



# Il significato del *gīhād* nell'Islam

CARLA MASCIOVECCHIO

**ABSTRACT:** The article analyzes the Qur'anic injunctions in which the verbal roots *għd* and *qtl* are found expressing both militant and non-militant ways of propagating or defending the faith. While the Meccan verses exhort the first converts to Islam to preserve their beliefs with wisdom and prudence, the Medinan ones prescribe the use of armed struggle for the cause of God. References to fighting «in the path of God» are present both in the *Sunnah* and in numerous Traditions that express disapproval for those who fight for glory and material goods, as well as in the *Sīrah*, biography of the prophet Muḥammad. Finally I referred to a work written by *śayḥ* Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī in which the author highlights how the *gīhād* is a preaching effort aimed at transmitting the Qur'anic message and how it took on a warlike significance only after the formation of the *ummah*, to defend its territory from any threat of aggression.

**KEYWORDS:** *Gīhād*, Corano, *Sunnah*, *Sīrah*.

\*\*\*

## 1. INTRODUZIONE

Nel presente articolo si è voluto evidenziare come l'etimologia della parola *gīhād*, impropriamente tradotta “guerra santa” e correntemente associata alla violenza e al fanatismo, non contenga in realtà alcuna implicazione di natura aggressiva, esprimendo uno sforzo interiore che il musulmano è invitato a compiere, al fine di incoraggiare la realizzazione del Bene e di impedire l'attuazione del Male, come è più volte ribadito nel Corano.

Al fine di mettere a fuoco il concetto di *gīhād*, nelle sue varie accezioni, si è ritenuto imprescindibile attingere, per quanto possibile, alle fonti in lingua araba, essendo l'arabo la lingua della Rivelazione coranica, oltre che un elemento essenziale di identificazione etno-culturale di coloro che lo parlano come lingua madre, sia nella versione cosiddetta “standard”, una sorta di evoluzione moderna della lingua del Corano, ossia dell'arabo classico, che nei vari dialetti che costituiscono le parlate locali (Mion 2007, 36-37).

Lo studio della lingua araba e l'approccio diretto alle fonti si ritengono pertanto essenziali per comprendere che cosa si intenda effettivamente per *gīhād* nel mondo arabo-islamico e per meglio valutare come esso è stato recepito al fuori di questo mondo e, in particolare, in Occidente.

Il *gīhād* non richiama mai al dovere della lotta armata, ma all'impegno e allo sforzo personale (IX, 24; XXII, 78; XXV, 52; LX, 1); inoltre in riferimento ai versetti coranici nei quali si rinviene la radice verbale *għd*, perlopiù tradotta con “combattere” (II, 244-46; V, 35; VII, 38-40; IX, 111), il contesto suggerisce in realtà un combattimento contro il Male, a differenza di quelli nei quali troviamo la radice verbale *qtl*, seguita per lo più

dall'espressione «sulla via di Dio», con il significato di lotta armata, anche se legata a circostanze del tutto particolari.

Tra questi ultimi, oltre ai versetti di natura difensiva (II, 190), ve ne sono altri, contenuti nei capitoli IV e IX, che non esprimono clemenza nei confronti dei miscredenti e per la cui comprensione sarebbe necessario contestualizzarli, essendo stati rivelati al profeta Muḥammad in una fase in cui le spedizioni guerriere e le razzie erano molto frequenti tra i vari gruppi tribali.

Tuttavia anche laddove vi sia un riferimento palese al combattimento il suo fine non è quello di costringere gli idolatri a convertirsi all'islam, ma di sottometterli al fine di garantire la protezione e la sicurezza della nascente comunità.

Quanto alla radice verbale *ḥrb*, dalla quale deriva la parola guerra, è significativo notare che essa, nel Corano, compare solo in quattro versetti: con un significato metaforico, alludendo alla dichiarazione di guerra di Dio agli empi (II, 279) e agli ebrei medinesi perché «Dio non ama i corruttori» (V, 64), e con il significato di lotta reale, invitando i credenti a disperdere i nemici verso i quali, tuttavia, bisogna essere clementi (VIII, 57; XLVII, 4)<sup>1</sup>.

## 2. IL ĠIHĀD FĪ SABĪL ALLĀH NEL CORANO, NELLA SUNNAH E NELLA SĪRAH

La parola *ḡihād*, dalla radice *ḡhd* che significa «sforzarsi, applicarsi con zelo, usare diligenza in qualcosa» (Traini 1996, 175), e che se seguita dalla locuzione *fī sabīl Allāh*, come si rinviene per lo più nel Corano, significa «combattimento sulla via di Dio», è uno dei più meritori doveri del musulmano, accanto ai cosiddetti ‘pilastri della fede’ (*arkān al-dīn*).

L'espressione ‘guerra santa’, con la quale viene comunemente ed erroneamente tradotto *ḡihād*, non esiste nel Corano o meglio alla parola guerra (*ḥarb*) non è mai associato l'aggettivo santa (*quds/ḥarām*) (Vercellin 1996, 174-175)<sup>2</sup>: questa definizione è stata coniata da Friedrich Schwally in un'opera, pubblicata nel 1901, intitolata *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Firestone 1999, 3).

Il *ḡihād*, che comporta la lotta contro le cattive inclinazioni e lo sforzo interiore che il musulmano deve compiere per vincere tutto ciò che è dettato dall'istinto e dalle passioni umane, viene comunemente definito grande *ḡihād* per distinguerlo dallo sforzo materiale, richiesto a ciascun credente in caso di minaccia della sua persona, famiglia o comunità, che è conosciuto come piccolo *ḡihād*.

Tuttavia la distinzione tra grande e piccolo *ḡihād* non è contenuta nel Corano, bensì in un detto (*ḥadīt*) del profeta Muḥammad che, tornando da una razzia, disse: «Siamo

<sup>1</sup> Per l'individuazione dei versetti in cui si rinvengono le radici verbali *ḡhd*, *qtl* e *ḥrb*, è stata fondamentale la consultazione delle *Concordantiae Corani Arabicae*, Lipsiae: C. Tauchnitii, 1842, pp. 46-47, 50, 148, dell'orientalista tedesco Gustav Flügel.

<sup>2</sup> Riguardo alla nozione di sacralità nell'islam: «Nel Corano si incontrano due radici che la esprimono: *qds* che compare in dieci casi e *ḥrm* che si trova invece oltre ottanta volte. La prima appare in contesti richiamanti la Bibbia o elementi ad essa collegati [...] . L'eventuale carattere «sacro» di soggetti o oggetti legati alle tradizioni arabe si esprime viceversa nel Corano con forme derivate dalla radice *ḥrm* [...] ».

tornati dalla piccola alla grande guerra» (Ventura 2005, 266)<sup>3</sup>; (Morabia 1993, 256-257).

Secondo l’opinione quasi unanime dei giuristi il *ğihād*, qualora sia diretto contro gli infedeli, è un dovere collettivo (*fard kifāyah*) che incombe ai soli musulmani capaci di adempierlo.

Invece, nel caso in cui vi sia una reale minaccia alla sicurezza del territorio della *dār al-islām*, esso è un obbligo personale (*fard ‘ayn*) dal cui compimento, tuttavia, sono esonerate, secondo le prescrizioni di diritto musulmano, le seguenti categorie di persone: i minori, gli insani di mente, gli schiavi, le donne, i malati, i disabili, coloro che non possiedono i mezzi necessari per una spedizione militare, i figli che non hanno ottenuto il consenso dei genitori, i debitori senza il permesso dei creditori (Peters 1979, 15-18).

Le ingiunzioni coraniche relative al combattimento possono essere raggruppate nel modo seguente: 1) versetti che esprimono i modi non militanti di propagare o difendere la fede; 2) versetti che pongono restrizioni al combattimento; 3) versetti che rivelano il conflitto tra il comando di Dio e i seguaci del profeta; 4) versetti che invocano fortemente la lotta per la religione di Dio (Firestone 1999, 69).

Degli otto versetti del primo gruppo, che sono stati rivelati in un periodo che va dalla fase meccana fino al primo periodo medinese, quattro (VI, 106; XV, 94; XVI, 125; L, 39), rivelati a Mecca, si riferiscono ai miscredenti (*mušrikūn*).

Nella parte finale del v. 106 della *sūrah al-An‘ām* il comando divino rivolto al profeta «allontanati dunque dagli idolatri» (Bausani 1999, 99) è diverso rispetto a quanto stabilisce, ad esempio, il v. 5 della *sūrah al-Tawbah* «uccidete gli idolatri dovunque li troviate».

Nel v.125 della *sūrah al-Nāhl* l’invito «alla Via del Signore», che Muḥammad deve compiere senza il ricorso alle armi, potrebbe essere rivolto sia agli idolatri che agli ebrei; tuttavia sia quelli che lo accetteranno che quelli che lo rifiuteranno saranno giudicati da Dio.

