



LA GALASSIA FONDAMENTALISTA

tra Jihad armato
e partecipazione politica

A cura di Andrea Plebani e Martino Diez

Marsilio

Indice

Copertina

Copertina

Indice

Colophon

Frontespizio

Introduzione di Andrea Plebani

Gli autori

Il progetto

Il richiamo del fondamento

Paolo Monti, *La violenza nel fondamento? Prospettive filosofiche sull'ambigua radice della convivenza civile*

Paolo Maggiolini, *Il fondamentalismo islamico: mille volti che guardano un'unica verità*

Ines Peta, *Alle fonti del jihad: guerra santa o sforzo pacifico sulla via di Dio?*

Islam politico e Stato moderno

Caterina Roggero, *Lo Stato Islamico tra realtà e utopia. Nordafrica e modelli globali*

Eugenio Dacrema, *Il fondamentalismo islamico tra violenza e democrazia: una prospettiva socio-economica*

Marco Demichelis, *L'involuzione wahhabita. Dalle origini al neo-salafismo*

Bishara Ebeid, *Le relazioni con il non-musulmano nel radicalismo contemporaneo*

Il jihadismo contemporaneo: evoluzione e contromisure

Jean-Pierre Filiu, *Da al-Qaida a ISIS. La parabola del terrore*

Marco Arnaboldi, *La rivista Dabiq: essere o apparire? Dentro la propaganda del neo-Califfato*

Stella Cogliervina e Viviana Premazzi, *L'Islam in Italia di fronte al fondamentalismo violento*

Lorenzo Vidino, *L'introduzione di misure di de-radicalizzazione in Italia: note preliminari*

Conclusioni di Martino Diez

Il progetto *Conoscere il meticciato, governare il cambiamento*
è promosso dalla Fondazione Internazionale Oasis



Realizzato con il contributo di



Direttore scientifico

Martino Diez

Direttore editoriale e comunicazione

Maria Laura Conte

Redazione

Michele Brignone

Segreteria di progetto

Claudio Fontana

Francesca Miglio

Chiara Pellegrino

© 2015 by Marsilio Editori® s.p.a. in Venezia

Prima edizione digitale 2015

ISBN 978-88-317-4005-0

www.marsilioeditori.it

ebook@marsilioeditori.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

LA GALASSIA FONDAMENTALISTA

tra Jihad armato e partecipazione politica

A cura di Andrea Plebani e Martino Diez

Marsilio

Le relazioni con il non-musulmano nel radicalismo contemporaneo

Bishara Ebeid

I massacri perpetrati negli ultimi anni ai danni delle minoranze religiose da parte di movimenti variamente ascrivibili alla galassia jihadista e a quella fondamentalista hanno favorito l'apertura di un ampio dibattito sulle modalità attraverso cui queste realtà si rapportano all'altro. Particolare attenzione ha destato la condizione delle comunità cristiane presenti all'interno del contesto mediorientale che, soprattutto a partire dai primi anni Duemila, sono state sottoposte a pressioni tali da mettere in dubbio la sopravvivenza stessa del Cristianesimo proprio nelle aree in cui esso ha mosso i suoi primi passi. Partendo da queste dinamiche, il presente contributo intende esaminare le complesse relazioni esistenti tra i diversi attori del fondamentalismo islamico e le comunità cristiane. Data l'estrema eterogeneità del campo fondamentalista, questa analisi non ha la pretesa di fornire una descrizione esaustiva del fenomeno, ma punta a far luce su alcuni casi emblematici. Proprio per questo motivo il focus dell'analisi si concentrerà su due realtà che vengono spesso considerate come i due estremi dell'universo fondamentalista: la *Fratellanza Musulmana* (*al-Ikhwân al-Muslimûn*) e alcuni movimenti riconducibili al sistema *al-Qaida*, sedicente Stato Islamico incluso. Tale relazione verrà letta alla luce delle posizioni assunte sul tema da alcuni degli ideologi più importanti di queste realtà.

1. L'ideologia della Fratellanza Musulmana

Il movimento della *Fratellanza Musulmana* è nato in Egitto nel 1928 come una reazione alla crescita del nazionalismo arabo e alla creazione di Stati "laici" privi di un rapporto diretto con l'Islam e la sua Legge (*sharî'a*).¹ Questa impostazione risulta evidente dalle lettere inviate dal fondatore del movimento, Hasan al-Bannâ, sia a membri della *Fratellanza* che a personalità non facenti parte dell'organizzazione.² Dal canto suo, il pensatore più famoso dei *Fratelli Musulmani*, Sayyid Qutb,³ in vari scritti chiarisce come il programma del movimento fosse volto a fornire una risposta alla crisi che attanagliava non solo la *umma* islamica, ma il mondo intero. Tale proposta, infatti, era ritenuta in grado di sostituire le dottrine sociali dell'Occidente e le sue correnti filosofico-economiche: comunismo e capitalismo *in primis*, ma non solo.⁴ Al-Bannâ, infatti, riteneva che l'Islam contenesse al suo interno tutti gli elementi positivi insiti nei modelli occidentali, senza però riproporne le storture.⁵

Tra gli esponenti contemporanei della *Fratellanza*, lo sheikh Yûsuf al-Qaradâwî⁶ sviluppa un'opinione analoga. Egli sottolinea come l'Islam sia la soluzione ai mali che affliggono l'umanità. A suo avviso la società islamica, e in particolare quella egiziana, avendo provato le soluzioni occidentali,⁷ ha compreso che lo Stato civile e laico basato sul detto «La religione è di Dio e la patria di tutti» (*al-dîn li-llâh wa al-watan li-l-jamî'*) non funziona ed è destinato al fallimento. Un esempio in tal senso sarebbe costituito dalle condizioni delle minoranze che, a dispetto di leggi e principi universali, sarebbero esposte in Occidente a una discriminazione continua, sostanzialmente sconosciuta alle

società islamiche regolate dalla *sharī'a*⁸. Dunque, secondo Qaradâwî, e secondo la sua comprensione del sistema democratico (ossia, molto semplicemente, «la maggioranza governa»), la maggioranza musulmana deve decidere di governare se stessa secondo le norme della *sharī'a*⁹ che, in accordo con quanto indicato da Qutb, hanno creato la società islamica, e non viceversa.¹⁰

