

NICOLA MELIS

# La questione del califfato ottomano tra teoria e prassi

## The Question of the Ottoman Caliphate Between Theory and Practice

This article aims at tracing a historical path of the Ottoman caliphate by demonstrating that there is a clearcut distinction between the Islamic classical theory and the historical practice of the caliphate. The caliphal authority itself soon ceased to be considered an indispensable condition. An Ottoman idea of the caliphate started to be properly identified not before 1774. It was just from 1876 onwards that it can be considered a pillar of the Ottoman state.

**Keywords:** Caliph, Sultan, Panislamism, Ottoman Sovereignty, Küçük Kaynarca Abdülhamid II.

## Introduzione

L'abolizione del califfato ottomano nel 1924 suscitò a livello nazionale e internazionale un intenso dibattito che coinvolse l'opinione pubblica musulmana e non. Per i contemporanei tale dibattito partiva dal presupposto, considerato ovvio, dell'ineluttabile necessità dell'istituto califfale. Nel periodo immediatamente anteriore alla Prima guerra mondiale molti, tra i sudditi musulmani delle grandi potenze coloniali, non avrebbero mai messo in dubbio la legittimità del califfato ottomano. L'idea che il califfato dovesse necessariamente esistere riprendeva certi argomenti del pensiero classico islamico riletti in chiave contemporanea e fu la conseguenza di precise circostanze storiche dell'epoca dell'imperialismo tardo ottocentesco. In quegli anni, nell'opinione degli intellettuali e burocrati musulmani, il califfato era ritenuto essenziale su scala globale a livello spirituale e politico, anche come conseguenza della propensione europea a considerare il mondo musulmano distinto dall'Europa a livello di

razza, civiltà e geopolitica<sup>1</sup>. La concezione degli imperi era andata mutando nel corso dell'Ottocento e, a partire dagli anni Settanta, la parità tra questi venne meno, con i musulmani che furono sempre più considerati, e che cominciarono a considerarsi, una parte separata e marginalizzata dei sudditi imperiali.

Dopo il 1870 la riduzione delle società islamiche a oggetti del colonialismo europeo provocò una reazione che oscillò tra sconforto e ostinazione<sup>2</sup>.

Negli anni successivi, soprattutto dopo la guerra russo-ottomana del 1877-1878 e come conseguenza delle cosiddette «atrocità turche in Bulgaria»<sup>3</sup>, gli interessi geopolitici britannici e ottomani iniziarono a divergere, e si andò sviluppando un'interpretazione filo-tedesca e anti-britannica di un mondo musulmano sotto la guida del califfo ottomano.

Alla vigilia della Prima guerra mondiale, la stampa musulmana, strettamente interconnessa a livello globale, promosse un sentimento identitario collettivo come mai si era conosciuto nel precedente millennio. Fu in questo contesto che, nell'autunno del 1914, il sultano dell'Impero ottomano ricorse alla legittimità califfale per proclamare un jihad in nome dell'intero mondo musulmano<sup>4</sup>, come non succedeva più da secoli. Tuttavia, le aspettative di un successo in guerra legato all'azione califfale furono ben presto deluse poiché le potenze nemiche degli Ottomani ricevettero attestazioni di lealtà da parte dei propri sudditi musulmani in cambio del riconoscimento dei loro diritti.

Il presente contributo si propone di tracciare un percorso storico dell'idea di califfato ottomano dimostrando che la spesso citata teoria classica del califfato difficilmente ha corrisposto con la pratica

<sup>1</sup> C. Aydın, *L'idea di mondo musulmano. Una storia intellettuale globale*, a cura di F.A. Leccese, Torino, Einaudi, 2018 [Cambridge, MA, 2017].

<sup>2</sup> R. Schulze, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 29 [München, 1994].

<sup>3</sup> Il biennio 1876-77 fu caratterizzato da diverse pubblicazioni sui fatti di Bulgaria con evidenti toni antiottomani, cfr. W.E. Gladstone, *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, London, J. Murray, 1876; Royal College of Surgeons of England, *The Turkish Atrocities in Bulgaria: Letters of the Special Commissioner of the Daily News*, London, Bradbury, Agnew 1876; B.R. Grant, *The Russo-Turkish War: comprising an account of the Servian Insurrection, the dreadful massacre of Christians in Bulgaria and other Turkish atrocities*, Philadelphia, Keystone, 1877.

<sup>4</sup> E. Zürcher (ed.), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's «Holy War Made in Germany»*, Leiden, Leiden University Press, 2016.

storica del califfato. La stessa istituzione califfale cessò presto di essere considerata come una condizione imprescindibile. Nel caso del califfato ottomano, poi, va precisato, che lo si può teorizzare in maniera concreta solo a partire dal 1774 e che unicamente dal 1876 in poi può essere considerato un pilastro dello stato ottomano.

### La terminologia del califfato

Per poter meglio comprendere la questione del califfato ottomano, mi sembra utile riprendere a sommi capi la questione della terminologia tecnica e della crasi tra teoria e prassi politiche e giuridiche, tenendo conto che non vi è mai stato un consenso unanime tra i dotti musulmani rispetto alla forma di guida politica ideale. Nello specifico califfale, il pensiero politico sunnita nella sua evoluzione ha teso a confondere i due termini «califfato» (*khilāfa*) e «imamato» (*imāma*), che, in realtà, non sono esattamente sinonimi<sup>5</sup>: per califfo (*khalfā*) si intende genericamente colui che prende il posto di una guida precedente, un luogotenente; mentre, il termine *imām* designa più precisamente colui che svolge la funzione di direzione della comunità in senso politico e religioso. Un terzo termine strettamente legato agli appellativi appena accennati, in quanto la sua adozione da parte di un sovrano implicava una rivendicazione all'ufficio di califfo, è quello di «comandante dei credenti» (*amīr al-mu'minīn*), risalente addirittura all'epoca del secondo califfo ben guidato, 'Omar b. al-Khattāb (morto nel 644)<sup>6</sup>. I sultani ottomani non ne fecero uso<sup>7</sup>, almeno fino all'Ottocento.

Per poter essere califfo/*imām*/comandante dei credenti è necessario che il sovrano possieda tutta una serie di doti e qualifiche, il cui elenco varia da autore ad autore, ma include sempre l'effettiva *leadership* in guerra e la discendenza dai coreisciti, il clan di cui faceva parte il Profeta<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, 1986.

<sup>6</sup> Utilizzato esclusivamente come titolo protocollare, non tutti i califfi lo adottarono nel lungo corso della storia islamica cfr. H.A.R. Gibb, *Amīr al-Mu'minīn*, «Encyclopaedia of Islam», 2nd ed., Leiden, Brill, 1960-2005.

<sup>7</sup> R. Pennell, *What is the significance of the title «Amīr al-mu'minīn?»*, «The Journal of North African Studies», 21, 2016.

<sup>8</sup> A. Hilali, *Quraysh e Qurayshiti*, in M.A. Amir-Moezzi, I. Zilio-Grandi, *Dizionario del Corano*, Milano, Mondadori, 2007.

In età classica (secoli VIII-XI) i concetti di potere politico e guida dello stato sono stati studiati da diversi punti di vista, ma le teorie del califfato si trovano più frequentemente in opere che discutono di dogmi religiosi (*'aqqā'id*) e non in opere di giurisprudenza, nonostante la loro formulazione si presenti spesso in una forma quasi giuridica<sup>9</sup>. A fianco a una elaborazione filosofica, proposta da autori tipo al-Fārābī (872-950 d.C.)<sup>10</sup>, che partono da una prospettiva organicista di tipo platonico e aristotelico, riletta evidentemente in chiave islamica, va individuato un altro approccio di carattere più dogmatico, di cui al-Ghazālī (1058-1111) è sicuramente il rappresentante più illustre<sup>11</sup>. La concezione che presenta dei toni più «attuali» è probabilmente quella di Ibn Khaldūn (1332-1406), il quale riflette sulla natura della sovranità e del potere arrivando a sostenere che il califfato e l'imamato non sono istituzioni immutabili e statiche e, per ciò stesso, sono soggette a cambiamenti e adattamenti dettati dalle circostanze storiche e ambientali<sup>12</sup>. Il celebre Ibn Taymiyya (1263-1328), punto di riferimento teorico per gli orientamenti radicali odierni, concorda con Ibn Khaldūn sul fatto che il califfato avesse cessato di esistere già dopo il periodo dei primi quattro califfi *rashīdūn* (632-661) e che la sovranità esercitata dagli Omayyadi e dagli 'Abbasidi rientrasse esclusivamente nell'esercizio di una sovranità terrena<sup>13</sup>. Su posizioni non dissimili si schierano anche i giuristi di orientamento hanafita, quello ufficiale nello stato ottomano, ritenendo che il califfato autentico fosse durato non più di trent'anni, fino al 661, con la morte del califfo 'Alī, genero e cugino del Profeta.

