

IL SENSO DEL ĠIHÂD NELL'ISLAM ¹

In questo secolo la violenza e la guerra sembrano accompagnare il disgregarsi della convivenza civile e l'interrogarsi sul senso della guerra e della pace sembra più che opportuno necessario.

Nella ferma condanna della guerra che costituisce una nostra profonda convinzione, tenderemo di esaminare un concetto che accompagna la storia del mondo islamico e le sue basi dottrinali non già in chiave storica e neppure nel rispetto delle interpretazioni correnti di questa o di quella scuola di diritto, ma secondo un percorso personale che è pienamente giustificato nel quadro dell'*ġtibâd*, quel necessario sforzo individuale di studio e di comprensione che è imperativo per ogni musulmano.

Se l'uso della ragione è un dono divino, la disamina dei comportamenti umani alla luce di quanto è stato rivelato è un dovere e nessun vero credente può accettare sulla base di una tradizione di studi, pur sempre rispettabile, quanto affermato dalle generazioni che ci hanno preceduto.

L'uso improprio del termine *ġibâd*, costantemente tradotto, esplicitamente o implicitamente «guerra santa», impone di riproporre oggi una riflessione, a musulmani e a non musulmani, sul suo vero significato.

A partire dall'uso coranico e dall'etimologia stessa della parola, non appare giustificata mai l'equazione facilmente proposta che *ġibâd* possa equivalere *tout court* a una guerra guerreggiata, tanto meno santa. E tuttavia appare necessario, alla luce dell'uso

¹ Riportiamo, per gentile concessione dell'A., un suo intervento presentato al Convegno «Dieu entre la paix et la guerre» svoltosi presso l'«Auditorium du Centre Saint-Louis de France» nell'aprile del 1999.

fattone in chiave storico-politica fino ai giorni nostri e delle teorizzazioni nate su tali usi, sciogliere i dubbi che gravano sulla realtà di un significato più spirituale sopraffatto da un abuso «giustificatorio» politico, che pesano sulla coscienza dei musulmani e che offuscano la comprensione dei non musulmani.

Ġibâd ha una etimologia certa e chiara: significa né più né meno «sforzo per conseguire un fine». In tal senso, in ambito islamico, il termine si completa volentieri con l'espressione *fi sabîl Al-lâh* «sul sentiero di Dio», proprio per mostrarne il senso spirituale.

Così appare nell'uso coranico, dove tale termine assume due connotazioni precise. Il fine sulla via di Dio è l'approfondimento della fede, il lavoro spirituale che si compie su se stessi e con gli altri per meglio chiarirsi e meglio essere. D'altro canto, è anche il lavoro per la diffusione non tanto della fede, quanto della conoscenza o, in tempi di difficoltà, della sua difesa.

Ciò giustifica di fatto la interpretazione che pone un *ġibâd* minore, teso appunto verso l'esterno, alla difesa e alla propaganda dell'Islam, e un *ġibâd* maggiore teso al miglioramento di se stessi. Ma su ciò torneremo.

Nel Corano la parola ricorre quattro volte. Vediamone in ordine le occorrenze:

Di': Se i vostri padri e i vostri figli e i vostri fratelli e le vostre mogli e la vostra tribù e i beni che avete acquistato e un commercio che temete possa andare in rovina e le case che amate vi sono più care di Dio e del Suo Messaggero e della lotta sulla Sua via, allora aspettate finché Dio vi porterà il Suo ordine distruttore: Dio non ama la gente perversa.

(9: 24)

Qui ci troviamo di fronte a un uso non certo ambiguo, che però necessita di essere contestualizzato per comprenderlo appieno. Di fatto, rispetto a quanto affermato sopra, la via di Dio vi appare più importante della propria vita e della proprietà, ma qualcosa si frappone a interpretare la parola *lotta* del testo di Bausani nel senso più generale e pieno anche di lotta armata: in arabo *ġibâd* semplicemente e letteralmente significa «sforzo».

