

# INTRODUZIONE

## L'ISLÂM E LA SOCIETÀ ISLAMICA NEL RAPPORTO CON MODERNITÀ

**Dr. p. Paolo Nicelli, PIME**

Il confronto con la modernità sta trasformato profondamente il mondo islamico fino al punto di essere, in bene e in male, il fattore determinante su cui si sta giocando il destino prossimo di tutta l'area. Questo processo non è cosa di pochi anni, ma è il risultato di più di due secoli di pensiero filosofico, teologico e politico, che ha visto i pensatori-riformatori (*muğaddidûn wa iṣlâhiyûn*)<sup>1</sup>, promotori della riforma islamica (*iṣlâḥ*), ripensare la tradizione musulmana (*Qur'ân* e *Sunna*), non solo dal punto di vista filosofico e teologico, ma anche sociale e politico. Essi hanno affrontato questioni quali: 1) I metodi d'interpretazione del *Qur'ân*, della *Sunna* e della Legge islamica; 2) Il rapporto tra ragione e fede, tra religione e scienze umane, a favore di un superamento del rigido letteralismo tradizionalista operato dal *taqlîd*<sup>2</sup>. Altri riformatori più moderni hanno affrontato i temi sociali e politici, nel tentativo di trovare una maggiore sintonia con le esigenze dell'epoca moderna.

Per comprendere la portata del rinnovamento da loro operato bisogna calarsi con pazienza nel periodo storico da essi vissuto. Se alcuni riformatori musulmani sono vissuti in un tempo di profondo travaglio del pensiero religioso, dando molteplici interpretazioni della stessa rivelazione contenuta nel *Qur'ân* e nella *Sunna*, altri hanno invece affrontato il duplice problema della crisi del califfato provocato dalla decadenza dell'Impero turco-ottomano e dall'ingerenza delle potenze coloniali occidentali sull'economia, sulla politica e sulle aspirazioni di libertà e di autodeterminazione dei popoli musulmani. Altri ancora, a noi contemporanei, stanno affrontando gli aspetti più urgenti della modernità quali: il processo di democratizzazione delle società islamiche con il conseguente dibattito sulle questioni antropologiche e sulla dimensione laica della società. In questi temi, si impone il ripensamento della persona umana, colta nel suo essere al centro di qualsiasi sviluppo sociale, attraverso la realizzazione delle sue aspirazioni di giustizia, di

---

<sup>1</sup> Tra i più importanti ricordiamo: *Sir Sayyid Aḥmad Khân* (1817-1898), *Ġamāl al-Dîn al-Afghânî* (1838/39-1897), *Muḥammad 'Abduh* (1849-1905), e più recentemente *Rašîd Riḍâ* (1865-1935), *Muḥammad Iqbâl* (1876-1938), *Abd al-Ḥamid Ibn Bâdîs* (1889-1940), *Ḥasan al-Bannâ* (1906-1949), *'Alî 'Abd al-Râziq* (1888-1968), *Ṭâhâ Ḥusayn* (1889-1973), *Abû l-A 'lâ' Mawdûdî* (1902-1979), *Fazlur Raḥmân* (1919-1988), *Muḥammad Harkun*, *Muḥammad Ḥashim Khamali*.

<sup>2</sup> *Taqlîd*, termine arabo che indica il riferimento ai compagni del Profeta; l'affidamento sull'insegnamento di un maestro; l'adottare una dottrina di una scuola giuridica per una particolare operazione.

pace, di libertà e di unità religiosa, culturale e sociale, valori questi riscontrabili sia nella cultura occidentale, che in quella islamica.

Nel suo testo, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Tariq Ramadan, noto filosofo contemporaneo, affronta il dialogo-confronto tra l'*islâm* e la modernità, partendo da un giudizio molto realista:

“E’ un periodo di crisi, non c’è dubbio, durante il quale si tenta di ritrovare dei punti di riferimento e di determinare gli orientamenti che permetteranno a questa civiltà (musulmana – *ndr*), che sta vivendo il suo XV secolo di vita, di affrontare più seriamente le sfide dell’epoca moderna... per permettere alla civiltà musulmana di vivere un «rinascimento» pari a quello che l’Occidente ha vissuto nel XV sec.”<sup>3</sup>.

Si intende qui un rinascimento islamico (*saḥwâ*), che aiuti a risolvere quel senso di frustrazione che molti musulmani vivono oggi, nel momento in cui non riescono a dare delle risposte soddisfacenti alle domande che la modernità pone ai singoli e alla società. I riformatori musulmani credono che lo sviluppo sociale di un popolo non possa essere separato dalla crescita religiosa, morale e politica della persona, perché questa venga concepita nella sua integrità, cioè nell’unità delle sue componenti spirituali, intellettuali, sociali e politiche, come il fattore principale di rinnovamento delle società islamiche. Essi parlano, come nel caso di *Muḥammad Iqbâl*, di «ricostruzione» religiosa e sociale del mondo islamico a partire dalla «ricostruzione» spirituale e politica dei musulmani. Interessante sarà vedere se tale ricostruzione lascia spazio a una dimensione laica della persona e della società, che apra a un processo di democratizzazione degli stati musulmani.

### ***L’eredità storica del problema***

Il «periodo di decadimento», in cui l'*islâm* versa tutt’ora, è da ricondurre alla «profonda crisi» della visione islamica di società e di stato. Infatti, l’Impero turco-ottomano aveva simbolizzato l’idea di una sola nazione islamica, composta da differenti identità etniche e nazionali unite dallo stesso credo religioso, cioè quello islamico; allo stesso tempo l’impero venne considerato da tutti i fedeli musulmani come il segno evidente della volontà di Dio di affermare la «religione perfetta»,<sup>4</sup> l'*islâm*; seguendo il comando divino

---

<sup>3</sup> T. Ramadan, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni s.r.l., Troina (En), 2004, 27.

<sup>4</sup> «Guai oggi a coloro che hanno apostatato dalla vostra Religione: voi non temeteli, ma temete Me! Oggi v’ho resa perfetta la vostra religione, e ho compiuto su di voi i Miei favori, e M’è piaciuto darvi per religione l’Islâm» (Q.5, 3), in A. Bausani, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli (Mi), 2001, 74-75.

di portare in tutto il mondo il «Messaggio di Dio», perché tutti i popoli fossero ricondotti sulla «retta via». Questa idea, profondamente universalistica della rivelazione divina implicava il *ġihâd*,<sup>5</sup> o guerra santa, al fine di combattere contro ogni potere terrestre che fosse espressione del maligno. Un maligno contrario alla retta via e alla religione perfetta.

Questa missione islamica, che vedeva nel califfato (*khalîfa*), il modello più alto e divino di esercizio del potere di Dio sulle cose del mondo, e nel califfo colui che doveva essere il garante della realizzazione di tale potere nel mondo, evidenziò la sua crisi con l'avvento del colonialismo, quando le potenze coloniali degli «infedeli» governarono di fatto sulla maggioranza dei paesi islamici.<sup>6</sup> La successiva abolizione del califfato attuata da *Mustafa Kemal, Atatürk*, nel 1924, e la seguente progressiva costituzione della nazione turca, basata sui principi laici, acuì di molto la crisi del modello islamico di società e la frustrazione dei musulmani. Con la fine del XIX secolo e per tutto il XX secolo, le società islamiche divennero sempre più economicamente e politicamente dipendenti dalle potenze occidentali, che provarono con ogni mezzo a imporre la loro cultura e il loro stile di vita. La civiltà musulmana, basata su tradizioni locali pre-islamiche ed islamiche, è fino ad oggi in difficoltà nell'accettare la sfida spirituale e sociale che la modernità impone, nella sua progressiva accelerazione politica, scientifica, tecnologica ed industriale.

### ***Lo status quaestionis***

La domanda sulla fedeltà alla rivelazione coranica di fronte alle pretese del mondo moderno diventò in passato e diviene tuttora il punto centrale di discussione per qualsiasi proposta di riforma all'interno del mondo musulmano. La posta in gioco è la fedeltà alla rivelazione contenuta nel *Qur'ân*, cioè la fedeltà alla natura stessa dell'*islâm*, di fronte alla profonda frattura tra la grandezza e le esigenze della rivelazione coranica alla quale

---

<sup>5</sup> Sul significato dell'idea di *ġihâd* e sulle sue implicazioni per il periodo formativo della società islamica vedi il glossario e la nota (33) a pagina 24.

