

La definizione del potere nel contesto dell'Iran: un'analisi weberiana

Author: Dariush Rahiminia, *Università degli Studi di Napoli Parthenope*

This article has been accepted for publication, but has not been through the copyediting, typesetting, pagination and proofreading process, which may lead to differences between this version and the Version of Record.

Please cite this article as:

Rahiminia D. (2024), *La definizione del potere nel contesto dell'Iran: un'analisi weberiana*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», doi: 10.36253/cambio-14357.

La definizione del potere nel contesto dell'Iran: un'analisi weberiana

Dariussh Rahiminia

Università degli Studi di Napoli Parthenope

Abstract: Legitimacy is a major issue for the stability of any form of government and there are many studies and various scientific/philosophical models that try address the question of the forms of legitimacy and how they lead different peoples to give their consent to as many different methods of government. In the research hereby presented, the case study of Iran, the three types of legitimacy theorized by the German sociologist Max Weber will be emphasized and, therefore, this essay will try to demonstrate how they are the most suitable method for analyzing the sociopolitical evolution of the Iranian leaderships over the past hundred years.

Keywords: Iranian sociology, Max Weber, forms of legitimacy, Iranian studies

LE STRUTTURE TRADIZIONALI E RAZIONALI-LEGALI: TRA L'ERA DEI QAJAR E LA RIVOLUZIONE COSTITUZIONALE

La legittimità è una delle questioni principali per la stabilità di qualsiasi forma di governo e, secondo il sociologo tedesco Max Weber, indica la percezione dell'obbedienza come dovere (Weber 1922: 5-7). Vi sono molti studi e diversi modelli scientifici/filosofici che affrontano questo argomento (al riguardo, tra i tanti: Bobbio 1970; Beetham 1991; Luhmann 1995), ma per la ricerca qui presentata, ovvero il caso studio dell'Iran, si è scelto di porre l'accento sui tre tipi di legittimità teorizzati da Weber e si tenterà di dimostrare come essi siano il metodo più adeguato per analizzare l'evoluzione sociopolitica della Persia¹ negli ultimi cento anni circa.

¹ Per quanto la cultura occidentale usi il termine "Persia" in riferimento al glorioso passato antico del Paese, oltre che all'arte e alla cultura, e il termine "Iran" per riferirsi ai processi storici moderni, in questo elaborato i due termini verranno usati intercambiabilmente come sinonimi, nell'ottica di quanto decretato dal monarca Rezā Pahlavi quando, il 21 marzo del 1935, chiese formalmente alla comunità internazionale di riferirsi al Paese con il nome originario di Iran; seguito dal suo erede, Mohammad Rezā Pahlavi, il quale nel 1959 dichiarò che ci si poteva riferire al Paese indifferentemente con il nome originario di Iran o di Persia. Secondo gli studiosi, il nome usato in occidente, "Persia", ha due possibili origini. La prima possibilità è che potrebbe derivare dall'antico nome greco dell'Iran, *Persis*, che a sua volta si crede derivi dal nome del clan principale di Ciro il Grande, *Pārs*. Oppure, si potrebbe optare per la spiegazione di Erodoto, il quale afferma che il termine deriva da Perseo,