Ritroviamo, per ordine, la radice di *ġihād* in 22: 78:

E lottate nella via di Dio com'è degno che si lotti. Egli vi ha prescelti e non vi ha imposto nella religione pesi gravosi, la religione del vostro padre Abramo. Egli vi ha chiamato muslim già da antico e in questa rivelazione ancora, perché il Messaggero sia testimonia contro di voi, e voi siate testimoni contro il resto degli uomini. Eseguite dunque la preghiera e pagate la decima e tenetevi stretti a Dio: Egli è il vostro patrono, sublime patrono, alleato glorioso.

Qui l'uso è ancor più «generico», si impone di dedicare la propria vita e le proprie azioni a quanto prescritto dalla religione di Abramo: il pagamento della *zakât*, la preghiera, il «tenersi stretti a Dio», sono già di per sé *ġihād*, dunque, e nulla esplicitamente richiama a un dovere di lotta armata. A maggior ragione perché filologicamente il passo può meglio tradursi: «Impegnatevi sulla via di Dio com'è degno che ci si sforzi...».

Chiarissimo, a patto di ricorrere al testo originale, è poi il seguente versetto, terza occorrenza della parola:

Ma tu non obbedire a quelli che rifiutano la Fede, ma combattili con esso, in guerra grande.

فلا تطع الكافرين وجاهدوهم به جهادا كبيرا

(25: 52)

Questa la nostra traduzione. In questo caso il pronome anaforico, reso con «esso», va chiaramente riferito ai versetti precedenti che costantemente richiamano il fatto che il Corano è stato dato agli uomini come Prova (o Segno) e come strumento da usare per diffondere la fede. Dunque, «sforzati con la Parola, con grande sforzo». Tale del resto è l'affermazione del Bausani che, onde evitare fraintendimenti dovuti all'uso metaforico di «combattere» e «guerra», esplicita nella sua traduzione ancor meglio il versetto aggiungendo «combattili con la Parola».

Il *ġihād*, anche in ossequio al grande principio islamico che non vi può essere costrizione nella religione (2: 256) è una lotta di parole, di conoscenza del Messaggio, è il farsi in sostanza cassa

di risonanza di quel Mònito divino, *dīkr*, che viene nominato in oltre 200 occorrenze nel Corano.

Quanto alla «guerra» varrà la pena ricordare che la parola araba *ḥarb* non solo non è usata nel citato contesto, ma nell'intero testo coranico compare a sua volta in sole quattro occorrenze (2: 279; 5: 64; 8: 57; 47: 4). In nessuna però vi si riconosce una guerra reale. Valga a esempio la prima occorrenza dove si parla metaforicamente di una dichiarazione di guerra di Dio agli empi, o il riferimento specifico nel secondo caso agli Ebrei di Medina, combattuti non perché ebrei, ma perché oppositori o traditori: «Ogni volta che accenderanno un fuoco di guerra lo spegnerà Iddio...». O i due esempi seguenti che esortano, in caso ci si trovi a combattere per difendersi, a disperdere i nemici ma a usare loro clemenza, invitandoli a convertirsi. Ma su ciò pure torneremo. Citeremo qui, per completezza, il versetto 49: 15, in una sura che è tutta un inno alla tolleranza, che afferma che i veri credenti sono coloro che hanno creduto senza avere dubbi e hanno offerto le loro vite e i loro beni sulla via del Signore (*lam yartâbû wa-ġâhidû bi-am-wâlibim wa-anfusihim fî sabîli 'llâh*).