Lo scopo della *Fratellanza Musulmana* è quindi quello di riportare l'Islam al centro di tutti gli aspetti della vita dell'individuo e della comunità. Il riferimento è a un Islam "puro" che si rifaccia alla Legge divina come è stata espressa nel Corano e come è stata vissuta dal Profeta nella sua *sunna*.¹¹

Sulla base di tali assunti, in che modo lo Stato Islamico che la *Fratellanza* vuol realizzare definirà le sue relazioni con i non-musulmani (individui, Stati e società) dentro e fuori di esso? Il pensiero della *Fratellanza* a tal proposito è inestricabilmente legato a una suddivisione del "non-musulmano" in più categorie. La prima è quella degli *ahl al-dhimma* che riunisce tutti i non-musulmani che vivono in uno Stato Islamico¹² e che possono contare su un patto di pace continuo ed eterno con l'Islam.¹³ La seconda categoria è quella dei non-musulmani residenti al di fuori dello Stato Islamico, siano essi individui o Stati, che si articola in due sottogruppi: coloro che hanno un patto di pace temporaneo con l'Islam e coloro che invece sono in guerra con esso (e che vivono all'interno della cosiddetta *Dâr al-harb*, il territorio della guerra).¹⁴ Un'altra divisione meno adottata, ma non per questo meno significativa e che è parte centrale del pensiero di Qaradâwî, è quella che divide il non-musulmano in due categorie religiose: i non-credenti (*kuffâr*) e la gente del Libro (*ahl al-Kitâb*), ebrei e cristiani *in primis*.¹⁵ Di seguito verranno esaminate le diverse relazioni che lo Stato Islamico è chiamato a istituire con queste categorie.

2. La relazione con gli ahl al-dhimma

Secondo il pensiero generale della *Fratellanza*, il non-musulmano che risiede in un territorio dove vige la Legge islamica ha il diritto di vivere in pace e di praticare la propria religione, senza doversi per forza convertire all'Islam.¹⁶ Quest'opinione è fondata su alcuni versetti coranici che chiaramente sottolineano come «l'Islam non impone sé stesso con la forza».¹⁷

Il fatto che queste comunità non-musulmane abbiano concluso un patto di pace perpetuo con l'Islam obbliga i musulmani a rispettarle e proteggerle.¹⁸ In cambio, il non-musulmano deve pagare una tassa particolare chiamata *jizya*¹⁹ che lo esenta dall'arruolarsi all'interno delle forze armate islamiche e dal combattere con esse in tempo di guerra.²⁰

Qaradâwî, inoltre, nei suoi libri *Ghayr al-muslimîn fî al-mujtama' al-islâmî* ("I non-musulmani nella società musulmana") e *al-Aqalliyyât al-dîniyya wa al-hall al-islâmî* ("Le minoranze religiose e la soluzione musulmana") delinea i diritti e gli obblighi del non-musulmano all'interno di uno Stato Islamico. Egli sottolinea come la gente del Libro goda di una posizione privilegiata all'interno della comunità islamica, superiore anche al suo *status* al di fuori del mondo musulmano, dato che le proprietà, i beni e le donne delle genti della *dhimma* sono a suo dire protetti da qualsiasi attacco o sopruso.²¹ L'autore, per sostenere tale tesi e dimostrare la tolleranza nell'Islam, sottolinea come il

non-musulmano goda di una serie di diritti che tendono a essere garantiti anche quando questi si rifiuti di pagare la tassa della *jizya*. Posizione, questa, che sarebbe sostenuta anche dal fatto che la Legge sciaraitica considera l'omicidio di un membro della *dhimma* come un peccato grave (*kaḥîra*).²² Sempre a tal proposito viene indicato come i non-musulmani beneficino di diritti ben definiti in casi di povertà e difficoltà, così come nella vecchiaia.²³ Essi, secondo l'autore, sono liberi di seguire la loro religione e il musulmano è chiamato non soltanto a rispettare tale diritto ma anche a proteggere i loro luoghi di culto,²⁴ anche se tale prescrizione è valida solo nelle zone dove non abitano anche musulmani, onde evitare motivi di scontro (*fitna*) e - per Qaradâwî - garantire ulteriormente la libertà di culto dei "protetti".²⁵ I non-musulmani della *dhimma* sono esentati anche dall'obbligo di rispettare i divieti previsti per i musulmani, come bere alcol e consumare carni di maiale.²⁶ Il non-musulmano è libero di praticare qualsiasi lavoro o mestiere a parte l'usura (*al-ribâ*), che è proibita nell'Islam.²⁷ Queste norme si applicano, secondo Qaradâwî, anche per tutte le funzioni amministrative eccetto quelle che hanno natura religiosa come l'imamato, la guida dell'esercito o la funzione giudiziaria tra i musulmani.²⁸ A tal proposito, in materia religiosa e per questioni legate al diritto di famiglia come il matrimonio e il divorzio, il non-musulmano ha diritto a essere giudicato secondo le proprie leggi (*shar' khâss*), mentre per tutte le altre questioni è chiamato a rifarsi alla *sharî'a*.²⁹ Ovviamente, il non-musulmano è tenuto a rispettare la fede musulmana,³⁰ le sue tradizioni e i suoi atti di culto³¹ e deve pagare le tasse obbligatorie.³² Ultima osservazione - non da poco - è che i non-musulmani, e nel nostro caso i cristiani, per non sentirsi discriminati a causa del termine *dhimma*, che nel corso dei secoli ha teso ad assumere una connotazione negativa, possono ricorrere, per lo studioso egiziano, al termine «cittadinanza nella casa dell'Islam» (*muwâtana fî dâr al-Islâm*). Quest'ultima connotazione si può intendere in due modi del tutto diversi: da un lato, infatti, potrebbe essere vista come un tentativo di aggiornamento della dottrina tradizionale, ma dall'altro - rovescio della medaglia - potrebbe anche significare che per la *Fratellanza muwâtana* (cittadinanza) non è altro che un sinonimo della *dhimma* medievale.³³

Qual è il fondamento ultimo di questi diritti e doveri? Secondo l'impostazione della *Fratellanza Musulmana* essi si radicano nella *sharî'a*, punto di riferimento imprescindibile per tutti coloro che vivono nella *Dâr al-Islâm*, siano essi musulmani o meno.³⁴ È appena il caso di osservare che questa presentazione dello statuto dei non-musulmani nel mondo islamico esamina la libertà di culto, ma evita di considerare la libertà religiosa in senso pieno.