Tuttavia, prima di addentrarci nell'analisi weberiana, bisogna premettere che da oltre un secolo in Iran vi è una continua lotta per la definizione del potere, ovvero un processo di democratizzazione che ha creato un'ininterrotta serie di crisi iniziata da quella che fu la Rivoluzione Costituzionale di inizi '900, fino al cambio totale di regime causato dalla Rivoluzione Islamica del 1979 (Abrahamian 1982). Alla fine dell'Ottocento, la Persia dominata dalla dinastia Qājār era caratterizzata da una particolare arretratezza economica, ovvero era caratterizzata da uno Stato debole e dalla presenza di una classe commerciante abbastanza forte e autonoma, seppur numericamente ristretta e radicata soprattutto a livello locale senza avere invece una dimensione più ampia, o “nazionale” che dir si voglia (Issawi 1971; Harik 1972). Inoltre, per complicare il quadro, andando ad analizzare il ruolo e i rapporti tra religione e politica nei processi di modernizzazione, non si può prescindere da quanto messo in evidenza dal sociologo iraniano Said Amir Arjomand, cioè dall'esistenza di un cosiddetto sistema di “doppia sovranità” (Arjomand 1988: 192; Ansari 2016: 87). Vale a dire il fatto che, nel modello di dispotismo sviluppatosi nell'Iran di allora, vi fosse una sorta di legge non scritta che obbligava gli *shāh*² cagiari³ – privi di legittimazione dovuta da una discendenza da Maometto, essendo loro di origine turca sunnita e non persiana (Brydges 1883) – a condividere il potere sulla popolazione con gli esponenti del clero sciita, gli *olamā*. Questi ultimi, di conseguenza, in assenza di uno Stato centrale forte e rispettato, divennero sempre più autorevoli a livello locale fino ad assumere un ruolo politico-decisionale nelle diverse questioni giudiziarie, sociali e commerciali, consolidando in tal modo la loro forte influenza sugli abitanti dei villaggi, paesi e città persiane (Algar 1991). Si venne così a creare un sistema in cui il monarca in carica, pur formalmente dotato di ampi poteri di matrice autocratica, dipendeva di fatto dagli *āyatollāh* – i maggiori esponenti del clero sciita –, sia per la propria legittimazione ideologica in tempo di pace, sia per la mobilitazione popolare in tempo di guerra (Cronin 2011). Oltre all'influente clero sciita, i Qājār dovettero inoltre formare e governare il loro Stato in un contesto caratterizzato dalle forti divisioni fra le diverse tribù che in pratica si autogestivano, avendo col sovrano incerti rapporti di vassallaggio improntati ai principi di funzionalità, servizio e dipendenza strumentali unicamente al proprio tornaconto e non per un senso di appartenenza ideologica (Reid 1984; Mahdavi 1990).

In sostanza, si era così creato un sistema dove lo Stato si occupava delle questioni politiche, mentre gli ecclesiastici si prendevano cura dei bisogni sociali della popolazione – come l'istruzione e le questioni giudiziarie – facendo sì che la ierocrazia islamica rappresentasse quel che Max Weber ha definito una forma di dominio tradizionale (Weber 1947: 341-345⁴). La base di quest'ultima è la “santità” della tradizione, caratterizzata da una struttura di autorità dove si obbedisce a un patriarca che comanda i suoi sottoposti con la convinzione che i suoi diritti e i loro doveri facciano parte di un ordine inviolabile che porta con sé la sacralità di una tradizione immemore (Bendix 1977: 331). Nei suoi scritti riguardanti le teorie delle organizzazioni economiche e sociali, Weber chiama “patrimonialismo” la forma estesa del suddetto dominio, ossia l'autorità patriarcale adattata alle condizioni di società più grandi (Weber 1947: 346-354; Malek-Ahmadi 2015), come nel caso del contesto persiano della fine del XIX secolo. Ciò è molto significativo perché, come accennato, nonostante lo Stato fosse una monarchia assoluta, lo *Shāh* dipendeva totalmente dagli *āyatollāh* per poter effettivamente regnare: davanti ai sudditi, nonostante fossero privi di una legittimazione divina derivata da una qualsiasi discendenza da Maometto, i sovrani Qājār si definivano come *Zellollāh*, ovvero “ombre di Dio [sulla terra]”. Ciò era inconcepibile per il popolo

l'eroe mitologico che eresse la terra come sua dimora. In lingua *fārsi* si è sempre e comunque usato il termine Iran per riferirsi al paese, termine che, per altro, deriva dall'aggettivo “ariano”. Al riguardo cfr. Gnoli 1989; Yarshater 1989.

² Re in lingua persiana.

³ Italianizzazione in forma di aggettivo del nome della dinastia Qājār.