Infine, nella quarta occorrenza di *ġibâd*, troviamo:

O voi che credete! non prendete per alleati i nemici Miei e nemici vostri mostrando loro affetto, mentre essi han rifiutato fede nella Verità che v'è giunta, scacciando il Messaggero divino e voi, perché credete in Dio vostro Signore; se voi uscite a lottare sulla mia via e per desiderio del mio compiacimento, ma segretamente nutrite affetto per loro, ebbene io meglio conosco quel che voi celate e quel che voi palesate, e chi di voi fa ciò, erra lungi dalla via piana.
(60: 1)

Qui è di nuovo ovvio che solo la contestualizzazione chiarisce fino in fondo il senso del versetto. La situazione del resto è chiara: siamo nel momento della frattura, sociale e personale, di un ordine antico. I credenti si ritrovano a far parte di una schiera che si è separata da coloro che pertinacemente resistono nella via pagana. A Mecca i musulmani sono perseguitati, poi costretti alla fuga, o emigrazione (*hiġra*), poi combattuti e combattenti. Le fa-

miglie si sono spaccate, i fratelli si combattono uno contro l'altro. Nella stessa famiglia del Profeta lo zio Hamza si converte, Abû Ṭâlib morirà almeno apparentemente senza convertirsi, ma da protettore dei musulmani, mentre Abû Lahab, suo fratello, resterà uno dei più fieri oppositori del nuovo Messaggio. È logico che gli animi siano lacerati. Ma un nuovo ordine si impone. Non esistono più fratelli se non in Dio. Ogni musulmano è fratello dei musulmani, altri legami vanno spezzati, almeno finché la conversione non ricomponga tale frattura.

È un nuovo ordine sociale più ampio che si impone sull'antico sistema delle solidarietà familiari e tribali. Una rivoluzione, se vogliamo, in cui è necessario ribadire che *ġihād* significa anche riuscire vittoriosi nel rescindere legami personali e vincoli affettivi. Non un generico invito all'ascetismo, anzi estraneo al messaggio islamico, ma perché ogni affetto, ogni vincolo vale solo all'interno dell'*umma*, la comunità dei credenti. O quanto meno è preponderante nei momenti difficili del *ġihād*, delle scelte interiori.

In una serie di altre occorrenze troviamo la stessa radice (ج) sotto forma di un verbo che, se spesso tradotto con "combattere", si riferisce sempre alla Via di Dio, scarsamente interpretabile perciò in senso strettamente guerresco. Tali occorrenze poco aggiungono alle osservazioni da noi or ora fatte, dunque, e sono in particolare: 2: 244-46; 4: 84 e 94-95; 5: 35; 8: 38-40; 9: 111; 61: 11; ecc.

Da tutto ciò si evince almeno quanto segue. Ogni qualvolta venga impiegato il termine *ġihād*, il contesto appare suggerire al più un combattimento contro il Male. Diverso appare il linguaggio nei casi in cui il riferimento alla guerra guerreggiata sia esplicito. In tali casi non troviamo propriamente il termine *ḥarb*, ma talvolta la voce *qitâl*, «combattimento» vero e proprio, o il verbo *qâtala* «combattere» o altre espressioni. Certo, in alcuni casi tali voci sono pure accompagnate dal complemento «sulla Via di Dio» e si potrebbe così pensare a una sorta di sinonimia con *ġihād*, parallelamente a quanto avviene altrove per altre espressioni coraniche, tuttavia resta significativo il fatto che, quando il riferimento alla guerra sia esplicito, non troviamo mai il termine *ġihād*.

Di fatto, come è noto, ogni versetto coranico va contestualizzato, in modo che ad esso possa poi sovrapporsi il principio del *qiyâs*, l'analogia, il procedimento analogico, proporzionale in rapporto a diverse circostanze. In questo senso basti osservare i pochi riferimenti espliciti alla guerra, al combattimento per rendersi conto di come essi – contestualizzati in rapporto a fatti storici eccezionali – si pongano appunto non come regole generali, ma come doveri o impegni legati a situazioni del tutto particolari. Il che non impedisce – e di fatto non ne impedirà storicamente – la generalizzazione.

Non ultimo appare fondamentale, per quanto controverso esso possa essere, l'applicazione del metodo di *an-nâsiḥ wa 'l-mansûḥ*, relativo all'interpretazione dei versetti apparentemente in contraddizione, riportandoli a una cronologia che ne spieghi l'evoluzione. Ora, come vedremo, qui non si pongono contraddizioni tra *sunna* e Corano, il che costituirebbe per molti commentatori un problema. *Sunna* e Corano fanno ugualmente riferimento alle stesse sequenze di uso del termine *ġibâd*, in cui l'interpretazione come guerra (difensiva) armata si pone solo in determinati momenti, soprattutto legati ai primordi dell'Islam.