<sup>6</sup> Dal 1839 e il 1878, anno del grande Congresso della pace a Berlino, proposto da Bismark, con l'intento di frenare l'avanzata panslava dei russi e dei serbi, l'Impero turco-ottomano attuò una serie di riforme che lo portarono nel tempo ad indebolirsi verso un'ingerenza sempre più pesante delle potenze occidentali. A Berlino l'Impero uscì sconfitto da trattative che lo costrinsero in seguito alla perdita della maggior parte dei territori balcanici, l'isola di Cipro e le tre province dell'Anatolia orientale, cioè le popolazioni più attive e ricche dell'Impero. Il processo di ingerenza occidentale si intensificò a partire dal regno del sultano *Mahmûd II*, che nel 1808, cercò di arginare le rivolte scoppiate in Arabia, Egitto, Siria e Balcani attraverso l'adozione del modello di stile di vita europeo in campo politico, giuridico, culturale e militare, e sotto il regno di suo figlio *'Abd al-Maġîd*, che nella Carta imperiale del 1939, avviò una riforma giuridica, finanziaria e amministrativa, che portò all'assunzione dei modelli giuridici ed economici non più di ispirazione islamica, ma europei.

fanno riferimento i musulmani e l'inadeguatezza di gestire la realtà attuale nelle sue manifestazioni sociali, politiche ed economiche. Ecco allora che il fedele musulmano, sia esso intellettuale o uomo della strada, si domanda il perché le società islamiche non siano più compatte nell'opporsi al processo di secolarizzazione e involuzione materialistica ormai galoppante e in atto al loro interno. Oppure, perché la civiltà islamica non sia più capace di proporre il proprio stile di vita al mondo moderno, quando invece, ai tempi del califfato, conquistò un impero in brevissimo tempo. La risposta a queste domande ci riporta ancora al tema centrale della fedeltà alla rivelazione coranica: «E' possibile restare fedeli al Messaggio di Dio senza subire le pressioni di un'epoca il cui impeto sembra sfuggire dal nostro controllo? La padronanza della situazione è compatibile con la fedeltà?»<sup>7</sup>

Tariq Ramadan ripropone la risposta data dai riformisti, circa la natura della fedeltà al messaggio e alle fonti coraniche e profetiche:

«I riformisti rispondono a queste domande in modo affermativo: non mettono in discussione la fedeltà, né l'attaccamento necessario alle fonti coraniche e profetiche, tanto meno la capacità dell'*Islâm* di accettare l'evoluzione e di vivere in sintonia con la propria epoca. Di fronte alla decadenza del mondo musulmano, essi intuiscono che la causa non è nella fedeltà al Messaggio, ma nella fedeltà alla sua natura: il loro denominatore comune è un ritorno all'immediatezza, nel senso di «senza mediazione», dei testi, per ritrovare il cammino della fedeltà all'essenza dell'*Islâm* e non alle sue manifestazioni contingenti, all'obiettivo (*quṣd*) del testo e non all'espressione letterale della sua forma»<sup>8</sup>.

Si tratta quindi di approfondire la natura della fedeltà alla rivelazione coranica. Questo è il punto fondamentale che tocca l'atto di fede del musulmano, che si limita, nella lettura del *Qur'ân* e della *Sunna*, a cogliere l'aspetto letterale e contingente del testo, senza andare all'obbiettivo del testo stesso, cioè all'essenza della fede islamica. Questo riferirsi ad una tradizione chiusa nell'espressione letterale della sua forma, rende incapaci di gestire la realtà secolarizzata. Come conseguenza emerge la difficoltà di essere fedeli alla rivelazione coranica nelle circostanze quotidiane della vita, poiché il contenuto di tale rivelazione viene ad essere separato dall'esperienza della vita, come se non avesse nulla a che vedere con la vita, non potendo dare risposte esaurienti alle problematiche che la modernità pone all'individuo, al soggetto, alla persona, soprattutto quando si toccano i temi della dignità della persona umana, o della libertà di professare la propria fede.

---

<sup>7</sup> T. Ramadan, *Il riformismo islamico*, 55.

<sup>8</sup> T. Ramadan, *Ibidem*, 55.

Una parte dei riformatori musulmani riflettono su questi temi a partire dal significato etimologico dei termini *islâḥ* e *tağdîd*. Nel primo caso si parla di «ridare forma», *islâḥ*, a qualcosa che ha perso la sua forma, cioè la tradizione islamica e l'idea di società ad essa connessa. L'impatto con la modernità ha provocato una perdita di senso nell'atto di fede del musulmano circa la purezza della fede islamica. Questo ha implicato le molteplici interpretazioni di pensiero, formulate sul *Qur'ân* e sulla *Sunna*. Ecco dunque l'importanza di ridare forma a ciò che non ha più forma; cioè la necessità di ritornare alla purezza del credo islamico, vivendolo come lo hanno vissuto i «pii antenati» (*al-salaf al-ṣâliḥ*). Su questa linea è il movimento salafita, che si pone, all'interno della riforma islamica, come uno dei gruppi più attenti al recupero di quei valori tradizionali musulmani legati alla purezza dell'*islâm* dei pii antenati.

Nel secondo caso si parla di riforma nei termini di «rinnovamento» del pensiero islamico, «rendendo nuova e attuale» la tradizione su cui tale pensiero si fonda. Il termine arabo utilizzato è *tağdîd*, il cui riferimento è l'aggettivo *ğadîd* «nuovo». Il pensiero islamico ha bisogno di essere rinnovato, per parlare all'uomo d'oggi, assumendo dalla modernità e in particolare dal pensiero occidentale, tutto ciò che può dare nuova luce all'*islâm*, senza minare i fondamenti del suo credo, sintetizzati in particolare nel *tawḥîd*, il monoteismo islamico.

Su queste basi, una riforma islamica sarà possibile a partire dall'equilibrio tra le due termini: l'*islâḥ* e il *tağdîd*, vere e proprie chiavi di lettura della tradizione e della realtà, volte al recupero dell'obiettivo stesso del testo, cioè l'essenza dell'*islâm*. In termini concreti, si arriverebbe a rispondere alla domanda se, partendo dal *Qur'ân*, sia possibile islamizzare la modernità oppure modernizzare l'*islâm*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Tariq Ramaḍân*, sostiene che porre la domanda in questi termini non può portare lontano il processo di riforma, in quanto di fatto si è già raggiunto una situazione di stallo là dove coloro che vogliono islamizzare la modernità si sono rifugiati in una visione fondamentalista con l'intento di purificare il pensiero islamico da tutte le «innovazioni» (*bid'a*), apportate dalle varie scuole giuridiche e di pensiero; coloro invece che propongono un rinnovamento modernizzando l'*islâm*, si sono trovati a dover applicare i metodi storico critici di analisi delle fonti, uscendo a volte dalla visione ortodossa del credo islamico. Per il Nostro, è necessario promuovere una «nuova *ig̃tîhâd*», un terzo modello, quello capace di individuare nell'*islâm* e nella cultura occidentale quei valori universali comuni di giustizia e di pace che possono costituire la base comune del dialogo tra le due civiltà, quella islamica e quella occidentale. Personalmente vedrei più accettabile un quarto modello, che tenesse conto sì dei valori comuni universali, ma che, in ogni caso, non escludesse una seconda fase di discussione sulle diversità tra le varie posizioni culturali e religiose, nonché il confronto serrato sulle tematiche scottanti della dignità della persona umana e della sua libertà religiosa, aspetti che sono fondamentali per la civiltà e la cultura occidentale. Diversamente, cioè rimanendo solo al livello dei valori universali comuni, si rischierebbe di relativizzare da una parte i valori stessi, dall'altra l'identità propria delle due culture, appiattendolo il dialogo-confronto su temi comuni, senza poi affrontare in profondità i temi di conflitto. Il dialogo-confronto, sia esso culturale o interreligioso, non può mai essere ridotto unicamente al dialogo sui valori universali comuni.

### ***La via da percorrere: il dialogo-confronto tra civiltà islamica e civiltà occidentale, tra islâm e cristianesimo***

A partire da questa riflessione sul nucleo centrale della riforma islamica, solo i musulmani, siano essi appartenenti alla corrente fondamentalista o a quella modernista, potranno dare una risposta alle problematiche suscitate dall'impatto con il mondo moderno. Solo loro potranno formulare un «nuov *iğtihâd*», cioè una nuova interpretazione della realtà che sono chiamati a vivere alla luce delle fonti islamiche. Questa riflessione, interna all'*islâm*, guadagnerebbe molto da un dialogo-confronto culturale, politico, sociale e religioso tra le due grandi civiltà, quella islamica e quella occidentale. Centrale, e direi fondamentale, sarà il contributo che le due religioni, l'*islâm* e il cristianesimo potranno apportare in questo dialogo. L'*islâm* è il fondamento e il «plasmatore» della civiltà islamica e quindi della sua visione di società e di stato. All'interno della civiltà occidentale, il cristianesimo è il fondamento ispiratore dei valori umani, spirituali e laici del concetto di civiltà e di società. Le due religioni potranno aiutare il dialogo-confronto tra le due civiltà, proponendosi come le radici da cui attingere linfa vitale. Credo quindi che assieme al dialogo culturale tra civiltà islamica e civiltà occidentale debba esserci un dialogo inetrreligioso tra *islâm* e cristianesimo, come momento basilare per sostenere il «nuovo *iğtihâd*», operato dai riformisti musulmani.