⁴ Il testo citato è una versione ridotta del più famoso “Economia e società”, che verrà utilizzato più avanti.

persiano a maggioranza sciita – essendo appunto i monarchi di origine turca e dunque seguaci dell’Islam sunnita – pertanto, senza il sostegno clericale era per loro impossibile mantenere il controllo sul proprio regno, andando così a creare il su menzionato sistema di doppia sovranità.

Il primo tentativo di superare questa gerarchia strutturale fu la Rivoluzione costituzionale del 1906 dove, grazie alla ratifica della prima Carta fondamentale dell’Iran e la creazione del primo parlamento, si iniziarono a intravedere alcuni degli elementi caratterizzanti di ciò che, nella sua ricerca pubblicata postuma su economia e società (Weber 1922), Max Weber chiama dominio razionale-legale, ovvero uno Stato dove la struttura amministrativa prevalente è burocratica, la natura dell’autorità è impersonale e la legittimità è l’enfasi posta sul concetto di legge e sul sistema giuridico, senza necessariamente dover essere democratico (Weber, 1922; 1947, pp. 329-337). Alla fine dell’Ottocento, prima a Teheran e poi nelle altre principali città iraniane, un piccolo ma influente gruppo di studiosi, i cosiddetti *rosbanfekr*⁵, formatisi intellettualmente grazie a concetti come “*Liberté, Égalité, Fraternité*” e influenzati dal grado di sviluppo dei paesi europei rispetto alla madrepatria, cominciò ad attribuire interamente la ragione dell’arretratezza della Persia all’antiquata forma di governo dei Qājār, ponendosi così in prima linea nel nascente movimento costituzionale (Tavakoli-Targhi 2000: 144-146). Insieme a loro, anche la borghesia mercantile e persino gli *olamā*, ovvero due insiemi di ceti possidenti ma non certo due classi capitaliste nel senso stretto europeo (Arsanjani 1944; Khamsi 1969), si convinsero di dover supportare l’idea di una Costituzione al fine di limitare i poteri legislativi della monarchia attraverso l’istituzione di moderne istituzioni politiche, preservando così il proprio potere e i propri interessi (Rahiminia 2021). Ciò avvenne nonostante la cosiddetta moderna classe intellettuale, nata dal tardivo ma insistente processo di sviluppo culturale (Rahiminia 2022), desiderasse un cambiamento socio-politico più radicale (Browne 1910). Nonostante le non lievi differenze ideologiche, una cosa era certa: sia la profonda crisi politico-economica, sia la crisi cultural-ideologica – legata al proliferare delle nozioni tipicamente europee di democrazia, secolarismo e costituzionalismo – avevano iniziato a minare il tradizionale equilibrio delle forze di stato, di ceto e di classe nella Persia dei Qājār (Ashraf – Banuaziz 1989; Gilbar 1976; Keddie 1978).

Essendo un mero e ristretto catalogo dei poteri del monarca e del parlamento, la prima costituzione persiana, più che un efficace strumento legale, per i suoi ferventi sostenitori aveva principalmente un valore simbolico, come se fosse un segno di rottura con il passato e l’inizio di una nuova era (Gheissari 2016; Boozari 2011). Finalmente, al posto di essere sudditi soggetti a meri doveri e obblighi, gli iraniani finalmente sarebbero stati cittadini con diritti e doveri, avrebbero esercitato la propria sovranità attraverso i loro rappresentanti eletti e solo questo parlamento sarebbe stato responsabile dell’interpretazione autorevole delle leggi⁶. Tuttavia, la transizione da un dominio tradizionale a un sistema razionale-legale colse impreparati i suoi fautori, poiché importare il modello tipicamente occidentale di “Stato moderno” in una società complessa come la Persia di inizio ‘900 scatenò le seguenti problematiche di non facile soluzione: come costringere lo *Shah* a rispettare il ruolo delle istituzioni? Come limitare l’autorità del governo, finora dotato di totale autonomia sia nei confronti della giustizia che del legislatore? Come stabilire un sistema di controlli ed equilibri legali istituzionalizzato mirato a evitare uno stallo tra il potere legislativo, il giudiziario ed esecutivo, oltre che con la corte?