Se estremamente importante appare, proprio in chiave generale, il versetto 2: 190, che recita:

Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non aggredite, Dio non ama gli aggressori,

altri versetti indubbiamente appaiono meno inclini alla clemenza. Fra parentesi, per la piena comprensione di tale versetto, ricorderemo che esso non solo è tradotto da Bausani in modo errato e diverso da quello che è il significato esatto del testo. Allo stesso modo esso è stato poi spesso riproposto. La voce araba *lâ ta'tadû*, infatti, viene interpretata come “non eccedere”, quando il significato reale di essa è “non aggredire”. Ciò è importante perché pone le basi per la legittimazione di una guerra soltanto difensiva.

È secondo i criteri del *nash wa 'l-mansûḥ* e del *qiyâs* che si interpreta la concentrazione di versetti relativi al “combattere” nella *Sûra delle Donne* e nella *Sûra del Pentimento*. Si vedano

per esempio 4: 71-79; 9: 38-42; 9: 123; ecc., quest'ultimo che recita:

Combattete coloro che vi sono vicini tra i miscredenti (qâtilû 'lladîna yalûnakum mina 'l-kuffâr)

in accordo con 9: 73 e 66: 9, che si rifà al periodo della lotta dei musulmani contro i meccani in modo evidente. Si tratta di un periodo, come si è già detto, del tutto particolare in cui è in gioco la sopravvivenza dei musulmani e quindi del Messaggio divino tra gli uomini.

D'altro canto però si dice:

Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero hanno dichiarato illecito e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati.

(9: 29)

Ma qui, di nuovo, si parla non di una guerra finalizzata a distruggere i nemici della fede, quanto a piegarli e neppure, si badi bene, come appare in altri passi, a costringerli alla conversione, quanto a sottometterli a scopo, diremmo oggi, preventivo, per la sicurezza dell'Islam. La storia mostra che nella sua prima espansione ciò fu quanto avvenne: la sottomissione di territori e il conseguente riassetto politico e fiscale dei conquistati. Le condizioni sociali e politiche dei periodi posteriori alla prima diffusione dell'Islâm non abrogheranno, dunque, gli incitamenti anche a «combattere», ma di fatto porranno le basi per un diverso atteggiamento che esisterà, fatto di norme civili e di convivenza, in cui si regoleranno gli statuti dei «protetti» dell'Islam e la normalizzazione dei rapporti.

È anche bene ricordare che non è sancito il dovere individuale (*farḍ 'ain*) della difesa dell'Islam, come appare nel versetto 9: 122:

Non occorre che i Credenti escano in campo tutti, perché piuttosto non potrebbe uscire a battersi un gruppo di ogni loro tribù per istruirsi nella religione e poi, tornati, ammonire la loro gente a che stiano in guardia?

Ciò è in pieno accordo con la maggior parte dei commentatori e dei dottori, che ritengono appunto la lotta in difesa della fede un *farḍ kifâya*, dovere della collettività nel suo insieme.

Riferimenti alla guerra, ancora, si trovano in 2: 216; 3: 167-74; 8: 57-66; 61: 4, ma ci pare significativo citare, proprio a sottolineare la necessità della contestualizzazione, i versetti 4: 102-3 che fanno riferimento, in maniera forse non chiarissima, ma proprio perché ci si riferisce a fatti specifici, alla cosiddetta *Ṣalât al-ḥawf*, la «preghiera della paura» (cf. al-Bukhârî, pp. 165-7). Si tratterebbe di un riferimento in cui si fornisce una vera e propria norma di comportamento in caso di pericolo. Dove i Credenti siano in condizioni di essere attaccati da un nemico, ebbene la preghiera si compia per turni, cosicché mentre un gruppo prega, ponendosi in uno stato di vulnerabilità, gli altri vigilino e lo proteggano.