Sarà importante che, in questo dialogo interreligioso, *islâm* e cristianesimo vivano uno scambio reciproco fatto di conoscenza, mutuo ascolto e rispetto della propria fede; entrambe le religioni potranno così dare insieme delle risposte a quelle domande fondamentali che uomini e donne, musulmani e cristiani, fanno circa le grandi questioni che affliggono il mondo di oggi. È quanto insegna il Concilio Ecumenico Vaticano II nella Dichiarazione *Nostra aetate*:

«Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta circa gli oscuri enigmi della condizione umana che, anche oggi come una volta, turbano profondamente i cuori degli uomini: che cosa sia l'uomo, quale sia il senso e il fine della nostra vita, che cosa sia bene e che cosa sia peccato, quale origine e quale fine abbiano i dolori, quale sia la via per raggiungere la vera felicità, che cosa sia la morte, il giudizio e la retribuzione dopo la morte, infine che cosa sia quell'ultimo ineffabile mistero che abbraccia la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo». <sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non-cristiane *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), n. 1.

Su queste basi si potrà camminare insieme, nella sincerità e nella verità verso il fine ultimo che è l'adesione al volere di quel Dio, che costituisce tutte le cose e regola tutti gli avvenimenti della storia dell'umanità. Lo scopo di questo dialogo-confronto tra l'*islâm* e l'Occidente è quello di favorire l'unità e la carità tra gli uomini e tra i popoli, coscienti del fatto che essi costituiscono una sola comunità, hanno una sola origine e hanno anche un solo fine ultimo, Dio, che estende a tutti la sua provvidenza e la sua bontà.<sup>11</sup>

A questo punto non ci resta che procedere nel percorso della nostra ricerca, delineando quelli che sono i fondamenti coranici e teologici della società islamica, con lo scopo di fare emergere da una parte l'ideale a cui i riformatori musulmani si sono rifatti per esprimere la solidarietà, l'universalità e l'unità della *Umma islâmîya*; dall'altra per capire il processo storico di «ricostruzione» religiosa, sociale e politica da essi intrapreso nel tentativo di iniziare un dibattito con la modernità. In questo senso, sarà importante approfondire il pensiero della riforma islamica nel suo insieme, sia attraverso la presentazione delle idee dei suoi esponenti più illustri, che attraverso l'evoluzione di queste idee su alcuni temi della modernità. Questo cammino storico, ci aiuterà a capire come per molti riformatori il dibattito tra *islâm* e modernità venga ridotto a un discorso intra-islamico di recupero dell'identità musulmana, come reazione al processo di modernizzazione e secolarizzazione delle società islamiche, e non a un vero dialogo-confronto extra-islamico con il mondo moderno. Altri invece, cercheranno di andare al di là della posizione re-attiva, per proporre ai musulmani un approccio pro-attivo, che valorizzi ciò che di positivo la modernità offre al mondo.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, n. 1.

## CAPITOLO PRIMO

### LA SOCIETÀ ISLAMICA E I SUOI FONDAMENTI

#### 1.1- La società islamica delle origini e i suoi fondamenti coranici

Per comprendere la costituzione della società islamica è necessario capire come fu organizzata la prima comunità musulmana medinese al tempo di *Muḥammad* (Maometto), e su quali basi teologiche e giuridiche il Profeta volle strutturare la società della città di Medina, attraverso la sua funzione di mediatore, uomo di stato e condottiero. Certo è che l'unica struttura politica e istituzionale che gli arabi conoscevano nel VII secolo era quella tribale. Solo alcuni di loro vennero a conoscenza della vita e dell'organizzazione politico-statale degli imperi bizantino e persiano e un numero ancora più esiguo ebbe contatti con il regno abissino. Da qui la conclusione che, per la nuova struttura politica eretta dai musulmani a Medina l'unico modello a cui essi potevano attingere nell'immediato era la tribù o la confederazione di tribù.<sup>12</sup>

In un suo studio fondamentale sul nostro tema, il prof. Philip K. Hitti, noto studioso della scuola orientalista anglosassone, spiega dettagliatamente la società beduina pre-islamica delineandone le linee portanti di tipo antropologico, sociale e religioso.<sup>13</sup> Hitti, cerca di scoprire nel testo del *Qur'ân* (Corano), quei riferimenti che possono spiegare la vita, i costumi e le leggi che regolavano la vita dei beduini nel deserto ancora prima della rivelazione coranica, per poi delinearne il carattere e i tratti psicologici. In questo senso, nel *Qur'ân* ci vengono indicati due tipi di territorio, quello desertico con grandi estensioni di dune sabbiose e ampie zone di steppa arida, visitate raramente dalle piogge stagionali e quello legato alle grandi oasi, con pozzi, sorgenti d'acqua naturale e ogni specie di frutti, tra cui primeggiano i datteri, le olive e l'uva. Questo tipo di

---

<sup>12</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Routledge and Kegan Paul Ltd, Abingdon, Oxon (GB), 2003, 145.

<sup>13</sup> P. K. Hitti, *History of the Arabs*, Tenth Edition, MacMillan Press Ltd., London, 1970, 3-48; sullo stesso tema vedi anche: A. Guillaume *Islâm*, Universale Cappelli n.58, Rocca San Casciano, 1961, 13-32; L. Gardet, *Conoscere l'Islâm*, Seconda edizione, Edizioni Paoline, Catania, 1961, 1-3; IDEM, *Les hommes de l'islam, approche des mentalités*, Editions Complexe, Bruxelles, 1984, 27-48; B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, Edizioni Laterza, Roma, 1999, 17-31; Idem, *Il Medio Oriente, duemila anni di storia*, Arnoldo Mondadori Editore SpA, (Mi), 2004, 37-50; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1998, 3-20; A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Warner Books Inc, New York, 1991, 7-21; Irfan Shahîd, «Pre-Islamic Arabia», in P. M. Holt - Ann K. S. Lambton - B. Lewis (a cura di), *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, Cambridge University Press, 1970, 3-29; W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Second Edition, Librairie du Liban, Beirut, 1990, 60-77. Sull'influenza dell'*islâm* nel mediterraneo vedi: F. Gabrieli, «Islam in the Mediterranean World», in J. Shacht e C. E. Bosworth, *The Legacy of Islam*, Second Edition, Oxford University Press, 1979, 63-104.



territorio così diversificato, non favoriva di certo una popolazione sedentaria, ma obbligava le varie tribù beduine a spostarsi da un'oasi all'altra per cercare acqua e cibo, favorendo così un tipo di vita nomade lungo le rotte commerciali degli aromi e delle spezie, e un tipo di vita seminomade legata alle oasi più grandi. L'interesse primario del beduino diventava necessariamente il proprio sostentamento e quello delle sue greggi:

«E' lui che fa scendere acqua dal cielo per voi, e ne bevete, e ne crescono gli alberi fra i quali spingete a pascolare gli armenti, e ne fa crescere per voi il frumento e l'olivo e le palme e le viti e ogni specie di frutti: e certo un Segno è ben questo per la gente che sa meditare...» (Q. 16,10-11)<sup>14</sup>.

Questo passaggio della *Sura dell'ape (al-Nahl)*, sottolinea alcuni aspetti delle abitudini delle popolazioni che anticamente vivevano nel deserto, ma ne delinea in un certo senso anche il carattere. Ancora oggi possiamo notare in queste stesse popolazioni il passaggio culturale da una mentalità beduina legata all'origine nomade, ad una mentalità semiurbana, che però tradisce in molti aspetti della vita l'antica origine beduina. Infatti, possiamo affermare con Philip K. Hitti che: «il sangue delle popolazioni sedentarie è così continuamente alimentato dal tenore nomade. Il beduino rappresenta il migliore adattamento della vita umana alle condizioni desertiche»<sup>15</sup>.

Da qui possiamo comprendere come le interazioni tra le popolazioni semiurbane e quelle nomadi, provenienti dal deserto, venivano e vengono tutt'ora dettate dalle regole di preservazione della vita: il nomade cerca di garantirsi dal vicino seminomade quelle risorse che a lui mancano, sia con il commercio e la contrattazione, che con la violenza e la razzia. Egli è un mediatore che all'occasione può diventare un razziatore. In questo senso, il giudizio di Hitti, pur nella sua crudezza, ci aiuta a capire la difficoltà che il beduino trova nel cambiare le regole di questa vita: «La sua cultura è sempre stata la stessa. Variazioni, progresso, sviluppo, non sono tra le leggi a cui lui prontamente obbedisce».