Il v. 39 della *sūrah* del *Qāf* invita Muḥammad ad essere paziente e a tenere un comportamento non aggressivo con coloro che non hanno parole benevoli nei suoi confronti, mentre il v. 94 della *sūrah al-Hiğr* esorta il profeta a rendere noti gli insegnamenti divini rimasti presumibilmente segreti fino a prima di questo ammonimento.

Nei restanti versetti del primo gruppo (II, 109; V, 13; XXIX, 46; XLII, 15) invece il riferimento è, molto probabilmente, agli ebrei medinesi, riuniti nei *clan* dei Naqīr, Qurayzah e Qaynuqā‘, e ciò suggerisce che siano stati rivelati a Muḥammad dopo il 622, anno dell’emigrazione (*hiğrah*) a Medina, allorquando iniziò ad avere contatti con loro.

Nel v. 13 della *sūrah al-Mā’idah* vi è un invito al perdono e alla tolleranza nei confronti dei figli d’Israele che hanno commesso un tradimento (*hiyānah*), avendo rotto i patti precedentemente stipulati.

<sup>3</sup> «La piccola guerra è quella contro i nemici esteriori, ma la grande guerra è la più importante, perché va combattuta contro quegli avversari, non meno temibili, che sono le passioni dell’anima e l’attaccamento ai beni di questo mondo».

Nel v. 109 della *sūrah al-Baqarah* è espresso l’invito divino ad astenersi dal rispondere alla minaccia rappresentata dal tentativo degli ebrei medinesi di indebolire l’autorità di Muḥammad all’interno della nascente comunità musulmana «finché Dio non mandi il Suo ordine».

L’esortazione a «non disputare con la Gente del Libro altro che nel modo migliore», espressa nel v. 46 della *sūrah al-‘Ankabūt* e nel v. 15 della *sūrah al-Šūrā*, suggerisce che i due versetti siano stati rivelati nel primo periodo medinese, quando Muḥammad credeva che gli ebrei di Medina si sarebbero convertiti all’islam.

I versetti del secondo gruppo (II, 190, 194; IX, 36; XXII, 39) si richiamano alle prescrizioni preislamiche, che assicuravano la sopravvivenza dei gruppi tribali, e ai limiti sul ricorso alla violenza, soprattutto durante i mesi sacri e presso Mecca che, nel v. 37 della *sūrah Ibrāhīm*, è definita la «Casa Santa» (*al-bayt al-muḥarram*).

L’importanza del v. 190 della *sūrah al-Baqarah*, che nella prima parte pone le basi per la legittimazione di una guerra soltanto difensiva («Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono»), risiede nella comprensione della radice ‘adā (Traini 1966, 902)<sup>4</sup> che si rinvie nella parte finale («ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi») e che, secondo la maggior parte degli esegeti, si riferirebbe esclusivamente a quelle categorie di persone che non devono essere né combattute, né uccise, tra le quali le donne, i bambini e i monaci, sulla base di alcuni *hadīt* che riferiscono che il profeta Muḥammad ne vietava l’uccisione (Kaṭīr 1985, 401).

Secondo una tradizione attribuita a Ibn ‘Abbās (m. 686) le restrizioni al combattimento presso i luoghi sacri verrebbero meno nel caso di aggressione da parte degli idolatri (Wāḥidī s. d., 29); inoltre il versetto in questione sarebbe stato rivelato nel 628, subito dopo il patto di Ḥudaybiyyah<sup>5</sup>, in quanto i musulmani temevano che, l’anno successivo, quando sarebbero tornati a Mecca per compiervi il pellegrinaggio, ci sarebbe stata una battaglia.

Una significativa innovazione nella tradizione bellica è espressa, sempre nello stesso versetto, dall’espressione «sulla via di Dio» (*fi sabīl Allāh*) che ricorre nel Corano settanta volte, soprattutto in riferimento alla lotta per proteggere la vita e l’onore della comunità dei credenti (Firestone 1999, 74).

Le consuetudini preislamiche, che proibivano di combattere durante i mesi sacri e che non permettevano di portare le armi all’interno di Mecca per non violare lo stato di consacrazione rituale (*iḥrām*) di coloro che vi compivano il pellegrinaggio, vengono rispettate ed enfatizzate nel v. 36 della *sūrah al-Tawbah*.

Tuttavia, qualora i musulmani vi siano aggrediti, è ammessa l’applicazione della legge del taglione, come stabilisce il v. 194 della *sūrah al-Baqarah*<sup>6</sup>.

Il v. 39 della *sūrah al-Haqq*, nel quale c’è un riferimento ai primi musulmani che furono perseguitati e cacciati dai politeisti meccani, è considerato la prima rivelazione che autorizza i credenti a rispondere con la forza ai loro aggressori.

<sup>4</sup> La radice ‘adā all’ottava forma ha il duplice significato di «commettere un atto di ostilità, una aggressione contro qualcuno» e di «oltrepassare qualcosa, eccedere qualcuno, andare oltre».

<sup>5</sup> Presso Mecca si tenne, nel 628, il giuramento di fedeltà (*bay’ah*) a Muḥammad, noto come «giuramento sotto l’albero» (XLVIII, 18), da parte di quei seguaci che erano apparsi scoraggiati per non essere riusciti ad entrare nella città santa ben difesa dagli idolatri meccani.

<sup>6</sup> Anche il versetto 36 della *sūrah al-Tawbah* permette ai musulmani di combattere durante i mesi sacri (*Raġab*, *Dū’l-Hiġga*, *Dū’l-Qa’da*, *Muḥarram*) sempre a scopo difensivo.

I numerosi versetti che esprimono il conflitto tra il comando di Dio alla lotta da intraprendere e i seguaci di Muḥammad, tra i quali: II, 216; III, 167-168; IV, 72-75, 77, 95; IX, 38-39, 42; XLVII, 20; rivelano come le tradizionali prescrizioni preislamiche sul combattimento erano difficili da sradicare, almeno presso alcune fazioni musulmane.

Nel v. 216 della *sūrah al-Baqarah* Dio comanda il combattimento (*qitāl*) ai musulmani che si sono astenuti dal partecipare alle precedenti azioni militari, mentre nei vv. 166-167 della *sūrah al-’Imrān*, in cui vi è un riferimento alla battaglia di Uhūd «il dì che si scontraron gli eserciti» (Bausani 1999, 50), i musulmani che avevano disobbedito agli ordini di Muḥammad, sia apertamente che in segreto, vengono definiti ipocriti (*munāfiqūn*) (Brockett 1993, 561-563).

Essi sono condannati, per non essersi uniti ai loro fratelli nel combattimento, come apostati o miscredenti (LXIII, 1-3; IX, 73-74); come nemici (LXIII, 4) e come improbi (LXIII, 6).

L'accusa principale mossa contro coloro che si opposero alle decisioni prese da Muḥammad consiste nella debolezza della motivazione addotta per non unirsi in battaglia: l'incapacità di lottare pur di salvare la propria vita, anche a costo di mettere a repentaglio quella dell'intera comunità.

Nei vv. 72-74 della *sūrah al-Nisā’* è espressa la disapprovazione nei confronti di coloro che si sono ritirati dal combattimento, quando il compenso materiale non era certo, mentre a coloro che torneranno vincitori verrà elargito un generoso bottino e a quelli che moriranno in battaglia spetterà la maggiore ricompensa del Paradiso<sup>7</sup>.

Nel v. 95 della stessa *sūrah* coloro che intraprendono la guerra sono posti sullo stesso piano di chi la sostiene materialmente, fornendo equipaggiamenti, mentre quelli che rifiutano di combattere sono condannati.

Nei vv. 38-39 della *sūrah al-Tawbah* che, secondo la maggioranza degli esegeti (Wāḥidī s. d., 141), sarebbero stati rivelati nel 630 per incitare i seguaci di Muḥammad a partecipare alla spedizione di Tabūk contro i bizantini, è espressa la punizione divina che spetterà ai dissidenti («Dio vi sostituirà con un altro popolo»).

Nel v. 20 della *sūrah* di Muḥammad ai musulmani è rivolta l'accusa di sottrarsi al comando di entrare in guerra, mentre nei vv. 86-87 della *sūrah al-Tawbah* sono condannati «i più influenti» (*ūlū al-ṭawl*) che chiedono dispense speciali per restare a casa (Bausani 1999, 141).

Gli arabi beduini sono ripetutamente descritti come restii ad andare in battaglia e sono accusati di miscredenza e di ipocrisia nei vv. 97-101 della stessa *sūrah*.

Infine seguono i versetti che invocano la guerra per la religione di Dio (II, 191-193, 217; VIII, 39; IX, 5, 29; XLVII, 4-5) e che abrogano quelli rivelati antecedentemente in quanto si tratta delle ultime rivelazioni; secondo la tradizione musulmana essi rappresentano il comando incondizionato di combattere tutti i non credenti.