La contestualizzazione è ancora più evidente, quando si esplicita ancor più circostanziatamente il riferimento:

Iddio si è compiaciuto coi Credenti quando essi ti giurarono fedeltà sotto l'Albero: Egli conosceva ciò che avevano nel cuore e ha fatto discendere su di essi la Sua presenza pacificatrice e li compenserà di vicina vittoria e di molto bottino che essi conquisteranno.

(48: 18-19)

Qui l'Albero è quello sotto il quale venne prestato il giuramento di Ḥudaibiyya, in cui i musulmani – a prezzo di un apparente umiliazione – ottennero la tregua che permise, invece di combattere, di riorganizzarsi e di fare opera di proselitismo. Vale la pena soffermarsi su ciò perché questo episodio è uno dei tanti, ma tra i più significativi, esempi di come il Profeta spingesse i Musulmani, anche in tempi straordinariamente difficili per la loro

sopravvivenza, a combattere con la Parola e aspettarsi non un bottino di guerra, quanto una ricompensa spirituale. Inoltre molto dibattito nell'ambito del diritto tende a sottolineare la necessità dell'invito a convertirsi prima di intraprendere qualunque azione. Se, di nuovo, anche su tale punti vari *escamotages* sono stati creati per aggirare l'ostacolo (l'invito è implicito, in un certo senso), molti giuristi preferiscono sottolineare – e di fatto la prassi seguirà tale linea – l'utilità di accordi e di varie forme di tolleranza, del resto già sancite anche a livello coranico.

Si sa tuttavia che le fonti del Diritto islamico non si rifanno solo al testo coranico ma anche alla Tradizione (*Sunna*), così come è codificata nelle raccolte di *ahādīt*. Qui già vediamo come prendano forma alcune tendenze che poi verranno strumentalizzate in direzione politica. Fin qui la comunità è una piccola comunità che solo alla morte del Profeta si allarga alle due città di Mecca e Medina. La successione al vicariato (*hilāfa*) e l'ampliamento del mondo islamico pongono del resto di necessità una nuova visione che, se da un lato impone la pacificazione e la vita civile, da un altro lato si affianca a una prassi politica di espansione, anche armata, e di gestione allargata di genti eterogenee e difficilmente riducibili a un denominatore comune, sia pure di compromesso politico.

Significativo comunque è il fatto che in una delle più celebri raccolte di *ahādīt* – una raccolta si può dire manualistica per non professionisti – qual è quella di an-Nawawî, la menzione della guerra santa si limita a pochi esempi (p. es. pp. 356ss. dell'ed. italiana). In accordo del resto con l'assenza di ogni riferimento al *ġihād* in quell'opera fondamentale dell'ortodossia religiosa islamica che è il *Risveglio delle Scienze Religiose* dell'Imâm Ġazâlî, se non come sforzo spirituale, appunto.

Tra i detti del Profeta relativi alla guerra santa, appare chiaro che la scelta rimane confinata ad affermazioni generiche che puntano piuttosto all'intransigenza nei confronti di se stessi e al porsi senza compromessi di fronte al nemico, piuttosto che alla necessità di combatterlo. Tanto meno distruggerlo. Si mediti sul seguente *hādīt*, compreso nel capitolo sul *ġihād* di Nawawî, e si capirà il senso più profondo che di tale concetto si dà:

Da Ibn 'Abbâs: L'Inviato di Dio disse: Molta gente si inganna su due benefici: la salute e l'aver portato a termine qualche cosa. Lo ha trasmesso Bukhârî.

Di nuovo l'insistere sull'impegno, dunque, e sulla responsabilità individuale del grande *ġibâd*. Così come appare da un altro *ḥadîṭ* trasmesso anche da Bukhârî:

Da Anas: Dal Profeta di ciò che gli è stato trasmesso dal Suo Signore, Potente e Glorioso: Quando il servo s'avvicina a Me d'un palmo, io M'avvicino a lui di un cubito... se egli viene verso di me camminando, Io vado verso di lui correndo.