Il beduino è dunque uno spirito libero, che non obbedisce ad alcuna regola, eccetto quella della sopravvivenza di cui il deserto è più di un habitat: è il custode della sua tradizione sacra e della purezza del suo sangue. Meglio ancora, il deserto è la sua prima e più importante linea di difesa contro l'influenza del mondo esterno. Hitti va oltre e

---

<sup>14</sup> Per i versetti del Corano sarà usata la traduzione di A. Bausani, *Il Corano*, BUR Pantheon, Rizzoli libri S.p.A., Milano, 2001. L'autore, ha condotto la traduzione sul testo arabo dell'edizione cairina di re *Fu'ad* (1923/1342 H.), la quale segue la lettura kufense di *'Āṣim*. Circa la numerazione dei versetti delle *ṣūre*, Bausani ha abbandonato il sistema utilizzato da G. Flügel, considerato da lui sorpassato, adottando la numerazione orientale; cfr. l'introduzione, 56.

<sup>15</sup> P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 23.

traccia un legame tra l'ambiente e la costituzione fisica e mentale del beduino: «La continuità, la monotonia e l'aridità del deserto sono fedelmente riflessi nella costituzione fisica e mentale del beduino».<sup>16</sup> Il suo carattere è fiero, difficilmente piegabile alla disciplina. Egli è tenace di fronte alle avversità e le difficoltà dell'ambiente in cui vive, mostrando un forte individualismo che lo pone spesso in conflitto con l'autorità e poco attento al bene comune, che vada oltre l'interesse del clan e della tribù a cui appartiene.

Questo atteggiamento caratteriale viene espresso bene da una preghiera del beduino, che sottolinea la dura legge del deserto dove il nomade è contro tutti e tutti sono contro di lui. «O Signore, abbi misericordia di me e di *Muḥammad*, e di nessun altro»<sup>17</sup>.

Un altro aspetto della cultura nomade è la razzia (*ghazw*) che, considerata altrove una forma di brigantaggio, è tra i beduini un'istituzione base della società, sia per motivi economici, che per le condizioni sociali in cui essi vivono. La razzia venne utilizzata dagli arabi nelle conquiste islamiche e fu legata alla pratica del procacciarsi il bottino, come pagamento per il servizio militare dato durante una battaglia o per via dell'espugnazione di una città.

La virtù che più mitiga la brutalità della razzia e l'ospitalità (*diyâfah*) . Nonostante la durezza di vita e la crudeltà espressa dai beduini del deserto, essi a loro volta sono capaci di mostrare un profondo senso di ospitalità, fondato sulla lealtà e l'amicizia. Ospitalità e durezza sono aspetti profondamente insiti nell'animo beduino, dove la prima viene considerata come un dovere sacro, che non può essere rifiutato a chi viaggia nel deserto. Essa è basata sulla consapevolezza della durezza delle condizioni climatiche e sulla precarietà della vita nel deserto. Aggredire un viandante o un ospite, dopo averlo accolto sotto la propria tenda è un'offesa non solo contro le leggi e i costumi beduini, ma lo è ancora di più contro Dio, il vero protettore dell'umanità.

### ***Il cibo e la fauna del deserto***

Anche la sua dieta quotidiana esprime la precarietà della vita personale, che in quell'ambiente deve essere preservata come il bene più prezioso. Essa è a base di datteri e di una mistura di aromi e spezie, oppure di mais arrostito, con acqua e latte. Il suo abbigliamento è tanto povero quanto il suo nutrimento: una lunga veste (*thawb*) con una cintura con un capo superiore scorrevole (*'abâ*). La testa è coperta da uno scialle (*kûfiyah*) fermato da una corda (*'iqâl*). A questi aspetti che sottolineano la tenacità e la sopportazione (*ṣabr*), se ne aggiunge un altro che fa da contrappeso, cioè la passività, che

<sup>16</sup> P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 24.

<sup>17</sup> Cfr. *Abû Dâwûd, Sunan*, Vol. 1, Cairo, 1280, 89, in P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 24.

viene eretta a vera e propria virtù. Infatti, la resistenza passiva alle circostanze sfavorevoli della vita sembra essere preferita ad ogni tentativo di cambiamento dello stato in cui il beduino si trovi.

Anche gli animali che sono dono della compassione e della bontà di Dio, che provvede per la sua creatura, influenzano la vita del beduino, come viene esplicitamente detto nel *Qur'ân*:

«E le greggi creò per voi, calde e datrici di utili cose, e voi ne mangiate, e vi danno visione di bellezza quando le riconducete alle stalle alla sera, quando le portate al pascolo, all'aurora, e vi portano i pesi in paesi lontani che non avreste raggiunto da soli senza duro travaglio, che il vostro Signore è compassionevole e buono; e cavalli e muli ed asini v'ha dato perché li cavalchiate, ornamento bello, e sta creando ancora cose che voi non sapete. E' Dio che vi mostra la Via, e c'è chi se ne allontana! Ma se avesse voluto, v'avrebbe certo guidati tutti assieme». (Q. 16,5-9).

In questi versetti della *Sura dell'ape (al-Nahl)* primeggia il cammello, innominato, ma che diventa il fedele amico del nomade, poiché porta i pesi in paesi lontani che l'uomo non avrebbe raggiunto senza un duro travaglio. Infatti senza il cammello sarebbe inconcepibile la vita nel deserto. Esso è il veicolo di trasporto per le carovane e in caso di bisogno diventa anche il sostentamento del beduino. Egli ne beve il latte e ne mangia la carne; ne usa la pelle per coprirsi e ne usa lo sterco per accendere il fuoco durante le notti desertiche, dove la temperatura si abbassa notevolmente; ne usa l'urina come tonico per i capelli e come medicina. Il cammello diventa l'*alter ego* del beduino, che lo usa anche nelle contrattazioni e come merce di scambio. Infatti, la dote della sposa, il pagamento del sangue versato, oppure il ricavato di una scommessa sono fissati in termini di quantità di cammelli. Anche l'importanza di uno *shayḥ* è determinata in base ai cammelli che possiede. Da qui l'importanza di questo animale per i beduini che vengono chiamati “la gente del cammello” (*ahl al-ba'îr*).

Il cavallo invece è considerato un animale pregiato per altri motivi. Esso è «ornamento bello» assieme all'asino. In caso di guerra il cavallo è senz'altro più veloce del cammello negli spostamenti delle truppe e negli attacchi alle carovane o agli eserciti nemici. Può essere utilizzato per i giochi equestri e nelle competizioni praticate nel deserto o nelle oasi. Tuttavia il cavallo non possiede un'autonomia come quella del cammello, che può rimanere senz'acqua anche per giorni interi, e nel deserto questo è un

aspetto importantissimo. Il cavallo è più un bene di lusso, per la sua bellezza e per la sua rapidità, ma poco adatto all'ambiente desertico

### ***La vita e lo spirito del clan***

La società beduina è organizzata su base clanica. Ogni tenda rappresenta un nucleo familiare e un'accampamento di tende forma un *ḥayy*. I membri di un *ḥayy* formano un clan (*qawm*) e un gruppo di più clans formano la tribù (*qabīlah*). Il capo del clan è lo *shayḥ*, il suo membro più anziano che è scelto per la sua generosità, per il coraggio e per la sua capacità di mediazione. Egli non esercita un potere assoluto, ma la sua autorità è condivisa dal consiglio della tribù, soprattutto in materia giudiziaria e militare. I rapporti tra i membri dello stesso clan vengono regolati dalla legge del sangue, poiché essi fanno parte dello stesso sangue, sottomessi all'autorità di un solo capo, il rappresentante più anziano della comunità. I membri del clan usano un unico «grido di battaglia» e un unico titolo, *banû*, o figli di...; a questo titolo essi aggiungono il nome dell'eponimo delineando il clan e la tribù di appartenenza.<sup>18</sup> La relazione del sangue, sia essa reale o fittizia, determina dunque il grado di parentela e di appartenenza al clan e alla tribù, che in un primo momento seguì la linea matriarcale, ma poi si orientò su quella patriarcale. La tenda è un luogo molto povero e le proprietà contenute in essa sono individuali, cioè appartenenti alle singole persone della tenda. L'acqua, i pascoli e la terra coltivabile, sono invece considerate proprietà appartenenti alla tribù.

