

Il caleidoscopio dell' Assabiya: analisi, rischi e prospettive; attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi

Patriarca, Giovanni

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Patriarca, G. (2013). Il caleidoscopio dell' Assabiya: analisi, rischi e prospettive; attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 13(3), 541-547. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-447361>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Il caleidoscopio dell'Assabiya: analisi, rischi e prospettive

Attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi

GIOVANNI PATRIARCA

Le recenti rivolte e agitazioni sociali nel Nord Africa e in tutta l'area mediorientale hanno assunto, come appare evidente, un ruolo destabilizzante in tutto il mondo islamico. Se alla Tunisia si deve il primato di aver risvegliato i sentimenti comuni a tante popolazioni, afflitte da annosi problemi sociali aggravati dalla crisi finanziaria e da alti tassi di disoccupazione giovanile¹, non si può affatto ignorare che in quella stessa terra ebbe origine, in tempi considerati eroici² ma, senza dubbio, non meno cruenti, la definizione *par excellence* di una comune appartenenza sociale all'interno della comunità islamica: l'*assabiya* (قِيَابَة).

Intorno a questo concetto e al retaggio filosofico, ad esso profondamente legato, si è sviluppata una trattativa³, di natura quasi agiografica, volta a distanziarsi in modo netto da qualsiasi lettura «esterna»⁴, considerata figlia di una imposizione delle potenze straniere, nel solco di un movimento culturale⁵ ed accademico⁶ che rivendica – con particolare veemenza all'indomani della «guerra fredda» e del conseguente tramonto del sistema bipolare – la necessità di una interpretazione storica autonoma a cui non sono estranei i fondamenti dell'antropologia religiosa⁷.

I nuovi assetti geopolitici, generati dall'implosione dell'asse sovietico⁸, hanno cambiato le prospettive di riferimento privando il cosiddetto «socialismo arabo»,

¹ M. MABROUK, «A Revolution for Dignity and Freedom: Preliminary Observations on the Social and Cultural Background to the Tunisian Revolution», *Journal of North African Studies*, vol. 16, issue 4, 2011, pp. 625-635.

² S. NOJA, *Breve storia dei popoli dell'Islam*, A. Mondadori, Milano 1997, p. 154.

³ S.F. ALATAS, «Ibn Khaldun and the Contemporary Sociology», *International Sociology*, vol. 21, no. 6, November 2006, pp. 782-795.

⁴ IDEM, «A Khaldunian Exemplar for Historical Sociology for the South», *Current Sociology*, vol. 54, no. 3, May 2006, pp. 397-411.

⁵ D. MACER, «Decolonising Social Sciences Across the World», *The Third World Resurgence Journal*, no. 266/267, October/November 2012, pp. 16-19.

⁶ C.K. RAJU, *Ending Academic Imperialism: A Beginning*, Citizen International, Penang 2011.

⁷ S.F. ALATAS, «Religion and Reform. Two Examples for Autonomous Sociology in the Non-western Context», in S. PATEL (ed.), *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*, SAGE Studies in International Sociology, London, 2006, pp. 29-39.

⁸ «The collapse of the Soviet Union was the crucial political event of the last century. It brought also the collapse of the Russian-speaking world, which left the bright trace in the history of civilizations that led to the «cold war». The most profound changes have taken place in Eurasia, where there was a qualitatively new geopolitical configuration, the first time in recent history the scholarly world of Central Asia turned to re-think its history directly from the sources, without „instructions“ from above. But that would be the great mistake to start

e i movimenti laici ed anti-colonialisti ad esso ispirati, della matrice ideologica da cui traevano linfa, allineamento e giustificazione¹. Questo processo ha contribuito a «rimodellare» gli indirizzi ideologici, nella peculiarità delle varie esperienze regionali², spostando il fulcro della riflessione politica³ verso la riscoperta di una *via araba* all'analisi sociale con una indubbia presenza di richiami teologici⁴, in special modo figli della ricchissima tradizione medievale. Se, da un lato, questo «ritorno alle origini» ha rafforzato i legami con la *shari'a*, dall'altro ha permesso un certo rinnovamento nell'interpretazione delle fonti⁵ e degli autori classici⁶ alla luce degli eventi contemporanei⁷ nel solco di una rinnovata «teologia politica»⁸.