Le relazioni tra musulmani e non all'interno di uno Stato non islamico

Tra le opere di Qaradâwî figura anche *Fî fiqh al-aqalliyyât al-muslima. Hayât al-muslimîn wast al-mujtama'ât al-ukhrâ* ("Sulla giurisprudenza delle minoranze musulmane. La vita dei musulmani nelle altre società") che ha l'obiettivo di trattare una serie di tematiche che riguardano la vita dei musulmani residenti in Paesi non islamici, nei quali la *sharî'a* non è fondamento della legislazione.³⁵ Tale opera parte da una serie di interrogativi anche molto pratici posti dai fedeli allo stesso Qaradâwî. Tra questi, ad esempio, se il musulmano possa utilizzare aceto di vino, se possa assumere sostanze provenienti dalla lavorazione del maiale o ricorrere al sistema bancario occidentale. E ancora: quali

conseguenze comportano i matrimoni misti? Un musulmano può partecipare a festività religiose non-islamiche?

In relazione a quest'ultimo tema, Qaradâwî ritiene che durante le feste non-islamiche sia possibile fare gli auguri, senza che questo comporti l'accettazione di un credo differente. Anzi, tale prassi dimostrerebbe che l'Islam invita all'amore e al rispetto reciproco.³⁶ A tal proposito, il musulmano può anche accettare un invito a cena da un non-musulmano, ma sarebbe per lui opportuno rifiutare nel caso in cui venissero serviti durante il pasto cibi proibiti.³⁷ Questo punto è particolarmente rilevante poiché l'autore in tali passaggi pare voler sottolineare la necessità di pervenire a un rispetto reciproco tra musulmani e non-musulmani per evitare violenze e malintesi. In sostanza Qaradâwî sembra sottendere un riconoscimento dell'autorità non-islamica e la necessità di rispettarne le regole, senza rinunciare a una visione larga della *sharî'a*.

Le relazioni con i non-musulmani privi di un patto di pace temporanea

Come anticipato, i pensatori della *Fratellanza* dividono le relazioni tra il musulmano e il non-musulmano residente al di fuori del territorio islamico in due sottocategorie: coloro che possono contare su un patto di pace temporanea con l'Islam³⁸ e quanti vivono in uno stato di guerra. Per questi ultimi, secondo l'impostazione dei *Fratelli*, esistono solo tre opzioni: accettare l'Islam, mantenere la propria fede dietro pagamento della *jizya*, posto che si tratti di gente del Libro, oppure intrattenere una relazione di natura conflittuale.³⁹

Qaradâwî interpreta i versetti coranici⁴⁰ che proibiscono ai fedeli di avere rapporti con i non-musulmani come una prescrizione obbligatoria solo nel caso in cui questi ultimi si trovino in uno stato di guerra con l'Islam.⁴¹ Questo assunto rispecchia le posizioni di Qutb che dichiara chiaramente che l'apertura dell'Islam verso l'altro è possibile solo nel caso in cui il non-musulmano sia in pace con l'Islam.⁴² In caso contrario, secondo Qutb, l'Islam chiama alla lotta contro i non credenti, soprattutto qualora essi frappongano ostacoli alla *da'wa*, ovvero alla proclamazione della dottrina musulmana.⁴³ Secondo il pensatore egiziano infatti la *da'wa* è una vera e propria missione per i fedeli, chiamati a lottare perché la parola divina sia conosciuta in tutto il mondo. Questo è ciò che egli definisce «il jihad sulla via di Dio» (*al-jihâd fî sabîl Allâh*), volto a liberare l'umanità dal politeismo, dall'ingiustizia e dalla schiavitù.⁴⁴

Esplicito è in questo passo il riferimento ad alcuni versetti coranici che accusano i cristiani di aver fatto dei loro sacerdoti dei signori (*arbâb*) al posto dell'unico Signore (*rabb*).⁴⁵ Per Qutb quest'accusa investe in modo particolare il mondo occidentale moderno, governato dagli uomini invece che da Dio e dalla sua *sharî'a*.⁴⁶ Qutb, nel suo libro *Ma'âlim fî al-tarîq* ("Pietre miliari"), fornisce una lettura particolare del mondo contemporaneo. Un mondo diviso, secondo l'autore, in due categorie: l'Islam, e il non-Islam o *jâhiliyya*.⁴⁷ Secondo l'ideologo, come il mondo arabo pre-islamico, non conoscendo Dio, era dominato da idoli e false divinità, così l'era contemporanea sarebbe schiava di nuovi, seppur altrettanto vuoti, falsi dei: capitalismo, comunismo, democrazia...⁴⁸ La missione dell'Islam sarebbe allora di costruire il regno di Dio sulla terra, ossia, salvare la *hâkimiyya* (la sovranità divina) dalle potenze diaboliche e imporre la *sharî'a* come espressione della sovranità esclusiva di Dio.⁴⁹ In questa accezione, l'Islam non viene inteso da Qutb come mera religione, ma come un sistema valoriale,

normativo e politico che permette all'uomo di scegliere tra tre opzioni: abbracciare l'Islam, accettare il patto di *dhimma* o decidere scientemente di entrare in guerra con la *umma*.⁵⁰

Per Qutb l'Occidente moderno ha abbracciato quest'ultima posizione.⁵¹ Cristiani (occidentali) ed ebrei si identificano per lui con crociati e sionisti⁵² e i musulmani ne devono diffidare.⁵³ In ultima analisi quindi, Qutb, a differenza della tradizione islamica precedente, accomuna società musulmane "ignoranti" e società non-musulmane in un unico rifiuto. Toccherà ad alcuni attivisti trarne le conseguenze pratiche, mentre il filone principale della *Fratellanza*, rifuggendo dalle conseguenze ultime del ragionamento, tornerà a insistere sulla necessità di distinguere tra le società islamiche "ignoranti" (variamente recuperabili e riformabili) e i nemici esterni all'Islam, in particolare i governanti occidentali, con cui un'intesa di fondo non è possibile.

