti, quindi ad Ali, suo cugino e genero, che sarebbe pertanto il primo Imam, e ai suoi successori. Gli sciiti difatti considerano legittimi dodici Imam fino alla scomparsa o occultamento dell'ultimo Imam, *Mahdi*, risalente al IX secolo. In sua assenza, l'autorità politica infallibile dell'Imam entrò in crisi, venendo meno la legittimazione a governare gli uomini³⁷.

Per tale motivo, durante la Rivoluzione costituzionale, parte del clero si oppose ad una diretta partecipazione alla vita politica dello Stato, lasciando spazio ad una limitata sovranità popolare, necessaria per l'elezione di un'Assemblea consultiva nazionale³⁸. Al contrario, lo Sceicco Fazlollāh Nuri³⁹, appartenente al clero antiriformista e anti-costituzionalista, sosteneva che molte forme di libertà previste nella Costituzione fossero antitetiche all'Islam. Egli riteneva infatti che la sovranità discendesse solo da Dio, dal Profeta e dai dodici Imam; al popolo non doveva essere invece riconosciuta alcuna sovranità. Secondo tale pensiero, in una società islamica, Dio è l'unico legislatore e le sue leggi possono essere capite e diffuse solo tramite gli insegnamenti degli '*Ulema*'; dunque non vi è spazio per la sovranità popolare⁴⁰. I testi storici dimostrano che la costituzione limitava anche l'influenza del clero sulla società tradizionale, che fino a quel momento gestiva anche i tribunali religiosi; tali limitazioni hanno contribuito a generare l'ostilità di una parte del clero avverso il processo di costituzionalismo. In particolare, il riferimento va all'articolo 27 e 71 della costituzione, che si occupava del ruolo del clero e che affermava l'esclusivo potere del sistema giudiziario di decidere e giudicare sulla base delle leggi primarie e secondarie (*Ghavānin-e Shar'i*- e '*Urfi*')⁴¹.

³⁷ Per un maggiore approfondimento sulla dottrina sciita si veda: <http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine>.

³⁸ G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo Musulmano*, Torino, Einaudi, 2002. pp. 241-242.

³⁹ Sheikh Fazlollāh Nuri Tabarsi, Sheikh Nuri; il 24 dicembre 1843-1909, un prominente *mojtahed* a Teheran, divenne l'oppositore clericale della rivoluzione costituzionale, perché si rese conto che l'Assemblea nazionale avrebbe approvato leggi in aree che considerava il dominio dell'*élite* clericale: così dichiarò che la Costituzione e l'Assemblea legislativa non erano conformi alla tradizione islamica.

⁴⁰ E. GRANVILLE BROWNE, *The Persian revolution of 1905-1909*, Cambridge, University Press, 1910, p. 112-113. F. ADAMIYAT, *Ideolozhi-ye Nehzat-e Mashruteh* (trad: Ideologia del Movimento Costituzionale dell'Iran), Teheran, Gostardeh, 2009. pp. 430-431.

⁴¹ L. AJODANI, *Roshanfekran-e Iran dar Asr-e Mashrutiat* (trad: Gli intellettuali iraniani nell'epoca del costituzionalismo condizionale), Akhtaran, Teheran, 2018, p. 154.

Nā'ini proponeva una nuova modalità di riconciliazione tra il governo costituzionale e la teoria dell'Imamato sciita, che rappresentava il massimo impatto del costituzionalismo sullo sciismo. Secondo tale nuova teoria del costituzionalismo sciita, era necessario passare da un regime dispotico ad uno costituzionale, per il fatto che il primo era costituito da tre tipi di oppressioni: l'usurpazione dell'autorità di Dio, che rappresentava un'ingiustizia nei suoi confronti; l'usurpazione dell'autorità dell'Imam Mahdi e l'oppressione degli Imam; e in ultimo, l'oppressione del popolo. Invece, il governo costituzionale rappresentava solo l'oppressione dell'Imam "Nascosto" a causa dell'usurpazione della sua autorità⁴².

Così, il regime costituzionale riduce le tre serie di oppressioni ad una ed è quindi preferibile al dispotismo: è, essenzialmente, il male minore. Questa legittimità qualificata di un governo costituzionale può diventare un nuovo modello e questo qualora il sovrano costituzionale, nell'esercizio dei pubblici poteri di custodia, guadagni l'approvazione degli '*Ulema* (come deputati dell'Imam Nascosto), che quindi non potranno dirsi usurpati. Si eviterebbe così l'oppressione dell'Imam⁴³. L'idea che gli '*Ulema* potessero rientrare nella fascia del potere attraverso una legittimazione religiosa apriva nuovi spazi in una società fragile come quella iraniana. Tale concetto verrà ripreso poi, quasi mezzo secolo dopo, dal leader religioso della rivoluzione del '79, Ayatollah Khomeini⁴⁴.

Nel periodo costituzionalista, oltre al gruppo degli '*Ulema* che avevano cercato di combinare *shari'a* e costituzionalismo, vi erano anche altri '*Ulema*, come lo Sceicco Nuri, che concepivano una società basata solo su principi religiosi, in cui il governo e il sistema giudiziario fossero ammissibili finché espressione della *shari'a*,⁴⁵. Vi erano poi intellettuali secolari, come Ākundov o Kasravi⁴⁶, che consideravano la questione della religione un concetto personale e intimo e perciò cercavano di ricondurre al diritto civile tutti i concetti sociali e politici. I dibattiti tra le varie correnti furono uno dei problemi principali che bloccarono il processo di applicazione di una legge costituzionale adattabile ad una società in transito dall'area del tradizionalismo a quella del modernismo.

⁴² M. H. NĀ'INI, *Tanbi-hol omat va tanziya-hol melat*, M. Taleghanni, (a cura di), Tehran, Sherkat sahmi, 1981, pp. 46-47.

⁴³ S. A. ARJOMAND, *Ibid.*

⁴⁴ Ruḥollah Moṣṭafavi Musavi Khomeini (1902-1989) Politico e teologo iraniano- oppositore e Contro il regime Monarchico Paharvi.

⁴⁵ R. JAFARIAN, *Barresi va Tahghigh dar Jonbeshe Mashrutiat*, (trad.: Indagine e Ricerca per il movimento costituzionale condizionale) Qom, Pubblicazione Tus, 1990.

⁴⁶ Ahmad Kasravi, (1890 -1946), linguista, storico, nazionalista e riformatore iraniano. A. Kasravi, *Tārikh-e Mashroteh-ye Iran* (trad.: Storia del Costituzione Condizionale Iraniano), Teheran: Amir Kabir, 1977. Vol. 1, p. 13.

Dunque, l'affermazione pervasiva dell'identità del costituzionalismo e dell'Islam ha spesso portato a eccessive semplificazioni, a un riduzionismo fuorviante e a doppi sensi. L'identità dell'Islam e il costituzionalismo sono stati gravemente scossi e le implicazioni secolarizzanti del diritto costituzionale e della legislazione parlamentare sono apparse chiare. È a questo punto che le principali questioni circa il posto dell'Islam in un moderno ordine costituzionale sono emerse nella stampa e in un vivace dibattito pubblico.

L'idea della piena compatibilità tra Islam e costituzionalismo non è stata di certo abbandonata. Anzi, è stata solidificata nella proposta avanzata dallo Sceicco Fazlollāh Nuri di un costituzionalismo shariatico o "*shari'a-ammissibile*" (*mashruta mashru'a*), che lo Sceicco concepiva come un modello di costituzionalismo compatibile con la *shari'a*, amministrando esso la giustizia e la legge islamica⁴⁷. Alcuni '*Ulema* hanno difeso questa concezione al fine di proseguire il movimento costituzionalista, nella misura in cui la natura del costituzionalismo sia compatibile con i principi della *shari'a* e essi abbiano lo stesso significato. Con il termine *Mashru'a* si indica il governo secondo la *shari'a*, mentre la *Mashruta* è una forma di governo che non fa riferimento solo alla legge islamica, ma ad un insieme di concetti anche occidentali, come giustizia, uguaglianza, scienza e civilizzazione⁴⁸. Si può quindi affermare che entrambi i gruppi degli '*Ulema* avevano lo stesso obiettivo: un governo costituzionale compatibile con i bisogni e le regole dell'Islam shariatico⁴⁹. L'idea del costituzionalismo *shariatico* venne quindi definitivamente elaborata ed inserita nella costituzione del 1907, al fine di limitare i diritti costituzionali⁵⁰. Questa forma di costituzionalismo islamico, diversa dal costituzionalismo laico, considerava la *shari'a* (la legge islamica) come una forte limitazione del governo e del potere legislativo⁵¹.

Un fatto estremamente rilevante della storia costituzionale iraniana, che è stato spesso trascurato, è il seguente: il tentativo nel 1911 di costituire un Consiglio di cinque *Mojtahed*, su proposta di Nuri, tentativo poi fallito, soprattutto a causa

⁴⁷ H. ALGAR, *Religion and state in Iran 1785-1906, The Role of The Ulama*, University of California Press, 1980, p.374.

⁴⁸ M. BAYAT, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, Oxford University press, UK, 1991, p. 158. Il termine *mashr'u* (trad.: governo fondato esclusivamente sui principi della *sahri'a*) e il più moderno concetto di *mashrutiyat* (trad.: monarchia costituzionale basata sui valori secolari).

⁴⁹ H. ALGAR, *op.*, *cit.*, p. 377.

⁵⁰ Ibid, p. 378.

⁵¹ M. RASEKH, *The Iranian constitutional system in context Yearbook of Islamic middle Eastern law*, volume12, 2006, p. 75.

della mancata collaborazione dei *leader* religiosi sciiti, come Tabātabāi⁵² e Behbahāni⁵³.