Sebbene, secondo molti analisti, la miccia delle «rivoluzioni arabe» sia in primo luogo una conseguenza del disagio sociale, è chiaro il tentativo di giustificare questa volontà di cambiamento sulla base di una speculazione autoctona⁹. L'importanza di una paternità filosofica radicata nelle consuetudini millenarie¹⁰ e comprensibile alle grandi masse disorientate, in tempi segnati dal disordine e dalle rivendicazioni¹¹, sembra essere il *Leitmotiv* di molti commentatori e analisti mediorientali.

Origine e sviluppo dell'Assabiya

L'*assabiya*, mirabilmente descritta dal filosofo Ibn Khaldun (Tunisi 1332-Il Cairo 1402), è un concetto in gran parte sconosciuto in Occidente tanto che nel corso della storia molti studiosi hanno tentato di chiarirne gli aspetti fondanti, a volte anche con

from „zero“. To integrate experience of the Russian-speaking world Ibn Khaldun legacy gives a bright example of how the cognitive, intellectual approach to civilization aspects of Islam can serve to improve colonial and totalitarian regimes, bringing the true knowledge of social sciences into society.» (M. SHAHIDI, *Ibn Khaldun and the Russian-speaking World. Rethinking Civilizational Aspects of Islam*, <http://shahidifoundation.com/wordpress/no.45>, 10 June 2011).

¹ Si legga S. AHMED AKHBAR, D. HASTINGS (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, New York, 2005.

² R. KHALIDI, *Preliminary Historical Observations on the Arab Revolutions of 2011*, www.jadaliyya.com 21 March 2011.

³ Cfr. C. HARDERS, «Politik von unten- Perspektiven auf den autoritären Staat in Ägypten», M. BACK, C. HARDERS, A. JÜNEMANN, S. STETTER (Hrsg.), *Der Nahe Osten im Umbruch. Zwischen Transformation und Autoritarismus*, Springer, 2009, pp. 299-323.

⁴ Cfr. B. TIBI, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press, London 1998, p. 155 e ss.

⁵ A. SAEED, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Routledge, New York, 2005.

⁶ A. GÖRLACH, J. KANDEL et alii (eds.), *Progressive Thinking in Contemporary Islam*, F. Ebert Stiftung- Bundeszentrale für Politische Bildung, Berlin 2006.

⁷ W.V. SPANOS, «Arab Spring 2011: A Symptomatic Reading of the Revolution (To the Memory of E.W.Said)», *Symploke*, vol. 20, no.1-2, 2012, pp. 83-119.

⁸ Cfr. S. KIRMANJ, «The Relationship between Traditional and Contemporary Islamist Political Thought», *Middle East Review of International Affairs*, no. 12 (1), March 2008, p. 75 e ss.

⁹ C. KURZMAN, «The Arab Spring Uncoiled», *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 17, no. 4, 2012, pp. 377-390.

¹⁰ N. AYUBI, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, New York, 2003, p. 20 e ss.

¹¹ B. HADDAD, R. BSHEER, Z. ABU RISH, *The Dawn of the Arab Springs: End of an Old Order?*, Pluto Press, London, 2012.

artifici retorici, per permetterne una più chiara interpretazione¹. La «scoperta» del pensiero – straordinariamente articolato – di Ibn Khaldun da parte della storiografia occidentale nel XIX secolo è stata caratterizzata da un velo di genialità incompresa che, almeno sino a tempi recenti, ha distinto tutti i lavori di studio sulle sue opere e sul loro intrinseco valore².

Il metodo di indagine di Ibn Khaldun, profondamente analitico e rigoroso³, si è mostrato agli occhi dei lettori occidentali come un antesignano delle *teorie positiviste della storia* tanto da farne, esagerando nei contenuti e negli argomenti, un idolo *ante litteram* del materialismo storico⁴. Alcune tendenze contemporanee lo considerano, al contrario, come precursore del liberalismo classico per le sue critiche all'onnipotenza del sovrano e dello stato, per la denuncia contro l'alto prelievo fiscale e per l'esaltazione della libertà⁵.