Il tipo di elaborazione teorica, rappresentata *in primis* dal giuri-

<sup>9</sup> E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, vol. 1, *Le califat*; vol. 2, *Sultanat et califat*, Paris, Sirey, 1954-1956.

<sup>10</sup> Al-Fārābī, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli, 1996; Id., *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Milano, Torino, Utet, 2007.

<sup>11</sup> M. Moussa, *Politics of the Islamic Tradition. The Thought of Muhammad al-Ghazali*, London-New York, Routledge, 2016; Y. Said, *Ghazali's politics in context*, London-New York, Routledge, 2013.

<sup>12</sup> M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London-New York, Routledge, 2006.

<sup>13</sup> O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: the Taymiyyan Moment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 107-127; B. Malkawi, T. Sonn, *Ibn Taymiyya on Islamic Governance*, in A. Afsaruddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and modern Concerns*, London, Palgrave, Macmillan, 2011; Ibn Taymiyya, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimīya. I, Traduction annotée de la Siyāsa šar'īya*, traduction annotée par H. Laoust, Damas, Institut français de Damas, 1948.

sta al-Māwardī (974-1058), che in età contemporanea ha catturato maggiormente l'attenzione di studiosi e analisti, musulmani e non, presenta un certo tono giuridico-amministrativo<sup>14</sup>. Al-Māwardī, partendo dalla situazione politica in quel tempo particolarmente instabile, definì delle regole e delle norme in maniera precisa e dettagliata<sup>15</sup>. In particolare, egli rimarcò l'imprescindibilità del califfato, considerato come un'istituzione necessaria e obbligatoria, disciplinata da criteri stringenti. È evidente il contrasto tra la teoria formulata da al-Māwardī e la realtà dell'epoca.

È sempre complicato stabilire quanto effettivamente abbiano inciso le elaborazioni di teorici come al-Māwardī e Ibn Taymiyya all'epoca in cui vissero. Quel che è certo è che, in un'epoca tarda, hanno suscitato l'interesse degli orientalisti, degli islamologi e, più recentemente, degli studiosi musulmani. Pertanto, giusto per citare un esempio dell'assolutizzazione orientalistica, appare eccessivamente cristallizzata la definizione che circa un secolo fa diede del califfo/*imām* il noto orientalista David Santillana:

[Il califfo] è rappresentante ed esecutore della legge e non può che osservarla quando essa è esplicita (*nass*). [...] Quando la legge tace, al contrario, egli acquista maggior libertà d'azione; poiché il califfo non è un mandatario ordinario, ma un fiduciario, e l'esecuzione della legge è affidata al suo prudente arbitrio (*ijtihād*) in tutte le materie che non sono tassativamente determinate dalla Legge sacra, da cui deriva il suo mandato. E per questo riguardo, il suo campo di azione è amplissimo<sup>16</sup>.

Il califfato originale si formò nella città stato di Medina dopo la morte del profeta Muhammad nel 632. Sia la prima dinastia islamica, quella degli Omayyadi (661-750), sia quella successiva degli 'Abbasidi (750-1258) pretendevano di presentarsi come unici titolari del califfato legittimo, pur rappresentando una variante mutata del primo califfato medinese<sup>17</sup>. Infatti, mentre i primi califfi si rite-

<sup>14</sup> A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam; An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, New York, Oxford University Press, 1981.

<sup>15</sup> Al-Mawardī, *The Ordinances of Government: A Translation of al-Aḥkām al-sultāniyya w'al-wilāyāt al-dīniyya*, translated by W.H. Wahba, Reading, Center for muslim contribution to civilization, Garnet, 1996.

<sup>16</sup> D. Santillana, *Il concetto di califfato e di sovranità nel diritto musulmano*, «Oriente Moderno», 1924, 4, p. 345.

<sup>17</sup> P. Crone, *God's Rule, Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York, Columbia University Press, 2005.

nevano i rappresentanti del profeta scomparso, Omayyadi e ‘Abbasidi adottarono l’apparato della vita di corte che esaltava il sovrano, considerandolo scelto dalla comunità ed eletto da Dio. Come avveniva nelle tradizioni regali bizantina e persiana, i califfi si sforzarono di sottoporre la vita religiosa musulmana alla supervisione dello stato<sup>18</sup>.

Nel corso del X secolo, il controllo degli ‘Abbasidi sulle diverse regioni del califfato divenne solo nominale. Nei successivi tre secoli essi persero l’autorità politica a vantaggio di dinastie musulmane di origine centrasiatrica che proteggevano il debole califfo di Baghdad in cambio del riconoscimento della legittimità ai propri domini. La teoria politica e giuridica del califfato si perfezionò proprio durante questo periodo, a disciplinare un’istituzione secondo criteri validi secoli prima, ma che ormai erano divenuti obsoleti, quando nel 1258 l’Impero mongolo sconfisse gli ‘Abbasidi<sup>19</sup> e l’ultimo califfo effettivo, al-Musta‘sim, fu ucciso. Il giugno 1261 al Cairo il sultano mamelucco Baybars fece dichiarare califfo un sopravvissuto dei massacri mongoli di Baghdad: al-Mustansir, zio dell’ultimo califfo. A partire dal suo successore, al-Hākīm (in carica dal 1262 al 1302), il califfo non avrebbe più avuto il diritto di interferire nella vita politica; se non nell’atto di legittimare il potere effettivamente esercitato dai mamelucchi, inaugurando così una prassi rimasta immutata per oltre due secoli. Il conseguente prestigio fu utile ai mamelucchi nei loro contatti diplomatici con altri monarchi, sebbene essi non pretendessero mai di creare una comunità islamica politicamente sottoposta a un unico califfo<sup>20</sup>.

Alla fine del XIV secolo il significato del califfato si era rimodellato sulla base di una sintesi della visione politica mongola e di quella musulmana<sup>21</sup>, creando un retaggio imperiale duraturo che

<sup>18</sup> I.M. Lapidus, *Storia delle società islamiche. I*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 94-95 [Cambridge, Berkeley, 1988].

<sup>19</sup> T. May, *Mongol conquest strategy in the Middle East*, in B. De Nicola, C. Melville (eds.), *The Mongols’ Middle East. Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, Leiden, Brill, 2016.

<sup>20</sup> Per un eccellente studio sulla transizione dal governo califfale nominalmente unificato all’ascesa dei poteri regionali cfr. R. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk – Ilkhanid War, 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>21</sup> A.N. Poliak, *The influence of Chinghiz-Khan’s Yasa upon the general Organization of the Mamluk State*, in G.R. Hawting (ed.), *Muslims, Mongols and Crusaders*, London, Routledge, 2005, pp. 27-41.

riprendeva anche la genealogia e certe caratteristiche dell'impero multietnico di Cengiz *han*<sup>22</sup>.

Al Cairo i califfi persero alcuni dei loro privilegi, come la propria effigie nella moneta coniata dallo stato (*sikka*), il diritto di sentire pronunziato il proprio nome in apertura del sermone della preghiera collettiva del venerdì (*kbutba*) sia al Cairo che alla Mecca. In quanto «luogotenente di Dio sulla terra», il califfo abbaside avrebbe comunque continuato a essere considerato detentore di un potere di origine divina. L'investitura califfale fu ricercata da numerosi sovrani, in particolare i muzaffaridi dell'Iran, i sultani di Delhi e gli stessi Ottomani. Dopo l'uccisione di al-Musta'sim un certo numero di monarchi cominciò a utilizzare pomposamente il titolo di califfo, come se fosse diventato uno dei tanti titoli attribuiti ai sovrani musulmani, senza avanzare la pretesa al titolo di comandante dei credenti<sup>23</sup>. Per citare degli esempi, il celebre Uzun Hasan (1453-78) definì Shiraz, la capitale del proprio regno, il «trono del califfato»<sup>24</sup>. All'inizio del XVI secolo l'emiro di Transoxania, Muhammad Shaybānī, fece battere moneta con su scritto il titolo di «califfo del Clemente» (*khalīfat al-rahmān*). Nel corso dei secoli XVI-XVII, i Moghul avanzarono pretese al califfato a partire dal sultanato di Humāyūn (1508-56)<sup>25</sup> fino all'epoca dello *shāh* 'Alam II (morto nel 1760). In maniera più sistematica l'uso del titolo di califfo iniziò con Akbar che fece incidere sulle monete la titolatura «il grande Sultano, il magnifico Califfo» e che appellò Delhi, capitale dell'Impero indiano, «la dimora del Califfato» (*dār al-khilāfa*).