Infine, a qualche mese dall'avvento della Monarchia costituzionale di Ahmad Scià, lo Sceicco Fazlōlāh Nuri, che formò la Società del Profeta per sostenere il modello di costituzionalismo basato su concetti di "*Mashru'eh*", riuscì ad unirsi ad Ahmed Scià, il quale non accettava di aver perso una parte del suo potere con la nuova Costituzione. Nuri emanò quindi un'importante *fatwa*, nella quale accusava i liberali di essere contro l'Islam e di promuovere un modello costituzionale avrebbe portato lo stesso Islam alla rovina. In particolare, non si accettava che i laici potessero essere eletti in Parlamento come rappresentanti del popolo e in questo modo influire sulla guida del Paese; ciò in quanto, secondo la concezione tradizionale, soltanto gli esperti della legge islamica sarebbero stati qualificati per accedere a tale carica⁵⁴. La *fatwa* si accanì anche sul fatto che *Bahai* e armeni stessero tramando per distruggere l'Islam, per introdurre "innovazioni eretiche" come i parlamenti eletti, o ancor peggio che stessero sostenendo la causa dell'eguaglianza religiosa. Per il clero tradizionalista la sovranità non poteva risiedere che in Dio e la *shari'a* doveva essere considerata l'unica fonte legislativa.

Lo Sceicco Nuri in questo modo fornì un'ideologia a tutti coloro che erano contrari alle riforme. Lo Scià, che era fortemente legato all'idea di aristocrazia e che con la nuova Costituzione aveva perso la maggior parte del suo potere, costrinse allora il clero sciita di Teheran e delle province a prendere posizione nei confronti del *Majles*, finendo per creare una contrapposizione tra sostenitori e oppositori del parlamentarismo. Il 23 giugno 1908, con un colpo di mano dello Scià Muhammad Ali venne sciolto il *Majles* e la Costituzione fu sospesa⁵⁵.

Lo Scià non fu comunque in grado di controllare il Paese a lungo e, nel luglio del 1910, i tre comandanti Khan Yprem, Sadr Asad e Sepahdār, partendo da Nord, assunsero il controllo dell'esercito e, giunti a Teheran, di tutto il Paese. Lo Scià fu quindi costretto a rifugiarsi in Russia, mentre i deputati del *Majles* insieme ai rappresentanti degli eserciti vittoriosi e dei commercianti convocarono un'Assemblea costituente composta da cinquecento membri. Il *Majles* approvò una nuova legge elettorale, pensata per potenziare la rappresentanza provinciale, riducendo il numero dei deputati per Teheran da 60 a 15 rappresentanti, e per abolire l'elettorato separato per le classi medie e i mestieri. La legge, inoltre, riservava cinque seggi alle minoranze religiose: uno per gli assiri, uno per gli ebrei, uno per gli zoroastriani e due per gli armeni.

⁵² Seyed Mohammad Hossein Tabātabāi, (1904-1981), noto come Allāmeḥ Tabātabāi, è stato un esegeta iraniano, filosofo, giurisperito, mistico e islamologo.

⁵³ F. ADAMIAT, *op.*, cit., p. 414.

⁵⁴ F. AZIMI, *The Quest for Democracy in Iran; A century of Struggle Against Authoritarian Rule*, Harvard University Press, US, 2008. P. 40-41.

⁵⁵ M. BAYAT, *op.*, cit., p. 204.

Infine, la nuova legge elettorale abbassò l'età minima per l'elettorato attivo da venticinque a venti anni. Venne così eletto un governo provvisorio, pur non assumendo nessuno formalmente la carica di Primo Ministro⁵⁶. Il nuovo governo si trovò ad affrontare una serie di problemi istituzionali, che affondavano le loro radici in restrizioni finanziarie, e la bancarotta.

In tale contesto, nel 1920 il Paese dovette affrontare una grave crisi derivante da una forte instabilità istituzionale, connessa alla crescita di nuovi partiti politici, e dall'invasione del Paese da parte dell'Armata rossa, che aveva occupato il *Ghilan*, e degli inglesi, che avevano invaso il sud dell'Iran e minacciavano di avanzare verso la capitale.

Il potere centrale aveva ormai perso il controllo del Paese e la Persia rischiava di frammentarsi in diverse regioni indipendenti⁵⁷. Nel 1921 il generale Rezā Khān (Rezā Scià Pahlavi, 1921-1941), comandante della guarnigione di Qazvin, assunse il controllo di Teheran con più di tremila soldati. Lo Stato fondato dal nuovo Scià si basava principalmente su due pilastri: l'esercito e la burocrazia⁵⁸.

Tuttavia, dal 1927 in poi, un gruppo di giuristi clericali iraniani, già coinvolti nel periodo della Rivoluzione costituzionale, iniziò a muoversi verso la codificazione di importanti sezioni giuridiche della *shari'a* sciita; il risultato di questa operazione è il Codice civile iraniano, che fu preparato da una commissione presieduta dall'ideatore della riforma del sistema giudiziario, nonché Ministro della giustizia, e da numerosi esperti di legge islamica. Essi si impegnarono in un'opera di riformulazione delle norme sostanziali di diritto sciita, già in vigore in Iran, sulla base del modello del Codice civile francese. Ecco che con il Codice

⁵⁶ F. ADAMIYAT, *Ibid.*

⁵⁷ A. BANANI *The modernization of Iran*, Stanford, Stanford University Press, 1961, pp. 128-132.

⁵⁸ C. Ghani *Iran and The Rise of Rezā Scià: from Qājār Collapse to Pahlavi Power*, London, I.B. Tauris, 1998. p.123. Rezā Scià un comandante di brigata militare molto potente, con l'appoggio iniziale dei britannici, riesce a portare alla Persia la stabilità e quella unità che stava per perdere. Rezā Khān ascese al potere gradualmente; il 21 febbraio del 1921 partì dalla sua città di Qazvin con un piccolo esercito, verso Teheran facendo un colpo di stato contro il giovane Re Ahmad Scià. Riuscì a guadagnare la fiducia della Corte e assunse la carica di comandante delle forze armate iraniane, una figura importante nella scena politica. Col tempo ha potuto guadagnare il consenso delle diverse fazioni politiche presenti all'interno del parlamento e nella società iraniana, della maggior parte dei bāzārī e di gran parte del clero sciita, gruppi di potere molto influenti nel tessuto sociale dell'Iran che erano in accordo con le posizioni da lui espresse, e certamente conquistati dalle sue promesse. La maggior parte dei parlamentari aveva una idea positiva a favore del Rezā A. In tali circostanze, nel 1923, Ahmad Scià lo nominò primo ministro; così diventò l'uomo più potente di Persia. Dopo due anni, Rezā Khan riuscì ufficialmente il 31 ottobre del 1925 con il voto del parlamento ad estromettere la dinastia Qājār ed a farsi nominare nuovo re di Persia, usando il nome della dinastia Pahlavi. In realtà il cognome di Pahlavi indicava la sua ideologia basata principalmente sul risveglio del patriottismo iraniano e sulla contrapposizione alla cultura arabo-islamico, che i Safavidi e i Qājār avevano reso dominante in Persia.

civile adottato dal *Majles* nel 1928 la *shari'a* è divenuta una delle principali fonti di diritto in Iran⁵⁹.

La codificazione del diritto civile ha rappresentato sicuramente una soluzione ragionevole al problema del ruolo dell'Islam e della legge islamica in un ordine costituzionale moderno. Infatti, invece di essere preparato dal *Majles* e dunque accettato o respinto da qualsiasi consiglio clericale, il testo è stato elaborato da coloro che conoscevano la legge sciita e poi approvato dal *Majles* per diventare legge dello Stato iraniano fondato dalla Rezā Scià. Tale legge sarebbe stata poi successivamente modificata⁶⁰. È certamente significativo che l'élite clericale del nuovo regime abbia trovato, nel Codice civile e negli altri codici degli anni '30, pochi elementi non islamici e bisognosi di cambiamenti. Non a caso, il Codice civile sopravviverà alla Rivoluzione praticamente invariato. I gruppi rivoluzionari religiosi islamici del 1907 si limitarono ad aggiungere il Codice penale della *shari'a*, che comunque non è mai stato utilizzato nel corso della storia iraniana⁶¹. La Costituzione del 1907 e i dibattiti seguenti sulla natura della legge costituzionale furono il prodotto di una nuova e ideologicamente potente idea: quella che lo Stato debba essere islamico e la sua Costituzione debba essere basata sulle sacre fonti scritte dell'Islam. L'idea della incorporazione di un'ideologia islamista in una Costituzione basata sulla *shari'a* divenne poi uno degli obiettivi principali degli ideologi della Rivoluzione Islamica del 1979, come discusso in seguito in questo articolo.

Lo scrittore Ājodāni, nel suo libro *Mashruteh-ye Irani*, scrive che la democrazia, per la mancanza di una società civile nel movimento costituzionalista e per la lotta tra i due gruppi *Mashru'eh Khāhān* (i costituzionalisti condizionale in base la *shari'a*) e *Mashrute khāhān* (i costituzionalisti condizionale), è stata vittimizzata dagli islamisti. Per far fronte al rischio dell'influenza di poteri stranieri sul Paese e ai conflitti interni, l'Iran ha finito con il cadere nelle mani di un governo centrale assoluto, lontano dai risultati democratici che gli intellettuali e i pensatori iraniani si erano posti come obiettivi principali del movimento⁶².

In tutto ciò, il movimento del costituzionalismo *mashruteh* fu la prima reazione aperta e pacifica verso l'idea europea di modernità nel contesto della società iraniana. Infatti, il modello liberale occidentale di modernità non fu inizialmente percepito come qualcosa di totalmente e ontologicamente diverso dai contesti storici e culturali della società iraniana. Molti religiosi della Shi'a, per esempio, adottarono aspetti della modernità senza pensare che questi si sarebbero potuti

⁵⁹ Seyyed Abdollāh Behbahāni 1840–1910 teologo Sciita e un importante leader del movimento costituzionale.

⁶⁰ (Rif. la parte della monarchia Phalvai di questo articolo).

⁶¹ A., SCHIRĀZI, *The Constitution of Iran, Politics and State in the Islamic Republic*, London-New York, 1998. p. 73.210.

⁶² M. AJODANI, *Mashroteh-ye Irani* (trad.: Costituzionalismo Iraniano), Teheran, Akhtar, 2003, p. 438.

scontrare con la propria sensibilità culturale, in particolar modo con quella religiosa. La versione intellettuale, convenzionale ed estremamente dogmatica della modernità faceva presa su molti intellettuali iraniani, creando uno spazio caratterizzato da una concezione limitata di modernità, con conseguenze prevedibili e profondamente negative⁶³. L'analisi fino a qui effettuata dimostra che la lotta pacifica degli intellettuali e dei pensatori secolari non era possibile senza il consenso delle autorità religiose, a causa della forte influenza che esse esercitavano sui *bāzār* (i mercati), le scuole, i luoghi di culto, i bagni pubblici e in generale sull'opinione pubblica. Quindi, tale transizione non riuscì a portare avanti il suo obiettivo, che era quello di creare un governo basato sulla sovranità del popolo. Tuttavia, essa ha comunque lasciato importanti tracce nello sviluppo del pensiero iraniano e ha permesso all'Iran di familiarizzare con il concetto di modernità.