Nel v. 191 della *sūrah al-Baqarah*, in cui la radice *qtl* appare sei volte, sia con il significato di uccidere, che con quello di combattere, secondo Nasafī (m.1310) la durezza del comando «Uccidete dunque chi vi combatte [...]» è attenuata dal divieto di uccidere il nemico presso il «Sacro Tempio», a meno che un musulmano vi sia stato

<sup>7</sup> Numerosi sono i versetti (III, 195-198; IX, 89,111; XIX, 61-63; XXXV, 33-35) nei quali il Paradiso è descritto come la dimora eterna dei veri credenti.

ucciso (Nasafī s. d., 123), mentre secondo Ṭabarī (m. 923) la proibizione di combattervi è abrogata dal v. 193 (Ṭabarī 1954, 192-193).

La questione più problematica è racchiusa nella parola *fitnah* (Gardet 1977, 952-953) che, nei vv. 193 e 217 della *sūrah al-Baqarah* e nel v. 39 della *sūrah al-Anfāl*, assume il significato di politeismo (*širk*), nel tentativo di associare Dio ad altre divinità e di ribellarsi alla *leadership* muhammadiana, provocando uno stato di anarchia e di corruzione.

Sempre secondo Ṭabarī il v. 193, quando recita «e la religione sia quella di Dio», non esprime un monoteismo generico ma, piuttosto, il monoteismo dell’islam nel significato di adorazione e obbedienza a Dio secondo il Suo comando.

Tuttavia un *hadīt* (Ṭabarī 1954, 195) riporta che a coloro che hanno abbracciato altre forme di monoteismo potrebbe essere permesso, all’interno della *dār al-islām*, di professare la propria religione senza eccessive molestie, a condizione che preghino regolarmente e paghino un tributo (*ȝizyah*).

Nella parte finale del v. 193 «ma se cessan la lotta, non ci sia più inimicizia che per gli iniqui» il termine «iniqui» (*zālimūn*) assume il significato di aggressori (Ṭabarī 1954, 250).

Nel v 217 della *sūrah al-Baqarah*, in cui si fa riferimento all’attacco di Nahlah, durante il quale un meccano fu ucciso da un musulmano durante l’ultimo giorno del mese di Rağab, la pratica preislamica di porre fine alle ostilità durante i mesi sacri viene abrogata, essendo giustificata dalle offese subite dai musulmani.

Secondo la tradizione esegetica sia i musulmani che i meccani coinvolti nell’incidente di Nahlah ritenevano che le norme consuetudinarie preislamiche sul combattimento fossero ancora in vigore.

Quando i musulmani capirono che avrebbero perso la loro opportunità, se avessero aspettato un giorno in più fino alla fine del mese sacro, decisero di attaccare senza riguardo per la restrizione.

Nel momento in cui essi temettero di essere uccisi per aver infranto il divieto fu rivelato a Muḥammad il v. 217 con il quale veniva abrogata l’antica istituzione, essendo il peccato dell’idolatria più grave rispetto all’uccisione (*al-fitnah ašaddu min al-qatl*).

Il nemico è descritto come persistente ed insidioso («e costoro non cesseranno di combattervi fino a quando loro riuscisse di farvi apostatar dalla fede») e, pertanto, deve essere sopraffatto a causa di quello che è (idolatra) e di quello che rappresenta (assenza di credo).

Secondo gli esegeti il v. 39 della *sūrah al-Anfāl* è quasi una ripetizione del v. 193 della *sūrah al-Baqarah*, mentre nel v. 5 della *sūrah al-Tawbah* è espressa la dichiarazione coranica finale sulle relazioni tra i musulmani e gli idolatri, in quanto esso abrogherebbe ogni restrizione alla lotta durante i mesi sacri e presso i luoghi santi (Ṭabarī 1954, 317-318).

La difficoltà di interpretazione del v. 29 della *sūrah al-Tawbah* è legata alla mancanza di chiarezza nella parte finale «Combattevi finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati»; secondo alcune scuole giuridiche (Bausani 1999, 559-560) il pagamento della *ȝizyah* da parte dei protetti (*dimmī*) doveva avvenire in particolari condizioni di umiliazione, invece la maggioranza degli studiosi moderni (Cohen 1994, 56) sostiene che il Corano non richieda tale atto.

Inoltre il riferimento alla «Gente del Libro», come gente che non crede «in Dio e nel Giorno Estremo», sembra strano dal momento che sia per il cristianesimo che per l’ebraismo questi due dogmi sono essenziali.

Pertanto una prima versione del v. 29 potrebbe non includere la frase «e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura» e rappresentare una posizione clemente nei confronti degli idolatri, posizione che diventerà inaccettabile nei versetti più ‘militanti’ rivelati successivamente (Kaṭīr 1985, 383).

Il comando a combattere incondizionatamente contro tutti i miscredenti e ad ucciderli, a meno che diventino musulmani (IX, 5), è rivolto contro la «Gente del Libro» sino a quando non riconosca la «Religione della verità» (IX, 29).

Per gli esegeti musulmani i due versetti in questione, cosiddetti ‘della spada’, non sono mai riferiti alla «Gente del Libro», a differenza di quanto è sostenuto dalla maggior parte degli studiosi occidentali.

Inoltre il comando a combattere « i Negatori che vi stan vicini», espresso nel v. 123 della *sūrah al-Tawbah*, è una reminiscenza del Deuteronomio (20: 15-18) in cui è richiesta la massima severità nel combattere i popoli vicini (Tabarī 1954, 71).

Dai vv. 4-5 della *sūrah* di Muḥammad, rivelati molto probabilmente poco dopo l’emigrazione a Medina, si evince il comando di Dio ad un trattamento degli idolatri fatti prigionieri relativamente incerto, nel senso che alla durezza («devono essere colpiti al collo fino ad essere soggiogati e legati insieme agli altri») si alterna la clemenza («una volta catturati possono essere graziati o liberati dietro riscatto») (Peters 1979, 27-28).

I versetti esaminati rivelano come la transizione dalle vecchie norme preislamiche sulla guerra a quelle consolidate con l’avvento dell’islam non sia stata indolore; il combattimento divenne una questione altamente ideologica, nonostante i benefici materiali che ne scaturivano sotto forma di bottino.

I musulmani erano chiamati a combattere anche contro i membri dei propri gruppi di parentela in quanto il vincolo religioso si sostituiva a quello tribale, così come la comunità religiosa sostituiva la tribù.

I versetti meccani del primo gruppo, definiti «pacifistes» (Flori 2002, 85), consigliano ai primi convertiti all’islam di non frequentare gli idolatri, di preservare la propria fede con prudenza e saggezza e di mostrarsi pazienti.

I restanti, rivelati a Medina, invitano i musulmani a mostrarsi tolleranti e inclini al perdono nei confronti delle tribù ebree.

I versetti del secondo gruppo (II, 190; IX, 36) rientrano tra le ingiunzioni che non ammettono le reticenze al combattimento, mentre quelli del terzo gruppo (IX, 33, 42-43; IX, 27) evidenziano una resistenza, da parte di alcuni credenti, all’ordine divino di combattere.

Infine i versetti definiti «bellicistes» (II, 191-193; VIII, 39; IX, 29, 47), che prescrivono chiaramente il ricorso alla lotta armata per la causa di Dio, non devono essere svincolati dal contesto storico e dalle circostanze particolari in cui vennero rivelati (Flori 2002, 85-86).

La *Sunnah* del Profeta contiene una grande varietà di materiale sulla guerra e, in particolar modo, fa riferimento al trattamento dei prigionieri e dei non combattenti; alle regole sulla distribuzione del bottino; al ruolo delle donne musulmane nell’entrare in

guerra (portare i viveri e fare medicazioni); alla pratica della preghiera<sup>8</sup>, prima o durante la battaglia, e agli incidenti durante le incursioni o nelle spedizioni.

La lotta «sulla via di Dio», atto religioso o di devozione, occupa un posto preminente in numerose tradizioni (Tirmidī 1987, 154-156) nelle quali sono attribuiti grandi meriti a coloro che compiono razzie o intraprendono guerre a vantaggio della *ummah*; inoltre ai vincitori spetteranno ricompense e bottino, mentre quelli che verranno uccisi o anche feriti mentre combattono sul cammino di Dio saranno ammessi in Paradiso (Tirmidī 1987, 151)<sup>9</sup>.

Oltre a queste tradizioni nelle quali si evince l'incoraggiamento alla guerra, non mancano quelle che riportano che non tutti i seguaci di Muḥammad erano intenzionati a combattere «sulla via di Dio», come quella tramandata da Abū Dāwud (m. 888), secondo la quale «colui che muore senza combattere o credere nel [merito del] combattimento muore da ipocrita» (Sigistānī 1988, 10).

La *Sunnah* non tiene conto delle dilazioni e degli esoneri dalla chiamata alle armi; l'esempio più significativo è il v. 95 della *sūrah al-Nisā'* che, secondo la quasi unanime interpretazione dei commentari del Corano, fu originariamente rivelato senza «eccettuati i malati».