⁵ Letteralmente “coloro dalla mente illuminata” o, semplicemente e in attuale uso comune, “intellettuali”. Al riguardo, Bayat 2010

⁶ Atti del *Mozākerāt-i Majles-i Shāhira-yi Mellī* (Procedura dell’Assemblea Consultiva Nazionale), Prima Riunione del Parlamento Iraniano, 7 Ottobre 1906. Durante questa sessione, venti deputati descrissero la società iraniana come formata da una élite governativa e dalla gente comune, mentre due deputati enfatizzarono la necessità di mantenere la divisione del popolo in classi sociali.

Infatti, nella concitazione causata dalle pressioni da parte di forze sia contrarie che favorevoli al costituzionalismo e nell'affrettato tentativo di evitare possibili manomissioni da parte del monarca e della corte cagiara, la neo-affermata classe dirigente purtroppo non fu abbastanza previdente da approntare procedure specifiche per la modifica della Carta fondamentale (Abrahamian 1982; Ansari 2016.). Pertanto, a causa dell'assenza di un prerequisito strutturato per operare adattamenti, come rilevato dal sociologo iraniano Kamran Matin, si ebbe il risultato che una società tradizionale come quella persiana, con i propri e peculiari concetti di status e rango così profondamente radicati nella coscienza e nella consuetudine collettiva, trovò difficoltà nell'identificarsi idealmente e praticamente con regole e principi innovativi, non riuscendo a comprendere come cominciare in maniera così veloce e improvvisata una vita politica e culturale improntata sull'egualitarismo politico democratico (Matin 2012). Il risultato fu quello di favorire la nascita di una nuova doppia struttura, ovvero un sistema razionale-legale⁷ influenzato, o forse soggiogato o comunque soggiogabile, da assetti e orientamenti tradizionali – basti pensare che, come prima accennato, proprio molti *āyatollāh* furono membri attivi della rivolta e successivamente del parlamento (Algar 1969; Hairi 1976; 1977; Rahiminia 2021; 2022).

LA COMPARSA DELL'AUTORITÀ CARISMATICA: TRA LA DINASTIA PAHLAVI E LA RIVOLUZIONE ISLAMICA

Dopo il colpo di stato del 1925, causato dal futuro *shāh* Reza Pahlavi, sembrava essere apparso il terzo tipo di dominio teorizzato da Max Weber, ovvero quello caratterizzato da un'autorità carismatica, dove la struttura amministrativa si basa e si orienta attraverso la piena fedeltà e la devozione verso il leader, la cui natura di autorità è personale e totale. Nel quadro della sua teoria e nei suoi studi sulla *Staatssoziologie*, il sociologo tedesco definì la caratteristica principale del carisma come:

«una certa qualità della personalità di un individuo, in virtù della quale è separato dall'uomo comune e trattato come dotato di poteri o qualità soprannaturali, sovrumani o almeno specificamente eccezionali. Essi non sono accessibili dalle persone ordinarie, ma sono considerate come di origine divina e, su questa base, tale individuo viene trattato da leader» (Weber 1947: 358-359).

In questo caso, la categoria analitica di Weber apparentemente sembrava del tutto adatta a incarnarsi nella figura del nuovo monarca Reza Pahlavi. Tuttavia, sia lui che il suo successore Mohammad Reza, oltre a ritenersi in grado di poter regnare senza le istituzioni razionali-legali cui il suo popolo tanto aveva anelato, sfidarono il tradizionale affidamento sulle personalità e le istituzioni religiose del loro paese, concentrando sul trono il potere e totalizzando il programma politico-sociale verso una forzata modernizzazione e secolarizzazione dell'Iran – ad esempio, imponendo l'uso di cognomi e non più patronimici, vietando gli abiti tradizionali a favore di vestiti di taglio occidentale ed escludendo il clero dalle alte sfere governative (Malek-Ahmadi 2015: 179-180; Abrahamian 1982: 135-169; 2017: 1-3) – ignorando che, usando le parole di Weber, il potere di un Re in realtà è limitato e legato dalla tradizione e se

«viola la tradizione senza alcun permesso o impedimento, mette così in pericolo la legittimità della sua stessa autorità basata interamente sulla santità di quella tradizione. In linea di principio, creare nuove leggi che si discostano dalle norme tradizionali è fuori questione» (Weber 1956: 101).