## I sovrani ottomani tra prassi sultanale e teoria califfale

Lo sviluppo del pensiero politico ottomano può essere tracciato attraverso le nozioni di re guerriero e campione della Fede, di diritto genealogico ed ereditario, e, da un certo momento

<sup>22</sup> M. Bernardini, D. Guida, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Torino, Einaudi, 2012.

<sup>23</sup> M. Bernardini, *Il mondo iranico e turco dall'avvento dell'Islām all'affermazione dei Safavidi*, Torino, Einaudi, 2003.

<sup>24</sup> C. Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, London, Murray-Hachette, 5005; G. Leube, *ubordinary patronage under the Akkoyunlu: Uzun hasan at Ushturjān*, «Dytran Working Papers», 6, online edition, 2015, <https://dytran.hypotheses.org/776> (consultato il 26/12/2020).

<sup>25</sup> N.R. Farooqi, *Six ottoman documents on Mughal-Ottoman relations during the reign of Akbar*, «Journal of Islamic Studies», 1996, 7, 1, pp. 32-33.

storico, di sanzione divina per l'affermazione della sovranità universale<sup>26</sup>.

A partire dalla metà del XVI secolo, una visione canonizzata della storia islamica sostituì la religione popolare e la tradizione epica turca quali fonti per la legittimazione dinastica. Nella stessa epoca vi fu anche un sistematico tentativo di definire e giustificare il governo ottomano in termini di tradizione giuridica islamica. Tale sforzo dottrinario mirò principalmente ad assicurare una legittimità alla pretesa di universalità della dinastia ottomana e rappresentò un nuovo corso verso una legittimazione in senso sunnita ortodosso.

Questo incipit teorico rende necessario ribadire che non bisogna confondere «le opinioni e i dibattiti dei giuristi musulmani di professione con una certa grande realtà metafisica chiamata Islam»<sup>27</sup>. Molte opere contemporanee tendono a identificare le opinioni istituzionali dei giuristi con le specifiche realtà dell'Islam spesso tra loro divergenti<sup>28</sup>. In particolare, nel caso ottomano, è fuorviante cercare la prassi dell'istituto del califfato basandosi solo sulla letteratura giuridica, teologica o filosofica. È invece necessario riferirsi a diverse tipologie di fonti documentarie, come le carte imperiali (*'ahdname-i hümâyün*), i pareri legali (*fetva*), gli ordini (*hüküm*), le lettere (*name*), i rapporti (*telhis*) ecc., ma anche le epigrafi, le monete, i monogrammi sultanali (*tuğra*), usati nei documenti ufficiali e nella corrispondenza imperiale.

Grazie a queste fonti è possibile tracciare una seppur sommaria periodizzazione dell'evoluzione dell'istituzione califfale ottomana. Un primo periodo inizia con la fondazione stessa dello stato ottomano, nel 1299, e giunge fino al Trattato di Küçük Kaynarca del 1774<sup>29</sup>. Nella storia ottomana proprio Küçük Kaynarca rappresenta

<sup>26</sup> C. Imber, *The Ottoman dynastic myth*, «Turcica», 19, 1987.

<sup>27</sup> A. Ventura, *Islam e islamismi*, in M. Perani (a cura di), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica islamica e cristiana*, Firenze, Giuntina, 2005, p. 358.

<sup>28</sup> K. Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>29</sup> La bibliografia relativa ai lavori di sintesi della storia ottomana è sterminata. Tra le varie opere, mi limito a segnalare, rimandando alle rispettive bibliografie di riferimento, per i primi secoli C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power 3rd Edition*, London, New York, Red Globe Press (Macmillan), 2019 e, per gli ultimi due secoli, il sempre ottimo D. Quataert, *L'impero ottomano (1700-1922)*, Roma, Salerno ed., 2008; M.Ş. Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Si veda anche

il momento di svolta per ciò che concerne l'idea di califfato. Nel 1876, coincidente con l'ascesa al potere del sultano Abdülhamid II, si inaugura la terza fase, che comincia con la promulgazione di una costituzione che attribuisce la dignità di califfo al sultano e che dura, grosso modo, per tutto il regno dello stesso Abdülhamid<sup>30</sup>. La terza e ultima fase comincia con la rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 e si conclude con l'abolizione del califfato nel 1924 e con il dibattito che ne conseguì<sup>31</sup>.

Nelle pagine seguenti, attraverso una disamina di alcune di queste fonti, cercherò di fornire un'idea della serie di titolature relative a ranghi reali e nobiliari, che fino a un certo momento storico non sono assolutamente ricollegabili all'idea di califfato universale così come si andò propagando nell'ultimo quarto dell'Ottocento. Per il XIX secolo farò riferimento all'uso del titolo califfale quale ricorre nei registri di vari uffici e autorità amministrative ottomane<sup>32</sup>.

I sovrani ottomani adottarono numerosi titoli che riflettevano diverse tradizioni mediorientali e centroasiatiche, sia islamiche, sia preislamiche, nonché di matrice europea. In altri termini, nel vocabolario politico ottomano le diverse tradizioni, orientali ed europee erano confuse; spesso simbolicamente considerate unite nella figura di Alessandro Magno, identificato con il misterioso personaggio «bicornе» (*dhū al-qarnayn*)<sup>33</sup> del Corano<sup>34</sup>, sovrano e guerriero prediletto dai sultani ottomani<sup>35</sup>.

*Encyclopedia of the Ottoman Empire*, edited by Á. Gábor, B.A. Masters, New York, Facts On File, 2009.

<sup>30</sup> Nel corso degli ultimi decenni si è assistito al proliferare di studi sulla figura del sultano Abdülhamid II. Per approfondimenti cfr. T. Buzpinar, G. Çryinsaya (eds.), *Abdülhamid II and His Legacy: Studies in Honour of F.A.K. Yasamee*, Istanbul, Isis Press, 2019; E. Eldem, *Sultan Abdülhamid II: founding father of the Turkish state?*, «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», 5, 2018; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London, New York, I.B. Tauris, 1998.

<sup>31</sup> Ş.T. Buzpinar, *Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi*, «Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi», 2, 2004.

<sup>32</sup> Si tratta principalmente di fonti primarie inedite dell'Archivio ottomano della Direzione degli archivi di stato (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, d'ora in poi BOA).

<sup>33</sup> D. Desmet, *Dhū al-qarnayni*, in M.A. Amir-Moezzi e I. Zilio-Grandi, *Dizionario del Corano*, cit.

<sup>34</sup> «Ti chiederanno di Dhū l-Qarnayn. Rispondi: «Vi narrerò una storia su di lui». Noi lo rendemmo potente sulla terra e gli donammo una via a ogni cosa, ed egli seguì una via», Corano, XVIII: 83-85.

<sup>35</sup> D. Kolodziejczyk, *Khan, Caliph, tsar and emperor: the multiple identities of*

Insieme a tanti altri titoli i sovrani ottomani utilizzarono, seppure in maniera decisamente sporadica e saltuaria, anche quello di «califfo» (*khālīfa*). Per esempio, Murad I, che regnò tra il 1362 e il 1389, fu definito «califfo eletto del Creatore» e «ombra di Dio sulla terra»<sup>36</sup>, Bayezid I (in carica dal 1389 al 1402) non esitò a riferirsi al versetto VI, 165 del Corano:

Egli è Colui che vi ha resi i Suoi vicari sulla terra, e vi ha elevati gli uni sugli altri di vari gradi per mettervi alla prova in quel che vi ha donato<sup>37</sup>.

In generale, in questa prima fase della storia ottomana, l'utilizzo del termine «califfo» è da considerarsi un mero epiteto elogiativo, che compare al massimo in testi di prosa in rima, non in titolature ufficiali<sup>38</sup>. Nella più antica epigrafe ottomana, risalente al 1337 e situata nella nuova capitale, Bursa, si legge che Orhan figlio di Osman, il secondo sultano della dinastia (1326-62) è

il *mujāhid*, sultano figlio del sultano dei *ghāzī*, egli stesso *ghāzī*, figlio di *ghāzī*, coraggio dello stato e della religione, governante delle terre estreme, lottatore mondiale (*sultān b. sultān al-ghuzāt, ghāzī b. al-ghāzī, Ṣucā' al-devlet ve l-dīn, marzbān al-āfāq, peblevān-i cibān, Orbān b. 'osmān*)<sup>39</sup>.

I titoli di cui si fregia in questo caso il sovrano ottomano sono unicamente quelli di «sultano» e «*ghāzī*». Il primo, il più comunemente utilizzato e di portata generale, indica in maniera astratta l'autorità e colui che la esercita; fu utilizzato dai predecessori degli Ottomani, i selgiuchidi nel senso di capo supremo e militare<sup>40</sup>. Il termine *ghāzī*<sup>41</sup>, invece, designa il combattente della *gaza*, la guer-

*the Ottoman sultan*, in P. Fibiger Bang and, D. Kołodziejczyk, *Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, Cambridge, Cambridge University Press 2012.