Muḥammad avrebbe ricevuto la frase aggiuntiva, che esentava dalla guerra i disabili, in seguito al rammarico di un uomo cieco per non poter ottenere le più alte ricompense, senza alcuna colpa, a causa della propria invalidità.

Buhārī (m. 870) associa il v. 62 della *sūrah al-Nūr*, che fornisce alcuni casi di esenzione dal combattimento, alla dichiarazione del profeta che permetteva agli uomini appena sposati di non andare in guerra (Buhārī 1979, 133-135).

Tuttavia non mancano le tradizioni (Sigistānī 1988, 13) che disapprovano le motivazioni che hanno indotto molti musulmani ad entrare in guerra come quella, riferita da Mu‘ād b. Ġabal (m. 639), nella quale si fa riferimento oltre a coloro che, nel combattimento, ricercano il volto di Dio, anche a chi combatte per la gloria e per il guadagno di ricchezze materiali: si tratta di motivazioni inaccettabili per il combattimento «sulla via di Dio» il cui significato, sia che il termine usato sia *gīhād* o *qītāl*, è quello di lotta per un giusto proposito (Buhārī 1979, 413-414)<sup>10</sup>.

Sebbene la *Sīrah*, biografia del profeta dell'islam attribuita a Ibn Ishāq (m. 767), sia stata definita «a record of the life of [Muhammad's] contemporary society» (Kister 1983, 353), non può essere considerata una rappresentazione accurata delle idee della generazione di Muḥammad sulla guerra senza cercare conferma in altre fonti, tra le quali il Corano.

Ciò per il fatto che una parte di questo materiale, che ci è giunto nella revisione di Ibn Hišām (m. 833), attribuisce al profeta il compimento di miracoli, oltre ad

<sup>8</sup> I vv. 102-103 della *sūrah al-Nisā'* stabiliscono le regole di quella che gli esegeti hanno definito la ‘preghiera della paura’ (*salāt al-hawf*) che veniva recitata dai musulmani in combattimento, a turni alterni, nei momenti di pericolo.

<sup>9</sup> «Il Profeta disse: Nessuno schiavo [di Dio] che muore ed ha la benevolenza di Dio vuol tornare al mondo [...] , eccetto il martire, nel momento in cui egli vede la grandezza del martirio vorrebbe ritornare al mondo ed essere ucciso di nuovo».

<sup>10</sup> Un *hadīt* riferisce che Muḥammad rispose ad un uomo che gli aveva chiesto chi è il combattente «sulla via di Dio»: «chi combatte affinché la parola di Dio sia superiore è sulla via di Dio».

evidenziare le umiliazioni che egli subì insieme ai suoi seguaci e, pertanto, la maggiore difficoltà consiste nel cercare di estrapolare informazioni storiche anche nei punti in cui le notizie riportate appaiono “abbellite” dall’immaginazione.

Durante il periodo meccano, cui risalgono le prime predicationi, alcuni seguaci del profeta furono bruscamente interrotti nella preghiera da un gruppo di meccani; tuttavia Muḥammad, nonostante questo episodio, pur essendo aspramente criticato dai suoi oppositori per aver insultato i loro dei ed antenati che erano morti da non credenti, viene descritto nella *Ṣīrah* come restio ad ogni forma di violenza fisica e silente di fronte alle umiliazioni ricevute nei primi periodi (Guillaume 1955, 131).

Sempre secondo la *Ṣīrah* durante questa prima fase i musulmani, pur essendo regolarmente percossi e occasionalmente torturati dai loro oppositori meccani semplicemente per il fatto di essere seguaci di Muḥammad, non reagirono alle violenze e alle persecuzioni che continuaron sino a che lasciarono Mecca per l’Abissinia, prima dell’emigrazione a Medina.

Qui godettero della protezione del *negus* che notò alcune similitudini tra il Corano e il Nuovo Testamento quali: adorare l’unico Dio, essere fedeli alla parola data, onorare i legami di parentela, astenersi dagli spargimenti di sangue, non commettere abominio e non offendere la reputazione delle donne (Ibn Ishāq s. d., 336).

Nel 621, in seguito all’incontro segreto di alcuni medinesi con il profeta ad ‘Aqaba, presso Mecca, fu pronunciato il giuramento delle donne (*bay’at al-nisā’*), noto come ‘prima ‘Aqaba’, nel quale non era menzionato il dovere di belligeranza, a differenza della ‘seconda ‘Aqaba’, stipulato l’anno successivo e noto come giuramento di guerra (*bay’at al-harb*), che stabiliva l’impegno degli ‘aiutanti’ (*anṣār*) medinesi a proteggere fisicamente il profeta, anche ricorrendo alle armi, contro ogni suo nemico.

Nella *Ṣīrah* la prima menzione relativa al combattimento da parte dei seguaci di Muḥammad è attribuita ad un certo al-‘Abbās b. ‘Ubāda (m. 625) che avrebbe detto al profeta «Per Dio che ti ha inviato in verità, se lo desideri, combatteremo domani contro il popolo di Minā’ con le nostre spade» (Ibn Ishāq, 205-208).

È significativo che questa tradizione risalga al periodo dell’imminente emigrazione a Medina e che i medinesi furono i primi ad esprimere la propria volontà, in quanto comunità, ad andare in guerra.

Inoltre, in base a quanto riferito da ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 713), con la rivelazione dei vv. 39-41 della *sūrah al-Haqq* il profeta e i suoi seguaci erano autorizzati a combattere contro coloro che li opprimevano e che li trattavano crudelmente, ritenendoli colpevoli di adorare Dio.

Sempre secondo la *Ṣīrah* i meccani consideravano Muḥammad la più grande minaccia alla stabilità di Mecca e, per questo motivo, avrebbero voluto ucciderlo ma l’attribuzione di poteri miracolosi avrebbe comportato il fallimento del complotto dei Qurayš (Ibn Ishāq, 222).

Muḥammad era stato invitato a Medina da alcuni medinesi per trovare una soluzione pacifica del sanguinoso conflitto tra due gruppi appartenenti alla tribù, di origine yemenita, dei *banū Qaylah*; tuttavia, nonostante fosse conosciuto come un mediatore onesto, i capi *clan* medinesi non erano disposti a cedere volontariamente l’autorità arbitrale ad un estraneo la cui unica pretesa era la profezia in cui credeva un piccolo gruppo di seguaci (Ibn Ishāq, 86).

La prima razzia cui Muḥammad partecipò risalirebbe a circa un anno dopo il suo arrivo a Medina e ad essa avrebbero preso parte solo quei credenti che lo avevano seguito da Mecca (*muhāġirūn*).

La scellerata scorreria guidata da ‘Abdallah b. Ġaḥš, durante la quale venne ucciso un meccano l’ultimo giorno del mese sacro di *Raġab*, provocò una grave crisi, all’interno della giovane comunità di Medina, che fu scongiurata solo dopo che Muḥammad ricevette una nuova rivelazione che permetteva di combattere durante i mesi sacri (II, 217); venivano meno le antiche prescrizioni e il timore di infrangerle.

Tuttavia quando il profeta chiamò i suoi seguaci all’azione nella spedizione di Badr (624) non tutti vi aderirono immediatamente in quanto vi fu chi non credeva che egli sarebbe realmente andato in guerra (Ibn Ishāq, 289).

Sempre secondo la *Siṛah* i medinesi, che lo avevano fino ad allora sostenuto, non gli assicurarono una fedeltà piena perché avevano promesso ad ‘Aqaba di proteggerlo nelle guerre difensive, e non di restare necessariamente con lui qualora avesse intrapreso un attacco al di fuori di Medina, a differenza dei *muhāġirūn* che si sarebbero impegnati a combattere spinti da motivazioni legate all’emigrazione, tra le quali il proposito di salvezza in un luogo lontano da Mecca.

Pertanto l’*hiġrah* per i musulmani ha rappresentato un cambiamento significativo: il distacco dal gruppo tribale e la successiva adesione alla *ummah*, oltre ad una presa di coscienza religiosa.

La Costituzione di Medina, la cui prima menzione è nella *Siṛah* di Ibn Ishāq e che si compone di 48 articoli, pose le basi per la creazione della *ummah*, come comunità unificante disparate tribù ebree e popolazioni arabe, creata per volere di Dio e per mezzo del Suo profeta.

Tale accordo andava oltre il suo scopo originario di mediazione delle dispute tribali; le parti contraenti (ebrei, pagani e musulmani), che formavano un unico popolo, riconoscevano Muḥammad come *leader* politico e militare della confederazione e si impegnavano ad aiutarsi vicendevolmente contro le aggressioni.

Sin da questo primo abbozzo di Costituzione, che dava vita ad un ‘sistema confederativo’ innovativo rispetto alla tradizionale struttura sociale araba, emergono le connotazioni rigidamente teocratiche dello Stato islamico.