3. Nasce al-Qaida

Il pensiero di Qutb è da molti considerato come il "ponte" che unisce il pensiero della *Fratellanza Musulmana* alla composita galassia che si rifà, più o meno direttamente, ad *al-Qaida*, la quale ne avrebbe ripreso i concetti radicalizzandoli⁵⁴. Tanto Osama bin Laden quanto, e ancora più, Ayman al-Zawahiri, hanno ripreso, infatti, il pensiero di Qutb sul jihad, rifiutando la sua limitazione alla sola guerra difensiva⁵⁵ e proclamando un jihad planetario con lo scopo di stabilire la *sharî'a* in tutto il mondo, in ogni territorio *jâhiliyya*.

Questa posizione emerge chiaramente dai messaggi inviati da Bin Laden.⁵⁶ La guerra, secondo il leader saudita, è primariamente indirizzata contro i crociati (cristiani americani ed europei) e i sionisti (israeliani, ma anche il popolo ebraico in generale), considerati nemici dell'Islam e dei musulmani.⁵⁷ In tal senso la guerra contro questi attori è ancor più necessaria alla luce delle alleanze instaurate da alcuni Paesi musulmani con essi: un'associazione che viene considerata come una minaccia diretta all'integrità stessa della comunità islamica e che deve quindi essere debellata.⁵⁸ A tal proposito, Zawahiri specifica come il fatto di stringere un'alleanza con i nemici dell'Islam rappresenti una violazione dei precetti islamici chiaramente descritti dal Corano.⁵⁹ Sia per Bin Laden che per Zawahiri, i cristiani e gli ebrei vanno identificati *tout court* con gli infedeli (*kuffâr*) di cui parla il Corano,⁶⁰ basandosi in particolare su alcuni versetti coranici che paiono a una prima e superficiale lettura permettere una certa identificazione tra *ahl al-Kitâb* e *kuffâr*.⁶¹ Il *Leitmotiv* è sempre lo stesso: i non-musulmani, e soprattutto i cristiani e gli ebrei, vogliono allontanare i musulmani dalla fede nel vero Dio.⁶²

Un altro aspetto rilevante, connesso alla posizione adottata dai principali ideologi di *al-Qaida* nei confronti del jihad, è legato alla vocazione globale che essi danno al termine; una vocazione che, secondo i loro detrattori, impedirebbe loro di presentare il conflitto come difensivo. In risposta a tali posizioni essi avrebbero sottolineato come il carattere difensivo del jihad sia direttamente connesso all'offensiva scatenata da «crociati e giudei» contro l'Islam.⁶³ Un'offensiva, questa, che non sarebbe limitata al solo piano militare, ma anche a quello politico, culturale, scientifico, giuridico, valoriale ed economico. Per Zawahiri la secolarizzazione, la democrazia, i diritti dell'uomo, il

nazionalismo e gli Stati-nazione sarebbero degli idoli che il mondo occidentale avrebbe scelto di porre al di sopra di Dio, provando a imporli allo stesso mondo musulmano. Il concetto di “difensivo” è comunque dilatato in modo da poter presentare virtualmente ogni azione militare come una reazione a un’aggressione previa.

Un altro aspetto importante esaminato dalla dirigenza qaidista è quello legato alla natura pacifica o violenta dell’Islam. Per Zawahiri non avrebbe alcun senso distinguere tra un Islam “militante” e un Islam “neutro” e questi appellativi non sarebbero altro che un’invenzione occidentale, volta ad alterare la verità dell’Islam e a deformarne l’immagine. Secondo il medico egiziano infatti l’Islam non può restare passivo di fronte a una guerra lanciata contro di esso e non può che ricorrere al jihad, soprattutto nella sua versione armata.⁶⁴

Sulla base di questa veloce disamina del pensiero qaidista è evidente come i teorici di *al-Qaida* abbiano definito i rapporti con i non-musulmani unicamente sotto l’aspetto della guerra – una posizione questa che pare fortemente legata alle esperienze personali dei leader in questione.

Nonostante ciò Zawahiri in alcuni suoi scritti ha affrontato il tema della posizione del non-musulmano, soprattutto del cristiano, all’interno del mondo musulmano. In primo luogo il non-musulmano, per poter risiedere in pace nella *Dâr al-Islâm*, non può intrattenere alcun tipo di alleanza con i nemici dei musulmani, ossia i crociati e i sionisti. Comunque sia, egli rimane un nemico potenziale, una quinta colonna che odia l’Islam.⁶⁵ Non solo non bisogna confidargli segreti, ma non gli deve essere permesso di ricoprire alcun incarico amministrativo o politico importante.⁶⁶ Come un francese che vive negli Stati Uniti, anche dopo una vita intera, non ha possibilità di diventare primo ministro o ministro, ugualmente dev’essere per un non-musulmano in un Paese musulmano.⁶⁷

4. IS e il suo trattamento verso i non-musulmani

Se questo è lo spazio, quasi nullo, che Zawahiri accorda al non-musulmano, la creazione del cosiddetto Stato Islamico in Siria e Iraq (ISIS, in arabo Da’esh), Stato Islamico (IS), o come esso stesso si definisce «Califfato Islamico», ha generato nuove discriminazioni contro le minoranze religiose presenti nelle aree comprese tra la Siria e l’Iraq settentrionali, cristiani, yazidi e altri. È evidente il legame che unisce IS ad *al-Qaida*, di cui il gruppo era parte sino a pochi anni fa.⁶⁸ Esiste, quindi, una relazione diretta tra la posizione di *al-Qaida* nei confronti dei non-musulmani e la sua rivisitazione in chiave ancora più estrema da parte di IS. Tali dinamiche sono evidenti nella propaganda dei due gruppi, soprattutto a livello mediatico e in relazione ai video diffusi in rete, oltre che nelle testimonianze di coloro che sono stati oggetto di violenza da parte di queste formazioni radicali e nella pubblicistica di settore.