<sup>36</sup> D. Sourdel, *Khalīfa*, «The Encyclopaedia of Islam», 2<sup>nd</sup> Edition, Leiden, Brill, 1997, 4, p. 947.

<sup>37</sup> Le citazioni coraniche sono prese da *Il corano*, a cura di A. Ventura, traduzione di I. Zilio-Grandi, Milano, Mondadori, 2010.

<sup>38</sup> D. Sourdel, *Khalīfa*, cit.; H.N. Atsız, *Osmanlı Taribine Ait Takvimler*, Istanbul, Ötüken, 1961, p. 9.

<sup>39</sup> C., Heywood, *The 1337 Bursa Inscription and its interpreters*, «Turcica», 36, 2004.

<sup>40</sup> B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'islam*, a cura di B.M. Amoretti Scarcia, Roma, Bari, Laterza, 1991 [Chicago, 1988], pp. 60-63.

<sup>41</sup> N. Melis, *Il libro della guerra. Il kitāb al-ghihād di Molla Hüsrev*, Cagliari, Aipsa, 2002, pp. 68-74.

ra santa di frontiera combattuta in nome dell'islam con il nemico bizantino; presso le popolazioni turcofone di stanza in Anatolia e nell'uso ottomano, designava il sovrano combattente che aveva acquisito merito in campagne di guerra e, in quanto tale, divenne un titolo altamente onorifico<sup>42</sup>. In quell'epoca si cominciò a pronunziare l'allocuzione della preghiera collettiva del venerdì (*khutba*) in nome del sultano, e la moneta locale fu coniata (*sikka*) con la sua effigie e la scritta «il sultano, figlio del sultano» (*al-sultān b. al-sultān*), a indicare la solennità del sovrano ottomano in un contesto islamico, non universale ma plurale.

Nel corso del secolo XV fino all'inizio del XVI la burocrazia ottomana protocollò numerosi documenti in lingua serba in cui il sovrano ottomano veniva designato con il termine slavo «zar»<sup>43</sup>; molti autori bulgari continuarono a indicarlo con quest'appellativo fino agli anni Settanta dell'Ottocento<sup>44</sup>.

Durante il regno del sultano Mehmed II il conquistatore (morì nel 1481)<sup>45</sup>, lo stato ottomano, fino ad allora un potentato meramente locale, divenne una potenza regionale grazie alla conquista di Costantinopoli, nel maggio del 1453. All'epoca, l'idea di califfato universale era ancora fuori dalle pretese del sovrano. Per citare un esempio, l'iscrizione in arabo sulla porta imperiale del palazzo del Topkapı a Istanbul, datata 1478, glorifica il sovrano definendolo come

il sultano dei due continenti e dei due mari, l'ombra di Dio in questo mondo e nell'altro, il prediletto di Dio sull'orizzonte orientale e occidentale, il conquistatore di Costantinopoli, il padre della conquista, il sultano Mehmed *han*, figlio del sultano Murad *han*, figlio del sultano Mehmed *han*, possa Iddio rendere eterno il suo impero ed esaltare la sua permanenza sopra le stelle più lucide del firmamento, nel mese benedetto di Ramadan dell'anno 883<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> L. T Darling, *Reformulating the gazi narrative: when was the Ottoman state a gazi state?*, «Turcica», 43, 2011.

<sup>43</sup> D. Kolodziejczyk, *Khan, Caliph, tsar and emperor*, cit., pp. 184-185.

<sup>44</sup> H. Saldzhiev and A.T. Konaç, *XIV. ve XV. Asir Bulgar Kaynaklarında Erken Osmanlı Hükümdarlarının Çar Unvanının Tarih Ve Kültür Değerlendirmesi*, «Trakya University Journal of Social Science», 22, 2020.

<sup>45</sup> C. Heywood, *Mehmed II*, in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, cit.

<sup>46</sup> Citato in G. Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, Istanbul, Yapı ve Kredi Bankası, 2007, p. 29; Id., *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York, Boston, MIT and Architectural History Foundation, 1991, pp. 34-37.

Nella tradizione letteraria islamica relativa al periodo d'oro della prima espansione musulmana, la questione della conquista di Costantinopoli, considerata alla stregua di un riconoscimento divino della supremazia islamica, assunse un carattere escatologico, testimoniato da numerose tradizioni profetiche (*hadīth*), la cui autenticità non è sempre attestata. Pertanto, nell'immaginario islamico il successo ottomano rappresentò uno dei momenti più gloriosi dell'intera storia islamica. Da qui discende la pretesa di Mehmed a un diritto di successione ottomana alla sovranità universale detenuta prima dai romani e dai persiani, poi dai bizantini, dagli arabi musulmani e, infine, dai successori delle orde turco-mongole. Ma neanche in questo caso il sultano ottomano si presentò come califfo.

Un titolo, ricorrente nell'iscrizione citata, è quello di «han», appellativo di origine turco-mongola che, insieme all'omologo *haqan*, indica una discendenza virtuale dal nobilissimo lignaggio di Cengiz *han*. Un altro titolo che sarebbe diventato ricorrente nei sigilli sultanali, è l'appellativo persiano preislamico di «scià» (*Şah*), specialmente nella sua variante «padiscià» (*padişah*), con tutta probabilità il titolo preferito dai sovrani ottomani<sup>47</sup>. Tale intestazione era quasi esclusivamente riservata all'imperatore ottomano, poiché la cancelleria ottomana raramente la utilizzava per designare un monarca straniero. In sintesi, può dirsi che la concezione della sovranità degli Ottomani discende da una combinazione di diverse matrici: il sultano è onnipotente, senza vincoli legali, come discende dalla visione persiana, ha l'obbligo di rinvigorire e affermare il diritto degli antenati delle steppe centrali (*yasa*), ma tiene conto della tradizione religiosa e politico più propriamente islamica, di cui il jihad, nelle sue multiformi dimensioni, costituisce un elemento sostanziale. Egli, pertanto, oltre a quello di *ghāzī*, si attribuisce anche l'appellativo di *mujāhid*, «combattente per la fede».

La crescita esponenziale dell'accreditamento ottomano in quanto sovrano islamico è rappresentato dal ritrovamento delle reliquie di Eyüp, il venerato portabandiera del Profeta. Le cronache arabe della prima fase della storia islamica riportano che egli perì nel 674 durante il primo assedio di Costantinopoli. L'aneddotica ottomana riferisce che, quando si insediò a Costantinopoli, Mehmed vide in sogno il luogo in cui era sepolto Eyüp. Su questo luogo venne eretta una moschea che divenne, in seguito, luogo di pellegrinaggio (*ziyāra/ziyaret*) per tutti i musulmani d'Anatolia e, in particolare, il luogo

<sup>47</sup> D. Kolodziejczyk, *Khan, Caliph, tsar and emperor*, cit., p. 177.

d'investitura del principe ottomano nel momento dell'ascesa al trono proprio dopo il compimento della *ziyaret* d'investitura a Eyüp<sup>48</sup>.

Quando all'inizio del XVI secolo gli Ottomani realizzarono una serie impressionante di conquiste in Asia e Africa, comprendenti le tre città ex sedi del califfato<sup>49</sup>, l'identità islamica del sultano ne uscì decisamente rafforzata. Inoltre, l'incorporamento dei territori mamelucchi nei domini ottomani, avvenuto durante il sultanato di Selim I (1512-20)<sup>50</sup>, aveva consentito che dal Cairo giungessero le reliquie sacre del Profeta Muhammad e le spade di primi califfi dell'islam, che significativamente furono collocate all'interno del palazzo sede del potere politico<sup>51</sup>. Istanbul divenne più che mai un centro privilegiato di sapere islamico e fu in grado di attirare un enorme flusso di ulema provenienti dalle terre arabe, in cerca di opportunità di carriera.

La pronuncia della *khutba* in nome di Selim alla Mecca, Medina e Gerusalemme, lo rese il più importante sovrano islamico dell'epoca anche perché, in quanto sovrano incaricato di assicurare l'agibilità delle vie del Pellegrinaggio rituale alla Mecca (*hajj*), egli acquisì l'importante appellativo di «Protettore dei due nobili santuari», cioè, della Mecca e di Medina (*khādim al-Haramayn al-sharīfayn*), senza pretendere per sé il titolo di califfo<sup>52</sup>.