⁷ È utile ricordare che il costituzionalismo e lo stato di diritto sono riconducibili ad assetti di potere di tipo razionale-legale, ma per esserlo non è necessario che siano democratici.

Dunque, per poter comprendere l'evoluzione dei vertici iraniani, bisogna entrare nello specifico delle caratteristiche del leader carismatico. Carisma è una parola greca che significa “grazia (di Dio)”, in riferimento alla capacità di fare miracoli o predire eventi futuri. Nell'uso moderno, tale termine si utilizza in riferimento a una personalità che spicca per delle caratteristiche considerate irraggiungibili dalle persone comuni e che le spingono a seguire tale figura (Weber 1922: 454-457). In questa forma di legittimità, nonostante nasca dalla tradizione e della logica storica – ad esempio il diritto di sangue del monarca –, il popolo tende a seguire il governante a causa del suo potere d'attrazione personale. Inoltre, la gerarchia di governo in questo caso non si crea in base al merito, ma ciò che conta è la vicinanza e la lontananza dei seguaci da chi emana il fascino carismatico e, quindi, si può affermare che lo straordinario potere spirituale di questo leader si trasferisca anche a tutti i suoi compagni (Roche 2007: 123; Abediardakani *et al.* 2016). Per riassumere, si sta dunque parlando di una personalità che si discosta dalla norma per la determinazione con cui sfida la pratica consolidata andando “alla radice della questione”; che guida gli uomini in virtù di qualità inaccessibili agli altri e incompatibili con le regole di pensiero e di azione che governano ogni vita di tutti i giorni; che le persone sono disposte a seguire allontanandosi dalle regole stabilite e si sottomettono all'ordine senza precedenti proclamato dal leader. In poche parole, tale personalità si sente chiamato a svolgere una sorta di “missione” e, a sua volta, emana tale sensazione come un'aura che attira i suoi aspiranti seguaci (Weber 1956: 358-363; Bendix 1977: 300). Vi è così la conseguenza che obbedire al leader carismatico diventa così la più importante fonte di legittimità di alcuni sistemi politici e, per fare diversi esempi, tra i tanti possiamo citare Giulio Cesare nell'antica Roma, Gandhi in India, Hitler in Germania, Napoleone o De Gaulle in Francia e Khomeini in Iran.

Quest'ultimo è di ovvio interesse per la ricerca qui presentata, infatti fu grazie a lui che la Rivoluzione islamica del 1979 ebbe il risultato di far crollare il sistema monarchico persiano dopo 2500 anni, fondando la Repubblica Islamica dell'Iran e mettendo sulla sommità della piramide del potere se stesso. La leadership dell'*ayatollah* Ruhollah Khomeini è di particolare interesse per la riflessione qui esposta perché, a mio avviso, rispecchia contemporaneamente tutti i criteri formulati da Max Weber. In definitiva, si può osare dire che Khomeini riuscì a riunire nella propria autorità e capacità di leadership le tre tipologie teorizzate dal sociologo tedesco.