---

<sup>18</sup> Interessante in merito è il commento dato da W. Montgomery Watt: «Le fonti storiche ci dicono che al tempo di *Muḥammad*, una tribù possedeva un cospicuo numero di persone che non discendevano dall'antenato comune. Alcuni di essi potevano far parte della tribù solo per un tempo (stabilito), altri invece in maniera permanente. Entrambi i gruppi, ma particolarmente coloro che vivevano in modo permanente nella tribù, potevano sposarsi e quindi diventare dei consanguinei, dei membri di diritto della tribù sia nella linea (di discendenza) maschile, che femminile. Il fattore di confusione genealogica così introdotto, avrebbe abilitato i gruppi di persone «protette» (*ḡar*), a pretendere di essere riconosciuti come membri di sangue della tribù. Vi sono motivi per credere finzioni alcune delle genealogie tribali del periodo pre-islamico; esse sembrano essere delle costruzioni che spiegano o giustificano delle relazioni sociali successive. Sembra che vi sia stata anche l'usanza, in determinate circostanze (non possiamo dire precisamente quali circostanze), in cui un uomo potesse essere chiamato il figlio di qualcuno che non fosse realmente suo padre e che non fosse conosciuto come tale; il termine arabo per una tale persona, *da'i*, viene normalmente tradotto con «figlio adottato», senza implicare nulla di paragonabile con la moderna adozione legale», W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 145-146.

Il *Qur'ân* si è sempre opposto alla pratica di chiamare una persona col nome di chi non fosse suo padre, come nel caso della *Sura delle fazioni alleate* (*al-Aḥzâb*): «Dio non ha posto nelle viscere dell'uomo due cuori, né ha fatto delle mogli vostre che voi ripudiate col *zihâr*, delle madri, né vostri figli adottivi dei veri figli. Questo lo dite voi con la vostra bocca, ma Dio dice la Verità e guida sulla Via! Chiamate i vostri figli adottivi dal nome dei loro veri padri: questo è più equo agli occhi di Dio. E se non conoscete i loro padri, siano essi vostri fratelli nella religione e vostri protetti. E non vi saranno imputati a peccato gli errori che ignari abbiate commesso a questo riguardo, ma solo quel che intenzionalmente avran voluto i vostri cuori. E Dio è indulgente clemente!» (Q. 33,4-5)

Se un membro del clan commette un omicidio all'interno del clan, la sua vita sarà in pericolo in quanto nessuno lo difenderà. Nel caso di fuga egli diventerà un fuorilegge (*tarîd*), ma se l'assassinio avviene al di fuori del clan immediatamente viene istituita la «vendetta», come dovere morale per chi è offeso. Essa coinvolge tutti i membri del clan dell'assassino, che possono pagare con la loro stessa vita. Infatti, secondo l'antica legge del deserto, il sangue richiama il sangue e non viene riconosciuto alcun rimedio se non la vendetta. La responsabilità della vendetta deve essere assunta dal parente più vicino alla vittima. Questo tipo di legislazione beduina viene in parte assunta dalla Legge coranica in riferimento alla *Sura delle donne (al-Nisâ')*:

«Non è ammissibile che un credente uccida un altro credente, altro che per errore; e chi uccide un credente per errore, espierà liberando uno schiavo credente e consegnando il prezzo del sangue alla famiglia dell'ucciso, a meno che non glielo condonino. Se poi la vittima appartiene a una gente a voi ostile, ma è credente, l'uccisore libererà uno schiavo credente. Se invece l'ucciso appartiene a una gente che ha un patto con voi,<sup>19</sup> l'uccisore dovrà pagare il prezzo del sangue alla famiglia dell'ucciso e liberare uno schiavo credente. Chi non ha i mezzi di fare questo digiunerà per due mesi consecutivi come penitenza impostagli da Dio; che Dio è sapiente e saggio. Ma chi uccide un credente di proposito, ne avrà in compenso l'Inferno, dove resterà eternamente, e Dio si adirerà con lui, lo maledirà e gli preparerà castigo immenso!» (Q. 4,92-93).

Per un beduino non c'è disgrazia maggiore che il perdere l'affiliazione tribale. Un uomo senza legame tribale è praticamente senza aiuto e senza difesa e viene considerato come un fuorilegge. Questa affiliazione può essere ottenuta attraverso la condivisione del cibo di un membro del clan, oppure attraverso il succhiare poche gocce del suo sangue.

Anticamente, quando uno schiavo veniva liberato, esso poteva diventare un «cliente» (*mawla*) del suo precedente padrone. Oppure, una persona straniera al clan poteva diventare un "protetto" (*dakhîl*). Questa usanza veniva estesa anche alla vita del clan, dove il clan più debole poteva ottenere la protezione di un clan o di una tribù più grande e più forte, fino al punto di diventarne completamente parte. Tale costume tribale ha dato origine nella storia pre-islamica ed islamica, a casi di confederazioni di tribù arabe. Secondo W. Montgomery Watt, ai tempi di *Muḥammad* il sistema tribale fu alla base della sicurezza dei membri della tribù, nonché delle loro proprietà. Infatti, la tribù cercò sempre di prevenire la violenza tra i suoi membri attraverso l'applicazione

---

<sup>19</sup> Nel *Qur'ân* si sottolinea l'importanza di mantenere i patti, nel senso di rispettare la parola data: «O voi che credete, adempite ai patti...» (Q. 5,1).

dell'istituzione della «vendetta», scoraggiava la violenza da parte dei membri di altre tribù.<sup>20</sup>

La pratica della «protezione» venne estesa anche all'ambito religioso, dove vi era la possibilità per uno straniero di essere accolto in un santuario per diventare un servitore del dio, o meglio un suo protetto. Questa pratica è stata assunta dall'*islâm* per coloro che partecipano al pellegrinaggio alla Mecca, che vengono indicati come gli «ospiti di *Allâh*»; oppure per gli studenti appartenenti alla mosche della Mecca o ad altre grandi moschee con il titolo di «suoi vicini» (al singolare, *muğâwir*).

Gli aspetti della vita del clan e della tribù vengono a confluire in ciò che è lo spirito del clan, l'*aşabîyah*, che richiede le virtù della lealtà incondizionata verso i membri del clan, e della fedeltà alle sue ragioni di essere, espresse nell'unità del clan come interesse supremo, che viene anteposto allo stesso individualismo del beduino. Nella sua storia passata e recente l'*islâm* ha fatto grande uso dello spirito del clan come base della società. Anche militarmente parlando, i condottieri musulmani hanno suddiviso le armate in unità basate sul sistema tribale, dividendo le colonne militari a seconda dei vari clans e tribù. I nuovi convertiti all'*islâm* venivano poi trattati come «clienti» dei loro conquistatori.

Queste usanze tribali, ma soprattutto l'*aşabîyah* erano praticate anche da coloro che per primi si convertirono all'*islâm* e che costituirono il primo nucleo musulmano che emigrò a Medina. Quando *Muḥammad* si trasferì a Medina nel 622, con circa settanta musulmani meccani, visse in prima persona il problema della sicurezza personale, unita a quella dei suoi seguaci, provenienti dai diversi clans della tribù dei *Qurays*, che venivano indicati dalla popolazione medinese come il gruppo degli «emigranti». Attraverso l'emigrazione, i musulmani si erano estromessi dalla protezione dei loro clans della Mecca, diventando delle persone prive d'identità, fuori dal sistema. Essi avevano bisogno di protezione e il Profeta vide bene di provvedere alla loro protezione grazie agli accordi stipulati con i medinesi che vanno sotto il nome di «Costituzione di Medina», datata intorno al 628.<sup>21</sup> Nel documento si sancisce la sicurezza per il gruppo degli emigranti indicandone la costituzione in tribù secondo la consanguineità, in un contesto in cui viene sancita la responsabilità comune per il pagamento del «prezzo del sangue». <sup>22</sup> Questo portò la tribù degli emigranti ad allearsi con altri nove clans medinesi, unendosi in un

---

<sup>20</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 146.

<sup>21</sup> Cfr. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1953, 221-228; 238-249.