Il criterio che muove la sua indagine parte dall'assunto della conformità alla realtà (*kanun al-mutabaka*) come pietra di paragone di qualsiasi evento. In questa prospettiva appare evidente lo sforzo di comprendere il motivo dell'evoluzione della storia in un'incessante ricerca eziologica delle «leggi sociali» che determinano i casi, di volta in volta, presi in questione. Al fine di una realizzazione scientificamente corretta è necessario che questo studio sia indipendente (*'ilm mustakill bi-nafsih*) e abbia come oggetto primo di indagine la civilizzazione umana (*al-'umran al-bashari*), intesa come l'insieme delle caratteristiche di una civiltà nonché dei fatti sociali nella loro integrità.

Nella stesura dei *Muqaddima*⁶, prefazione ad un'ambiziosa opera di storia universale mai portata a termine, si parte da uno studio socio-antropologico dell'influenza dell'ambiente sulla natura umana arrivando alla descrizione, in un secondo luogo, delle prime civilizzazioni «nomadi» (*'umran badawi*). Il concetto di *'umran* racchiude in sé una pluralità di significati: da luogo geografico abitato a società *stricto et lato sensu*⁷.

¹ Si legga M. CAMPANINI (ed.), *Studies on Ibn Khaldun*, Polimetrica International Scientific Publisher, Monza, 2005.

² M. TALBI, «Ibn Khaldun», *The Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, p. 829.

³ Cfr. I.A. AHMAD, *The Political Economy of Classical Islamic Society*, University of Chicago Press, Chicago 1971, chap. II-III.

⁴ H. CORBIN, *Storia della Filosofia Islamica*, Adelphi, Milano 1991, p. 290.

⁵ I.A. AHMAD, «Islam and Markets», *Religion & Liberty*, vol. 6, no. 3, May-June 1996, p. 6.

⁶ «In the *Muqaddima* he gives examples of how misunderstanding of history leads workers, artisans, teachers, and other people of low status to aspire to political power and authority that they cannot really possess. These examples helped him come to terms with the true position of the scribe. In the early days of Islam, he points out, the scribe was a minister of state and a member of ruling elite. In his own time the true political rulers were the sultans, the royal families, and the chiefs of the tribes that supported them. Now the scribe was only a servant. From history he could gauge his realistic prospects, temper his ambition, and re-establish his respect for the legitimacy of the established dynasties and the given social order.» (I.M. LAPIDUS, «Ibn Khaldun», in J. R. STRAYER et al. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, C. Scribner's Sons, New York 1983, p. 233).

⁷ «Ibn Khaldun does not, as is so often claimed, make any basic distinction between nomadic and sedentary groups. His views are much more complex and far-reaching. He did not study the rural population alone, but the entire population of the area, and its various social, intellectual, and material activities (material in the sense of production and consumption). He uses the term *'umran* to refer to this totality. Both De Slane and Rosenthal translate this as „civilization“, which limits Ibn Khaldun's concept considerably by suggesting an explicit

Da qui l'interesse si spinge verso le prime forme istituzionali e le loro caratteristiche evolutive fino ad arrivare alle più sviluppate e sofisticate forme di aggregazione sociale in un contesto urbano e sedentario (*'umran hadari*). In questo modo si giunge ad analizzare le modalità di commercio e lo sviluppo delle attività manifatturiere e il loro indissolubile apporto alla fioritura di una società rigogliosa, dove germogliano liberamente e senza impedimenti, filosofia, cultura e arte.