Entriamo nello specifico: in primo luogo, la figura di Khomeini rientra perfettamente nella definizione di autorità carismatica weberiana poiché nel 1963 sfidò pubblicamente e senza timore il nuovo corso stabilito dallo *shah* Mohammad Reza Pahlavi, criticando l'ondata di modernizzazione e laicizzazione imposta da quel che sarà chiamata “rivoluzione bianca” (Watson 1976: 23-36; Ansari 2001: 1-24); nel 1964 fu dichiarato incompatibile con il regime vigente – esiliato prima in Iraq e poi a Parigi per sopprimere il suo dissenso –; nonostante la distanza, fu capace di radunare numerosi seguaci e agire come se fosse stato chiamato a compiere una “missione” (Baquer 2009; Corboz 2015: 221-248); infine il suo coraggio e le sua qualità umane furono – e tuttora sono – da molti considerate inaccessibili, come se fossero prerogative sovranaturali (Divsalar 2012). Inoltre, all'*Āyatollāh* va riconosciuto il merito di aver riformulato l'assetto dell'Iran riuscendo, in un certo senso, a conciliare le teorie di Weber attingendo al suo personale carisma per arrivare al potere e mantenerlo, facendo in modo che l'equilibrio tra i poteri dello Stato fosse assicurato e supervisionato da un garante la cui autorità fosse al di sopra di ogni dubbio – infatti nominò sé stesso primo *Rahbar* dell'Iran⁸, ovvero “Guida suprema”. Dopo aver fatto ciò, non

⁸ Dopo la morte dell'*āyatollāh* Khomeini avvenuta nel 1989, venne nominato – ed è tuttora in carica – Ali Khāmenei. La sua elezione fu soggetta a molte controversie in quanto considerata mossa politica e non legata a meriti in campo teologico, essendo stato nominato *āyatollāh* solo al fine di poter essere eletto *Rahbar* dopo la deposizione del delfino designato Ali Montazeri e, per questo motivo, Khamenei veniva chiamato dai suoi detrattori “*āyatollāh* in una notte” (al

trasformò il paese in una teocrazia assoluta, bensì decise di mantenere una sorta di struttura razionale-legale basando il nuovo Iran su di una forma costituzionale di fatto unica al mondo, poiché caratterizzata da una combinazione tra elementi occidentali ed islamici. Infatti, come esplicito precedentemente, la caratteristica principale della Costituzione dell'Iran, attualmente ancora in vigore, è che si tratta di un *unicum* nel cosiddetto mondo islamico e pone le basi per riformulare le principali istituzioni del paese in uno stile molto simile a quelli dei paesi occidentali – con un presidente, un governo e un parlamento (Ramazani 1980; Shevlin *et al.* 1998; Saffari 1993).

CONCLUSIONI

In conclusione, si può quindi affermare che, essendo perfettamente consapevole del passato del paese, degli errori dei predecessori e di quelli dei più recenti sovrani, il carismatico Khomeini riuscì a rimodellare l'assetto dello Stato in uno schema razionale-legale decisamente simile ai paesi europei, portatore di un'inalterabile carica islamista che non trovò dissenso da parte del tradizionale clero sciita e al contempo conciliante e conforme alla situazione sociopolitica del nuovo Iran che si stava creando dopo il processo rivoluzionario (Abdolmohammadi 2009: 87-100).

Alla luce delle riflessioni compiute in merito alla particolare doppia-struttura politica del contesto persiano in epoca cagiana, poi replicata in qualche modo dall'esperienza rivoluzionaria del 1906, laddove i riformisti estimatori del modello razionale-legale hanno comunque convissuto con il clero tradizionalista, mantenendo un'ottica di lunga durata, il regime dell'Iran creato da Khomeini potrebbe essere considerato come il caso emblematico di una possibile convivenza tra strutture dell'autorità che corrispondono alle tipologie sociologiche di Weber. Andando oltre la mera teoria, è necessario sottolineare che tuttora nell'opinione pubblica persiana è in atto uno scontro tra principi politici ed ideali socio-culturali, che rende difficile, come sempre del resto, ogni tentativo di previsione riguardo l'immediato futuro. A tal proposito, si può portare ad esempio il caso di Mahsa Amini, una donna di 26 anni morta il 16 settembre 2022 sotto la custodia della polizia iraniana. Il decesso è avvenuto a causa delle gravi ferite riportate durante il suo arresto avvenuto tre giorni prima a causa della mancata osservanza della legge sull'obbligo del velo per le donne, l'*hijab*. Questo fatto ha suscitato indignazione e proteste diffuse in tutto il Paese poiché la morte della donna è stata vista come un esempio della natura oppressiva del governo iraniano, il quale ha risposto con mano pesante, usando violenza e arresti per reprimere le manifestazioni, dimostrando che, come teorizzato da Weber, un sistema razionale-legale non necessariamente deve essere democratico e/o attento ai diritti umani. Nonostante ciò, – al Dicembre 2023 – seppur in misura minore, le proteste sono ancora in atto, con evidenti significative implicazioni sociologiche e politiche per l'Iran e non solo. È la dimostrazione dell'esistenza di una crescente frustrazione di una parte il popolo iraniano nei confronti delle politiche conservatrici e autoritarie del governo, la quale ritiene l'attuale assetto istituzionale illegittimo per la mancanza di una dimensione che tuteli i cittadini, e quindi chiede un governo basato sul valore del rispetto della vita umana. Questo movimento segna anche il consolidamento del potere dei social media che i manifestanti utilizzano per coordinare le loro azioni e condividere informazioni col mondo intero, attirando così una notevole attenzione internazionale nonostante l'oscurantismo imposto dal governo. Infatti le proteste sono guidate dalla generazione più giovane di iraniani che è connessa col mondo esterno attraverso la tecnologia e che quindi ha una maggiore consapevolezza degli eventi globali e delle questioni relative ai diritti umani. Nel