3. Il processo di secolarizzazione nel periodo della dinastia Pahlavi (1929-1979)

Sotto la monarchia Pahlavi si sviluppò una fase di secolarizzazione della legge, specialmente dal 1926 al 1936, durante il governo di Rezā Scià Pahlavi. Lo Stato fondato dallo Rezā Scià alla fine degli anni '30 portò all'istituzione di un sistema prevalentemente secolare, dando il colpo di grazia all'applicazione della *shari'a*. Rezā Scià è infatti riconosciuto come un grande riformatore, mosso dall'idea di trasformare lo Stato tradizionale in uno Stato moderno e industrializzato. A lui vengono persino attribuiti programmi finalizzati ad una laicizzazione forzata del Paese. In realtà, il suo scopo principale era quello di estendere il controllo dello Stato nei diversi ambiti dell'economia⁶⁴, della società e dell'ideologia, e per perseguire questo obiettivo il primo passo da compiere consisteva nella secolarizzazione della legge dello Stato. Avendo come punto di riferimento il sistema francese, l'incarico venne affidato a 'Ali Akbar Dāvar, laureato in giurisprudenza all'Università di Ginevra⁶⁵.

Tutto ciò avvenne in un periodo in cui esisteva, per quanto solo teoricamente, un sistema politico fondato su un sistema elettorale con regole costituzionali. In termini di riforma sociale, Rezā Scià, si concentrò in particolar modo sull'educazione, attraverso l'istituzione di scuole pubbliche aperte, per la prima volta senza distinzione di sesso. Inoltre, inaugurò l'Università di Teheran,

⁶³ A. MIRSEPASSI, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization, Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press, 2011, P.56.

⁶⁴ S. A. ARJOMAND *op., cit.*, pp. 65-66. Rezā Scià in campo di economia riformò il sistema finanziario e fiscale dell'Iran, creando un nuovo codice commerciale, modernizzando il sistema fiscale statale, nel 1928 ha fondato la prima Banca Centrale dell'Iran col nome di la Banca Nazionale.

⁶⁵ Z. MIR-HOSSEINI, R. TAPPER, *op., cit.*, p. 327.

fondata nel 1934. Organizzò un programma pedagogico al fine di diminuire l'analfabetismo nel Paese, usando i concetti di nazione e di cittadinanza come elementi utili per la laicizzazione della società. In realtà, il suo obiettivo era quello di trasformare l'Iran in uno stato-nazione moderno e questo lo portò a prestare forte attenzione alla burocrazia, alle infrastrutture e alla comunicazione. Egli fu inoltre grande sostenitore della laicità della politica e realizzò uno Stato basato sul nazionalismo, ignorando il ruolo della religione e dei religiosi nella vita politica del Paese. Proprio per questo, lo Scià reintrodusse il calendario solare, già in vigore prima dell'invasione araba, e fondò l'Accademia della lingua persiana per purificare il Parsi (la lingua persiana) da ogni traccia di lingua araba. In seguito, nel 1935, cambiò il nome dello Stato da "Persia" in "Iran", termine che significa "la terra degli ariani". Tale modifica aveva il fine di attirare l'attenzione a livello internazionale, sottolineando la diversità della nazione iraniana da quella arabo-islamica. Dunque, apparve da subito ben chiaro che l'indirizzo politico e la tendenza ideologica del nuovo Scià sarebbero stati fortemente diversi rispetto alle tendenze ideologiche e alle linee di pensiero del clero sciita⁶⁶.

Furono introdotte versioni modificate del Codice civile francese e del Codice penale italiano. La riforma del diritto privato non fu tuttavia radicale come si può pensare, essendo comunque basata su numerosi precetti della *shari'a*. Tuttavia, agli '*Ulema* era attribuito un certo grado di autonomia, tanto da poter emettere giudizi frutto di interpretazioni personali, ovviamente purché non contrari alla *shari'a*. Il sistema legale fu gradualmente sottratto al controllo degli '*Ulema* e fu portato sotto il controllo del Ministero della giustizia, ossia sotto un sistema giudiziario secolare, che fu riconosciuto nel 1927⁶⁷. Nella maggior parte dei settori del diritto, i concetti di *shari'a* furono messi da parte e furono emanati codici imposti dall'Europa, tra cui codici di diritto commerciale (1932) e procedura civile (1939), diritto penale e procedura penale (1932). Nello stesso anno, un'altra legge privò il clero di una delle sue principali fonti di reddito, attribuendo ai tribunali secolari la registrazione di documenti legali, di proprietà e di altre transazioni riguardanti la proprietà⁶⁸. La secolarizzazione del sistema giudiziario raggiunse il suo culmine nel 1936, quando l'impiego dei giudici clericali fu abolito con una legge che richiedeva per l'esercizio del potere giurisdizionale una laurea in giurisprudenza, conseguita presso la facoltà di giurisprudenza di Teheran o un'università straniera⁶⁹.

Ad esempio, le riforme prevedevano che i tribunali avrebbero limitato la competenza dei tribunali speciali (religiosi), strettamente a controversie in

⁶⁶ Per approfondimenti su questa parte si veda: *il capitolo quarto di E. ABRAHAMIAN A History of Modern Iran*. Cambridge, Cambridge University Press 1967.

⁶⁷ H. MEHRPOOR, *The Civil Code of Iran*. Tehran: Daneshvar, 2001.

⁶⁸ Z. MIR-HOSSEINI, R. TAPPER, *op.*, cit. chapter 8.

⁶⁹ E. ABRAHAMIAN, *Iran between Two Revolution*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982. p. 149.

materia di matrimonio e divorzio⁷⁰. Nel 1936, la legislazione avrebbe dato avvio ad un'educazione strettamente laica per la formazione dei giudici⁷¹. I più importanti cambiamenti nel settore del diritto di famiglia vennero introdotti sotto lo Scià Mohammad Reza Pahvali (1941-1979), che già nel 1967 configurò un diritto di protezione familiare (DPF). Venne prevista l'abolizione del divorzio stragiudiziale, si richiese l'autorizzazione giudiziaria per la poligamia e, solo in particolari circostanze, vennero stabiliti dei tribunali speciali per le famiglie, ai fini dell'applicazione della nuova normativa sullo status personale. In questo modo gli uomini non avrebbero potuto prendere nuove mogli senza il permesso delle mogli sposate in precedenza e le donne avrebbero avuto il permesso di lavorare fuori casa senza il permesso dei mariti. L'istituzione clericale in modo unitario esprime il suo malcontento per le riforme e Khomeini emise una *fatwa* per cui ogni divorzio sotto la DPF era da considerarsi invalido nella *shari'a*⁷².

Rezā Scià mantenne la legge elettorale previgente, ma esercitò un controllo molto stretto sull'accesso al Parlamento. Riuscì infatti ad avere un'influenza maggiore sull'esito di ogni elezione e quindi sulla composizione di ogni *Majles* – dal Quinto, nel 1926, al Tredicesimo, nel 1940. Il parlamento cessò di essere un organo centrale e divenne invece una mera istituzione di facciata che copriva il regime militare. Lo Scià, per garantirsi l'appoggio dei deputati, eliminò l'immunità parlamentare e premette per la modifica dell'articolo 48, così da attribuirsi il potere di sciogliere il *Majles*. Il suo programma di riforme per lo sviluppo del Paese fu dunque messo in atto, autoritariamente, dalle autorità statali. Lo Stato esercitò la sua influenza anche sulle organizzazioni religiose: spettava ad esso decidere chi avrebbe potuto insegnare teologia e indossare gli abiti religiosi. Questo vuol dire che, per la prima volta, fu lo Stato a scegliere gli '*Ulema*. Invocando il pensiero laico, Rezā Scià mirava a indebolire la religione, tanto da ipotizzare un'Islam sotto il controllo dello Stato. Le autorità religiose rimasero colpite dalle vicende dell'intera Rivoluzione costituzionale e sorsero numerose divisioni tra le stesse. Con le riforme di Rezā Scià, il clero perse il suo potere e la sua autonomia: la composizione del *Majles* cambiò e il numero dei religiosi scese da 24 a 6; quello dei proprietari terrieri passò dall'80% (del primo *Majles*) fino al 12% (del quarto) e poi al 26% (del dodicesimo)⁷³.

⁷⁰ G. AVERY, C. HAMBLY MELVILLE, *History of Iran: From Nader Scià to The Islamic Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, New York, V.7, 1991, p. 233.

⁷¹ M. ZERANG, *Tahavol-e Nezām-e Ghazae dar Iran* (trad. it: Evoluzione dell'ordine giudiziario in Iran, n. d. a., il centro dei documenti della Repubblica Islamica, Teheran, 2002, vol.2, pp. 247-263. Al tempo dello Scià i giudici erano selezionati sulla base dei risultati di un concorso nazionale tra i laureati in giurisprudenza sia delle università iraniane sia delle principali università straniere. Tali giudici hanno continuato a esercitare la loro professione fino al 1982, quando Khomeini dichiarò che i giudici non avrebbero più potuto applicare la legislazione secolare e avrebbero dovuto giudicare sulla base della propria conoscenza della legge islamica.

⁷² H. ALGAR, *op., cit.*, p.441.

⁷³ E. ABRAHAMIAN E., *Iran between Two Revolution*, cit., Capitolo III.

Le riforme di Rezā Scià crearono inoltre nuovi gruppi occupazionali, potenti e moderni, che non erano politicamente responsabili rispetto ai gruppi tradizionali della società civile. Molti di questi gruppi si interessarono poi politicamente alle idee moderne di nazionalismo e di socialismo, costituendo un appoggio fondamentale per il movimento nazionale-liberale nel periodo democratico del 1941-1953⁷⁴.