Nell’articolo iniziale si rinviene la radice *ḡhd* che assume il significato di sforzo, definendo una relazione positiva tra i credenti musulmani, sia meccani che medinesi, e gli ebrei, a differenza dell’articolo 14 che fa riferimento alle uccisioni per vendetta (Firestone 1999, 169).

L’articolo 17, in cui il combattimento «sulla via di Dio» è supportato dalla solidarietà tra i credenti, sembra esprimere una posizione intermedia tra la completa separazione dai vecchi legami di parentela e i principi che regolamentano i rapporti tra i vari gruppi che formano il popolo medinese.

L’articolo 19, che obbliga i credenti a vendicarsi in favore di coloro il cui sangue è stato versato «sulla via di Dio», sembra porre una distinzione tra questo tipo di combattimento, cui sono chiamati solo i credenti, e quello in difesa di Medina, per il quale sono responsabili anche i non credenti in qualità di firmatari della Costituzione.

Secondo l’articolo 24, che costituisce un’estensione dell’ingiunzione coranica che invita a spendere le proprie risorse «sulla via di Dio», i membri della comunità devono sostenersi a vicenda in tempo di guerra e contribuire alla causa della *ummah*.



L’articolo 36, oltre a stabilire l’autorità di Muḥammad riguardo al combattimento, tiene fede alla vendetta preislamica basata sulle relazioni di parentela.

Il contenuto dell’articolo 37, secondo il quale la responsabilità di ebrei e musulmani va oltre la mutua protezione in guerra, è ripreso dall’articolo 44 che estende l’obbligo di difesa di Medina a tutti i firmatari dell’accordo.

Quanto al significato dell’articolo 45 esso risulta per lo più oscuro «Se essi verranno invitati a concludere una pace e a vivere in essa, la concludano e la accettino. Se essi invitano ad un atto simile i credenti, avranno lo stesso obbligo purché non si trovino in guerra per motivi di religione. Tutti avranno diritto alla parte che gli spetta» (Fiorani Piacentini 1991, 79) <sup>11</sup>.

L’unica cosa certa è che sia i credenti che i non credenti devono impegnarsi ad accettare la cessazione delle ostilità quando siano richiamati (non è certo chi sia autorizzato a richiamarli), eccetto coloro che muovono guerra nel nome della religione.

In questo caso è usata l’espressione «muovere guerra per la religione» (*haraba fi-l-dīn*) e non quella, più comune, «combattere sulla via di Dio» (*qātala fi sabīl Allāh*).

Pertanto non è chiaro se esse abbiano lo stesso significato o se, invece, denotino due diversi tipi di combattimento; inoltre la complessa interrelazione tra musulmani, ebrei e non credenti riflette differenti livelli di responsabilità a intraprendere la guerra, anche se tutti i firmatari dell’accordo devono contribuire alla difesa di Medina.

Il fatto che il comando a combattere e a vendicare il sangue sparso «sulla via di Dio» sia rivolto solo ai credenti, così come soltanto ad essi sia vietato di fare una pace separata, potrebbe comportare che i non credenti godano di alcuni diritti a svantaggio dei primi.

### 3. IL *GHĀD* NELLA LETTURA ESEGETICA DI MUHAMMAD SA’ID RAMADĀN AL-BŪTĪ.

La motivazione principale che mi ha portata a considerare Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būtī (m. 2013) <sup>12</sup>, figura di spicco dell’islam sunnita siriano, in riferimento al tema

<sup>11</sup> «Secondo alcuni studiosi (Welhausen, Caetani) “essi” sarebbero gli Ebrei. Secondo altri, lo scritto si riferisce alle tribù nomadi non ancora convertitesi circostanti Yatrib/Medina. Oppure agli stessi musulmani».

<sup>12</sup> Nato nel 1929 a Jeilka, un villaggio curdo situato a sud-est della Turchia, fin da bambino è stato costretto, assieme alla famiglia, ad abbandonarlo per sfuggire alla repressione kمالista e a trasferirsi a Damasco dove ha compiuto gli studi religiosi e giuridici sotto la guida dello *shayh* Hasan Ḥabannaka (m. 1978). Nel 1965 ha conseguito un dottorato in Teologia presso l’Università cairota di *al-Azhar*. Tornato a Damasco ha intrapreso la professione di docente di *fiqh* e nel 2008 è stato nominato *imām* della moschea degli Omayyadi. In seguito ai disordini verificatisi in Siria dal 1979 al 1982, ad opera dei Fratelli Musulmani siriani, ha sostenuto l’ex-presidente Ḥāfiẓ al-Asad (m. 2000) nell’azione di repressione conclusasi con la distruzione della città di Ḥamāh, roccaforte sunnita. Le relazioni con il regime siriano si sono deteriorate, a partire dal 2010, in seguito all’adozione di alcuni provvedimenti, ritenuti da al-Būtī offensivi per la religione islamica, tra i quali il divieto di indossare il velo nelle scuole e nelle università. Tuttavia le tensioni con l’attuale presidente Baššār al-Asad non gli hanno impedito di denunciare le manifestazioni di rivolta che sono scoppiate a partire dal marzo 2011 come il prodotto di una cospirazione straniera. È morto nel 2013 in un attentato presso la moschea *al-Imān*, nel quartiere centrale di *Mazra’ah*, a Damasco.

del *gīhād* è legata alla scarsa conoscenza delle sue opere, di natura religiosa e giuridica, di considerevole valore scientifico, nel contesto accademico europeo.

Convinto sostenitore del patrimonio linguistico arabo ha rivendicato l'importanza della conoscenza della lingua letteraria per una corretta comprensione dei versetti del Corano ed ha criticato i tentativi di 'semplificazione' compiuti dall'Unesco definendoli «as 'dangerous colonialistic conspiracies' against a thorough study and deep understanding of Qur'ān» (Christmann 1988, 155).

Egli ha esercitato una notevole influenza sulla formazione religiosa di migliaia di studenti che hanno ascoltato i suoi sermoni nella moschea degli Omayyadi a Damasco, oltre ad essere stato un predicatore televisivo, funzione che gli ha permesso di diffondere il sapere religioso islamico e di preservarne l'integrità dalle principali minacce rappresentate dall'ignoranza, dalla superstizione e dal settarismo.

Al-Būtī ha sempre avversato quei movimenti che, pur sostenendo di agire in nome dell'islam, ignorano il vero significato della *da'wah* (XVI, 125), percorrono la strada dell'estremismo e non del *gīhād*, ricorrendo alla violenza per destabilizzare i governi dei rispettivi Paesi nei quali militano, essendo il loro principale obiettivo quello di pronunciare la scomunica (*takfīr*) dei detentori del potere che rientrerebbero nella categoria degli apostati o degli empi.

Al-Būtī ha sostenuto, in accordo con il parere della maggioranza dei giureconsulti, la illegittimità della destituzione di un governante, anche nel caso in cui egli abbia commesso un atto di oppressione o un'ingiustizia, in quanto i danni arrecati dalla sua rimozione sarebbero di gran lunga maggiori e più gravosi rispetto al suo mantenimento al potere.

Sia in riferimento alle sommosse scoppiate tra il 1979 e 1982 ad opera dei Fratelli Musulmani di Aleppo, che ha pubblicamente denunciato come atti di banditismo (Pierret 2015, 56), che in riferimento alle proteste animate, a partire dal marzo 2011, soprattutto dalla gioventù siriana, al-Būtī ha manifestato la sua contrarietà all'esercizio del diritto di resistenza contro ogni forma di regime in quanto la caduta del tiranno, da parte di movimenti estremisti che sobillano i rivoltosi, può comportare una pericolosa destabilizzazione.

Questa sua presa di posizione ha suscitato pareri discordanti tra gli '*ulamā'* sunniti siriani la cui libertà d'azione nel campo dell'istruzione religiosa e dell'opera caritatevole ha subito forti restrizioni a partire dal 1970 allorquando, con l'inizio della presidenza di Hāfiẓ al-Asad, si sono verificati in Siria notevoli cambiamenti politico-sociali che hanno comportato il declino della classe dirigente sunnita e l'ascesa, soprattutto nell'esercito e nell'apparato burocratico-statale, degli '*alawītī*' (Ventura 2005, 662-670), appartenenti alla stessa confessione religiosa della famiglia presidenziale.

Al-Būtī ha trattato il tema del *gīhād*, risalendo al suo significato primario di sforzo in un'opera, scritta nel 1993 e intitolata *Al-ḡīhād fī-l-islām. Kayfa nafhamuhu? Kayfa numārisuhu?* (Il *gīhād* nell'islam. Come comprenderlo? Come praticarlo?), di cui ho visionato la traduzione in francese, che potrebbe sorprendere sia il lettore occidentale che abbia dei pregiudizi sull'islam, che quello musulmano che non ne abbia compreso del tutto il suo valore.