Non vi è alcuna evidenza storica che attesti la narrazione diffusa a partire dalla fine del Settecento relativa a un presunto trasferimento, nel 1517, del titolo califfale dall'ultimo abbaside sotto tutela mamelucca, al-Mutawakkil, a Selim. Al-Mutawakkil, dopo avere preso parte a una congiura anti-ottomana, fu effettivamente condotto dalle autorità ottomane a Istanbul, dove risiedette sotto tutela fino al 1543, quando a governare era il sultano Süleyman il Legislatore (Kanunî Sultan Süleyman), Solimano il Magnifico delle fonti europee (1520-66)<sup>53</sup>. Gli Ottomani continuarono a non ambire

<sup>48</sup> F. Coşkun, *Osmanlı İstanbulu'nda Müstesnâ bir Ziyâretgâh: Eyüp Sultân Türbesi*, in F.M. Emecen et al. (eds.), *Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*, İstanbul, 29 Mayıs Üniversitesi, 2015; N. Vatin, *Aux origines du pèlerinage à Eyüp des sultans ottomans*, «Turcica», 27, 1995.

<sup>49</sup> Damasco nel 1516, Il Cairo nel 1517 e, infine, Baghdad nel 1534.

<sup>50</sup> G. Ágoston, *Selim I*, in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, cit.

<sup>51</sup> D. Quataert, *L'Impero Ottomano (1700-1922)*, cit., p. 130.

<sup>52</sup> F. Sümer, *Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?*, «Belleten», LVI, 1992.

<sup>53</sup> Oltre ai testi citati alla nota 29, si vedano anche G. Ágoston, Süleyman I, in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, cit.; G. Veinstein (ed.), *Soliman le Magnifique et son temps*, Paris, La Documentation française, 1992.

alla dignità califfale e, infatti, al-Mutawakkil continuò ad asserire di essere califfo, senza che le autorità ottomane opponessero alcuna obiezione.

Poco tempo dopo la morte di al-Mutawakkil, però, ci fu un'inversione di tendenza, quando nel 1545, Süleyman nominò Ebüssü'üd Efendi (1490-1574)<sup>54</sup> alla carica di *Şeyhülislam*<sup>55</sup>, massimo esponente dell'autorità giudiziaria imperiale. Ebüssü'üd, nel corso degli anni sviluppò una teoria tesa a rivendicare la sovranità universale di Süleyman, il più grande *ghāzī* dai tempi del Profeta, attraverso il titolo califfale universale, conferendo così al sultano il potere sia di interpretare che di applicare la legge. Sotto Süleyman, pertanto, la definizione di sovranità oscillò tra i concetti di sultano quale imperatore che governa diversi popoli e fedi e di sultano come califfo dei musulmani. La rivendicazione dell'autorità califfale universale su tutta l'umanità è ben documentata da numerosi documenti attribuibili a Ebüssü'üd Efendi<sup>56</sup> e ben sintetizzata dall'iscrizione incisa sul portale della grande moschea della Süleymaniye a Istanbul<sup>57</sup>, dove si legge che Süleyman è «il califfo, risplendente di gloria divina, che esegue il comando del Libro nascosto e i suoi decreti nelle regioni del territorio abitato»<sup>58</sup>. Per quanto sviluppata da un personaggio insigne e autorevole come Ebüssü'üd Efendi, questa idea non ebbe alcun seguito nei circoli ottomani e, quando lo *Şeyhülislam* morì nel 1574, «the theory of the Ottoman caliphate died with him»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Per approfondimenti su questo autorevole autore cfr. C. Imber, *Ebu's-sü'üd. The Islamic Legal Tradition*, Bloomington, Stanford University Press, 1997; E. Kermeli, *Ebussuud Efendi*, «Christian-Muslim relations. A Bibliographical History», 7, 2015; A. Akgündüz, *Ebüsuud Efendi*, «TDV İslâm Ansiklopedisi», 10, 1994.

<sup>55</sup> Lo *Şeyhülislam* era il *muftī* di Istanbul; nel tempo riuscì a esercitare un'influenza considerevole per via del grande prestigio che ricopriva. Sotto Süleyman, la carica acquisì un peso politico senza precedenti divenendo la prima nella gerarchia degli ulema, con un rango politico pari a quello del gran vizir, cfr. R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: a Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London Ithaca Press, 1986.

<sup>56</sup> Seyhülislâm Ebussuud Efendi, *Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, a cura di M.E. Düzdağ, Istanbul, Enderun, 1972.

<sup>57</sup> G. Necipoğlu-Kafadar, *The Süleymaniye complex in Istanbul: An interpretation*, «Muqarnas», 3, 1985.

<sup>58</sup> Per il testo cfr. C. Çulpan, *Istanbul Süleymaniye Camii Kitabesi*, in *Kanunî Armağanı*, TTK, Ankara 1970, pp. 292.

<sup>59</sup> C. Imber, *Ideals and legitimation in early Ottoman history*, in M. Kunt, and C. Woodhead (eds.), *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, New York, Longman, 1995, p. 153.

## Nascita dell'idea di califfato ottomano

L'idea di califfato ottomano storicamente nacque all'indomani della rovinosa sconfitta subita dalle forze ottomane per mano russa nel 1774. Il trattato di pace che seguì a questa lunga guerra (1768-74) fu firmato il 21 luglio nel piccolo centro di Küçük Kaynarca, nei pressi di Silistra, nella Dobrugia meridionale.

Nel corso delle trattative i diplomatici russi presenti attenuarono la resistenza di Istanbul all'idea di concedere l'indipendenza al khanato di Crimea<sup>60</sup>, a cui l'Impero era legato da secoli<sup>61</sup>, riconoscendo al sultano le prerogative spirituali proprie di un califfo in relazione ai suoi abitanti musulmani. Così si arrivò alla stesura dell'articolo 3 del Trattato, in cui si legge:

Quanto alle costumanze di Religione, essendo della stessa co' i Mosulmani, e Sua Sultanea Maestà essendo come supremo Califfo Maomettano, hanno essi a regolarli verso di lei, come si è prescritto nelle regole della Religione loro, senza però mettere in compromesso la stabilita libertà loro politica, e civile<sup>62</sup>.

Questo passaggio è fondamentale perché rappresenta, nella sua forma estremamente ambigua, il momento di formazione stessa dell'idea di un califfato ottomano riconosciuto (*imâmü'l-mü'minîn ve halîfetü'l-muvahhidîn*). Titolo e ruolo di califfo, pertanto, cominciarono a emergere nel discorso ottomano come strumenti di politica internazionale che poco avevano a che fare con le declinazioni che del califfato erano state prodotte nei secoli precedenti della storia islamico.

Negli anni successivi al trattato di Küçük Kaynarca, a rafforzare l'idea di califfato ottomano, si diffuse fuori e dentro i confini dell'Impero la succitata leggenda del trasferimento del titolo di califfo da parte di al-Mutawakkil. La finzione storica si impose ben oltre la

<sup>60</sup> In realtà, pochi anni dopo, nel 1783, la Russia avrebbe annesso la Crimea ai suoi territori. Per approfondimenti cfr. D. Kołodziejczyk, *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century): a Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents*, Leiden, Brill, 2011.

<sup>61</sup> N. Krolikowska-Jedlińska, *Law and Division of Power in the Crimean Khanate (1532-1774): with Special Reference to the Reign of Murad Giray (1678-1683)*, Leide, Brill, 2019.

<sup>62</sup> G.F. Martens, *Recueil de traités d'alliance, de paix... depuis 1761 jusqu'à présent*, Gottingue, Dieterich, 1818, II (1771-1779), p. 292; per il testo in turco ottomano, cfr. BOA, Düvel-i Ecnebiye Defteri, 83/1, p. 145.

dimensione popolare, diffondendosi anche oltre confine, presso le cancellerie straniere. Il principale divulgatore di queste narrazioni che cominciarono a circolare alla fine del XVIII secolo, fu con tutta probabilità il dragomanno ottomano armeno Ignatius Mouradgea, poi barone d'Ohsson, che le raccolse e ne riferì nel primo volume della sua monumentale opera sull'Impero Ottomano<sup>63</sup>. Questo passaggio è spesso citato dalla storiografia contemporanea, ma raramente lo si può leggere testualmente, pertanto vale la pena di riportarlo:

les premiers Khaliphes, ainsi que les *Ommiades* et les *Abassides*, descendent également de *Fihbr-Coureysch*, mais par des lignes différentes. La maison Othomane n'a pas l'avantage d'être du même sang, comme l'exige la loi canonique, pour avoir droit à l'*Imameth*. Cependant, selon l'opinion unanime des juristes modernes, ce droit est acquis aux Sultans Othomans par la renonciation formelle qu'en fit l'an 928, en faveur de cette maison souveraine, dans la persorme de *Selim I*, Mohammed XII Ebu-Djeafer, dit Mutewwekil *al'allah*. C'est le dernier des Khaliphes Abassades, dont le sacerdoce fut détruit du même coup qui renversa la puissance des *Memlouks* Circasses en Egypte<sup>64</sup>.