<sup>22</sup> Cfr. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 147.

vincolo di protezione reciproca contro ogni forma di violenza. A Medina, i primi musulmani si costituirono come gruppo politicamente influente attraverso le strutture tribali arabe vigenti a quel tempo, che li garantiva nella sicurezza e li inseriva nel contesto politico e sociale, nonché religioso di Medina. Ciò che tuttavia differenziava il gruppo degli emigranti, che venivano ora indicati come *umma* o «comunità» dagli altri gruppi, non fu solo l'appartenenza di sangue ad una tribù, ma l'appartenenza religiosa a coloro che riconoscevano *Muḥammad* come il Messaggero di Dio. Tra i vari gruppi tribali e quello dei musulmani vi poteva essere una forma di confederazione, o di lega di tribù, ma mai di alleanza stretta. Questa era garantita solo ai membri della *umma* e a coloro che, pur mantenendo le proprie tradizioni religiose, riconoscevano la funzione profetica di *Muḥammad*. In questo senso, W. Montgomery Watt sostiene che: «L'alleanza stretta che costituiva i membri della comunità musulmana di Medina, in accordo con la tradizione araba, fu un tipo speciale d'alleanza. La comunità prodotta fu tale che ognuno riconobbe *Muḥammad* come il Messaggero di Dio. Furono osservate le tradizioni tribali, ma la comunità fu essenzialmente fondata su questo comune riconoscimento. La sua base non fu la consanguineità e l'alleanza, ma la religione».<sup>23</sup>

Questo valeva anche per le tribù ebee e politeiste esistenti in Medina, le quali fondavano la loro identità tribale non solo sulla consanguineità e sulle tradizioni arabe, ma soprattutto sull'appartenenza religiosa. Tuttavia, con l'arrivo alla Medina dei musulmani e con il loro costituirsi in comunità religiosa o *umma*, si aggiunse, alle tribù già religiosamente connotate, un'altra tribù religiosa, quella musulmana; modificando così gradualmente l'antica idea araba di consanguineità e di tribù e imponendo il nuovo modello di appartenenza tribale: la comunità basata sulla religione. Lo sviluppo del concetto tradizionale di alleanze tribali in Medina, fu senza dubbio favorito dall'acquisizione da parte di *Muḥammad* di una posizione di guida e di comando. La sua autorevolezza come mediatore nelle dispute tribali e il riconoscimento della sua autorità come condottiero e uomo di stato, favorì il passaggio ad una comunità tribale basata sull'appartenenza religiosa, ma non c'è dubbio che tale autorevolezza del Profeta fu possibile solo a partire da questa nuova concezione tribale, che gradualmente si andò affermando nella città di Medina.

Da quanto detto fino ad ora, si può affermare che quel movimento religioso che viene individuato nel graduale crescere della comunità islamica delle origini, ebbe le sue ripercussioni politiche sulla vita sociale e religiosa di Medina, favorendo l'inizio

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 147.

dell'influenza e del controllo religioso sulle questioni politiche dei musulmani e sul pensiero politico islamico stesso.<sup>24</sup>

### *Ḥanīfiya, la religione di Abramo*

Anche se gli arabi e tra loro i meccani riconoscevano la grandezza e la superiorità di *Allâh* in rapporto agli altri dei, essi esprimevano sempre tale grandezza in un contesto di politeismo pagano. *Allâh* non era oggetto di un culto monoteistico, nonostante la già presente predicazione degli ebrei della diaspora e dei monaci cristiani nestoriani. Intorno al 610 C.E., come già detto, vivevano eremiti nelle oasi dell'Arabia. Tuttavia, solo con *Muḥammad*, l'idea di un solo Dio entrò in modo dirompente nella mentalità e nell'ambito culturale arabo.

In termini retrospettivi il *Qur'ân* assegna ad alcuni personaggi che vivevano prima dell'avvento dell'*islâm* una religiosità pura, non idolatra. Tra essi emergeva la figura di Abramo, considerato anche dai giudei e dai cristiani, un giusto, un non idolatra. Egli era un *ḥanīf*, cioè uno che non apparteneva agli idolatri e che nella sua fede in un solo Dio contrastò il politeismo della sua generazione. Il culto da lui fondato l'*ḥanīfiya*, si riferisce allo stretto monoteismo, e coloro che seguivano questo culto al tempo di *Muḥammad* erano considerati anche loro *ḥanīf* in contrasto con il politeismo della maggioranza dei meccani e con il monoteismo corrotto dei giudei e dei cristiani. *Muḥammad* vedrà in Abramo, il puro, colui che viveva la vera fede, che pur non essendo vissuto all'epoca della rivelazione coranica, aveva introdotto il vero culto legato al santuario della *ka'ba* alla Mecca. Così infatti recita la *Sura della famiglia di 'Imrân* (*al-'Imrân*):

«Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un *ḥanīf*, dedito interamente a Dio e non era idolatra». (Q. 3,67).

Nella sua traduzione del *Qur'ân*, A. Bausani, ci dice che Abramo era dedito interamente a Dio, senza tradurre letteralmente la parola araba *muslim* (musulmano o sottomesso), contenuta nel versetto del *Qur'ân*. Marmaduke Pickthall, studioso dell'*islâm*, sottolinea invece nella sua traduzione dello stesso versetto, che Abramo fu un *ḥanīf* e un «sottomesso», nel senso che praticava il Culto puro. Nella nota al versetto egli indica come debba essere interpretato il testo originale arabo:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا  
مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, 143.



«mâ kâna Ibrâhîmu iahûdiyan wa lâ naşrâniyan wa lâkin kâna ḥanîfan musliman  
wa mâ kâna mina al-mushrikîna» (Q. 3,67).

Abramo era un *ḥanîf* e un musulmano, cioè un sottomesso ad *Allâh*. Ecco la traduzione di Pickthall:

«Abramo non fu un giudeo, e neppure ancora un cristiano; ma egli fu un uomo giusto che si sottomise (ad *Allâh*), ed egli non fu tra gli idolatri». (Q. 3,67).

A noi sembra che quest'ultima traduzione dia più ragione a come *Muḥammad* e i musulmani consideravano la figura di Abramo. Egli era un *ḥanîf*, un uomo puro, poiché praticava il «Culto puro», come indicato in Q. 39,3 e perciò era già un musulmano, perché totalmente sottomesso ad *Allâh*, anche se visse prima dell'avvento dell'*islâm*.

## 1.2 - Il rapporto tra sfera religiosa e sfera politico-sociale nell'*islâm* delle origini

Da questa breve esposizione sugli aspetti culturali, sociali e religiosi pre-islamici, emerge chiaro il rapporto tra sfera politico-sociale e religiosa presenti nel sistema tribale che fu alla base del formarsi della comunità musulmana medinese. La novità apportata dall'*islâm* fu quella del passaggio dall'identità fondata sull'appartenenza alla tribù, alla sua tradizione e alle sue leggi, all'identità fondata su un'appartenenza religiosa precisa: l'obbedienza all'unico Dio, *Allâh* e al suo Messaggero, *Muḥammad*.<sup>25</sup> Dopo la caduta della città della Mecca e la vittoria della battaglia di Hunayn nel 630, molte delle tribù di Medina vollero allearsi con la comunità musulmana. A questi *Muḥammad* chiese come condizione per l'alleanza di adorare l'unico Dio e di riconoscere nel Profeta la persona inviata da Dio per annunciare la rivelazione coranica. In più vi fu anche la richiesta del pagamento della *zakât*, o elemosina legale, che doveva essere versata anche come segno

---

<sup>25</sup> Secondo l'islamologo L. Gardet, il problema più costante che l'*Islâm* ha dovuto affrontare fin dall'origine della società islamica, fu quello di perseguire una regola ideale di vita, profondamente ispirata e plasmata dall'esperienza religiosa. Questo fu particolarmente sentito dalla tradizione del I secolo dell'Egira, durante la vita del Profeta e dei suoi Compagni, fino ai primi quattro Califfi «ben guidati» (*râşidûn*). L. Gardet sostiene che per i musulmani, il «regno di Dio sulla terra», cioè la legge coranica, sigillo supremo della profezia, fu ed è sufficiente a garantire gli uomini in tutti i bisogni delle loro attività temporali, in vista della ricompensa finale che li avrebbe aperti all'altra vita, quella eterna. Solo a partire dall'anno 40 dell'Egira, cioè con l'inizio della dinastia degli Umayyadi, si verificò un cambiamento verso un arricchimento della giurisprudenza di elementi profani, a causa di circostanze storiche che fecero pressione sul regno umayyade. Tali elementi esterni, portarono all'inserimento nell'ambito della giurisprudenza dell'*'urf*, il diritto legato ai costumi e alle usanze, appartenenti alle popolazioni conquistate e islamizzate. Vi fu una stretta convivenza tra la legislazione consuetudinaria profana e quella canonica islamica, applicata nei giudizi giuridici. Questo portò alla trasformazione dell'idea di Califfato e della sua giurisprudenza nella forma di reame autocratico. Tale fenomeno fu anche alla base della ripartizione del potere esecutivo in sultanati e reami totalmente indipendenti, che furono all'origine del successivo formarsi delle nazioni e stati moderni. Cfr. L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, 24.

concreto del riconoscimento dell'autorità di *Muḥammad*, come capo religioso e politico. Nel tempo, l'autorità del Profeta divenne assoluta e indiscussa, ponendolo come il capo della *ḡama'a*, o comunità assembleare, intesa come federazione di tribù su base religiosa, che nella sua forma più vasta assunse poi il nome di *umma*, cioè di comunità costituita da un'alleanza più allargata.