Si tratta di un'opera molto complessa, supportata da uno studio analitico della giurisprudenza islamica, che si articola in nove capitoli nei quali le tematiche teologiche e storiche trattate si collocano in un arco temporale molto esteso, dalla *gāhiliyyah* fino all'età moderna.

Dopo essersi soffermato sull'essenza della predicazione islamica su cui è stata fondata la *ummah*, sulle garanzie e sulla protezione che è stata accordata alle Genti del Libro in qualità di *dīmmī*, al-Būtī sostiene che le principali problematiche che ostacolano la creazione di un 'clima' propizio per il compimento del *gīhād* siano da ricercare sia nelle divisioni tra i vari movimenti che si definiscono islamisti, pur essendo incuranti della necessità di preservare l'unità della nazione islamica, che nella campagna di denigrazione dell'islam, compiuta dai media occidentali, i cui effetti sulla gioventù musulmana sono del tutto nefasti.

Sin dalle prime pagine l'autore ha sottolineato come l'essenza del *gīhād* sia predicativa, finalizzata a far conoscere il messaggio coranico alle popolazioni arabe che persistevano nell'idolatria e come, solo in seguito alla formazione dello Stato islamico, esso abbia assunto una valenza bellica, al fine di preservare «la Religione di Dio» e di difenderne il territorio da ogni minaccia di aggressione.

Egli ha inoltre citato più volte il v. 256 della *sūrah al-Baqarah*, per evidenziare che il fine del *gīhād* non è quello di costringere gli uomini ad abbracciare l'islam, come invece si evince da una lettura non corretta, oltre che riduttiva, che ne percepisce soltanto l'aspetto bellico, senza comprendere l'importanza dello sforzo a resistere all'ingiustizia attraverso la parola giusta, come è raccomandato nell'*hādīt*: «*Le meilleur jihad est une parole juste dite devant un souverain injuste*» (al-Būtī 1996, 68).

Il *gīhād* costituisce un atto di difesa della legge prescritta da Dio, nel Libro rivelato al Profeta, che deve essere compiuto dal musulmano: se egli lo farà Dio lo ricompenserà, elevandolo tra gli angeli e tra quelli che Gli sono più vicini.

Secondo al-Būtī la maggior parte dei *leaders* dei movimenti che si definiscono islamisti nelle società arabe sono del tutto incapaci di cogliere l'essenza del *gīhād*, sebbene pronuncino spesso questa parola nei loro discorsi, suscitando un vivo entusiasmo tra gli adepti, senza tuttavia disporre della scienza del Libro divino e senza osservare i precetti della *sharī'ah*.

Si tratta di gruppi che praticano un attivismo privo di ogni contenuto predicativo e che agiscono per i propri interessi e non per il bene della comunità, insistendo sulla necessità di compiere il *gīhād* come unico rimedio alla situazione in cui versano i musulmani, sebbene non sussistano le condizioni legittime per compierlo.

Il *gīhād* bellico è stato una conseguenza necessaria del *gīhād* predicativo: sino a quando i musulmani non avevano un territorio da difendere, non costituivano una comunità islamica e non esercitavano un regime-potere, esso non aveva motivo di esistere.

In seguito all'*hiğrah* è nata, a Medina, la prima società islamica che ha dato vita ad uno Stato che poggia su tre elementi: il territorio, il popolo e il potere politico.

Di questi tre elementi, definiti dall'autore "doni" che Dio ha elargito ai musulmani in un secondo momento, per difenderli da qualsiasi aggressione o minaccia di aggressione, sul primo, il territorio, si applica la *sharī'ah*; il secondo è sinonimo di nazione musulmana e, in quanto tale, comprende solo i musulmani, come recita il v. 110 della

*sūrah Della famiglia di 'Imrān*: «Voi siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini: promuovete la giustizia e impedisce l'ingiustizia [...].».

In riferimento al terzo elemento, il potere politico, sul quale si consolida l'entità dello Stato, l'autore sottolinea come in realtà l'unico legislatore sia Dio.

Nel momento in cui si sono realizzate queste tre condizioni il *gīhād* ha assunto sia la funzione di perseguire la difesa delle frontiere della *dār al-islām* in previsione di ogni aggressione, che quella di combattere coloro che si oppongono alla predicazione dell'islam e che persistono nella idolatria anche dopo il compimento, da parte dei musulmani, del dovere di comunicare loro la “Verità”.

L'aspetto bellico tuttavia non dovrebbe essere quello prevalente nel *gīhād*, così come la relazione tra musulmani e non musulmani dovrebbe fondarsi su una cooperazione costruttiva e sincera, come recita il v. 8 della *sūrah al-Mumtānahā*: «Dio non vi proibisce di agir con bontà ed equità verso coloro che non vi combattono per religione e non vi hanno scacciato dalle vostre dimore, poiché Dio ama gli equanimi» (Bausani 1999, 420).

Secondo un'interpretazione minoritaria l'*hadīt* che recita: «*Dieu m'a ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils attestent qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Muhammad est son Envoyé*» (al-Būtī 1996, 104) legittimerebbe l'obbligo di combattere i miscredenti fino alla conversione e abrogerebbe la predicazione dell'islam basata sulla libera scelta, senza alcuna costrizione.

Invece, secondo la maggioranza degli esegeti, la prescrizione contenuta in II, 256, resta valida e l'*hadīt* citato non la contraddirebbe in quanto l'ordine divino, che prescrive la guerra contro i politeisti, una volta trascorsi i mesi sacri, sarebbe motivato dal combattimento di questi ultimi e non dal disconoscimento della religione islamica.

Se il fine della lotta fosse legato esclusivamente alla conversione, si porrebbe in contraddizione con l'ordine di accordare la salvaguardia ai politeisti che la invocano.

L'abrogazione arbitraria di II, 256 si pone in contrasto sia con quanto stabilito in IX, 11, che raccomanda di accordare protezione a coloro che la richiedano, in modo che possano comprendere la parola di Dio; che con il versetto della spada (IX, 5) che prescrive il dovere di combattere i politeisti per respingere le loro aggressioni, che ostacolano la testimonianza della fede nell'unicità di Dio.

Dio ha ordinato ai musulmani di combattere e non di uccidere, pertanto occorre distinguere il combattente dall'uccisore: «*Celui qui résiste à une attaque peut s'appeler combattant. Quant à celui qui manifeste le premier une intention de meurtre ou en prend l'initiative, il ne peut être appelé un combattant mais un tueur; étant donné que la réciprocité comporte nécessairement une attaque et une contre-attaque ou une défense*» (al-Būtī 1996, 111).

Inoltre il significato della lotta come resistenza o risposta ad un'aggressione armata è deducibile anche dall'*hadīt*, trasmesso da al-Buhārī, in cui Muḥammad, all'epoca del patto di Hudaybiyah, metteva in guardia i suoi compagni dalle aggressioni dei Quraysh, qualora avessero persistito invece di accettare la pace: «*S'ils refusent, je jure par Dieu qui tient mon âme entre ses mains, de les combattre jusqu'à ma mort pour ma cause*» (al-Būtī 1996, 112).

L'essenza del *gīhād*, che si manifesta soprattutto nell'atto di predicazione, non deve essere confuso con l'indottrinamento esercitato da coloro che si definiscono musulmani.

sebbene non agiscano, nelle relazioni sociali, seguendo i precetti che sono alla base della morale islamica.

Ogni musulmano che vuole consacrarsi alla predicazione in Dio deve avere il cuore pieno di misericordia; una tradizione autentica riferisce che Muḥammad, ogni volta che uno dei suoi compagni gli domandava di invocare Dio per maledire gli infedeli, rispondeva: «*Dieu m'a envoyé par miséricorde et non pour implorer malédiction*» (al-Būtī 1996, 121).

Secondo la maggioranza delle scuole giuridiche (hanafita, malikita e hanbalita) il *ǧihād* bellico è la legittima reazione alle aggressioni, come si evince dal Corano (II, 190; IX, 13,36) e da numerose tradizioni che vietano di combattere coloro che non minacciano i musulmani, anche se sono degli infedeli, tra le quali una trasmessa da Ṭabarī in cui il califfo Abū Bakr raccomanda ai suoi compagni: «*Ne mutilez pas. Ne tuez ni enfant ni femme ni vieillard. Si vous passez par des gens s'adonnant entièrement au culte dans leurs temples laissez-les s'y adonner*» (al-Būtī 1996, 151).

Da queste tradizioni derivano le regole dell’etica guerriera cui i musulmani dovevano attenersi durante i combattimenti e, anche se le genti con le quali stipulavano dei patti di non belligeranza persistevano nella miscredenza, sussisteva l’ordine divino di procurare loro cure e protezione. Secondo gli shafī’iti, invece, il fine del *ǧihād* bellico è quello di combattere gli infedeli, attenendosi al senso letterale dei vv. 5 e 29 della *sūrah al-Tawbah*.