Il successore di Reza Pahvali, re Mohammad Rezā Scià, dopo la presa del potere, abolì le restrizioni alle quali erano soggetti gli oppositori politici, che ebbero l'occasione di ritornare a partecipare alla vita pubblica del Paese. Diversi giovani intellettuali, che non avevano potuto prendere parte all'esperienza del movimento costituzionale d'inizio secolo, intrapresero iniziative politiche e sociali e scrissero articoli nei quali divulgavano il proprio pensiero; il clero sciita, che era stato escluso durante gli anni precedenti, colse l'occasione per esercitare il proprio ruolo religioso e politico all'interno delle moschee e delle scuole confessionali. Inoltre, il parlamento acquistò maggiore autonomia e nacquero nuovi partiti, sviluppandosi così una forma di pluralismo. La libertà politica trovò velocemente il suo spazio nella società iraniana che, durante il regno di Qājār e quello di Rezā Scià, era abbastanza oppresso; infatti, si crearono le occasioni per la nascita di diversi partiti e varie correnti, appartenenti a tutti gli schieramenti ideologici e politici. Il nuovo Scià cercò di guadagnarsi la fiducia del clero sciita revocando le leggi anticlericali adottate dal padre. Restituì al clero diversi terreni che erano stati precedentemente confiscati dallo Stato, abolì la legge che proibiva l'utilizzo del velo alle donne e riconobbe autorevolezza ad alcuni Grandi Ayatollah presenti nella città santa di Qom. Dunque, il clero sciita, con queste nuove aperture, tornò al centro dell'attenzione e delle decisioni politiche del Paese⁷⁵. Ciò nonostante, l'ostilità nei confronti del regime aumentava giorno dopo giorno; tale astio non affondava le sue radici solo in questioni religiose, bensì era dettato anche dalla crisi economica e dall'inflazione; dall'influenza dei poteri stranieri, in particolare US e URSS; dall'oppressione dei partiti politici; dalla stampa e dalla libertà di pensiero. Sono queste le diverse cause che negli ultimi anni contribuiranno ad aumentare l'insoddisfazione del popolo verso il regime.

⁷⁴ M. KAMALI, *Revolutionary Iran, Civil Society and the state in the Modernization Process*, Ashgate, la University of Michigan, 1998, p. 162. Nel luglio 1953, alcuni suoi sostenitori proposero la creazione di un comitato costituzionale di tipo presidenziale con il compito di esplorare la possibilità di sostituire la monarchia con una repubblica democratica. Il primo ministro Mossadeq chiese una consultazione popolare per sostenere la richiesta di uno scioglimento anticipato del Parlamento. Il colpo di Stato del 1953 venne descritto come una rischiosa iniziativa della CIA per salvare l'Iran dal comunismo, laddove, in realtà, si trattò di un'iniziativa congiunta anglo-americana per salvaguardare il cartello petrolifero internazionale. Dopo la destituzione Mossadeq, conferì illegittimità alla monarchia, collegò lo Scià agli inglesi, alla *Anglo-Iranian Oil Company* e alle potenze imperialiste. E. ABRAHAMIAN *Iran between tow revolution*, cit., p. 318.

⁷⁵ N. KEDDIE, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, pp.116-153.

4. La rivoluzione iraniana del '79, la Costituzione della Repubblica Islamica e il concetto di *velāyat-e faqih*

La prima Costituzione dell'Iran fu ratificata nel 1906-1907, a seguito di una rivoluzione che pose fine alla monarchia assoluta, che tuttavia sarebbe stata nuovamente instaurata nell'arco di 20 anni. Nel 1979, dopo un'ulteriore rivoluzione popolare, fu adottata una nuova Costituzione che abolì la monarchia e istituì una Repubblica detta Islamica; tale Costituzione sarebbe stata poi emendata nel 1989⁷⁶.

Dopo la rivoluzione del '79, l'idea di costituzionalismo laico in Iran si è mossa in direzione opposta, e la questione del "governo islamico" divenne lo slogan chiave del movimento rivoluzionario di Khomeini. L'Islam viene semplicemente presentato come l'ideologia dominante nel preambolo della Legge Fondamentale (*Qānun-e Assāsi*) del 1979. Così, la *shari'a* finì con l'essere applicata in modo più inquadrato e rigido nello Stato modernizzato e nella sua costituzione. In effetti il "ritorno alla *shari'a*" non è stato un ritorno alla nozione classica del *feqh* (diritto islamico); il sistema giudiziario ha mantenuto non solo molti concetti e leggi legate all'era *Pahlavi*, ma anche la nozione di un sistema giuridico centralizzato e unificato. I cambiamenti più drastici si sono verificati nell'area del diritto penale, dove i concetti giuridici islamici erano stati interamente messi da parte già a partire dagli anni '20⁷⁷.

Bisogna notare che lo slogan principale dei manifestanti era: *Istiqlāl, Āzādi, Jumhuri* (Indipendenza, Libertà, Repubblica). Nell'ultima fase della rivoluzione, il nome della Repubblica sarebbe stato modificato in "Repubblica Islamica", con l'appoggio dei leader religiosi e delle loro associazioni⁷⁸.

A pochi giorni dalla vittoria della Rivoluzione islamica, Khomeini riuscì a guadagnarsi l'appoggio della massa. Nonostante le numerose interviste e discorsi in cui affermava di voler fondare per l'Iran un nuovo ordinamento nel quale tutti i gruppi potessero avere uguali diritti, subito dopo la Rivoluzione il clima cambiò profondamente, portando ad un governo islamico estremista. La lotta rivoluzionaria condannò i militari ai quali precedentemente erano stati garantiti da parte del FN (partito del Fronte Nazionale) il diritto alla vita e la posizione di neutralità. Infatti, dopo la rivoluzione molti di loro vennero fucilati, a seguito della condanna del Comitato degli Imam. Bani Sadr, il primo presidente

⁷⁶ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989, [constituteproject.org](https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en), 01 Feb 2019, 15:28. https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en

⁷⁷ Z. MIR-HOSSEINI, R. TAPPER, *op.*, cit, p. 334.

⁷⁸ J. FORAN, *A century of Revolution, Social Movements in Iran*, UCL Press, 1994, p. 199.

della Rivoluzione Islamica, avrebbe poi condannato questo comportamento, definendolo illegale e un atto di violazione dei principi e dei valori rivoluzionari. Egli affermò tra l'altro di aver appreso la notizia dai giornali e di essere stato tenuto all'oscuro dei fatti.

L'altro gruppo che ebbe un ruolo centrale nelle sfide affrontate dal Paese dopo la rivoluzione è quello delle donne. Infatti, le donne iraniane, sia quelle con idee più moderne sia quelle più tradizionaliste, presero parte in maniera significativa alle manifestazioni, schierandosi contro il regime dello Scià⁷⁹.

Un passo importante nell'esclusione dei liberali e delle opposizioni al clero radicale fu sicuramente il passaggio dall'Assemblea costituzionale ad un'Assemblea costituita da esperti religiosi. Khomeini stesso dichiarò: "Se la costituzione non sarà islamica, né io né la gente la approveremo"⁸⁰. La rivoluzione, a cui aveva partecipato per rovesciare lo Scià una parte importante dei gruppi urbani, portò alla creazione di un governo islamico in cui il clero radicale controllava quasi tutti gli organi di influenza. Il rapporto tra la società civile e lo Stato, sin dai primi mesi successivi alla rivoluzione, cominciò a prendere strade diverse e direzioni contrarie agli obiettivi principali della rivoluzione. L'obiettivo principale era quello di costruire uno stato teocratico islamico basato sul sistema legale e sul controllo ideologico. In tutto ciò, la rivoluzione avrebbe portato ad una rapida trasformazione della struttura sociopolitica e delle istituzioni e all'emergere di nuovi valori favorevoli alla nuova struttura ideologica.

Il popolo iraniano era motivato alla trasformazione attraverso l'utilizzo di slogan significativi, da impiegare nelle manifestazioni contro lo Scià. Uno dei più noti era: "*Esteghlāl, Āzādi, Jomhuri Eslāmi*", traducibile in "Indipendenza, Libertà, Repubblica Islamica", frase che esplicitava i valori rivoluzionari. Il popolo iraniano attribuiva quindi al termine Islam un'accezione positiva e lo identificava con la potenza necessaria per far cadere la monarchia; in realtà, la maggior parte avrebbe votato per il referendum inconsapevole del vero significato di una Repubblica Islamica. Il risultato fu una forma di teocrazia con a capo un governo di stampo islamico sciita, sebbene con alcuni tratti repubblicani, come il diritto di voto universale.

Khomeini diede un termine di due mesi a partire dall'elezione dell'Assemblea costituente per lavorare sulla Costituzione. Per quanto riguarda la composizione della stessa Assemblea costituente, i membri del Consiglio Rivoluzionario erano d'accordo nello scegliere un rappresentante per ogni mezzo milione di abitanti per ogni regione dell'Iran; si raggiunse dunque in totale un numero di 73 rappresentanti. Alle elezioni dei membri dell'Assemblea costituente

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ M. KAMALI. *Revolutionary Iran, Civil Society and the state in the Modernization Process*, Ashgate, la University of Michigan, 1998 p. 219.

parteciparono diversi gruppi e partiti, i quali dovevano consegnare una lista aperta contenente i nomi dei propri rappresentanti. Le elezioni si sarebbero dovute svolgere in un solo giorno e il Ministero dell'interno aveva l'incarico di controllare le procedure elettorali. Per quanto riguarda l'elettorato passivo, era sufficiente la cittadinanza iraniana, avere più di 30 anni, accettare la Repubblica Islamica, essere registrati nell'ufficio elettorale di sezione e conoscere la politica, la società e la geografia del Paese; per l'elettorato attivo, era necessario essere iraniani e avere più di 16 anni. Gli elettori dovevano esprimere la loro preferenza scegliendo tra i candidati presentati dalle liste dei partiti, con un voto segreto e diretto⁸¹.

Il 3 agosto venne eletta direttamente dal popolo un'Assemblea costituzionale (detta degli esperti) composta da 73 rappresentanti⁸². Gli esponenti di questa Assemblea si suddivisero in quattro gruppi: a) gli intellettuali islamici; b) gli scienziati religiosi, che avevano avuto un ruolo attivo nella Rivoluzione Islamica; c) gli attivisti politici residenti in Iran; d) un gruppo di tradizionalisti estremisti che avevano preso attivamente posizione a favore del nuovo stato islamico.