In tale contesto pare evidente come il sedicente Stato Islamico abbia radicalizzato il pensiero di Qutb sull’imposizione della *sharî’a*, mettendone in pratica i principi-chiave. In questo contesto la *sharî’a* deve essere imposta anche per mezzo della pura violenza. Per ciò che riguarda i cristiani che vivono nei territori conquistati da IS, come Mosul in Iraq e Raqqa in Siria, essi in teoria sono stati costretti a scegliere fra tre opzioni: convertirsi all’Islam, pagare la tassa della *jizya* (molto elevata e in alcune zone da versarsi in oro),⁶⁹ oppure essere uccisi.⁷⁰ Nella terza scelta possiamo notare un

cambiamento rispetto alla visione di Qutb. Laddove questi, infatti, metteva al terzo posto la guerra contro l'Islam, IS indica come ultima opzione la morte, perché il non-musulmano non ha alcun diritto di lottare contro lo Stato Islamico. Inoltre, è evidente come anche lo stesso concetto di *jizya* abbia subito un'estremizzazione, dato che la gravosità del tributo richiesto lo rende di fatto insostenibile. Soprattutto in tempo di guerra e di problemi economici, quindi, il non-musulmano che risiede nei territori sotto controllo del sedicente Califfato non può che scegliere tra l'Islam o la morte.⁷¹ Oltre all'applicazione della *jizya*, i membri di IS hanno imposto ai non-musulmani la circoncisione per gli uomini e la mutilazione dei genitali per le donne.⁷² Essi hanno inoltre proibito ai non-musulmani di bere alcol o mangiare maiale, chiudendo i negozi dove si pensava fossero presenti prodotti proibiti nell'Islam.⁷³

Abbiamo notato come, per Zawahiri, il non-musulmano, e in maniera esplicita il cristiano, quasi non abbia posto all'interno della società islamica. Tali posizioni hanno ora subito un'ulteriore estremizzazione nei confronti dei cristiani siro-iracheni, soprattutto quelli presenti nella regione di Mosul. Questo ha fatto sì che le comunità cristiane di quei territori, tra le più antiche della storia, abbiano dovuto abbandonare i loro luoghi ancestrali. Le loro case e proprietà sono passate in mani ai membri di IS,⁷⁴ mentre i luoghi di culto cristiani (e non solo) sono stati distrutti quasi completamente.⁷⁵ Nei casi migliori IS si è limitato a togliere le croci dalle chiese, proibire ai cristiani di pregare ad alta voce e mostrare in maniera evidente la loro fede.⁷⁶

Tutto questo denota una radicalizzazione dei pensieri di Qutb e dei leader di *al-Qaida* che ha valicato le mere frontiere dottrinali in cui tendeva a essere relegata per imporsi su territori di grande rilevanza strategico-religiosa. Anche se tali crimini, soprattutto nella loro versione estrema, paiono chiaramente contrastare i dettami dell'Islam stesso.

In conclusione, per tutti gli autori che abbiamo analizzato, il rapporto con il non-musulmano si basa sulla situazione in cui esso versa rispetto all'Islam. Per i movimenti dello spettro radicale, dalla *Fratellanza* ad *al-Qaida* e IS, abbiamo individuato due diversi approcci, uno più moderato e l'altro estremo. Ciò non cancella, però, l'esistenza di un punto di collegamento tra le due visioni, che si palesa nella figura di Sayyid Qutb.

Per entrambi i gruppi, infatti, il musulmano è chiamato a un jihad contro il non-musulmano che sia in guerra contro l'Islam. Per il non-musulmano in pace con l'Islam, sia esso dentro o fuori lo Stato musulmano, la situazione è invece differente. Per *al-Qaida* questi ha diritti minimi e si trova a vivere una vita segnata da continue limitazioni, mentre per IS la vita del non-musulmano, sempre che gli venga concesso un posto nella società musulmana, è semplicemente impossibile. Secondo la dottrina prevalente della *Fratellanza Musulmana*, invece, il non-musulmano è rispettato e gode di una certa tolleranza, definita secondo una specifica interpretazione del Corano e della *sharī'a*. Coerentemente il richiamo coranico si differenzia in modo significativo nei due gruppi. Alcuni versetti che chiamano al dialogo con la gente del Libro, ad esempio, non sono mai menzionati dai pensatori di *al-Qaida* o di IS. Altri versetti che chiamano all'odio e alla lotta contro i non-musulmani, e in caso particolare contro la gente del Libro, sono interpretati in maniera diversa dalle due correnti. Per *al-Qaida* e IS essi riguardano tutti i cristiani e gli ebrei, mentre per la *Fratellanza* tali versetti si riferiscono soltanto ai non-musulmani che sono in guerra contro l'Islam. In tutti i casi considerati, tuttavia, e

nonostante le diversità esegetiche sui singoli punti, a volte anche dalle notevoli ricadute pratiche, il rapporto con l'altro è comunque sempre impostato a partire dalla dicotomia pace/guerra.

Vale la pena osservare infine che le modalità con cui queste realtà presenti nel mondo musulmano impostano il rapporto con il religiosamente diverso hanno un chiaro influsso, diretto e indiretto, sul mondo occidentale.