Tuttavia al-Būtī sostiene che bisogna andare oltre questa lettura in quanto nei vv. 6-8 della stessa *sūrah* Dio ordina di accordare protezione ed assistenza ai politeisti, inoltre la parte finale del v. 29 che recita «*in segno di umiltà*» non deve essere interpretata come una punizione, bensì come una conseguenza del combattimento contro i musulmani.

Qualora l’intenzione di aggressione sia confermata da prove esplicite i musulmani hanno il diritto di passare all’attacco e il *ǧihād* diviene un obbligo collettivo: lo stesso Muḥammad condusse degli attacchi a sorpresa contro i politeisti, nelle battaglie di Haybar, Ṭabūk e Mu’tah, per sventare i piani di aggressione dei nemici, come è riportato da al-Ǧazālī (m. 1111) in riferimento ai bizantini: «*Les Byzantins, s'ils ne sont pas attaqués, attaquent*» (al-Būtī 1996, 169), a differenza di quelle combattute prima della stipula del patto di Hudaybiyah, a Uhūd e ad al-Ahzab, provocate dai politeisti.

Tuttavia l’azione offensiva può essere compiuta solo se vi siano le condizioni di coesione verificate dall’*imām* le cui direttive devono essere seguite, tranne nel caso in cui egli si macchi del peccato di apostasia (*riddah*), che Muḥammad ha definito «*une dénégation claire et nette dont vous avez une preuve éclatante de Dieu*» (al-Būtī 1996, 177).

A proposito dell’apostasia, l’*ḥadīt* che riferisce che il Profeta disse: «*Quiconque abandonnera sa religion, tuez-le*» è stato interpretato dalla maggior parte degli esegeti come: «*celui qui abandonnera l'Islam pour embrasser une autre religion*» (al-Būtī 1996, 259).

Secondo la tradizione trasmessa da al-Buhārī e da Muslim è illecito uccidere un musulmano tranne che nei casi di applicazione della legge del taglione; di adulterio e di apostasia.

Per al-Būtī non c’è contraddizione tra II, 256 e l’*ḥadīt* che prescrive la messa a morte dell’apostata in quanto «*la cause de la condamnation de l'apostat est la combativité et*

*non la dénégation»* (al-Būtī 1996, 260) e i musulmani che costringono le genti a sottomettersi all’islam e a rispettarne le obbligazioni relative alla fede non compiono il *ğihād*.

Lo stesso Profeta ne ha dato l’esempio quando ha combattuto i capi dei politeisti a Mecca, non per costringerli ad abbracciare l’islam, ma per respingere le loro aggressioni sulla terra dei musulmani.

L’opinione secondo la quale «*la revolte contre le souverain est un jihad*» (al-Būtī 1996, 315) non è ammissibile neanche nel caso in cui l’imām è ingiusto verso i suoi sudditi e disobbediente nei confronti di Dio, in quanto una tale rivolta comporterebbe molti rischi che metterebbero a repentaglio la stabilità della società islamica.

L’unico caso in cui il musulmano deve disobbedire al sovrano è quello in cui quest’ultimo gli ordina di commettere un peccato.

Perché si possa stipulare un patto di pace con popolazioni non musulmane devono realizzarsi due condizioni: 1) tale patto deve essere concluso dall’imām, anche se oggigiorno egli è rappresentato dall’insieme dei *leaders* musulmani e quindi, al fine della legalità del patto, occorrerebbe il consenso di tutti loro; 2) non vi deve essere aggressione contro alcun Paese musulmano dopo la conclusione di un tale patto (VIII, 58).

All’interno della *dār al-islām* le relazioni tra musulmani e non musulmani devono basarsi sulla equità e sulla cooperazione, in conformità alle sue leggi e tutti i membri sono tenuti a difenderne il territorio da ogni minaccia, mantenendo la propria identità sociale e il proprio credo religioso.

Il patto di *dimmāh*, dice al-Būtī, si differenzia dalle molteplici forme di egemonia esercitate dalle grandi potenze occidentali sui piccoli Stati, denominate protettorato o mandato, entrambe finalizzate ad usurpare il diritto altrui, per avere assicurato alle «genti del Libro» lo *status* di protetti.

Inoltre il pagamento della *ğizyah* non comporta alcun senso di disprezzo o di umiliazione, ma «*désigne l’argent perçu des gens du Livre en contrepartie des services qui leur sont rendus et de la protection qui leur est assurée*» (al-Būtī 1996, 196-197).

Riguardo alla questione dello scudo umano e alla morte di tanti innocenti a causa di un proiettile vagante o di una scheggia di granata, al-Būtī ha affermato che il primo illustre studioso che ha trattato questo tema molto delicato è stato al-Ğazālī nella sua opera *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*.

In essa il grande teologo e mistico di origini iraniane sostiene che la presa d’assalto dello scudo umano e l’uccisione dei suoi componenti sia necessaria per difendere la comunità dagli attacchi degli infedeli: «*Si nous renoncions à les attaquer ils nous attaqueraien, envahiraien le pays de l’Islam et tueraient tous les Musulmans*» (al-Būtī 1996, 231).

Tuttavia, perché tutto questo sia lecito, devono esserci le seguenti condizioni: 1) la necessità di respingere un’aggressione; 2) la certezza di vincere i nemici prendendo d’assalto lo scudo di musulmani dietro il quale si barricano i nemici stessi; 3) l’attacco degli infedeli deve colpire tutti i musulmani e non limitarsi agli abitanti di un villaggio o di una zona circoscritta.

Qualora una di queste tre condizioni venga meno la morte di un solo musulmano dello scudo umano diventa illecita e, anche in una situazione di occupazione da parte

degli aggressori, il territorio islamico conserva il suo statuto e non si trasforma in Paese di guerra.

Inoltre, anche in caso di un complotto da parte di Paesi ostili, i musulmani sono autorizzati ad attaccarli per primi se sono sufficientemente forti, essendo il *gīhād* obbligatorio e legittimo contro tutti coloro che tentano di destabilizzare i Paesi islamici (al-Būtī 1996, 243-244).

Al-Būtī ha rivendicato il significato principale di quello che viene definito il sesto pilastro dell’islam (al-Mağīd 2021, 7)<sup>13</sup> ed ha sottolineato come non pochi predicatori musulmani abbiano voluto metterne in risalto quasi esclusivamente la natura bellica, senza tuttavia evidenziare che la sua legittimità scaturisce sia dalla necessità di difendere un Paese islamico da ogni tentativo di aggressione, che dal dovere di rifiutare una pace umiliante e non equa, come quella proposta, ad esempio, dagli israeliani ai palestinesi.

Infine, in riferimento ai Territori palestinesi occupati, al-Būtī sostiene che il *gīhād* è la sola strada per rivendicare i diritti usurpati: «*Il faut savoir que la Palestine reste, aux vues de la charia islamique un pays d'Islam [...]. D'où la nécessité pour tous les Musulmans d'accomplir le devoir du jihad en vue de récupérer et de la réintégrer dans l'enceinte de l'Islam. Si nous aspirons réellement à récupérer notre terre usurpée [...] nous nous devons de savoir que la seule voie à emprunter pour recouvrer nos droits usurpés ne peut être que le jihad*» (al-Būtī 1996, 290, 295).

#### 4. CONCLUSIONI

Non pochi sono i versetti del Corano nei quali il ricorso alle armi è giustificato per ripristinare l’ordine perturbato, come reazione alla violenza subita da parte degli idolatri fautori della sovversione della *šarī‘ah* che, essendo la legge di Dio, si pone al di sopra di tutte le cose, compresa la vita umana.

Ad esempio nel versetto 57 della *sūrah al-Anfāl*: «E se li sorprenderai in battaglia disperdili e fanne esempio salutare per coloro che li seguono, a che possan riflettere», che è uno dei pochi in cui si rinviene la radice *hrb*, è ammesso l’uso indiscriminato della forza e la vittoria sul nemico è un monito per gli altri miscredenti affinché si ravvedano.

Tuttavia questi versetti non dovrebbero essere “svincolati” dal contesto storico nel quale sono stati rivelati, essendo tutti riconducibili all’epoca medinese, durante la quale la lotta contro i miscredenti è stata necessaria al fine di garantire la sopravvivenza e il consolidamento della *ummah*.

Pertanto, a mio avviso, il valore che deve essere attribuito a tali ingiunzioni coraniche non può che essere temporale, essendo del tutto legato a delle circostanze particolari, a differenza di quelle che invitano i credenti alla generosità nei confronti degli schiavi, dei poveri, degli orfani e dei viandanti (II, 83, 177; IV, 36; IX, 60),

<sup>13</sup> Per i musulmani sciiti, partigiani di ‘Alī b. Abī Tālib (m. 661) cugino e genero del profeta Muhammad, il *gīhād* è un pilastro aggiuntivo ai cinque riconosciuti dalla tradizione sunnita, tuttavia esso sarà compiuto solo alla fine dei tempi, allorquando riapparirà sulla terra il dodicesimo *imām* nascosto, detto il Signore del Tempo (*sāhib al-zamān*).

all’umiltà e alla tolleranza religiosa (V, 54; XI, 23; XVII, 37, 109; II, 256; XVI, 125-127; XXII; 40, 67-69) che rivestono, invece, un valore assoluto ed eterno.