Il partito degli islamisti (religiosi) ottenne la vittoria con 58 candidati vincitori (*Rohāniyun*: possesso di studi religiosi) su un totale di 73 membri. Tra i rappresentati eletti figuravano quindi quindici *āyatolāh* (letteralmente "segno di Dio")⁸³, quaranta *hojatolleslām* (letteralmente "prova dell'Islam")⁸⁴ e undici laici strettamente legati a Khomeini. L'Assemblea degli esperti si mise subito all'opera per procedere alla stesura della Costituzione islamica. Il testo costituzionale affrontava in ogni capitolo una questione giuridica particolare,

⁸¹A. SCHIRAZI, *The Constitution of Iran, Politics and the State in the Islamic Republic*, I.B. Tauris Publishers, London, 1997P. 27. Questa prima bozza venne seguita con un referendum quasi due mesi dopo, ma il quesito posto dal referendum lasciava la possibilità di scegliere solamente tra Monarchia e Repubblica islamica, e a favore di quest'ultima Khomeini reiterava le sue dichiarazioni di voto invitando direttamente o indirettamente la popolazione a seguire. R. M. Khomeini, *Sahifeye Nur*, (trad.: I libri illuminati, n. d. a), Centro culturale della rivoluzione islamica, V.22, P.81, 207. Il referendum fu boicottato da singole personalità e da piccole organizzazioni democratiche o comuniste, fra cui la *Jebhe-ye Demokrātik-e Melli*, il *Sāzemān-e fedāiyan-e Khalq*, L'*Hezb-e Demokrātik-e Kordestān*. Fu invece votato, oltre che da quelli di tendenza religiosa, anche da forze secolari quali la *Jebhe-ye Melli*, L'*Hezb-e Mellat-e Iran*, i maoisti della vecchia Confederazione degli Studenti Iraniani e il filosovietico *Hezb-e Tudeh Iran*. Come queste, parteciparono votando sì alla Repubblica islamica il *Sāzemān-e Mojāhedīn-e Khalq-e Iran* e *Hezb-e Jomhuriye Khalq-e Mosalmān*.

⁸²J. MADANI, *Hoghugh-e Asāsi dar Jomhuri-e Eslāmīe Iran*. (trad: Diritto costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran) Teheran, Soroush. 1997, p. 2.

⁸³ Il titolo indica quanti, nel clero sciita iraniano, hanno completato gli studi teologici e giuridici previsti dalla gerarchia del sapere alide.

⁸⁴ Titolo dei religiosi di medio rango che hanno raggiunto il livello di *mujtahid* (interprete della legge islamica) e possono esprimere pareri legali.

dividendosi in più articoli; in totale, era composto da 14 capitoli e 172 articoli, mentre altri 40 emendamenti furono aggiunti alla morte di Khomeini nel 1989⁸⁵. La Costituzione vincola il potere legislativo alla *shari'a*. La *shari'a* costituisce così il fondamento su cui si basa la legislazione e definisce i confini oltre i quali non si può procedere. Pertanto, le risoluzioni approvate dal *Majles* non devono contraddire la *shari'a*. Le clausole della *shari'a* sono indicate nel testo della Costituzione attraverso i seguenti termini, generalmente al plurale: ordinanze (*ahkām*), regolamenti (*moqararāt*), leggi (*qavānin*), principi (*osul o mabānī*), criteri (*ma'ayir*), fondazioni (*asās*), linee guida (*zavābet*) e standard (*mavāzin*)⁸⁶.

La Costituzione diventa quindi la combinazione di tre elementi: religioso, ideologico e democratico. Una parte dell'appendice, comprendente un certo numero di tradizioni islamiche e *ahādith* riguardanti i suoi articoli più importanti, dimostra che la Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran del 1979 è parzialmente derivata dalla *shari'a*. In particolare, l'articolo 4 afferma che qualsiasi norma in contrasto con la *shari'a* debba essere eliminata, compresa la stessa Costituzione⁸⁷. La rilevante funzione di annullamento di tutte le leggi proposte o in vigore in contrasto con la *shari'a* è stata affidata a sei giuristi clericali che compongono il Consiglio dei Guardiani (*Show'rā ye- Negahbān*) (art.5, Cost.). Allo stesso Consiglio viene affidata la funzione di proteggere le basi ideologiche della Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran (art. 5, Cost.).

Il carattere ideologico della Costituzione del 1979 risente fortemente dell'eredità costituzionale di Khomeini. Egli fu infatti un leader carismatico e la guida della Rivoluzione Islamica, ed emanò molti dei primi decreti rivoluzionari come "vice dell'Imam (nascosto)" e non come giurista; il suo manuale di giurisprudenza, *Tahrir al-Wasila*⁸⁸, è stato dichiarato "Legge della Terra". Egli non mostrò, tuttavia, un eccessivo interesse nei confronti del processo costituzionale del 1979, affidando la traduzione costituzionale della sua idea di mandato ai giuristi *velāyat-e faqih* (Guida Suprema) e ai suoi luogotenenti clericali, Montazeri⁸⁹ e Beheshti⁹⁰ (giurista e fondatore del partito della Repubblica Islamica nel 1979)⁹¹.

Il concetto di Costituzione in senso moderno presuppone, infatti, un atto di volontà costituente; in altre parole, presume l'idea di una legge creata

⁸⁵ Repubblica islamica, *Quānun-e Asāsi-ye Jomhuri-ye Eslāmi-ye Iran* (trad: La Costituzione della repubblica islamica dell'Iran) Teheran 1989, pp.1-79. ABRAHAMIAN E. A *History of Modern Iran*, cit., p. 192.

⁸⁶ A. SCHIRAZI, *op., cit.*, p.10

⁸⁷ S. A. ARJOMAND, *Revolution and Counter-Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. pp.123-123.

⁸⁸ R. KHOMEINI, *Tahrir al-Wasila*, Darolelm-mahal, Qom, 2002.

⁸⁹ Hossein-Ali Montazeri, teologo e attivista iraniano, (1922-2009).

⁹⁰ Mohammad Beheshti (1929-1981), scrittore, accademico e giurista iraniano.

⁹¹ A. SCHIRAZI, *op., cit.*, pp. 206-2010.

dall'uomo. La Costituzione iraniana, invece, non si limita a definire l'Islam come religione di Stato, ma considera la legge islamica la base e il fondamento ultimo di tutte le altre fonti, la sovranità divina e le fonti religiose ad essa connesse. Prevede, inoltre, anche delle fonti normative secolari che non siano contrarie alla *shari'a*⁹².

Se è vero che il rapporto con l'Islam deriva dal retaggio sciita del Paese, esso è anche espressione dell'influenza delle ideologie occidentali. Si tratta infatti di un modello di matrice sì islamica, ma che si caratterizza anche per aspetti tipici di un sistema romano-germanico. Parte del Codice civile, commerciale, penale e la normativa sulle procedure sono modellati, infatti, sui diritti europei. L'influenza occidentale si nota anche nell'organizzazione dello Stato-apparato e nei conseguenti apparati, come il Parlamento, e nella scelta, dopo la rivoluzione del 1979, di costruire una Repubblica. Si tratta di istituti che non presentano i caratteri tipici della tradizione islamica. Come già detto, il sistema normativo iraniano si sviluppa in modo duale. Dunque, esistono sia fonti di diritto islamico sia di diritto secolare, sempre tenendo in considerazione che esso pone la *shari'a* in posizione di supremazia rispetto alle altre fonti, che sono quindi tra loro ordinate secondo una scala gerarchica.

Le fonti secolari non derivanti dalla *shari'a*, ma da fonti occidentali si riconoscono come concetti estranei alla *shari'a*. Gli elementi laici più importanti che sono rappresentati nella Costituzione sono, prima di tutto, l'idea di una Costituzione (*qānun-e asāsi*), di "legge" (*qānun*), "sovranità popolare" (*hākemiyat-e melli*), "nazione" (*mellat*), "diritto della nazione" (*hoquq-e mellat*), "legislatura" (*qovveh-e moqananeh*), "potere giudiziario" (*qovveh-e qazā'iyeh*), "Parlamento" (*Majles*), "repubblica" (*jomhuri*), "consultazione del popolo" (*hame-porsi*), "elezione" (*entekhābāt*)⁹³.

Tali fonti possono a loro volta essere ordinate secondo una scala gerarchica al cui vertice si pongono il Corano e la Sunna come interpretati dai giuristi sciiti di scuola *Giafariya Imamita*⁹⁴ (art. 12 Cost.). Le norme che regolano i settori civile, penale, finanziario, economico, amministrativo, culturale, militare e ogni altro aspetto regolato dallo Stato devono basarsi sull'Islam (art. 4 Cost.). Allo stesso tempo, si afferma che la Repubblica Islamica "*dev'essere amministrata sulla base della opinione pubblica espressa attraverso le elezioni, inclusa l'elezione del presidente, dei rappresentanti dell'Assemblea Consultiva Islamica e dei membri dei consigli, o attraverso il referendum*" (art. 6 Cost.). In questi termini,

⁹² A. ABGHARI, *Introduction to the Iranian legal system and the Protection of the human Rights in Iran*, London, British institute of International and Comparative law, 2008, p. 63.

⁹³ A. SCHIRAZI, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁴ P. FORTUNATO CUZZOLA, *Il diritto Islamico*, PE Primiceri Editore, 2013, p. 56. Per la scuola solo 'Ali ed i suoi discendenti' sarebbero stati esplicitamente designati da Maometto a succedergli: essi credono nell'infallibilità dell'Imam e nella loro natura senza peccato.

si profila il paradosso di una Repubblica, teocratica non per volontà divina, ma per decisione popolare, come sancisce l'articolo primo, che definisce il Paese una "*Repubblica Islamica ratificata dal popolo tramite referendum, in seguito alla Rivoluzione Islamica*". A partire dal Preambolo, e poi nel testo vero e proprio della Costituzione, vi sono una serie di enunciazioni e norme che, oltre a indicare il carattere volutamente islamico della Costituzione, definiscono gli obiettivi dell'ordinamento in armonia con il suo tratto islamico. Ad esempio, il vincolo della legislazione al rispetto della *shari'a*; l'attribuzione della guida dell'ordinamento ai giuristi islamici; l'applicazione del limite del rispetto della *shari'a* a una serie di diritti attribuiti dalla Costituzione e l'istituzione di organi il cui compito è di assicurare il carattere islamico dello Stato⁹⁵.