Questa ricostruzione avrebbe costituito nei decenni successivi la narrazione largamente accettata all'interno e all'esterno dei confini ottomani. L'idea di un califfo ottomano trovava sempre più estimatori, ma nel corso della prima parte dell'Ottocento i sultani, per tutta una svariata serie di ragioni, non manifestarono un eccessivo interesse al nuovo ruolo di califfo, almeno a livello internazionale. Gli Ottomani, consci della loro vulnerabilità dopo la sconfitta russa, cercarono di ottenere una condizione di parità sul piano imperiale con le altre potenze, in primo luogo con l'Impero britannico e, per tale ragione, evitarono di enfatizzare i toni islamici fondati sul discorso califfale.

Per i primi decenni successivi a Küçük Kaynarca le fonti ufficiali ottomane sono effettivamente scarse di riferimenti al califfato. Così, a mo' di esempio, si veda un'ordinanza (*buyuruldu*)<sup>65</sup>, inviata

<sup>63</sup> Per maggiori approfondimenti cfr. C.V. Findley, *Mouradgea d'Ohsson (1740-1807): liminality and cosmopolitanism in the author of the «Tableau Général de l'Empire Othoman»*, «Turkish Studies Association Bulletin», 22, 1998.

<sup>64</sup> I. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre l'Histoire de l'Empire Othomane*, I, Paris, De l'imprimerie de Monsieur, 1790, p. 89. Si vedano anche pp. 207-208.

<sup>65</sup> BOA, A.DVN. DVE. (0-8), 197/5, 10 Cemâziye'l-evvel 1201 (28 febbraio 1787).

dalla capitale nel 1787 al governatore d'Algeria (*Cezayir Beylerbeyisi*) e agli altri amministratori locali, con delle istruzioni circa le linee di condotta da tenere nei confronti del confinante sovrano marocchino (*Fas bâkimi*), dove si nomina il califfo dei musulmani (*halifetü'l-Müslimîn*) i quali devono stare uniti (con riferimento agli Ottomani e ai marocchini).

Nei documenti ufficiali risalenti agli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento il richiamo al califfato diventa più evidente e acquisisce una certa enfasi, ma sempre senza urtare la suscettibilità britannica. Un documento risalente al periodo immediatamente successivo alla traumatica perdita dell'Algeria per mano francese, nel 1830, si richiama al califfato e analizza la difficoltà di liberare il territorio algerino dagli invasori miscredenti, pur di fronte ad alcuni successi contro i francesi. Dieci anni dopo, il celebre *sharîf* 'Abd al-Qādir, guida della resistenza algerina, richiede aiuti militari e finanziari all'Impero Ottomano per porre fine all'occupazione francese<sup>66</sup>; la richiesta è presentata al «comandante dei credenti e luogotenente dell'inviato del signore dei mondi» (*emîrû'l-mü'minîn ve halife-i resûl-i rabbi'l-âlemîn*)<sup>67</sup>.

Man mano che nuovi territori abitati da popolazioni musulmane finivano sotto il dominio europeo si allargava la schiera di coloro che si rivolgevano al sultano ottomano nelle vesti del califfo. Numerose delegazioni di vari stati islamici, come il sultanato di Aceh<sup>68</sup>, gli emirati di Kashgar nel Turkestan orientale<sup>69</sup>, di Kokhand, Khiva e Bukhara in Asia Centrale<sup>70</sup> e altri, si presentarono al cospetto del

<sup>66</sup> BOA, Î. HR, 821, Distretto del *ribât* di Mostaganem [~~Shawwal 1257~~] (dicembre 1841).

<sup>67</sup> A volte nelle sue comunicazioni con non musulmani lo stesso 'Abd al-Qādir utilizzava il titolo di «comandante dei credenti» (*amîr al-mu'minîn*). Il richiamo agli Ottomani fu messo più volte in dubbio dagli algerini, i quali spesso si rivolsero al sovrano del Marocco cfr. R. Pennell, *What is the significance of the title «Amîr al-mu'minîn»?*, cit., p. 7.

<sup>68</sup> I.H. Göksoy, *Ottoman Aceh relations as documented in Turkish sources*, in M. Feener, Patrick Daily and A. Reid (eds.), *Mapping the Achenese Past*, KITLV, Leiden 2011.

<sup>69</sup> K.H. Karpat, *Yakub Bey's relations with the Ottoman sultans: A reinterpretation*, «Cahiers du Monde Russe», 32, 1991.

<sup>70</sup> Y. Bregel, *The new Uzbek states: Bukhara, Khiva and Khoqand: c. 1750-1886*, in N. Di Cosmo, A.J. Frank and P.B. Golden (eds.), *The Cambridge History of Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Z. Rakhmankulova; et al., *The historiography of the relations between central Asian khanates and Ottoman Empire in the 19th and at the beginning of the 20th centuries*, «International Journal of Scientific & Technology Research», 9, 2020.

califfo ottomano per chiedere il sostegno militare e diplomatico, convinte di poter contare sul sostegno anche dell'Impero britannico, in qualità di alleato del califfo di Istanbul.

L'idea di califfato si stava ormai affermando su scala globale. Nel corso del cerimoniale di insediamento dei sultani Abdülmecid (r. 1839-1861) e Abdülaziz (r. 1861-76), che tradizionalmente prevedeva l'investitura con la celebre spada del fondatore della dinastia ottomana, Osman, furono esibite anche le spade dei primi califfi dell'islam, custodite nel palazzo di Topkapı a Istanbul fin dalla conquista ottomana dell'Egitto mamelucco<sup>71</sup>.

### **La politica del califfato di Abdülhamid II**

L'ascesa al potere di Abdülhamid II nel 1876 inaugurò la fase in cui il discorso sul califfato ottomano sarebbe divenuto centrale nella retorica e nell'azione politica stessa dello stato, sia in politica interna, sia in politica estera. Di fronte al rischio concreto di una invasione europea, si era reso necessario il rafforzamento della coesione interna allo stato e, contestualmente, la creazione di una solidarietà internazionale che si richiamasse all'islam.

Emerse in questo periodo l'idea di un califfato ottomano inteso come autorità morale e spirituale che facesse da guida a tutti musulmani del pianeta. Il profondo mutamento dell'equilibrio imperiale e il sorgere di contraddizioni all'interno della stessa struttura imperiale contribuirono fortemente alla genesi della moderna concezione dell'unità musulmana: l'alleanza imperiale tra gli Ottomani e i britannici stava giungendo al capolinea.

Fin dai primi anni del regno hamidiano, si manifestò una sovrapposizione tra l'idea di califfato e l'ideologia panislamica che andava diffondendosi già da qualche anno a livello internazionale negli ambienti colti musulmani. Il panislamismo sosteneva che il mondo musulmano, umiliato e considerato dagli europei di rango inferiore, dovesse unirsi in una unità politica globale (*ittihad-i islam*). Le potenze europee, infatti, proponevano una narrazione cristiana dell'inferiorità di un mondo musulmano considerato potenzialmente pericoloso su scala globale<sup>72</sup>. Il panislamismo nacque in parte per

<sup>71</sup> Sull'importanza dell'investitura sultanale con la spada di Osman cfr. D.S. Brookes, *Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual*, «Turkish Studies Association Bulletin», 17, 1993.

<sup>72</sup> C. Aydın, *L'idea di mondo musulmano*, cit., pp. 57-61.

reazione a questa visione. Paradossalmente, proprio la paranoia europea di una unità politica globale islamica determinò lo sviluppo di idee panislamiche in un momento storico in cui gli intellettuali erano in grado di comunicare tra loro grazie allo sviluppo dei mezzi di comunicazione e della stampa.

All'interno del vasto orientamento panislamista vi furono sia delle frange favorevoli all'idea di un mondo musulmano a guida ottomana, sia, sul fronte opposto, delle correnti panarabe anti-ottomane. Nel corso dei decenni finì per prevalere l'orientamento favorevole al califfo ottomano che determinò un saldo binomio dell'idea di unione politica globale dell'islam e di quella di califfato ottomano<sup>73</sup>. A inizio del ventesimo secolo la propaganda hamidiana sostenne che il sovrano ottomano avesse operato per il bene globale dei musulmani e per la protezione della religione in maniera equiparabile solo ai primi quattro califfi dell'islam (632-661).