Dunque, sotto la voce *ġibâd*, si insiste sul valore spirituale di esso, dimenticate le circostanze eccezionali che possono trasformare il *ġibâd* in lotta armata difensiva. Quando il mondo si trasformi in un campo di battaglia, è evidente che per il musulmano si ponga il dilemma della discesa in campo. Tuttavia il martire (*šāhid*) non è solo quello che cade con la spada in mano. *Šāhid* è comunque chi muore sul Sentiero di Dio, testimoniando (*šāhid*) la fede, tant'è che lo *ḥadîṭ* recita ancora:

Da Anas: L'Inviato di Dio disse: Chi persegue la conoscenza è nella Via di Dio finché ritorna. Lo ha trasmesso Tirmidhî.

La guerra, mai lecita contro i credenti, diviene lecita solo per la difesa dell'*umma*. La responsabilità personale del musulmano, diretta nei confronti di Dio, impone a quel punto una scelta che può avere molti esiti, tutti validi, tra cui quello di prendere le armi e difendersi. La guerra, comunque, resta sempre un male (*fasâd*) da scegliersi in situazioni in cui rappresenta l'*ultima spes*, il male minore (*ḥasan li-ḥṣn ġayriḥ*).

* * *

Fin qui la problematica che concorda con molta della moderna esegesi islamica. Ma esistono almeno due aspetti della di-

scussione che meritano almeno un cenno: la manipolazione storica del *ġihād*, la propaganda orientalistica.

Basta infatti scorrere quanto scrive Tyan sul *ġihād* per rendersi conto che, al di là della antica polemica sull'orientalismo, sfociata anche in tempi recenti nella presa di posizione di E. Said, ciò che guida la ricerca dello studioso non musulmano è essenzialmente uno studio di tipo storico dall'esterno, più che un *Iġiti-hād* «una libera ricerca» per dirimere, filologicamente, esegeticamente, ma anche spiritualmente, il vero significato di un concetto, di un versetto, di un fatto. Questo appare tanto più grave, in quanto si pone come visione oggettiva e scientifica, contro una interpretazione soggettiva e parziale. Poco conta che l'esegesi guidi una prassi, forse più silenziosa, ma reale.

Tyan, bontà sua, concede, in poche righe, che la ricerca islamica moderna tenda a evidenziare una diversa visione del *ġihād*, a conclusione del suo articolo:

*«Finally, there is at the present time a thesis, of a wholly apologetic character, according to which Islam relies for its expansion exclusively upon persuasion and other peaceful means, and the *djihad* is only authorized in cases of «self defence» and of «support owed to a defenceless ally or brother». Disregarding entirely the previous doctrine and historical tradition... this thesis takes into account only those early texts which state the contrary» (p. 539).*

Il che è, quanto meno, curioso, quasi che l'apologia non abbia peso o che l'esegesi debba essere inchiodata a precedenti interpretazioni che, in mancanza di un'autorità assoluta e infallibile nell'Islam, appare improbabile.

La legge nell'Islam non cambia, in quanto parola di Dio, ma l'interpretazione della legge (*fatwà*) cambia a seconda dei tempi e dei luoghi (*al-fatwà tataġayyar bi-taġayyur az-zamân wa 'l-makân*). Di fatto l'interpretazione modernista a partire dalle tesi di Ġamâlû 'd-Dîn al-Afġânî e di Muḥammad 'Abduh appaiono decisamente orientate verso una visione spirituale del *ġihād* e a una espansione dell'Islam che si basa comunque sul versetto coranico che recita: *Non vi è costrizione nella religione (lâ ikrâha fî 'd-dîn)* (2: 256).