Per quanto riguarda i rapporti con le altre religioni, le disposizioni contenute negli articoli 12-14 Cost. stabiliscono l'Islam di scuola *Giafarita* duodecimana⁹⁶ quale religione ufficiale dello Stato e proclamano tale principio come imm modificabile, sebbene venga riconosciuta l'organizzazione di altre scuole di pensiero islamiche per fini educativi o per la disciplina dello *status* personale e della relativa tutela giudiziaria. Secondo la Costituzione, i non musulmani devono essere trattati con giustizia ed eguaglianza, ma solo se non cospirano contro lo Stato e la sua religione (art 14 Cost). Viene previsto il riconoscimento di alcune religioni, quali lo zoroastrismo, il giudaismo e il cristianesimo nonché la libertà, nei limiti della legge, di esercitare i propri riti e cerimonie religiose. È quindi interessante notare come, anche nell'ambito della disciplina dei diritti, si subordina il loro esercizio al rispetto dei principi fondamentali dell'Islam. Ad esempio, la previsione dell'eguaglianza davanti alla legge di tutti i cittadini è subordinata al rispetto dei criteri islamici (art. 20 Cost.). Esistono quindi numerose norme della Costituzione che ne definiscono il carattere islamico⁹⁷.

Perciò, la Costituzione presenta un carattere fondamentalmente islamico e incorpora nello specifico principi di governo sciita. A tal fine, la Costituzione si caratterizza per un'appendice contenente versi e tradizioni coraniche con lo scopo di sostenere molti articoli del testo costituzionale. La struttura della Costituzione del 1979 è simile a quella del 1907, anche se l'ordine è diverso e i titoli sono stati modificati. Ad esempio, dove la Costituzione del 1907 aveva un capitolo dedicato alla monarchia, la Costituzione del 1979 ha un capitolo dedicato alla "leadership". Tutte le altre dissomiglianze appaiono piuttosto marginali rispetto alla differenza fondamentale che sussiste tra i due testi, che determina una distinzione netta non solo rispetto alla Costituzione del 1907, ma in generale nei confronti di tutte le costituzioni moderne⁹⁸. Questo elemento di diversità emerge fin da subito nel Preambolo, che rileva e sottolinea

⁹⁵ N. KEDDIE, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, p. 57.

⁹⁶ Per la definizione si veda: [Oxford Islamic Studies Online](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1153) <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1153>

⁹⁷ A. ABGHARI, *op. cit.*, p. 86.

accuratamente il carattere ideologico islamico del documento. Esso inizia con l'espressione "nel nome di Dio" seguita da un breve *excursus* storico del movimento rivoluzionario islamico: "*la caratteristica che fondamentale distingue questo movimento, a confronto con altri sviluppatasi durante il secolo scorso, è la sua natura ideologica e islamica*". Khomeini è ovunque indicato come "l'Imam" e si presenta come il leader indiscusso, che ha alimentato il movimento rivoluzionario islamico con continui proclami e messaggi dall'esilio e che ha presentato "il piano di governo islamico sulla base del *velāyat-e faqih* (leader spirituale)"⁹⁹. In effetti, la natura islamica del movimento richiede un governo islamico in forma di "*velāyat-e faqih* sulla base del *velāyat-e amr* (mandato di giurisperito) e del continuo Imamato". Si richiede anche "la creazione di un sistema giudiziario basato sulla giustizia islamica" e si afferma che "l'economia è un mezzo e non un fine", in contrasto con le dottrine materialistiche in cui l'economia è considerata come un fine in sé¹⁰⁰.

La pubblicazione della lettera di Khomeini nel 7 gennaio 1978 scatenò la rivoluzione e portò poi al referendum del marzo 1979, in cui il 98,2% dei cittadini avrebbe votato a favore della Repubblica Islamica¹⁰¹.

Sfogliando il testo costituzionale, si può notare come i compiti islamici vengano assegnati agli organi di stato e alle autorità statali con riferimenti ai versetti del Corano e *Hadith*. Questa scelta appare quasi come un tentativo da parte della nazione, nel corso della rivoluzione, di purificare il governo da idee atee e di ritornare alle "posizioni intellettuali" basate sulla fede e su una visione del mondo secondo l'Islam, assicurando il perseguimento della rivoluzione in patria e all'estero, al fine di creare un regno e una comunità universale di credenti¹⁰². Il documento ha lo scopo di esprimere e realizzare le convinzioni chiave della rivoluzione e di gettare le basi per una partecipazione attiva da parte di tutti i membri della società al processo politico e ad altre decisioni di vitale importanza; ciò sembra spiegare la necessità di "un esercito ideologico" che viene menzionato nell'art. 144 della Costituzione. L'esercito della Repubblica Islamica dell'Iran è un esercito islamico, a base popolare e ideologicamente ispirato; esso recluterà persone competenti, fedeli agli ideali della Rivoluzione Islamica e pronte al sacrificio per la loro realizzazione. Questa nuova ideologia rappresenta quindi un'innovazione politica, anche per il sistematico ricorso ai mezzi di comunicazione di massa (art. 175 Cost.).

⁹⁸ S. A. AJOMAND, *The Turban for The Crown*, The Islamic Revolution in Iran, New York Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 178-209.

⁹⁹ R. M. KHOMEINI, *Hokumat-e Eslami*, (trad.: Il Governo Islamico), Teheran, Centro culturale della rivoluzione islamica. 1983, p. 73.

¹⁰⁰ L. AJODANI, *'Ulema va Enghelāb-e mashruteh*, (trad.: Gli scienziati religiosi e la rivoluzione costituzionale condizionale) Teheran, Akhtarān, 2004, p. 123.

¹⁰¹ E. ABRAHAMIAN, *Iran between Tow Revolution*, cit., p. 496.

¹⁰² A., SCHIRAZI, *op.*, cit., p. 263.

Il fulcro della Costituzione iraniana, tuttavia, è il *velāyat-e faqih*, che è enunciato nel preambolo e contenuto negli articoli 5, 107 e 110. In linea con il principio del *velāyat-e amr* e in continuazione dell'Imamato, il preambolo prevede la leadership di un giurista in possesso delle necessarie qualifiche e riconosciuto come leader in conformità alla tradizione: *“la conduzione degli affari appartiene a coloro che hanno la conoscenza di Dio e sono custodi di ciò che egli ha permesso e di ciò che egli ha proibito”*¹⁰³. Nell'articolo 2 della Costituzione, l'Imamato viene identificato come *“la leadership ininterrotta e il suo ruolo fondamentale per la continuazione della rivoluzione dell'Islam”*. Quest'ultima associazione apre la strada al trasferimento dell'Imamato dal dodicesimo, infallibile, santo Imam, al *Faqih* (esperto della legge) come leader della Repubblica Islamica, di cui all'articolo 5: *“Durante l'occultamento del dodicesimo Imam sciita, il mandato di governare e l'Imamato sono attribuiti al giusto e pio Faqih che è a conoscenza delle circostanze della sua età, coraggioso, intraprendente, e in possesso di capacità amministrativa, e riconosciuto e accettato come capo della maggioranza del popolo”*. Nel caso in cui il *Faqih* non venga riconosciuto dalla maggior parte del popolo, il leader o la leadership del Consiglio, composto dai *Faqih* in possesso dei già menzionati requisiti, assumerà questa responsabilità, a norma dell'articolo 107¹⁰⁴. Per ricoprire la posizione di leadership o aderire al Consiglio di leadership, che è composto da tre o cinque *Faqih*, qualifica necessaria è il *marjaiyat*, cioè il più alto livello del clero. La selezione del leader e del Consiglio di leadership avviene per mezzo dell'elezione da parte degli “esperti” (*kobregān*); il loro numero, le qualifiche, la selezione e i regolamenti per le loro deliberazioni nel primo periodo dovevano essere stabilite dal Consiglio dei Guardiani e approvate dal capo (art. 108). Eventuali modifiche o revisioni di questa legge sono prerogativa dell'Assemblea degli esperti stessi. Tale organo è, inoltre, responsabile di far decadere il leader nel caso in cui diventi inabile o comunque non capace di servire (art. 111).

Il *Majles* non è competente per l'elezione e la formazione dell'Assemblea degli esperti. Queste materie sono comunque ulteriormente regolate da leggi approvate dal Consiglio dei Guardiani nell'ottobre del 1980 e 1982 e dagli emendamenti adottati nell'agosto e nel novembre del 1982. L'età minima per gli elettori, originariamente fissata a sedici anni, è stata successivamente ridotta a quindici e il numero totale dei membri dell'Assemblea è stato infine fissato a 83. La qualifica più importante per i candidati è quella di *Ijtihad* (il plurale *Mujtahed*, il più alto livello nel sistema clericale sciita), istituita con l'approvazione espressa o tacita del leader, in base alla reputazione nei circoli, o con il raggiungimento del più alto livello di formazione religiosa.

¹⁰³ A., SCHIRAZI, *op. cit.*, p.7.

¹⁰⁴ H. ALGAR, *op. cit.*, p. 29.

Ideologicamente, la Costituzione impone ai diritti dei singoli restrizioni piuttosto severe. Il diritto, precedentemente riconosciuto, di partecipare a raduni e manifestazioni pacifiche è praticamente annullato dalla clausola in base al quale questo “non deve essere dannoso per i principi fondamentali dell'Islam” (art. 27 Cost.).