Il complesso *organon* metodologico mostra un'analisi concreta delle dinamiche storiche in cui appaiono in nuce gli *Idealtypen* del *Verstehende Methode* con l'analisi delle dicotomie strutturali come città/campagna, società nomade/sedentaria, solidarietà tribale/egoismo individualista¹. Questa visione globale della storia permette ad Ibn Khaldun di formulare una teoria economica caratterizzata dalla ciclicità in cui lo *stato*, originariamente, ha un potere limitato e la tassazione è ad un livello relativamente basso tanto da permettere una costante crescita della produzione e dei consumi. Dopo questa fase (*prima e seconda generazione*) lo stato concentra su di sé tutto il potere aumentando il prelievo fiscale e riducendo la libertà di iniziativa, a cui segue un'evidente diminuzione dei consumi e della produzione. La fase finale (*quarta generazione*) è una forte stagnazione economica il cui effetto principale è la paralisi dello stato nel suo insieme².

A proposito della sua concezione dello sviluppo sociale, Ibn Khaldun afferma ripetutamente che non è l'ammontare delle riserve di moneta o metallo prezioso la misura della prosperità di un paese ma la maggiore specializzazione o divisione del lavoro tra gli abitanti. Ciò, infatti, genera un «circolo virtuoso» che aumenta la produttività in una giusta distribuzione dei ruoli e dei rischi. Secondo Ibn Khaldun, anticipando addirittura le teorie sociologiche dell'urbanizzazione, le città sono il caleidoscopio della vitalità di una società³: maggiore è la presenza di persone, maggiore sarà la specializzazione in una mutua cooperazione sociale poiché nessuno è autosufficiente a se stesso.

Alla prosperità e alla ricchezza della popolazione segue un cospicuo aumento demografico che genera ulteriori processi di produzione e consumo. Ma nella città stessa alberga il germe velenoso della mollezza e dell'abbandono alla lascivia. Il lusso e i vizi ad esso legati sono la causa prima dell'indebolimento di quei vincoli di solidarietà e rispetto su cui la società ha posto le sue basi e a cui si deve la sua sopravvivenza. Il collante naturale dell'*assabiya* viene depauperato e l'abbandono del «rispetto reciproco» porta alla decostruzione sociale e collettiva⁴.

In questa teoria dell'evoluzione e del declino – in cui sono analizzati tutti i sintomi e i mali per cui una società nasce, si sviluppa e muore – l'*assabiya* appare, quindi,

comparison with «barbarism» and «savagery». The word *'umran* derives from the Arabic root *amr*, meaning to live somewhere, to live with someone, to cultivate land, to make prosperous, to have a house, to have a fixed abode.» (Y. LACOSTE, *Ibn Khaldun. The Birth of History and the Past of the Third World*, Verso Editions, London 1984, p. 93).

¹ L. BAECK, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, Routledge, London, 1994, p. 115.

² Cfr. S. COLOSIO, «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldun», *Revue du Monde Musulman*, vol. XXVI, 1914, p. 334.

³ Cfr. Y. LACOSTE, *Ibn Khaldun. The Birth of History and the Past of the Third World*, Verso Editions, London, 1984, pp. 110-127.

⁴ Cfr. G. PATRIARCA, *Die Rückkehr der Assabiya, Alsharq-Naher und Mittlerer Osten*, www.alsharq.de, 27/05/2011.

il fattore principale¹. Sintetizzando tale concetto, con l'ausilio di celebri orientalisti, si può affermare che essa rappresenta il sentimento di coesione sociale, lo spirito pubblico, la volontà comune, l'*esprit de corps*², secondo la storiografia tedesca, una dirompente *Lebenskraft*. Ognuna di queste definizioni ha in sé una parte di verità³ ma, per comprenderne a fondo il significato originario, non si deve, secondo i canoni della mentalità laica, compiere una divisione tanto netta quanto artificiale da un forte sostrato religioso che tinge questo concetto di sfumature, addirittura, mistiche.

Una viscerale reciprocità lega, infatti, ogni membro della comunità in un solidario sforzo verso una meta comune. A questo sforzo popolare (*Volksstreben*) è legato il destino della società poiché la *assabiya* è «die motorische Kraft im staatlichen Geschehen» (Rosenthal)⁴. Nella parabola storica di ogni civiltà è possibile leggere lo sviluppo, l'acme e il logoramento di questi vincoli solidaristici che ne sono la forza intrinseca.