Se ai versetti che inneggiano al *gīhād*, nel significato di combattimento, si attribuisse un valore atemporale come sarebbe possibile conciliarli con quelli che condannano, in maniera categorica, l’aggressione e la violenza, sulla base di un principio etico che sancisce la sacralità della persona umana (VI, 151; XVII, 33) e che condanna l’uccisione dell’essere umano (V, 32; IV, 93; XVII, 33)?

Il ricorso alla violenza, nel Corano, è legittimato come risposta ad una aggressione subita, al fine di salvaguardare la vita umana (II, 178-179) e, come anche nell’Antico Testamento, non deve mai essere eccessivo rispetto al male subito.

«Se qualcuno fa uno sfregio al suo coniunto, come egli fece, così a lui si farà. Frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente: quale è lo sfregio inflitto a un uomo, tale sia quello che si infligge» (Lev. XXIV, 19-20)

«E non uccidete alcuno (ché Dio l’ha proibito) senza giusto motivo: quanto a chi è ucciso ingiustamente, Noi diamo al suo curatore potestà di vendicarlo, ma questi non ecceda nella vendetta, ché penserà Dio ad aiutarlo» (XVIII, 33).

Il concetto di *gīhād* è stato, a mio avviso, “distorto” in non pochi studi orientalistici, soprattutto a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, al punto tale da generare un’immagine guerriera del mondo arabo-musulmano, incapace di convivere pacificamente con altri popoli e fedi.

Senza voler polemizzare, tale strumentalizzazione storica e politica è anche la conseguenza di un pregiudizio linguistico, ossia della pretesa di non voler riconoscere che la conoscenza di un idioma sia indispensabile per un’analisi esegetica filologicamente corretta, e che l’affidare le proprie certezze ad uno studio basato su delle traduzioni ed interpretazioni tendenziose e fuorvianti, contribuisce ad alimentare dissensi e incomprensioni di origine remota.

La necessità o meno di conoscere la lingua araba, per comprendere coloro che abbiano l’arabo come lingua madre e che, nella grande maggioranza, sono di religione musulmana, è stata di recente oggetto di un dibattito tra due studiosi francesi: il politologo e arabista Gilles Kepel e il politologo Olivier Roy.

Gilles Kepel ha più volte stigmatizzato la posizione di Olivier Roy, secondo il quale non è necessaria la conoscenza dell’arabo per comprendere il disagio e le possibili motivazioni da cui hanno origine forme di radicalizzazione nelle periferie francesi.

Ancora una volta è possibile rinvenire l’eco del monito lanciato da Edward Said, ormai quasi mezzo secolo fa: l’“orientalismo” come costrutto occidentale e mai soggetto indipendente, inteso come “altro” dal mondo anglo-europeo, e come la mancata accettazione dei canoni occidentali abbia comportato, inesorabilmente, la nascita di malintesi e di dissensi.

Un’analisi attenta e obiettiva, basata per quanto possibile sulle fonti in arabo, di un tema controverso e a lungo dibattuto come il *gīhād*, contribuirebbe forse a chiarire il rapporto conflittuale tra il mondo musulmano e l’Occidente, proprio a partire dalle incomprensioni linguistiche e a riportare gli elementi di violenza e di lotta nel reale contesto storico che ne ha visto la nascita.



## BIBLIOGRAFIA

- Bakircioglu, Onder. 2010. “A Socio-Legal Analisys of the Concept of Jihad.” *The International and Comparative Law Quarterly* 59 (2): 413-440.
- Bakūr, Baššār. 2020. *Al- Buti and The Syrian Revolution*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Bakūr, Baššār and Birğüt, ‘Abd al-‘Azīz. 2018. “The anti-islamist discourse: the case of al-Būtī.” *Al-Shajarah. Journal of Islamic Thought and Civilization* 23 (1): 183-206.
- Bausani, Alessandro (a cura di). 1999. *Il Corano*. Milano: Rizzoli.
- Bonner, Michael. 2006. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: University Press Princeton.
- Brockett, William A. 1993, vol. VII, in *Encyclopédie de l'Islam*. Paris: Leyde, E. J. Brill.
- Al- Buhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā’īl. 1979, vol. IV. *Sahīh al-Buhārī*. Lahore: Kazi.
- Al-Būtī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. 1996. *Le jihad en Islam. Comment le comprendre? Et comment le pratiquer?* Traduction de Muḥammad Nabīl al-Ḥayyāt. Damas-Syrie: Dār al-Fikr.
- Christmann, Andreas. 1998. “Islamic Scholar and Religious Leader: a Portrait of Shaykh Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būtī.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (2): 149-169.
- Cohen, Marc. 1994. *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton: University Press Princeton.
- Al-Faḍl, Abū Ḥalid. 2017. “Islamic Law, Jihad and Violence.” *Journal of Islamic and Near Eastern Law* 16 (1): 1-27.
- Al-Faḍl, Abū Ḥalid. 2003. *Jihad: Struggle and War in Islam*. Cambridge: University Press Cambridge.
- Fiorani Piacentini, Valeria. 1991, vol. I. *Rapporto di ricerca su il pensiero militare nel mondo musulmano*. Milano: Centro Militare di Studi Strategici.
- Firestone, Reuven. 1999. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press.
- Flori, Jean. 2002. *Guerre sainte, jihad, croisade*. Paris: Éditions du Seuil.
- Flügel, Gustav. 1842. *Concordantiae Corani Arabicae*. Lipsiae: C. Tauchnitii.
- Gardet, Louis. 1977, vol. II, in *Encyclopédie de l'Islam*. Paris: Leyde, E. J. Brill.
- Guillaume, Alfred. 1955. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press.
- Houot, Sandra. 1999. “De la religion à l’étique. Esquisse d’une médiation contemporaine.” *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 85/86: 31-46.
- Ibn Ishaq, Muḥammad. s. d. *al-Sīrah al-Nabawiyah*, vol.I. Beirut: Dār al-Taqāfah al-‘Arabiyyah.
- Johnson, James Turner. 1997. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Kaṭīr, ‘Imād al-Dīn Ismā’īl. 1985, vol. I. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*. Beirut.



- Kepel, Gilles. 2021. *Le prophète et la pandémie. Du Moyen-Orient au jihadisme d'atmosphère*. Paris: Gallimard.
- Kister, Meir Jacob. 1983. *The Sīra Literature, in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (a cura di) A. F. L. Beeston, Cambridge: University Press Cambridge.
- Al-Maġīd, ‘Abd Adīb. 2021. “Jihad and the Sect Sunni and Shia Interpretations of Striving in the Path of God.” *Journal of Religion & Society* 23: 1-13.
- March, Andrew and Modirzadeh, Naz. 2013. “Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse.” *The European Journal of International Law* 24 (1): 367-389.
- Mion, Giuliano. 2007. *La lingua araba*. Roma: Carocci.
- Morabia, Alfred. 1993. *Le Ĝihād dans l'Islam Médiéval*. Paris: Albin Michel.
- Al-Nasafī, ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd. s.d., vol. I. *Tafsīr all-Qur’ān al-ḡalīl*. Beirut.
- Peters, Rudolf. 2016. *Jihad: A History in Documents* (Expanded Edition). Princeton: Markus Wiener.
- Peters, Rudolf. 1979. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. Mouton: The Hague.
- Pierret, Thomas. 2015, vol. III, in *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill.
- Pierret, Thomas. 2013. *Religion and state in Syria. The Sunni ulama from coup to revolution*. Cambridge: University Press Cambridge.
- Al-Sīġistānī, Abū Dāwud. 1988, vol. III. *Sunan Abī Dāwud*. Il Cairo: Dār al-Miṣriyyah.
- Al-Ṭabarī, Abū Ĝa‘far Muḥammad b. Ḥarīr. 1954, vol. II. *Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyāt al-Qur’ān*. Il Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons.
- Al-Tirmidī, Muḥammad b. ‘Isā b. Sawrah. 1987, vol. IV. *Kitāb faḍā‘il al-ḡihād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Traini, Renato. 1966. *Vocabolario arabo-italiano*. Roma: Istituto per l’Oriente.
- Ventura, Alberto. 2005, vol. III. «L’islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)», in *Storia delle religioni: Islam*, (a cura di) Giovanni Filoromo. Bari-Roma: Laterza.
- Vercellin, Giorgio. 1996. *Istituzioni nel mondo musulmano*. Torino: Einaudi.
- Al-Wāḥidī, Abū-l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad. s.d. *Asbāb al-nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.