Pochi mesi dopo essere salito al trono, il 23 dicembre 1876, Abdülhamid promulgò la prima costituzione ottomana («Legge fondamentale», *Kanun-i Esasi*). Composto da 119 articoli, il testo conferiva al sultano lo status califfale definendone, tuttavia, i limiti dell'autorità. All'articolo 3 si legge:

L'eminente sultanato ottomano (*saltanatı seniye-i Osmaniye*), che include il supremo califfato islamico (*hilâfeti kübrayı İslâmiyeyi*), appartiene secondo le regole stabilite secondo le vecchie regole, al figlio maggiore dei discendenti del casato di Osman<sup>74</sup>.

L'articolo 4, invece, recita come segue:

Art. 4. La Persona di Sua Maestà il *padişah* è, conformemente al califfato [*hasbe-i hilâfet*], il protettore della religione dell'Islam; è il sovrano e *padişah* della totalità dei sudditi ottomani<sup>75</sup>.

Il tema del califfato svolgeva un duplice compito nella politica hamidiana: in politica interna avrebbe dovuto compattare la società ottomana in senso islamico e contro le forze centrifughe cristiane;

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 82-89.

<sup>74</sup> «Saltanatı Seniye-i Osmaniye hilâfeti kübrayı İslâmiyeyi haiz olarak sülalei âli Osmandan usulü kadimesi veçhile ekber evlada aittir», *Kabul Tarihi*: 7 Zilhicce 1293 (23 dicembre 1876), *Düstur, Birinci Tertip, Cilt 4*, Istanbul, Matbaa-i Amire, 1876.

<sup>75</sup> «Zatı Hazreti Padişahi hasbe-i hilâfet dini İslâmın hâmisî ve bilcümle tebeai Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır», *ivi*.

in politica internazionale avrebbe aumentato il prestigio ottomano e, possibilmente, determinato dei vantaggi su vari livelli<sup>76</sup>. Sul piano internazionale, Abdülhamid iniziò a usare lo strumento del califfato con la guerra russo-ottomana del 1877-78. La Russia, che in precedenza aveva sconfitto gli stati musulmani di Samarcanda, Bukhara e Khiva, inflisse l'ennesima sconfitta all'Impero, ma stavolta, in maniera quanto mai paradossale, a fronte di un disastro militare, il prestigio del sultano in quanto califfo ne uscì decisamente rafforzato. La guerra provocò un po' dappertutto nel mondo musulmano uno slancio di solidarietà<sup>77</sup>. Se fino a quel momento le richieste al sultano ottomano di sostegno politico e militare erano giunte da quegli stati musulmani sotto assedio imperialista, in occasione del conflitto russo-ottomano le parti si erano invertite: erano gli Ottomani a richiedere il sostegno dei musulmani a livello globale, anche grazie a una stampa musulmana molto attiva e in rapida diffusione a Istanbul. In termini generali, il conflitto fu caratterizzato da un'ampia mobilitazione dell'identità musulmana e di quella cristiana a livello globale<sup>78</sup>. Alla solidarietà cristiano-ortodossa a cui si richiamarono i russi, risposero gli Ottomani con il loro appello al jihad per conservare, in termini più mondani e terreni, il controllo sui territori bulgari, rumeni e serbi, a popolazione prevalentemente cristiana.

Le fonti d'archivio successive al conflitto testimoniano un fiorire di titolature che si richiamano tutte alla tradizione califfale. Il sovrano continuò a essere appellato *han* e *padişah*, ma adesso era anche, e soprattutto, *hazreti hilafet-penab* («rifugio dell'eccellente califfato») <sup>79</sup>, *amîr al-mu'minîn* («comandante dei credenti») <sup>80</sup> o *hazreti zillu 'llahî fî l-ard* («eccellente ombra di Dio sulla terra») <sup>81</sup>, *Halife-i*

<sup>76</sup> Ş.T. Buzpinar, *Opposition to the Ottoman caliphate in the early years of Abdülhamid II: 1877-1882*, «Die Welt des Islams», 36, 1996.

<sup>77</sup> F. Georgeon, *Abdülhamid II: Le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, p. 195.

<sup>78</sup> C. Aydın, *L'idea di mondo musulmano*, cit.

<sup>79</sup> Sicuramente l'appellativo più ricorrente, insieme alla variante *cenabi hilafet-penab* («sostegno dell'eccellente califfato»), cfr., a mo' di esempio, BOA, İ.DH, 1315 Z./25, «Telgrafname», 4 aprile 1314 [16 aprile 1898]; Bâb-ı Âlî Daire-i Sadâret, Âmedî-i Divan-ı Hümâyûn, 3569, 25 *Zilhicce* [1]315 [17 Maggio 1898]; BOA, İ.OM, 1317 Z./4, 15 *Şevval* [1]316 e 14 febbraio [1]314 / [26 febbraio 1899]; BOA, Y.PRK. UM, 53/125, 23 *Zilhicce* [1]317 e 10 aprile [1]316 / [23 aprile 1900] ecc.

<sup>80</sup> BOA, İ.HUS, 1318 M./30, 9 *Ramazan* [1]317 e 31 *Kânûn Evvel* [1]315 / [12 gennaio 1900].

<sup>81</sup> *Ivi.* Prima di quella data l'epiteto di origine islamica classica era molto raro cfr., come eccezione, A. BOA, MKT.MHM, 441/32, *Şevval* [12]-85 e 8 *Kânûn Sâni* [12] 84 / [20 gennaio 1869].

*nebî-i a'zam* («luogotenente [califfo] del Profeta grandissimo»)<sup>82</sup>, *Halife-i resûl-i Rabbü'l-âlemîn* («luogotenente [califfo] dell'Inviato del Signore dei mondi»)<sup>83</sup>.

L'idea di vedere accresciuto il proprio prestigio tra i musulmani a livello globale fu molto apprezzata dal sultano che cercò di sfruttarla a proprio vantaggio<sup>84</sup>. Dopo la sconfitta russa la dirigenza ottomana, conscia della vulnerabilità dell'impero, pensò di poter continuare a contare sull'alleanza con i britannici, che governavano su un'ampia popolazione musulmana. Tuttavia, nel corso degli ultimi decenni del secolo, diversi funzionari europei delle colonie mostrarono una certa preoccupazione a proposito di un paventato pericolo panislamico per le amministrazioni coloniali nei paesi musulmani occupati.

Furono gli stessi riformisti musulmani ad alimentare l'ossessione europea dello scontro tra mondo musulmano ed euro-americano attraverso un discorso che tendeva a enfatizzare il legame spirituale di tutto il mondo musulmano con il califfo ottomano. Le ansie e i timori dei funzionari coloniali europei potevano essere attribuiti direttamente al califfato, ora che Abdülhamid faceva uso strumentale del titolo califfale e dell'ideale di solidarietà globale che da esso discendeva.

Abdülhamid, in realtà, intendeva il califfato come mezzo per sostenere il sistema imperiale nel suo complesso. Per lui il panislamismo avrebbe dovuto funzionare come movimento culturale e sociale, non per attuare quella cospirazione politica anti-occidentale dell'immaginario islamofobico britannico<sup>85</sup>. Nei primi anni del XX secolo, sia tra gli sciiti sia tra i sunniti si guardavano al califfo ottomano come al sovrano spirituale e rappresentante nello scenario mondiale.

La politica ottomana fu facilitata notevolmente dalle reti di transito e comunicazione degli imperi.

La rivendicazione del califfo ottomano di una sovranità spirituale sui musulmani britannici e russi era in parte l'immagine speculare delle rivendicazioni

<sup>82</sup> Formula meno comune per cui cfr. İ.HUS, 96/58\_2-4, 14 Muḥarrir em [1]320, Trablusgarb Valisi, Hâfiz Mehmed.

<sup>83</sup> *Ivi.*

<sup>84</sup> S. Deringil, *Legitimacy structures in the Ottoman state: the reign of Abdulhamid II (1876-1909)*, «International Journal of Middle East Studies», 23, 1991.

<sup>85</sup> H. Ansara, *The Infidel Within: Muslims in Britain since 1800*, London, Hurst & Co., 2002.

degli imperi europei in nome dei diritti dei cristiani ottomani. Se i monarchi cristiani potevano reclamare diritti sui sudditi cristiani del califfo, il califfo poteva reclamare la propria autorità spirituale sui sudditi musulmani di altri monarchi. In tal modo gli Ottomani avrebbero dimostrato agli imperi europei che un'equa applicazione del diritto internazionale sarebbe stata nell'interesse di ciascun sovrano. I panislamisti immaginavano un ordine imperiale in cui il califfo ottomano rappresentasse la dignità e i diritti dei musulmani contro le discriminazioni delle élite coloniali europee<sup>86</sup>.