riguardo: Ashraf 2012; Ganji 2013). Da ciò si può dedurre che l'attuale Guida Suprema dell'Iran sia privo dello stesso carisma del suo predecessore.

complesso, la tragica e prematura dipartita di Mahsa Amini dimostra come ci sia una crescente domanda di riforme politiche e sociali in Iran – soprattutto da parte delle nuove generazioni – e che il governo dovrà affrontare sfide significative nel tentativo di mantenere le sue politiche conservatrici di fronte a questa richiesta di cambiamento.

Continuiamo dunque a parlare di una nazione caratterizzata da una storia segnata da colpi di Stato e rivoluzioni e, pertanto, continuiamo a metterci di fronte una complessità sociale e una eterogeneità culturale che inevitabilmente complicano tanto quanto dirigono lo studio di una evoluzione socio-politica da comprendere e ricomprendere nuovamente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abdolmohammadi P. (2009), *Il repubblicanesimo islamico dell'ayatollah Khomeini*, in «Oriente Moderno», 89(1): 87-100.

Abrahamian E. (2017), *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism: The Constitutional Revolution of 1906* - Vanessa Martin, London: I. B. Tauris, in «Iranian Studies», 50(3): 474 - 476.

Abrahamian E. (1982), *Iran between two revolutions*, Princeton: Princeton University Press.

Algar H. (1969), *Religion and State in Iran, 1785-1906*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

Ansari A. M. (2001), *The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shab, 'Modernization' and the Consolidation of Power*, in «Middle Eastern Studies», 37(3): 1-24.

Ansari A. M. (2016), *Iran's Constitutional Revolution of 1906*, Londra: Gingko Library.

Arjomand S. A. (1988), *Authority and Political Culture in Shiism*, New York: State University of New York Press.

Arsanjani H. (1944), *Class Struggles in Iran*, Teheran: Darya.

Ashraf A. - Banuaziz B. (1989), *Classes in the Qajar period*, in «Encyclopædia Iranica», <http://www.iranicaonline.org/articles/classesintheqajarperiod>, ultimo accesso: 19 Ottobre 2017.

Ashraf A. (2012), *ISLAM IN IRAN xiii. ISLAMIC POLITICAL MOVEMENTS IN 20TH CENTURY IRAN*, in «Encyclopædia Iranica», XIV(2): 157-172.

Atti del *Mozākerāt-e Majles-e Shāwra-ye Melli* (1906), Procedure dell'Assemblea Consultiva Nazionale - Prima Riunione del Parlamento Iraniano, 7 Ottobre 1906.

Baqer M. (2009), *Khomeini: Life of the Ayatollah*, Londra: I.B. Tauris.