È invece evidente che gli studi orientalistici risentano molto, a partire dalle loro origini in epoca sospetta di supporto ideologico al colonialismo, di una visione in cui, oltre al suaccennato pregiudizio metodologico, gioca un ruolo non indifferente il presentare il mondo islamico come percorso da venti di guerra e di sopraffazione e discordia, incapace di convivere con la cristianità. Il che, quanto meno, è un falso storico. Tra i grandi “padri” di questo metodo vale la pena citare almeno Renan, che degli studi orientalistici fa uso per giustificare le pretese coloniali della Francia che, negli anni in cui egli scrive, stava ponendo il proprio protettorato sulla Tunisia, dopo aver occupato, cinquant’anni prima, l’Algeria.

In effetti l’operazione si presenta abbastanza facile se consideriamo come istituzioni e momenti storici nella vita del mondo islamico – così variegato e diversificato al suo interno nei secoli e nella grande dispersione geografica – spesso congiurino a distorcere il concetto di *ġibâd* e permettano manipolazioni che, non occorre sottolinearlo, si possono fondare sottolineando alcuni fatti e sorvolando su altri, isolando da contesti e generalizzando strumentalizzazioni politiche particolari o tradizioni aberranti che sopravvivono in certi *milieux* e in momenti specifici.

Sia consentito di citare un esempio di “distorsione” del concetto, legata a circostanze storiche e condizioni culturali particolari qual è quello riportato per i Tausug delle Filippine da Kiefer: il *Parrang Sabbil*, che per altro è stato discusso in precedenti lavori.

Qui si tratta di un rituale con una doppia valenza o, meglio, una origine preislamica riconvertita in *ġibâd* (*parrang* dal malese *perang* «guerra») sulla scia di circostanze storiche precise che ne “giustificano” il carattere di guerra difensiva. In breve, un *ġibâd* armato giustificato dall’aggressività dello spirito missionario spagnolo e poi dagli atteggiamenti dei colonizzatori prima e dal governo centrale delle Filippine poi, che si innesta su una vena di ritualità antica, trasformando di fatto il *ġibâd* in una sorta di suicidio rituale. Ora, se pensiamo quale sia l’orrore del musulmano per il suicidio, non potremo mancare di vedere come circostanze particolari cambino modalità e significato di certi atti.

Se tale suicidio rituale avviene in circostanze storiche che ci permettono di capire la trasformazione, figuriamoci quanto può

essere stato distorto il concetto da giuristi agli ordini di governanti che avevano più che un semplice interesse religioso a creare istituzioni repressive e a giustificare guerre di vera e propria aggressione o conquista, talvolta anche nei confronti di Credenti.

Il diritto legato alle concezioni del *ġihād* come guerra santa è cresciuto nei secoli fra molte più contraddizioni di quelle, più apparenti che reali, che possono sembrare presenti nell'analisi dei testi che sono alla fonte del diritto stesso. Basti pensare alle guerre combattute tra fazioni islamiche diverse in tutti i secoli. Basti pensare alla contraddizione nello Sciismo, per esempio, tra la impossibilità di combattere il *ġihād* in assenza dell' *imām* (che come è noto si trova "nascosto" – nella *ġayba* – dall'874) e la dichiarazione di guerre sante che da allora sono state continuamente fatte. Il mondo occidentale, dal canto suo, non ha trovato difficoltà ad appropriarsi di questa linea interpretativa, creando un'utile contropartita alle proprie guerre sante e un'immagine guerriera del mondo islamico che travalica spesso la realtà dei fatti, specialmente a partire dalle imprese coloniali come dicevamo, in cui si è fatto ricorso a contraffazioni storiche e ideologiche di ogni genere per giustificarsi.

Dunque, si tratta di demistificare una visione del problema distorto da un malinteso storicismo totalizzante: l'interpretazione storica è pur sempre *una* interpretazione. Non può spiegare tutto, né pretendere superiorità. Men che meno vale sovrapporre tale interpretazione con quella esegetica. Si tratta di due visioni complementari forse, ma incongrue. L'utilizzo storico del *ġihād* non contraddice il suo valore nell'esegesi islamica e nello sviluppo che comporta la sua comprensione. Certo, i due momenti non coincidono e spesso si contraddicono, ma non diversamente da quanto avviene per altri concetti e in altri momenti storici, a meno di non avallare tesi in base alle quali inevitabilmente una visione religiosa della vita porta all'intolleranza e al conflitto. Ma questo di nuovo non ci riguarda.