### **Il *jihād* made in Germany e la fine del califfato ottomano**

La vera svolta anti-imperialista del panislamismo non si ebbe con Abdülhamid ma, paradossalmente, con il Comitato di Unione e Progresso, dopo la cosiddetta rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908<sup>87</sup>. Costoro, infatti, nonostante la forte impronta nazionalista, sfruttarono strategicamente il discorso panislamico e califfale, come attestato da numerosi documenti d'archivio. Per esempio, una relazione datata 9 dicembre 1912 riferisce dei timori francesi che i leader religiosi delle loro colonie africane possano unirsi alle istanze di unione islamica che giungono dall'Impero ottomano e dell'intenzione di confutare la teoria del califfo (*amīr al-mu'minīn*) ottomano<sup>88</sup>.

Uno dei principali sostenitori dell'idea di un califfato ottomano in chiave anti-imperialista, fu Max Freiherr von Oppenheim, diplomatico tedesco e orientalista per diletto, fermamente convinto che ci fosse un radicato risentimento musulmano contro il dominio britannico. Questa convinzione si fondava sulla sua esperienza personale, dovuta a quindici anni di permanenza in Egitto dove aveva avuto innumerevoli conversazioni con gli egiziani. Egli riteneva che il risentimento si sarebbe potuto tradurre in un sostegno attivo globale al califfo ottomano di cui avrebbe giovato la Germania. Gli inglesi presero il pericolo abbastanza sul serio tanto che effettuarono tutta una serie di arresti di nazionalisti egiziani e di sospetti agenti ottomani che furono mandati a Malta e altrove.

L'apice di questo tipo di propaganda ottomano-germanica fu raggiunto in occasione dell'entrata in guerra dell'Impero e del richiamo

<sup>86</sup> C. Aydın, *L'idea di mondo musulmano*, cit., p. 88.

<sup>87</sup> M.Ş. Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, cit.

<sup>88</sup> BOA, Y. PRK. AZJ, 19/104, Yıldız Saray-ı Hümayunu, Başkitabet Dairesi, 29 Zilhicce 1330 (9 dicembre 1912).

califfale al *jihād* globale. Il caso del cosiddetto «*jihad* tedesco» è stato ampiamente trattato in ambito accademico e non è questa la sede per riproporre per esteso la questione<sup>89</sup>. In breve, giusto per richiamare i risvolti legati all'idea di califfato ottomano vale la pena di ricordare che nel novembre 1914 sia il sultano-califfo Mehmed V che lo *Şeyhülislam*, Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi, si pronunciarono a favore di un *jihād al-akbar* che invitava i musulmani del mondo a prendere le armi contro le potenze dell'Intesa «nemiche dell'Islam». Un terzo proclama congiunto richiedeva al popolo di obbedire al Corano e di difendere l'Islam e i luoghi santi<sup>90</sup>.

I toni e le argomentazioni pronunziati dal califfo e dallo *Şeyhülislam* sono caratterizzati da una forte impronta panislamica, con riferimenti alla gloria del califfato e dello stato ottomani (*hilâfet-i İslâmiyye ve memalik-i mabruse-i*), del sovrano musulmano (*padişah-ı İslâm*), e al testo coranico, il tutto strategicamente indirizzato a un uditorio di musulmani devoti al califfo e all'unità islamica globale, al fine di ottenere un successo nella Grande Guerra<sup>91</sup>.

Per i leali sudditi musulmani di sua Maestà britannica la guerra non avrebbe dovuto implicare alcuna questione di carattere religioso, in quanto il governo britannico avrebbero onorato l'istituzione del califfato e le rotte del pellegrinaggio.

La paranoia europea di un pericolo islamico condusse le potenze a cercare un'alternativa califfale al sultano ottomano. Le idee furono svariate, ma quella che sembrò prendere più corpo aveva individuato l'emiro dello Hijaz come califfo arabo, residente alla Mecca e Medina. In questo modo si sarebbe compromessa la rivendicazione ottomana del califfato, che era essenzialmente fondata sulla custodia delle città sante, anche in virtù della carica di *khādim al-haramayn*. La successiva rivolta araba guidata dallo *sharīf* Husayn avrebbe

<sup>89</sup> Per un'ampia disamina del dibattito storiografico cfr. E. Zürcher, *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's «Holy War Made in Germany»*, Leiden, Leiden University Press, 2016; G. Hagen, *German heralds of holy war: orientalist and applied oriental studies*, «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», 24, 2004.

<sup>90</sup> Per il testo turco cfr. M. Tunçay, *Cihat Ve Tehcir*, Istanbul, Salyangoz, 2008; per una traduzione in inglese cfr. C.F. Horne (ed.), *Source Records of the Great War*, New York, National Alumni, 1923, pp. 398-401.

<sup>91</sup> Tra le numerose opere che trattano degli Ottomani nella Prima Guerra Mondiale, cfr. M. Aksakal, *The Ottoman Road to war in 1914. The Ottoman Empire and the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; S. McMeekin, *Il crollo dell'impero ottomano. La guerra, la rivoluzione e la nascita del moderno Medio Oriente. 1908-1923*, Torino, Einaudi, 2017 (London, 2015).

definitivamente interrotto il collegamento fisico degli Ottomani con Mecca e Medina.

Il dibattito che scaturì dalla proclamazione del *jihād* del califfo ottomano assomiglia molto, pur nella diversa contingenza storica, a quello che si innescò a seguito dell'abolizione del califfato stesso a proposito della liceità della rivendicazione ottomana al titolo. In entrambi i casi le potenze imperialiste, Francia, Gran Bretagna, Paesi Bassi e Italia, cercarono un supporto da parte delle competenze accademiche nazionali. La maggior parte delle confutazioni si basò su una posizione favorevole al proprio governo e basata essenzialmente su una lettura statica e astorica dei testi classici sunniti secondo i quali un califfo doveva essere arabo, di origine coreiscita. Senza entrare nell'intricato dettaglio che vide scontrarsi i maggiori orientalisti dell'epoca, basti qui accennare a due esempi emblematici, entrambi originariamente riconducibili al discorso propagandistico alleato del 1914. Il primo è quello dell'orientalista e consigliere per i servizi coloniali delle Indie Orientali Olandesi, Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), che prese posizione contro l'idea di califfato ottomano e di *jihad*, che egli considerava il retaggio di un islam medioevale, superato nell'Impero ottomano dalla rivoluzione dei Giovani Turchi, e frutto della malafede dei colleghi orientalisti tedeschi che avevano manipolato le istituzioni islamiche dello stato ottomano per finalità filogovernative risvegliando il «feticcio del Califfato»<sup>92</sup>.

Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), accademico italiano, anch'egli fedele alle ragioni del suo paese di provenienza, scrisse un articolo<sup>93</sup> che servì per confutare le pretese califfali del sultano ottomano durante il conflitto mondiale, ma anche in seguito, quando fu ristampato in occasione dell'abolizione del califfato da parte dell'Assemblea turca, nel 1924. Egli denunciava gli «erronei apprezzamenti europei derivanti da imperfetta od errata cognizione delle istituzioni musulmane e purtroppo diffusi quotidianamente dai grandi giornali con danno non lieve della politica europea verso il mondo musulmano». Secondo Nallino, la deliberazione del Parlamento di Ankara sarebbe stata

<sup>92</sup> C.S. Hurgronje, *The Holy War «Made in Germany»*, New York-London, Putnam, 1915.

<sup>93</sup> C.A. Nallino, *Appunti sulla natura del «califfato» in genere e sul presunto «califfato ottomano»*, Roma, Ministero delle colonie. Direzione generale degli affari politici, Tip. del Ministero degli affari esteri, 1917; Id., *La fine del così detto califfato ottomano*, «Oriente Moderno», 4, 1924.

un ripristinamento della legalità ed è in pieno accordo con quello che le buone dottrine musulmane esigono. Secondo queste buone dottrine, insegnate ininterrottamente per secoli ai nostri giorni, il Califfo deve discendere da quella grande tribù dei Quraish che possedeva la Mecca al sorgere dell'Islamismo ed alla quale Maometto apparteneva. Un Califfo turco già per questo solo fatto è illegittimo<sup>94</sup>.

Come abbiamo visto, la prassi califfale storica difficilmente ha seguito la teoria politico-giuridica già dai tempi della dinastia omayyade. Pertanto, le argomentazioni di Hurgronje, di Nallino e di tanti altri riflettevano unicamente gli interessi dei loro stati di appartenenza. Non fu un caso, quindi, se nell'India britannica il califfato ottomano divenne addirittura più popolare nel 1920 che nel 1914. senza che questo, però, potesse cambiare il destino dell'istituzione, che da lì al 1924 sarebbe stata definitivamente abolita, aprendo una nuova fase storica post-califfale, durante la quale l'idea di organizzazione panislamica avrebbe sostituito quella di califfo.



<sup>94</sup>  I, s. p. 142.