Ancora più straordinario e ampio del carattere ideologico generale della Costituzione è il suo specifico carattere teocratico. Nel primo capitolo, la teocrazia è giustificata dalla dichiarazione che la sovranità e la legislazione sono di esclusiva proprietà dell'unico Dio. È mediante la definizione dell'ordine islamico, basato sulla fede nei cinque principali pilastri dell'Islam e sulla dottrina sciita, che i giuristi religiosi estesero il loro sostegno all'autorità politica. L'articolo 2 esprime un fermo rifiuto della separazione fra religione e ordine politico. L'articolo 6 dichiara però l'alto valore dell'uomo e della sua libertà, combinato con la responsabilità di Dio, da realizzare sotto la guida dei giuristi, con l'adozione della scienza e della tecnologia e attraverso l'eliminazione della tirannia e della dominazione. È quindi evidente un contrasto tra gli articoli costituzionali: in effetti, né la sovranità nazionale né la rappresentanza parlamentare sono indicate come caratteristiche distintive della Repubblica Islamica. L'articolo 3, tuttavia, sottolinea la “garanzia della partecipazione di tutto il popolo nella determinazione del proprio destino politico, economico, sociale e culturale”. Secondo l'articolo 7, il principio della consultazione, derivato da versetti coranici 42-38 e 3-159¹⁰⁵, trova attuazione nel *Majles* e nei consigli locali, comunali e provinciali. Questo principio è, tuttavia, subordinato a quello della leadership; durante i dibattiti costituzionali, i gruppi più laici sostenitori della consultazione non furono convinti dai sostenitori dell'Islam e si orientarono verso il pensiero sincretico, cercando di aprire l'Islam a prospettive anche non islamiche e ponendo la consultazione per la sovranità nazionale in opposizione al *velāyat-e faqih*. Gli articoli dal 100 al 106 sono dedicati ai consigli provinciali. Essi devono essere eletti a livello di villaggio, quartiere, città e provincia garantendo la partecipazione popolare nonché “*il rapido progresso dei programmi sociali, economici, di sviluppo, salute, culturale ed educativo e di altre questioni di welfare attraverso la cooperazione popolare*” (art. 100). L'idea dei consigli locali era stata vigorosamente promossa durante la rivoluzione dai gruppi di sinistra e, forse come precauzione contro il dominio da parte della sinistra di tali gruppi, l'articolo 105 annulla qualsiasi decisione del consiglio che sia “*contraria agli standard islamici e alle leggi del Paese*”¹⁰⁶. Il nuovo ordine costituzionale sottolinea l'islamizzazione della società e cerca di riorganizzare il

¹⁰⁵ W. B. HALLAQ, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 89.

¹⁰⁶ S. A. ARJOMAND, *Revolution and Counter-Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. p.45

sistema giudiziario per consolidare il controllo del regime¹⁰⁷. In particolare, questo processo avvenne durante la rivoluzione culturale (1980-1982)¹⁰⁸.

Il Primo ministro Mehdi Bāzargan e i sette membri del governo provvisorio inviarono una lettera a Khomeini chiedendogli di sciogliere l'Assemblea degli Esperti, affermando che essa violava la sovranità popolare, mancava del necessario consenso, metteva in pericolo la nazione con l'*ākhundism* (clericalismo), elevava gli '*Ulema* a "classe di governo" e minava la religione, prevedendo che le future generazioni avrebbero colto e criticato tutti i limiti dell'Islam. Queste argomentazioni non vennero però prese in considerazione; anzi, gli attacchi ai giornali, alle associazioni e alle organizzazioni liberali e di opposizione si intensificarono. In pochi mesi, gli attacchi aperti alle attività oppositive, come quelle portate avanti dai giornali nel centro di Teheran e nelle maggiori città o le manifestazioni cittadine, sancirono la fine della vita del "governo provvisorio" liberale¹⁰⁹.

Il capitolo 5 della Costituzione è dedicato al diritto di sovranità nazionale (*Haqq-e hākemīyat-e Mellat*), la quale è definita obliquamente, in modo privo di evidenti implicazioni legali. L'articolo 56 contiene una dichiarazione secondo cui "la sovranità assoluta appartiene a Dio, ed è Lui che ha reso l'uomo governatore del suo destino sociale". L'idea della separazione dei poteri viene mantenuta, almeno in linea di principio, anche se i tre rami legislativo, esecutivo e giudiziario sono soggetti "alla supervisione del mandato di governare (*velāyat-e amr*) e all'Imamato della comunità dei credenti" (art. 57)¹¹⁰. Il potere legislativo è esercitato attraverso il *Majles*, costituito dai rappresentanti eletti del popolo (art. 58); il potere esecutivo tramite il Presidente e il Consiglio dei ministri, "fatta eccezione per questioni direttamente assegnate alla leadership" (art. 60); il potere giudiziario è esercitato attraverso la "Corte di giustizia, che deve decidere in conformità con le norme islamiche" (art. 61).

¹⁰⁷ M. MOHAMADI, *Judicial Reform and Reorganization In 20th Century Iran: State-Building, Modernization and Islamicization* (2008) p. 259

¹⁰⁸ M. SHORISH "the islamic Revolution and Education in Iran"., *Comparative Education Review*, 32 (1): 1988, pp. 58-75. Gli obiettivi principali del programma di riforma vennero suddivisi in tre pilastri: lo sviluppo e il sostegno della cultura islamica, il controllo dell'influenza della cultura occidentale (anti-occidente puntando contro il modello anglosassone) e la creazione di un nuovo individuo musulmano (sciita) attraverso la socializzazione religiosa. Durante questi anni la Rivoluzione culturale (1980-82) merita di essere menzionata in quanto ha svolto un ruolo significativo nell'accelerazione delle riforme ideologiche e religiose. Il governo ha nominato un comitato, il consiglio della rivoluzione culturale per riformare i curricula secondo i valori islamici.

¹⁰⁹ A. ENTEZAMI, *Nāmeḥ Be Dādghāh*, (trad.: La lettera a Tribunale) in Giornale "*Etelā'āt*", Teheran, 30 giugno 1980. p. 7.

¹¹⁰ S.M. HASHEMI, *Ghānun-e Asāsi dar Jomhuriye Eslāmi-ye Iran* (trad.: Diritto Costituzionale della Repubblica Islamica dell'Iran) Tehran, dadgostar, 2002, p. 157.

Senza dubbio, l'istituzione costituzionale più rilevante, precedentemente sussistente e poi mantenuta dalla Costituzione, è il Majles. Il Parlamento è composto da 290 rappresentanti, ognuno eletto per quattro anni (art. 62-64). Il potere legislativo dell'organo è, tuttavia, soggetto a restrizioni importanti. L'articolo 4 stabilisce che tutte le leggi e i regolamenti devono, senza eccezioni, essere basati su standard islamici. L'art. 72 precisa che "il *Majles* non può emanare leggi contrarie ai principi e alle ordinanze della religione di Stato o alla Costituzione" e la determinazione di questa materia è lasciata agli scienziati giuristi (*Foqahā*) del Consiglio dei Guardiani. Se i due organi si trovano in disaccordo, il caso deve essere rimesso al Consiglio per i Pareri di Conformità (*Majma'e Tashkhis-e Maslehat-e Nezām*)¹¹¹ per la decisione finale; membri di tale Consiglio sono i *Faqih*, scienziati giuridici esperti di legge islamica (art. 96), che nel loro compito devono attuare i provvedimenti dal *Majles* e il diritto musulmano. È da notare che i relativi articoli della Costituzione non hanno una formulazione univoca, riferendosi ora a una mancanza di contraddizione con il diritto musulmano (così gli articoli 72, 91, 96), ora a una conformità al diritto musulmano (art. 94). La stessa prassi del Consiglio dei Guardiani mostra come esso abbia rigettato i provvedimenti del *Majles* sia sulla base di una rilevata contraddizione, sia sulla base di una mancanza di conformità. La differenza tra le due ipotesi è evidente: mentre per la validità di un provvedimento legislativo è sufficiente una mancanza di contraddizione, nel caso del Consiglio dei Guardiani è invece necessaria una conformità al diritto musulmano. Ecco che, nonostante l'esistenza del Consiglio per i Pareri di Conformità, tutti questi organi nascono e trovano la loro giustificazione all'interno di un sistema, le cui varie parti sono inevitabilmente connesse. Quindi, già questo esempio ci permette di dimostrare la presenza di forti contrasti nel bilanciamento del potere.

Ulteriore compito del Consiglio dei Guardiani è quello di determinare la qualifica dei candidati. La legge elettorale per il *Majles* venne stata approvata il 29 febbraio 1984; essa prevede che le elezioni popolari dirette siano distinte in due fasi, ciascuna a scrutinio segreto, da svolgersi sotto la supervisione del Consiglio dei Guardiani e con una formula maggioritaria uninominale a turno unico. Ministri, funzionari di livello superiore, sindaci, giudici e dirigenti di preghiera non sono candidabili. Inoltre, non sono candidabili anche tutti coloro che avevano sostenuto il regime precedente, i proprietari di terreni non edificati, i membri di partiti politici e associazioni fuorilegge e coloro che erano stati condannati per apostasia o atti contro la Repubblica Islamica. Indagare sul

¹¹¹ La determinazione di costituzionalità è fatta dal Consiglio dei Guardiani, che tuttavia non è esclusivamente un organo legislativo, ma anche un alto tribunale, con il potere di interpretare la Costituzione (richiede una maggioranza di tre quarti di tutti i membri, art. 98) ed esercita importanti funzioni esecutive di supervisione di tutti i referendum e delle elezioni presidenziali e parlamentari (art. 99), così come si occupa della determinazione delle qualifiche dei candidati presidenziali prima delle elezioni (art. 110.4).

passato dei candidati è compito dell'unità d'intelligence delle Guardie Rivoluzionarie, dei comitati rivoluzionari e di altri organismi giudiziari¹¹².

L'organizzazione del potere giudiziario, di cui al capitolo 11 della Costituzione (artt. 156-174), è centrale per capire il carattere islamico della Repubblica Islamica. L'articolo 157 definisce la Show'rā-ye 'Āli-e Qazāi (Supremo Consiglio di Giustizia) come il più alto organo giudiziario, incaricato di organizzare l'intero potere giudiziario, compresa la Corte Suprema, nonché di gestire il reclutamento, l'assegnazione, la promozione e la destituzione di giudici. Tale Consiglio si occupa anche della preparazione della legislazione in materia giudiziaria. L'articolo 161 prevede l'istituzione di una Corte Suprema, che ha la responsabilità di garantire la corretta applicazione del diritto e l'uniformità dei processi giudiziari. A capo del potere giudiziario deve collocarsi uno scienziato religioso (Mojtahed), equo e giusto e dotato di capacità direttive (fonte di imitazione o il più alto livello nel Clero Islamico). Egli è nominato dal vali-e faqih, Supremo Leader, e rimane in carica per un periodo di cinque anni (art. 162). Ai sensi dell'articolo 167, i giudici devono risolvere tutte le controversie secondo la legge, o, in caso di inapplicabilità, sulla base di "fonti islamiche valide o di una ingiunzione valida (fatwa). "La fatwa è un'opinione legale di uno studioso islamico basata sulla shari'a e l'applicazione dei metodi di feqh"¹¹³. La funzione del Ministro della giustizia è soprattutto quella di coordinamento con le autorità esecutive e legislative (art. 160). L'articolo 170 afferma il principio secondo cui spetta ai giudici rifiutare di applicare risoluzioni e decreti del governo quando questi "contravvengono alle leggi e ai regolamenti islamici" e l'articolo 171 rende ogni giudice personalmente responsabile dei danni in casi di dolo e mancanza di responsabilità nell'amministrazione della giustizia.