Conclusione

La rilettura – *sub specie modernitatis* – della filosofia sociale di Ibn Khaldun⁵, che puntualmente viene riscoperta ed enfatizzata in periodi di difficoltà e di svilimento, si propone oggi in scala globale come panacea alle avversità e alle peripezie del mondo arabo-islamico in modo, a volte, affannoso e politicamente fazioso come già avvenuto, in parte, durante il periodo della decolonizzazione in Africa settentrionale nella forma estrema di pretese nazionaliste.

Appare, inoltre, evidente un'interpretazione contemporanea di matrice fondamentalista⁶ che mette insieme – a scopo meramente propagandistico – alcune diverse visioni prospettiche e scuole di pensiero che non poco, durante i secoli, si sono contrapposte o sono state fonte di reciproco risentimento, in nome di una tanto rediviva quanto ideologica *pax theologica* di espressione sunnita⁷. In questo mosaico sfocato si assiste inermi alla perenne tensione tra le pretese di ritorno ad un'età gloriosa, dai contorni chiaramente metastorici e dalle tinte fortemente escatologiche⁸, e i tentativi di modernizzazione interpretativa⁹, non di rado invisibili o palesemente

¹ IDEM, «Fattore Assabiya», *Cronache di Liberal*, pp. 12-13, 07/07/2011.

² Cfr. W.J. FISCHER, *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and His Historical Research*, University of California Press, Berkeley, CA 1967, pp. 153-154.

³ Si veda N. SCHMIDT, *Ibn Khaldun. Historian, Sociologist and Philosopher*, AMS Press, New York, 1967. Cap. III-IV.

⁴ Cfr. E.I.J. ROSENTHAL, *Ibn Khaldun's Gedanken ueber den Staat*, Oldenbourg, Munich-Berlin, 1932, p. 57.

⁵ Si veda A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, Central European University Press, Budapest, 2003.

⁶ D.M. HAUGEN, *Islamic Fundamentalism*, Greenhaven Press, Detroit, 2007, pp. 30 e ss.

⁷ Cfr. B. TURAM, «The Politics of Engagement between Islam and Secular State: Ambivalences of Civil Society», *The British Journal of Sociology*, vol. 55, issue 2, 2004, p. 264 e ss.

⁸ D. COOK, *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press, Princeton N.J., 2002, p. 209 e ss.

⁹ S. TAJI-FAROUKI (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

ostentati¹. Dati tali presupposti, si mostra quantomai attuale una domanda retorica del filosofo orientalista H. Corbin che, in una delle sue opere più conosciute, non esitava a chiedersi:

«In breve, dopo la scomparsa di Averroè, fu Ibn 'Arabi o Ibn Khaldun a indicare all'Islam spirituale la sua finalità autentica? La crisi radicale dei nostri giorni ha per causa remota il fatto che Ibn Khaldun non è stato seguito? Oppure, al contrario, dipende dal fatto che la secolarizzazione moderna, completando il programma di Ibn Khaldun, va a braccetto con la cancellazione di ciò che ha rappresentato e rappresenta ancora un Ibn 'Arabi? Nell'un caso come nell'altro, al filosofo si pone il problema di sapere se la riduzione delle „scienze divine“ alle „scienze umane“ risponde al destino dell'uomo. Non è in gioco soltanto la sorte della filosofia islamica, ma la vocazione stessa dell'Islam in questo mondo, la validità della testimonianza che l'Islam porta in questo mondo da quattordici secoli. La grandezza, senza dubbio tragica, dell'opera di Ibn Khaldun ci appare nel fatto che essa induce la coscienza a porsi questi interrogativi»².

Sull'onda degli eventi attuali, sembra che sia in atto un processo di estrema «teologizzazione» dell'opera di Ibn Khaldun³ tanto che, proprio a tale proposito, in un articolo critico a firma di J. Khaki si legge espressamente che la storia, purtroppo, in molti recenti casi nei paesi musulmani, è considerata :

«come uno strumento per giustificare posizioni settarie ed ideologiche o per diffamarne altre. L'obiettivo non è trovare la verità nella storia ma usare la storia per giustificare posizioni teologiche basate sui loro assunti e sulle loro interpretazioni della storia, che potrebbero essere definite storie „teologizzate“ o „ideologizzate“»⁴.