### ***La formazione dello stato islamico***

Secondo, W. Montgomery Watt, fu in questo tempo che si venne a formare lo stato islamico, essendone questa la sua forma iniziale. Tuttavia, per Watt, ciò che non è chiaro agli studiosi, è se negli anni prima della morte del Profeta «l'alleanza allargata» fosse quella descritta nella Costituzione di Medina, oppure se la *umma* indicasse un gruppo particolare di fedeli all'interno della stessa alleanza. Altro aspetto incerto fu quello di definire se un fedele potesse essere musulmano e membro dello stato islamico, senza appartenere ad una tribù alleata con *Muḥammad*.<sup>26</sup> Tale possibilità non sembra remota per via delle forme di «confederazione di tribù», o di status di «vicini protetti», su base contrattuale, in vigore a quel tempo. In questo senso, *Muḥammad* non disdegnò di accettare delle conversioni individuali, soprattutto tra coloro che dalla Mecca vennero a stabilirsi nella città di Medina. Gli stessi ufficiali di *Muḥammad* erano autorizzati ad accettare reclute che si convertivano all'*islâm*. Ecco allora che si venne a costituire un gruppo di fedeli che appartenevano alla *ḡama'a* e un gruppo di fedeli che, pur non appartenendo al primo gruppo, si professarono musulmani e furono accettati come tali. La *ḡama'a* di fatto venne ad essere considerata una tribù alla stregua delle altre tribù i cui membri, uniti innanzitutto su base religiosa e poi su base etnica, si considerarono come fratelli di sangue e quindi erano intoccabili circa la loro inviolabilità personale, proprio come i membri delle altre tribù. Il dovere di mantenere la pace tra i fratelli si basò sull'adempire quei doveri verso *Allâh*, che erano compito di ogni buon fedele musulmano; non si trattava solo della lealtà verso l'appartenenza tribale, ma di vera e propria fedeltà religiosa.

Nella *Sura delle stanze intime (al-Ḥuḡurât)*, viene sottolineato questo legame profondo tra l'adempimento dei doveri religiosi e la fratellanza tra i fedeli musulmani:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ  
تُرحَمُونَ

---

<sup>26</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 148-149.

«*Innamâ al-mu'minûna ikhwatun fâṣliḥû bayna akhawaykum wa attaḡ Allâha  
la'allakum turḡamûna*» (Q. 49,10).

«I fedeli non sono altro che fratelli. Quindi create pace tra i vostri fratelli e ossestate il vostro dovere verso *Allâh* che voi forse possiate ottenere misericordia» (Q. 49,10).<sup>27</sup>

Diversa fu invece la sorte di coloro che non avevano un accordo con il Profeta o non erano musulmani; essi potevano essere a seconda delle circostanze dei potenziali nemici, oppure dei veri e propri nemici.<sup>28</sup> In questo caso il trattamento fu differente da quello menzionato ed esistente tra i fratelli musulmani. L'importanza dell'appartenenza religiosa,<sup>29</sup> come elemento di esclusività e di divisione tra musulmani e non-musulmani,

---

<sup>27</sup> M. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, 685.

<sup>28</sup> Interessante in questo senso è il commento di W. Montgomery Watt, che presenta il pensiero musulmano circa i possibili nemici e coloro che venivano tollerati dalla comunità musulmana: «Quelli che si rifiutarono di adorare l'unico Dio e di riconoscere *Muḥammad*, si comportarono come se avessero insultato Dio e quindi dovevano essere considerati dai musulmani come dei nemici. Tra i pagani o atei e i musulmani vi erano i giudei e i cristiani (e le altre comunità a cui veniva dato lo stesso status). Verso questi l'atteggiamento dei musulmani non fu del tutto costante. Agli occhi dei musulmani essi avevano ricevuto delle autentiche rivelazioni da Dio, ed erano dunque alla fine parzialmente giustificati nel continuare a rendere culto a Dio secondo le rivelazioni che essi avevano ricevuto.

Tuttavia, dal punto di vista musulmano, essi non erano giustificati nel negare (come normalmente facevano), che *Muḥammad* fosse il Messaggero (di Dio), almeno per gli Arabi. Al di là di questa ostinazione, come appariva loro, i musulmani furono disposti a tollerare i giudei e i cristiani come «gruppo protetto» all'interno dello stato islamico e ad ammettere che la loro presenza non entrava in assoluto conflitto con la base religiosa (di tale stato). D'altra parte, per il paganesimo dell'antica religiosità araba, non ci fu tolleranza. Gli arabi pagani (furono considerati) la «gente dell'inferno», e tra loro e la «gente del paradiso», non ci poteva essere un'amicizia duratura», in W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 158.

<sup>29</sup> L'appartenenza religiosa, come fattore necessario dell'alleanza con *Muḥammad*, fu determinante per l'evoluzione del concetto di «guerra santa», o *ḡihâd*; infatti: «Verso la fine della sua vita, lo stato (creato) da *Muḥammad*, fu nella posizione di una tribù araba che dichiarò a tutte le altre tribù non alleate, di essere nemiche o potenziali nemiche... Tale concezione aveva per *Muḥammad* il vantaggio di dirigere all'esterno le energie dei suoi seguaci, contro le tribù non appartenenti alla sua alleanza. Allo stesso tempo, il fattore religioso alla base dell'alleanza rese facile alle tribù, che consideravano la pressione musulmana troppo forte, di entrare a far parte dell'alleanza e di partecipare al movimento esterno (di conquista). Da qui, la concezione della «guerra santa» (*ḡihâd*) contro i pagani, fu della massima importanza nel dare la direzione alla prima fase dell'espansione islamica; e continuò ad avere una qualche importanza durante il Califfato umayyade...

Tuttavia, diventando lo stato islamico un impero, crebbe il dubbio se la guerra santa fosse stata più vantaggiosa che svantaggiosa. Infatti, mentre sembra possibile per una tribù desertica considerare tutti i suoi vicini come dei nemici, non è facile per uno stato della complessità e grandezza di quello islamico agire in quel modo. Certamente c'è un senso nel considerare ogni stato il nemico, o almeno il rivale, di ogni altro stato. Il caso può forse essere quello dell'adozione da parte di un impero del principio della guerra santa, ma tale principio dovrebbe essere modificato al fine di permettere un'alleanza o un armistizio con gli stati rivali, quando ciò fosse richiesto da circostanze militari o politiche. Pertanto, l'idea della guerra santa è troppo semplice se confrontata con la complessità della politica estera di un impero. Sono le considerazioni militari e politiche che la determinano nei dettagli. Questo è ciò che, ad ogni valutazione, sembra essere accaduto nello stato islamico. Tuttavia, quando l'espansione (dell'*islâm*) diminuì, il combattimento diventò più duro e il bottino fu minore, molti musulmani non vollero abbandonare le città fortificate per avventurarsi nelle ardue spedizioni verso le frontiere lontane. Così l'idea della guerra santa cessò di avere una reale importanza. Tra gli ascetici e i mistici ci fu la tendenza a trasformare l'idea di guerra santa nella lotta contro il male interiore, ma il significato originale non scomparve... L'idea della guerra santa contro gli infedeli perdurò lungo i secoli e continuò a far presa sulle masse dei musulmani

servì all'unificazione dei musulmani per organizzare gli attacchi alle carovane meccane o appartenenti alle tribù che non facevano parte della alleanza medinese. In principio i musulmani arabi attaccarono queste tribù fino a quando tutti i loro membri non si convertirono all'*islâm*, poi gli attacchi divennero più frequenti e organizzati verso le popolazioni di aree territoriali limitrofe, fino alla conquista dell'intera Penisola arabica. I musulmani e i loro alleati erano forti di una struttura tribale a base federativa e religiosa, che risultava essere più efficace della struttura tribale tradizionale, chiusa ai soli membri della tribù o della famiglia e a pochi altri alleati. Senza dubbio il fattore religioso creò quell'unità sociale e militare necessaria alla conquista di più ampi territori, portando a un sensibile cambiamento del sistema tribale arabo.