¹ Cfr. Ana B. Soage, *Sheikh Yûsuf al-Qaradâwî: A Moderate Voice from the Muslim World?*, «Religion Compass» 4/9 (2010), pp. 566, 570-571.

² Cfr. Hasan al-Bannâ, *Risâlat da'watinâ*, p. 5 in

<http://www.ikhwanwiki.com/...>

³ Su Qutb e il suo rapporto con la *Fratellanza* si veda Luke Loboda, *The Thought of Sayyid Qutb*, «Thesis» (2004), pp. 1-36, in particolare pp. 1-3, mentre per un'analisi della sua vita e del suo pensiero si veda John Calvert, *The Individual and the Nation. Sayyid Qutb's Tifl min al-Qarya (Child from the Village)*, «The Muslim World» 90 (2000), pp. 108-132.

⁴ Cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama' islâmî*, Dar al-shurûq, al-Qâhira 1993¹⁰, pp. 17-45. Si veda anche Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Islâm wa al-'ilmâniyya wajhan li-wajh*, Maktabat Wahba, al-Qâhira 1986.

⁵ Cfr. Hasan al-Bannâ, *Risâlat da'watinâ*. Anche Sayyid Qutb è di questo parere: cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, p. 32.

⁶ Sul suo rapporto con il movimento dei *Fratelli Musulmani* e sull'influsso di Hasan al-Bannâ cfr. Ana B. Soage, *Sheikh Yûsuf al-Qaradâwî*, pp. 564-565.

⁷ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya wa al-hall al-islâmî*, Maktabat Wahba, al-Qâhira 1996, p. 5. In questo contesto si veda anche il rifiuto da parte di Qutb del nazionalismo arabo in Sayed Khatab, *Arabism and Islamism in Sayyid Qutb Thought on Nationalism*, «The Muslim World» 94 (2004), pp. 217-244.

⁸ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 10-11. Egli infatti considera che i nemici dell'Islam abbiano deliberatamente distrutto il Califfato ottomano imponendo modelli di società o Stato estranei al mondo islamico. Si veda a tal proposito Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn fî al-mujtama' al-islâmî*, p. 10, disponibile all'indirizzo <http://www.ikhwanwiki.com/...>. Cfr. anche Ana B. Soage, *Sheikh Yûsuf al-Qaradâwî*, pp. 567ss.

⁹ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 11-12.

¹⁰ Cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, p. 61.

¹¹ *Ibi*, pp. 136-152.

¹² Sul concetto di *dhimma* nell'Islam si veda: Sayed Khatab, *Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya Espoused by Sayyid Qutb*, «Islam and Christian-Muslim Relations» 13:2 (2002), pp. 163-187, in particolare pp. 163-165. Cfr. anche Mahmoud Ayoub, «Dhimma in Qur'an and Hadith» in R. Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Farnham 2004, pp. 25-35; Samir Khalil Samir, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia*, in Andrea Pacini (ed.), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 75-100; Arthur S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford University Press, London-Bombay-Calcutta-Madras 1930.

¹³ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, p. 30. Si veda anche Hasan al-Bannâ, *Risâlat da'watinâ*, p. 5.154; Idem, *al-Salâm fî al-Islâm*, pp. 16-17 (disponibile all'indirizzo: <http://www.ikhwanwiki.com/...>).

¹⁴ Su queste due categorie si veda Sayyid Qutb, *Ma'âlim fî l-tarîq*, disponibile all'indirizzo <http://www.twhed.com/...>

³⁴. Le due categorie non vanno confuse perché implicano un diverso rapporto con la comunità musulmana. Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, p. 29, con riferimento a a Corano 60,8-9. Anche Qutb è della stessa opinione e si riferisce agli stessi versetti, aggiungendovi però 60,7. Cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, pp. 124-125.

¹⁵ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, p. 27.

¹⁶ Cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, pp. 103-104.108. Idem, *Ma'âlim*, p. 34. Cfr. anche Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 4-5; Hasan al-Bannâ, *al-Salâm fî al-Islâm*, p. 17. Un'analisi dell'opinione di Qutb in Sayed Khatab, *Citizenship Rights*, pp. 174-180.

¹⁷ Cfr. Corano 2,256; 8,58; 4,74; 4,76; 9,29; 10,99; 11,118; 5,48. I pensatori della *Fratellanza* si propongono di dimostrare che l'opinione che hanno gli occidentali sull'Islam e sul trattamento delle minoranze religiose secondo la *shar'îa* è erronea e basata sulle menzogne dei crociati. Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, p. 55. Cfr. anche Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, p. 98. L'Occidente sarebbe in questo in cattiva fede, volendo nascondere la tolleranza islamica (Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, p. 56).

¹⁸ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 5-6.

¹⁹ Su questa tassa cfr. Arthur S. Tritton, *The Caliphs*.

²⁰ Cfr. Hasan al-Bannâ, *al-Salâm fî al-Islâm*, pp. 21-22. Si veda anche Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 25-28.

²¹ Egli, infatti, sottolinea come i cristiani arabi siano particolarmente onorati nell'Islam perché partecipi della cultura araba. Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 31-32. L'autore basa il suo pensiero su Corano 29,46. Inoltre, considera l'Islam cultura comune sia per i musulmani che per i non-musulmani arabi che vivono all'interno della *Dar al-Islâm*. Cfr. *ibi*, pp. 62-63.

²² Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 9-10.

²³ *Ibi*, p. 12.

²⁴ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 13-4. Si riferisce a Corano 22,39-40.

²⁵ *Ibi*, p. 15.

²⁶ *Ibi*, pp. 16-17.

²⁷ *Ibi*, p. 16.

²⁸ *Ibi*, pp. 17-19. Quest'opinione si trova anche in Sayyed Qutb (cfr. Sayed Khatab, *Citizenship Rights*, pp. 184-185).

²⁹ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 31-34. Per sostenere la sua opinione l'autore dimostra l'esistenza nel passato di tribunali di diritto canonico particolare.