Preferiamo avallare l'utopia di quei valori, spesso in conflitto con la prassi, ma validi in una visione ideale, che nascono dalla lettura del Libro. Valgano per l'Islam le parole di Muḥammad 'Abduh per ricordare appunto come il concetto di *ġihād* possa es-

sere visto in un contesto moderno; parole scritte in un momento di oppressione coloniale e politica per l'Egitto e ciononostante improntate a un grande equilibrio, da parte di un uomo cui non si potevano certo muovere accuse di eterodossia né tanto meno di sconoscenza delle fonti.

[L'Islam] proibisce ogni costrizione religiosa e tranquillizza il cuore dei fedeli affermando: «O voi che credete, voi non siete responsabili che di voi stessi, chi erra non può nuocere a colui che si trova sul retto cammino» (5: 105). I musulmani hanno l'obbligo di invitare al bene con la dolcezza, ma non hanno né il diritto, né il dovere di impiegare una qualsiasi forma di costrizione per attirare all'Islâm, perché la Sua luce è sufficientemente potente da penetrare i cuori [...]. Tutto ciò per indicare agli uomini che Dio non ha loro dato la religione per farne un motivo di dissensi, ma per condurre gli uomini al bene in tutte le sue forme.

(Epistola sull'Unità)

GIULIO HASAN SORAVIA

BIBLIOGRAFIA

- M. 'Abduh, *Risâlat at-Tawhîd*, al-Qâhira 1315/1897.
 A. Bausani, (a cura di), *Il Corano*, Firenze 1978.
 al-Bukhârî, *Detti e fatti del Profeta dell'Islâm*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Torino 1982.
 M. Campanini, *Ġibâd e società in Sayyid Quṭb*, «Oriente Moderno», n.s. 14 (1995), pp. 251-266.
 al-Ghazâlî, *Ihya Ulum id-dîn*, 4 voll. (tr. inglese a cura di M. Fazlul Karim), New Delhi 1982.
 al-Ghazâlî, al-Imâm Abû Hâmid, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, 4 voll., al-Qâhira 1984 (2^a ed.).
 al-Ġâhiz, *Rasâ'il*, a cura di Sandûbî, al-Qâhira 1933.
 M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955.
 Th. M. Kiefer, *Parrang Sabbil: Ritual Suicide Among the Tausug of Jolo*, «Bijdr. t. de Taal-,Land- en Volkenkunde», 129 (1973), pp. 108-123.

- Kolocotronis, Jamila, *Islamic Jihad. An Histroical Perspective*, Indianapolis 1990.
- A. Merad, *L'Islam contemporaine*, Paris 1984.
- Muslim, *Sahib Muslim*, 4 voll., New Delhi, 1977.
- al-Nawawî, *Il Giardino dei Devoti, Detti e fatti del Profeta*, Trieste 1990.
- Sayyid Quṭb, *Fî zilâl al-Qur'ân*, 6 voll., al-Qâhira 1412.
- E. Renan, *Oeuvres complètes*, 10 voll., Paris 1947-61 (in particolare *L'islamisme et la science*, 1883, tomo 1).
- B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e intolleranza nell'Islam*, in *L'Intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P. Bori, Bologna 1986, pp. 147-169.
- M. Shadîd, *Al-jihâd fî 'l-Islâm*, al-Qâhira 1960.
- E. Said, *Orientalism*, London 1978 [ed. it. *Orientalismo*, Torino 1991].
- G. Soravia, *Il jihâd nell'Islam: guerra o pace?*, in «I Quaderni di Avalon», 35/II (1995) pp. 35-48.
- E. Tyan, *Djihad*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova edizione, pp. 538-540.
- G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino 1997.