- Bayat M. (2010), *The Rowshanfekr in the Constitutional Period, An Overview*, in H. E. Chehabi, V. Martin (eds.), *Iran's Constitutional Revolution: Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*, Londra: I.B. Tauris.
- Bendix R. (1977), *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Berkeley: University of California Press.
- Boozari A. (2011), *Shi'i jurisprudence and Constitution*, New York City: Palgrave MacMillan.
- Brown E. (1910), *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brydges H. J. (1833, ed.), *The dynasty of the Qajars*, Londra: J. Bohn.
- Corboz E. (2015), *Khomeini in Najaf: The Religious and Political Leadership of an Exiled Ayatollah*, in «Die Welt des Islams», 55(2): 221-248.
- Cronin S. (2011), *ARMY v. Qajar Period* in «Encyclopædia Iranica», <http://www.iranicaonline.org/articles/army-v>, ultimo accesso: 10 Aprile 2020.
- Divsalar F. (2012), *Mystical explanation of Imam Khomeini on the instinctive divine appellation*, in «Religion and Mysticism», 33(9): 137-157.
- Ganji A. (2013), *Who Is Ali Khamenei: The Worldview of Iran's Supreme Leader*, in «Foreign Affairs», 92(24).
- Gheissari A. (2016), *Iran's dialectic of the Enlightenment*, in A. M. Ansari (ed.), *Iran's Constitutional Revolution of 1906*, Londra: Gingko Library.
- Gilbar G. (1976), *Demographic Developments in Late Qajar Persia, 1870-1906*, in «Asian and African Studies», 11(2): 125-156.
- Gnoli G. (1989), *The Idea of Iran*, Roma: ISIAO.
- Hairi A. (1976), *Why did the ulama participate in the Persian constitutional revolution of 1905-1909?*, in «Die Welt des Islams», 17(1.4).
- Hairi A. (1977), *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leida: Brill.
- Harik L. (1972), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington: Indiana University Press.
- Issawi C. (1971), *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago: Chicago University Press.
- Keddie N. (1978), *Class Structure and Political Power in Iran since 1796*, in «Iranian Studies», 11: 305-330.
- Khamsi F. (1969), *The Development of Capitalism in Rural Iran*, New York: Columbia University Press.
- Mahdavi S. (1990), *Social Mobility in Qajar Iran: Haj Muhammad Hassan Amin al-Zarb*, in «Middle Eastern Studies», 26(4): 582-595.
- Malek-Ahmadi F. (2015), *Democracy and Constitutional Politics in Iran - A Weberian Analysis*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Matin K. (2012), *Democracy without Capitalism: Retheorizing Iran's Constitutional Revolution*, in «Middle East Critique», 21(1): 37-56.
- Rahiminia D. (2021), *Il clero sciita nel processo di democratizzazione della Rivoluzione costituzionale persiana*, in W. Montanari W., S. Zakeri (eds.), *Variazioni geoculturali europee*, Roma: Nuova Cultura.
- Ramazani R. (1980), *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, in «Middle East Journal», 34(2): 181-204.
- Reid J. (1984), *Studying Clans in Iranian History: A Response*, in «Iranian Studies», 17(1): 85-92.
- Saffari S. (1993), *The legitimation of the Clergy's right to rule in the Iranian constitution of 1979*, in «British Journal of Middle Eastern Studies», 20(1): 64-82.
- Shevlin N. et al. (1998), *Velayat-E Faqih in the Constitution of Iran: The Implementation of Theocracy*, in «U. Pa. J. Const. L.», 1.
- Tavakoli-Targhi M. (2000), *FRANCE vi. PERSIA AND THE FRENCH REVOLUTION*, in «Encyclopædia Iranica», I(2): 144-146.
- Watson K. (1976), *The Shah's White Revolution - Education and Reform in Iran*, in «Comparative Education», 1(12): 23-36.
- Weber M. (1922), *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978.

Weber M. (1947), *The theory of social and economic organization*, New York: The Free Press of Glencoe, 1964.

Weber M. (1956), *Staatssoziologie*, Berlino: Duncker & Humblot.

Accepted Manuscript