³⁰ Egli intende che il non-musulmano debba rispettare i sentimenti dei musulmani e non praticare la loro fede e insegnarla visibilmente nelle zone musulmane. *Ibi*, pp. 34ss.

³¹ Egli chiede ai non-musulmani di non mangiare o bere in zone musulmane durante le ore di luce del mese del digiuno.

³² Come quella della *jizya* (cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 26-27.35-37) e del *kharâj*, l'imposta fondiaria (*Ibi*, p. 29). Si veda anche l'opinione di Qutb sulle tasse che gravano sui non-musulmani in Sayed Khatab, *Citizenship Rights*, pp. 180-184.

³³ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 14.30-31. In questo contesto egli rifiuta l'accusa che l'Islam abbia imposto ai non-musulmani, e soprattutto ai cristiani, un codice d'abbigliamento particolare. A suo avviso tale fenomeno è frutto di una semplice necessità storica, avente lo scopo di distinguere il musulmano dal non-musulmano: cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 50-52. A sostegno di questa tesi l'autore prende in esame il Patto di 'Umar e il suo contesto, su cui cfr. Arthur Tritton, *The Caliphs*, pp. 6-7; cfr. anche Samir Khalil Samir, *Le comunità cristiane*, pp. 81-83.

³⁴ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn*, pp. 21-24.

³⁵ In questo si esplicherebbe il principio della *wasatiyya* (via mediana), in forza del quale Qaradâwî cerca di pensare il rapporto tra la tradizione musulmana e la società moderna. Cfr. Ana B. Soage, *Sheikh Yûsuf al-Qaradâwî*, pp. 565-566.

³⁶ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Fî fiqh al-aqalliyyât al-muslima. Hayât al-muslimîn wast al-mujtama'ât al-ukhrâ*, Dar al-shurûq, al-Qâhira 2001, pp. 145-150. L'autore fa riferimento a Corano 60,8-9; 5,5; 30,21; 25,54; 16,91; 4,86 e alla Sunna.

³⁷ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *Fî fiqh al-Aqalliyyât*, pp. 151-153. Egli basa la sua opinione sui versetti coranici 4,36.140 e su esempi della Sunna.

³⁸ Cfr. Hasan al-Bannâ, *Risâlat da'watinâ*, p. 155, che si basa sui versetti coranici 17,34 e 9,4.6.

³⁹ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 53-54. Su questi due casi di guerra si veda anche Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, pp. 106-108. Qutb basa il suo pensiero sui versetti coranici 2,190-194 e 8,55-62.

⁴⁰ Come ad esempio Corano 3,28; 4,138-139.144; 5,51-52; 60,1.

⁴¹ Cfr. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Aqalliyyât al-dîniyya*, pp. 55-57.

⁴² Cfr. Sayyid Qutb, *Nahwa mujtama'*, p. 114.

⁴³ Cfr. Hasan al-Bannâ, *al-Salâm fî al-Islâm*, p. 16. Si veda anche Sayyid Qutb, *al-Salâm al-'âlamî wa al-Islâm*, Dar al-Shurûq, al-Qâhira 1993¹², p. 119. Yûsuf al-Qaradâwî, *Ahdâf al-qitâl fî l-Islâm*, disponibile all'indirizzo

<http://www.qaradawi.net...> Questi pensatori prendono come punto di partenza i seguenti versetti coranici: 2,193.217; 29,10; 85,4-10; 8,39.58; 4,74-76; 9,29.

⁴⁴ Cfr. Sayyid Qutb, *al-Salâm al-'âlamî*, pp. 169-177. Si veda anche Luke Loboda, *The Thought*, pp. 21-23.

⁴⁵ Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, pp. 55-56, che ha per fondamento Corano 9,30-31.

⁴⁶ Cfr. Sayyid Qutb, *al-Salâm al-'âlamî*, p. 188.

⁴⁷ Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, pp. 3-5. Questo termine fa riferimento al mondo arabo prima dell'avvento dell'Islam e letteralmente indica l'epoca dell'ignoranza del vero Dio. Cfr. William E. Shepard, "Age of Ignorance", in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran*, Brill, Leiden 2006, vol. 1, pp. 37-40. La novità per Sayyid Qutb è che questa divisione non è più temporale, indicando un fatto del passato, ma condizionale, avendo a che fare con la situazione spirituale di ogni società o persona. Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, Routledge, London-New York 2006, pp. 54-55. Si veda anche: William E. Shepard, *Sayyid Qutb's Doctrine of Jâhiliyyah*, «Middle East Studies» 35 (2003), pp. 521-545, in particolare p. 525. Per Qutb anche le società musulmane, nel momento in cui abbandonano la *shar'îa* come legge dello Stato, diventano società di *jâhiliyya* (*ibi*, pp. 527-528). Per un approfondimento del tema cfr. Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, Routledge, London 2006.

⁴⁸ Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, pp. 5.54-56. Nella società in condizione di *jâhiliyya* si includono i cristiani e gli ebrei, accusati di essere politeisti. Qutb basa tale opinione sui versetti coranici 9,30-31; 5,18.44.64. Egli è cosciente della separazione tra religione e Stato praticata nell'Occidente, ma la considera legata alla natura del Cristianesimo. Cfr. Luke Loboda, *The Thought*, pp. 9ss.

⁴⁹ Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, pp. 36.40. Egli basa il suo pensiero sui versetti coranici 4,76-76; 8,38-40; 9,29-32. Si veda

anche *Ma'âlim*, pp. 45.51-52. Si vedano inoltre i versetti coranici: 12,40; 4,80; 16,51-52; 6,162-163. In *Ma'âlim*, pp. 66-67 e 84-85, Qutb menziona anche i versetti 58,22; 4,76; 6,153; 5,50; 45,18; 10,32; 8,72-75. Sulla questione si rimanda all'analisi del pensiero di Qutb in Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty*, pp. 7-46, e soprattutto la sintesi alle pp. 45-46.