Nel gennaio del 1988, dopo otto anni di guerra tra Iran e Iraq, in una lettera al presidente, Ali (attuale supremo leader) Khomeini, dichiarò che il governo, sotto forma di mandato assoluto che deriva da Dio (*Velāyat-e motlaq*), "è il più importante dei comandamenti divini, con priorità su tutti i comandamenti di derivazione divina. [È] uno dei comandamenti primari dell'Islam e ha priorità su tutti i comandamenti derivati, anche sulla preghiera, sul digiuno e pellegrinaggio alla Mecca"¹¹⁴. Questa decisione venne seguita un mese dopo da un decreto

¹¹² F. SHIRVANI, *A Different Approach to the Control of Constitutionalism: Iran's Guardian Council, in constitutionalism in Islamic countries: between upheaval and continuity* (rainer grote & tilmann j. roder eds., 2012, pp. 279, 283).

¹¹³ R. MOSHTAGHI, *The Relation between International Law, Islamic Law and Constitution Law of the Islamic Republic of Iran- A Multilayer System of Conflict?* Max Planck Yearbook of United Nation Law. V. 13, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/ Boston, 2009, p. 381. A. TABATABAI, *l'Islam Sciita*, Isfahan, Edizione Centro di studio e la ricerca per la pubblicazione Ahl-e Beit 1962, p.195.

¹¹⁴ Varee S. J., *Moghadamehi Bar Qānun-e Asāsi-ye Iran*, (trad: *Introduzione della Costituzione Iraniana*) Qom, 1989, p. 123.

che istituiva il Consiglio per i Pareri di Conformità, che venne accolto e presentato come “la più importante di tutte le conquiste della rivoluzione”¹¹⁵.

Ricordare gli aspetti finali della rivoluzione legale di Khomeini è necessario per capire i successivi sviluppi costituzionali in Iran. L'Assemblea degli Esperti della Leadership si riunì il giorno successivo alla morte di Khomeini e venne eletto presidente Khamenehi come successore di Khomeini, leader della Repubblica Islamica. Fatta eccezione per l'Imam, tutti i titoli politici di Khomeini sono stati trasferiti a Khamenehi. Questa è stata la successione più “regolare” nella storia moderna delle rivoluzioni. La rapida elezione di Khamenehi presentava tra l'altro caratteri d'incostituzionalità a causa dell'assenza dei requisiti di *marja'yyat*, come previsto dall'articolo 107 della Costituzione del 1979, che era ancora in vigore¹¹⁶.

Quindi, la Repubblica Islamica dell'Iran è stata la prima ad essere costruita a partire dall'ideologia islamica, a seguito della prima vittoriosa Rivoluzione Islamica che risiede nell'istituzione di un'interpretazione della nuova autorità clericale sciita come la *velāyat-e faqih*, la quale viene spesso identificata come artefice degli equilibri istituzionali nella forma di governo iraniana¹¹⁷. Il ruolo della *shari'a* nella Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran non è quello di essere il principio costituzionale più importante: essa è affiancata dal *velāyat-e faqih*, inteso come principio della leadership, che si colloca alla base della *shari'a* come interpretato da Khomeini¹¹⁸. Anche il sistema politico-giudiziario e giudiziario è stato pienamente islamizzato, eliminando la gerarchia delle corti di appello e svuotando di significato le funzioni del giudice e del pubblico ministero. Le pene primitive della *shari'a*, che non hanno mai trovato attuazione sotto le dinastie *Safavide* e *Qājār* o ancora prima, sono state applicate in base alla principale legge di esecuzione, ossia la *shari'a*. L'ordinamento iraniano può essere quindi definito come una teocrazia costituzionale.

Nel caso dell'Iran, la religione diventa pertanto il fondamento dello Stato, la guida primaria della politica nazionale e la base per limitare il riconoscimento dei diritti e dei doveri dei cittadini. Nelle teocrazie costituzionali, esistono più forme di riconoscimento o di tutela di una determinata religione: le leggi devono essere conformi ai principi e ai precetti della religione e nessuna fonte normativa può essere in contrasto con essi. Per il raggiungimento di tale scopo,

¹¹⁵ A., SCHIRAZI, *op. cit.*, p. 236.

¹¹⁶ H. E. CHEHABI, *The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective, An International journal of comparative politics*, Volume 36, Issue 1, January 2001, p. 51.

¹¹⁷ W. BUCHTA, *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, cit., 2000, p. 21.

¹¹⁸ R. M. KHOMEINI, *Hokumat-e Eslāmi* (trad.: Il Governo Islamico), Tehran, Centro culturale della rivoluzione islamica. 1983, p. 74.

le corti religiose e quelle civili operano in stretta connessione; le opinioni dell'autorità religiosa e la giurisprudenza delle corti religiose hanno un peso particolare e giocano un ruolo rilevante nella vita pubblica e istituzionale dell'ordinamento¹¹⁹.

5. Conclusioni

Nel ventesimo secolo l'Iran, nonostante numerose iniziative volte a creare uno stato moderno basato sulla sovranità popolare e sul diritto non è riuscito a trovare la sua identità o a creare un suo modello. Ciò ha portato al rafforzamento di due opposizioni radicate nella politica e nella società iraniana: quella tra la *shari'a* e la legge nazionale laica e in seguito quella tra il governo assoluto e il governo del popolo. Durante il periodo della rivoluzione costituzionale, i diversi gruppi secolari hanno inizialmente avuto il sopravvento, ma successivamente il governo laico e lo stato di diritto non sono riusciti a superare le resistenze dei religiosi e gli interessi del potere dello Scià; il risultato fu quindi dettato dalla monarchia Pahlavi, dispotica, con un programma di secolarizzazione forzata.

Il problema del dualismo della Costituzione Condizionale del 1906 è che, con la vittoria della Repubblica Islamica nel 1979, si è tornati ad una forma di governo molto più sistematica. La nuova Costituzione del '79 riconosce infatti sin dal preambolo una religione di Stato superiore alla stessa Costituzione e sancisce come principio fondamentale la sovranità divina. Gli artt. 6 e 7 della Costituzione prevedono però che l'amministrazione dello Stato spetti al popolo, tramite l'esercizio della sovranità popolare nelle elezioni parlamentari e municipali e in quelle presidenziali (art.114 Cost.). Esiste un organo come il Consiglio dei Guardiani, che opera come una Corte costituzionale, composto sia da membri laici sia religiosi. Si prevede un presidente della Repubblica che, dopo la Guida Suprema, è massima autorità religiosa ed è la più alta carica dello Stato. La guida religiosa nomina e revoca i membri religiosi del Consiglio dei Guardiani, ma non quelli laici (art. 91 Cost.). La risoluzione dei contrasti tra il *Majles* e il consiglio dei Guardiani nell'esercizio della funzione legislativa è affidata a uno specifico organo, il Consiglio per i Pareri di Conformità. La Costituzione prevede anche elementi significativi di separazione dei poteri (artt. 56-63), di moderno costituzionalismo, (artt. 19-55 Cost.), di riconoscimento dei diritti umani, (artt. 19-42 Cost.) e di limiti ai poteri dello Stato (artt. 19-31 Cost.). Tuttavia, vi sono diversi elementi di costituzionalismo moderno che potrebbero temperare i principi di un governo teocratico, con la realizzazione di un sistema di pesi e contrappesi tale da limitare l'esercizio del potere e da garantire i diritti.

¹¹⁹ M. C. MODAK-TRURAN, *Beyond Theocracy and Secularism: Toward a New Paradigm for Law and Religion*, Mississippi College Law Review, Vol. 27, 2008, p. 158.

Il Governo Islamico è riuscito ad unire non solo la religione e lo stato, ma anche la teocrazia e la democrazia. I padri fondatori hanno formulato due ipotesi principali: in primo luogo, ciò che rende uno stato "islamico" è l'aderenza e l'attuazione della *shari'a*; in secondo luogo, sulla base di una libera scelta, il popolo sceglierà l'Islam e voterà quindi per il clero come interprete e custode della *shari'a*. Tuttavia, alcune istituzioni, incluse il *Majles* e la presidenza, benché elette con voto popolare diretto, sono subordinate alla supervisione dei Consigli con potere del veto. Queste contraddizioni, che costituiscono prove evidenti di come il percorso fondamentale per applicare i parametri secolari della costituzione sia stato bloccato, sono rimaste irrisolte ancora oggi. Inoltre, le componenti laiche e legaliste della Costituzione della Repubblica Islamica non sono state adattate l'una all'altra in modo armonioso, ma appaiono piuttosto composte da elementi che si contraddicono e si escludono a vicenda. Un'analisi più approfondita permette di notare come la sovranità dei giuristi religiosi *Mojtahedin* neghi la sovranità del popolo: la comunità islamica è contraria alla nazione del popolo. Le regole islamiche limitano i diritti del popolo; il Consiglio dei Guardiani priva i parlamenti del potere e sopprime il potere del presidente. L'ordinamento giuridico non riconosce uguaglianza di genere e il concetto di *velāyat-e faqih-e motlaqeh* (il supremo leader assoluto) riduce l'idea di repubblica e conferma la separazione dei poteri nella Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran.

Nonostante il fallimento dell'ideologia di uno stato islamico in Iran, attualmente, gli autori della legge fondamentalista e il potere politico iraniano non hanno nessuna intenzione o interesse di proporre riforme istituzionali o di organizzare un referendum popolare finalizzato al cambiamento di leggi che appaiono come non più applicabili nell'attuale società moderna iraniana.