¹ Si legga S. HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA 2008.

² H. CORBIN, *Storia della Filosofia...cit.*, p. 290.

³ «Exceptions apart, many history books written in Muslim countries, including Pakistan, methodologically, structurally, and content-wise leave much to be desired. Some history books are even sprinkled with curses and abuses for personalities whom the writers did not like or approve of. Such is the sad story of some of the writers of our history in many Muslim societies. One reason why this tendency seems to have developed is that history is approached as a tool to justify sectarian or ideological positions and defame others. The purpose is not finding the truth in history but using history to justify theological positions based on their assumptions and interpretations of history, which might be called „theologised“ or „ideologised“ histories. Many other nations also tend to do this in the name of nation-building, which may be called nationalised histories. As opposed to this phenomenon, one can find versions of history written by many Muslim writers who have tried to investigate history from a more objective position trying to draw so-called scientific conclusions. One such marvellous example is that of IbnKhaldun. Today, IbnKhaldunis seen as a shining example of this trend where he tries to study history not as theology, but as a science, an objective study of history without attaching any epithet. In sum, writers should use the terms „Islamic“ or „Muslim“ discerningly which can prevent standardisation of everything Muslims do or don't do in a particular society at a particular time and in a particular context.»(JAN-E-ALAM KHAKI, *Muslim vs Islamic*, www.dawn.com, 18 May 2013).

⁴ *Ibidem*, traduzione nostra.

Questo aspetto non è affatto nuovo nella storia dell'umanità e appartiene alla natura umana ma di fronte ad un amalgama incandescente, che mette insieme le più vaste pretese politiche, economiche e sociali¹, alla luce di una lettura rigorosamente ispirata alla «legge divina», si mostrano visibilmente – senza alcun filtro «diplomatico» – i già non rari sentimenti di contrapposizione a tutto ciò che le è estraneo e al cosiddetto «mondo occidentale». Non appare affatto azzardato affermare che, nell'ambito di alcune interpretazioni contemporanee², si stia andando incontro ad una sorta di «fusione» – a dir poco forzosa e, forse, illegittima – tra il pensiero del filosofo di Tunisi e le idee giuridico-teologiche di Ibn Taymiyya (Harran 1263-Damasco 1328)³, noto per la sua convinta battaglia a favore della «stretta osservanza»⁴ – nell'alveo della *Sunna*⁵e, più precisamente, della scuola hanbalita⁶ – che va ad arginare, quasi sino alla proibizione, qualsiasi altra esperienza speculativa⁷.

Indubbiamente il «collante spirituale» dell'*assabiya*, sostenuto da riferimenti coranici e teologici, e reso ancora più pregnante in unione con la condanna della *fitna* (che racchiude in sé i concetti di sedizione, corruzione, scandalo e, persino, guerra civile) potrebbe essere utilizzato a scopi demagogici ed elettorali deviando quell'onda positiva di legittime aspirazioni, le quali correrebbero il rischio di rimanere tali senza una maggiore partecipazione democratica ed urgenti interventi di liberalizzazione e ristrutturazione economica.

¹ Cfr. R. ISKAUSKAITE, «The Complexity of the Concept of Islamic Revivalism and Revivalists' Understanding of a Proper Model of State», *Politologija*, no. 2 (66), 2012, pp. 105-146.

² H. MONA, «Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya», in Y. RAPPAPORT (ed.), *Ibn Taymiyya and his Times*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 318-166.

³ H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1939.

⁴ B. KRAWIETZ, «Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariats gelehrten», in M. ATIENZA (Hrsg), *Theorie des Rechts in der Gesellschaft*, Duncker&Humblot, Berlin, 2003, p. 52 e ss.

⁵ Si legga A.H.I. AL-MATROUDI, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya. Conflict or Conciliation*, Routledge, New York, 2006.

⁶ Si legga G. MAKDISI, *L'Islamhanbalisant*, Geuthner, Paris, 1983.

⁷ E. SILVAN, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 94-107.