⁵⁰ Cfr. Sayyid Qutb, *al-Salâm al-'âlamî*, pp. 175-177ss; si veda anche idem, *Ma'âlim*, p. 39. Secondo Loboda il concetto di libertà nel pensiero di Qutb è molto diverso da quello abituale nel pensiero occidentale. Cfr. Luke Loboda, *The Thought*, pp. 27-28.

⁵¹ *Ibi*, pp. 81-83. Per il rifiuto delle scienze e delle culture degli occidentali egli fa riferimento e interpreta i versetti coranici 53,29-30; 30, 7; 39,9.

⁵² Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, p. 81, che ha come base i versetti coranici 2,109.120; 3,100. Sayyid Qutb arriva a sostenere che l'Occidente, che insiste nel vivere nella *jâhiliyya*, andrà incontro all'autodistruzione. Cfr. Luke Loboda, *The Thought*, pp. 16-17.

⁵³ Cfr. Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, p. 82.

⁵⁴ Luke Loboda, *The Thought*, p. 3. Si veda anche John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Columbia University Press, New York 2010 e Bruce Riedel, *The Search for al Qaeda. Its Leadership, Ideology and Future*, Brookings Institution Press, Washington D.C. 2008, pp. 38-60.

⁵⁵ Cfr. Peta Tarlinton, *Understanding the Adversary. Sayyid Qutb and the Roots of Radical Islam*, «Australian Army Journal» 11/2 (2005), pp. 173-180, in particolare p. 177.

⁵⁶ Bin Laden non ha scritto molte opere, ma ha rilasciato numerose interviste e video messaggi. Questi messaggi sono stati raccolti e tradotti in inglese con un commento in Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Verso, London-New York 2005.

⁵⁷ Cfr. Michael Scheuer, *Through our Enemies' Eyes. Osama bin Laden, Radical Islam and the Future of America*, Potomac Books, Washington D.C. 2006², pp. 46-47.

⁵⁸ Cfr. Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages*, pp. 92-93, che ha come sfondo Corano 5,51. Cfr. anche Ayman al-Zawâhirî, *al-Walâ' wa al-barâ' . 'Aqîda manqûla wa wâqî' mafqûd*, p. 4. L'autore basa la sua opinione sui versetti coranici 3,28; 4,139.144; 5,51-58.80; 9,24.32.

⁵⁹ Cfr. Ayman al-Zawâhirî, *al-Walâ' wa al-barâ'*, pp. 5-8, che ha come sfondo Corano 5,51-80; 58,122; 60,1-9.13.

⁶⁰ Cfr. Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages*, p. 70. Il termine nel Corano designa, a seconda del contesto, i politeisti meccani, gli infedeli residenti a Medina e in alcuni casi la categoria generale dei «negatori di Dio». Tema da sempre dibattuto nel diritto islamico è quali gruppi rientrano nella categoria di «infedeli», per la quale è prevista in teoria solo l'alternativa tra l'Islam e la spada. Si tratta dei soli arabi politeisti, oggi scomparsi? Oppure la categoria è tuttora esistente?

⁶¹ Cfr. Ayman al-Zawâhirî, *al-Walâ' wa al-barâ'*, p. 7, che cita Corano 2,105.109

⁶² *Ibi*, pp. 7-8. La sua opinione si basa sui versetti coranici 2,120-121; 3,100.149; per Bin Laden si veda Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages*, p. 135; che fa riferimento solo a Corano 2,120.

⁶³ Cfr. Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages*, p. 118. Si veda anche Ayman al-Zawâhirî, *Fursân taht râyât al-Nabî*, vol. I, as-Sahab Media, 2010², pp. 185-187. Si veda anche Bruce Riedel, *The Search for al Qaeda*, pp. 28-29.

⁶⁴ Cfr. Bruce B. Lawrence (ed.), *Messages*, pp. 189-190, che fa riferimento ai versetti coranici 2,100; 4,53; 3,75; 11,88. Su Zawahiri si veda Ayman al-Zawâhirî, *al-Walâ' wa al-barâ'*, pp. 11-13, che si basa solo su Corano 66,9, e su Ibn Taymiyya. Cfr. anche Bruce Riedel, *The Search for al Qaeda*, p. 31. Per un'analisi dell'uso del Corano da parte di Bin Laden in materia di jihad si veda Bruce B. Lawrence, *The Qur'an. A Biography*, Atlantic Books, London 2006, pp. 172-183.

⁶⁵ Cfr. Ayman al-Zawâhirî, *al-Walâ' wa al-barâ'*, p. 10, la cui base è Corano 3,118.

⁶⁶ *Ibidem*. Egli sviluppa il suo pensiero basandosi solo su alcuni *ahadîth*.

⁶⁷ Cfr. Ayman al-Zawâhirî, *al-Tabrî'a. Risâla fî tabrî'at ummat al-qalam wa al-sayf min minqassat tuhmat al-khawar wa al-du'f*, as-Sahab Media, 2008, pp. 169-171.

⁶⁸ Cfr. Jean-Pierre Filiu, «*Al-Qaeda Is Dead, Long Live Al-Qaeda*», Carnegie Endowment for International Peace, 22 aprile 2014, disponibile all'indirizzo: <http://carnegieendowment.org/...>

⁶⁹ Cfr. <http://www.bbc.co.uk/...>

⁷⁰ Cfr. <http://www.bbc.co.uk/...> Cfr. anche <http://arabic.ruvr.ru/...>

⁷¹ Cfr. <http://www.elaph.com/...>

⁷² Cfr. <http://www.doualia.com/...>

⁷³ Cfr. <http://www.bbc.co.uk/...> Cfr. anche <http://www.middle-east-online.com/?id=171942>.

⁷⁴ Cfr. <http://arabic.cnn.com/...>

⁷⁵ Cfr. <http://www.almayadeen.net/...> Cfr. anche <http://www.albawabhnews.com/667310> e <http://www.alsumaria.tv/...>

⁷⁶ Cfr. <http://www.bbc.co.uk/...>

Cfr. anche <http://www.albawabhnews.com/697354>.