### ***Le minoranze: la gente protetta e i non arabi***

Altro aspetto interessante che vide l'influsso del fattore religioso su quello politico e viceversa, fu il problema del rispetto delle minoranze, siano esse tribali o religiose, a cui la comunità musulmana medinese cercò di dare una risposta seguendo la pratica già in uso. Secondo le usanze, la tribù più forte o più grande prendeva sotto la propria protezione le tribù o i gruppi più deboli. Lo stesso fece *Muḥammad* all'inizio del suo ministero medinese, permettendo, per motivi squisitamente politici, di mantenere la religiosità politeista a quei gruppi che non volevano diventare musulmani. In un secondo tempo, col crescere del suo prestigio religioso e del potere politico, cercò di convertirli all'*islâm* limitandone lo status sociale di «tribù dipendenti», cosa che riguardò anche i gruppi dei giudei e dei cristiani. Con essi i musulmani stipularono dei trattati, che richiesero il versamento di una certa somma di denaro allo stato islamico, al fine di mantenere la loro autonomia e ottenere la protezione militare musulmana. Essi vennero chiamati «i gruppi protetti» o «gente protetta» (*ahl al-dhimma*), di cui il singolo membro assumeva il nome di «protetto» (*dhimmi*). Diversa fu invece la sorte di coloro che non si arresero alle armate musulmane e non si convertirono all'*islâm* alla prima richiesta; essi, una volta sconfitti, dovettero arrendersi incondizionatamente. Il loro status sociale e giuridico fu più duro rispetto quello di coloro che si erano arresi volontariamente. Ciò che determinò lo status delle popolazioni conquistate fu dunque il fatto di aver opposto resistenza, combattendo contro le armate musulmane, oppure l'aver accettato volontariamente la sottomissione allo stato islamico. In entrambi i casi, in maniera più o meno dura, le popolazioni conquistate non poterono avere lo stesso status dei musulmani,

---

comuni. I capi politici, essi stessi con poca fede nell'idea di *ḡihād*, la usarono per aumentare il livello morale del loro potere», in W. Montgomery Watt, *Ibidem*, 158-160.

portando così il fattore religioso a diventare una discriminante sociale. Con l'espandersi dell'impero musulmano, verso l'Anatolia e l'India si passò a concedere lo status di *dhimmi*, fino ad allora riservato ai soli giudei e cristiani,<sup>30</sup> anche ad altre popolazioni conquistate, come gli zoroastriani, gli induisti e i buddisti, che a loro volta vennero a far parte della categoria della «gente del libro» o «gente delle scritture sacre» (*ahl al-Kitâb*), sotto la protezione dello stato islamico.

Collegato al problema delle minoranze tribali e religiose fu il tema dell'eguaglianza tra i membri appartenenti alla comunità musulmana. Anche qui, il modello seguito dai musulmani fu quello vigente nella tradizione tribale araba. Nella società tribale araba pre-islamica non vi era ineguaglianza tra il capo e i membri della tribù, ma non si può dire lo stesso tra il capo o i membri della tribù e i «dipendenti», che vennero considerati inferiori nel loro status. Tale ineguaglianza continuò nella società islamica verso i musulmani non-arabi, accettati come «clienti» delle tribù arabe. Il principio di uguaglianza, basato sull'appartenenza religiosa e sull'appartenenza alla comunità islamica, fu di fatto sacrificato a vantaggio delle stesse regole tribali che favorirono il gruppo arabo rispetto agli altri gruppi non-arabi ad esso affiliati o alleati. Tuttavia, l'affiliazione di gruppi non-arabi a quelli arabi continuò nonostante le diseguaglianze, soprattutto per motivi economici, in quanto, all'inizio della comunità islamica medinese, i neoconvertiti preferirono subire tale discriminazione per poter percepire gli stipendi pagati a tutti i soldati che partecipavano alle campagne militari musulmane.<sup>31</sup> È possibile che la necessità economica, legata all'erogazione degli stipendi, fosse stata il motivo che spinse le autorità ad accettare dei musulmani non arabi nelle tribù dei musulmani arabi. Infatti, i musulmani non-arabi, al fine di ricevere i loro stipendi dovettero appartenere ad una tribù, clan o famiglia araba. Lo stesso valse per i non-arabi costituenti un gruppo più ampio, che dovettero in ogni caso essere parte di una tribù araba. Il caso più emblematico che abbiamo sotto gli occhi riguarda il liberto abissino *Bilâl*, il *mu'adhdhin* del Profeta *Muḥammad*, che fu affiliato alla tribù araba dei Khath'am. L'insoddisfazione provocata da tale sistema sociale discriminatorio, creò tra i musulmani non-arabi un forte risentimento, che divenne uno dei fattori determinanti della caduta della dinastia degli

---

<sup>30</sup> I giudei e i cristiani furono considerati dai musulmani la «gente del libro» (*ahl al-Kitâb*), con in comune le stesse scritture sacre, tranne il *Qur'ân*. Ciò che li rendeva particolari fu la loro fede monoteista, comune all'*islâm*. Tale status religioso e sociale venne loro riservato all'inizio dell'esperienza medinese, quando il gruppo degli «emigrati» non aveva ancora una collocazione politica precisa. Una volta riconosciuta l'autorità religiosa e istituzionale di *Muḥammad*, i rapporti tra musulmani e giudei si deteriorarono, portando all'espulsione di alcuni gruppi tribali giudei dalla città di Medina. Il *Qur'ân* riporta spesso questi contrasti, in un contesto di polemica anti-giudaica e anti-cristiana.

<sup>31</sup> Cfr. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 151.

Umayyadi in favore di quella degli ‘Abbâssidi (750 d.C.); fu anche alla base del movimento di pensiero della *šu‘ubiya*, che sostenne la superiorità dei persiani e di altri gruppi etnici rispetto agli arabi.

I musulmani non-arabi divennero presto un gruppo emergente nell’ambito militare, soprattutto nella rivolta che portò al potere la dinastia degli ‘Abbâssidi. Il loro prestigio crebbe fino al punto di ricoprire delle cariche importanti dello stato, portando alla cessazione dell’usanza della «dipendenza» o della «clientela» di un musulmano non-arabo da una tribù araba. Con lo svilupparsi ulteriore dello stato islamico, l’uguaglianza tra tutti i musulmani, arabi e non arabi, fu pressoché raggiunta. Il concetto di ripartizione degli stipendi tra i fedeli, che privilegiava coloro che appartenevano alla nobiltà araba, esistente sotto gli Umayyadi, fu quasi del tutto cambiato e venne sostituito dal principio della retribuzione secondo il «servizio all’*islâm*»: Ai nobili arabi venne tuttavia mantenuto un privilegio di pagamento, legato ai diritti su alcune porzioni di territorio, appartenenti alle terre conquistate.

Secondo W. Montgomery Watt, i cambiamenti sociali nella società islamica e in particolare la questione dell’uguaglianza, non necessariamente furono la conseguenza dell’applicazione delle idee presenti nel *Qur’ân*, anche se essi non accaddero al di fuori del contesto musulmano, dove i fedeli si ispiravano ai decreti divini circa i rapporti tra musulmani e non-musulmani.<sup>32</sup> Per questo, la scomparsa dello stato di inferiorità dei musulmani non-arabi fu considerato un effetto dell’avvento dell’*islâm*, che sconfisse l’orgoglio dei musulmani arabi. Essi si vantavano della loro ricchezza e forza militare nei confronti di quelle popolazioni che vennero sconfitte e conquistate, ma tale forza e tale ricchezza fu dovuta soprattutto alla presenza di soldati e ufficiali musulmani non-arabi tra le file delle armate musulmane. Gli arabi usarono dunque la ricchezza e il potere come mezzo di discriminazione verso gli altri musulmani, contravvenendo ai decreti dello stesso *Qur’ân*, che stigmatizza l’orgoglio e l’esercizio discriminante del potere, considerati i mezzi terreni per ottenere prestigio davanti agli uomini. Essi, come dice la *la Sura della notte (al-Layl)*, non sono di alcun aiuto al momento dell’arrivo del giudizio universale:

وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ  
وَكَذَّبَ بِالْحُسْنِ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ  
وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ

---

<sup>32</sup>Cfr. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 153.

«*wa ammâ man bakhila wa istaghnâ wa kaththaba bialḥusnâ fasanuyassiruhu lil'usrâ wa mâ yughnî 'anhu mâluhu idhâ taraddâ*» (Q. 92, 8-11).

«Ma colui che è avaro e non sente bisogno di Dio e non ha fede nella Cosa Migliore, a lui spianeremo la via verso l'Angoscia e non gli gioverà la sua ricchezza quando cadrà a capo fitto» (Q. 92, 8-11).

### ***Uguaglianza di fede e inferiorità sociale***

Un altro decreto divino contenuto nella *Sura del diffamatore (al-Humazah)*, colpisce coloro che si credono immortali per via dei loro beni, che si sono accumulati nel tempo:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ  
أَخْلَدَهُ كَلًّا لَّيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى  
الْأَفْنِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ

«*Waylun likulli humazatin lumazatin alladhî ġam'a mâlan wa 'addadahu yaḥṣabu anna mâlahu akhladahû kallâ lyunbadhanna fî al-ḥuṭamati wa mâ adrâka mâ al-ḥuṭamatu nâru Allâhi al-mûqadatu alladhî yaṭṭali 'u 'alâ al-alafi' dati innahâ 'alayhim mû'sadatun fî 'amadin mumaddadatin*» (Q. 104, 1-9)

«Guai ad ogni diffamatore maligno! Che ammucchia ricchezze e le prepara pel dopo. Crede che le ricchezze lo faranno eterno! Niente affatto! Sarà lanciato nella Voragine! E come potrai sapere che cos'è la Voragine? È fuoco di Dio acceso, che s'erge sui cuori; li coprirà come vòlta su colonne altissime» (Q. 104, 1-9).

È possibile che questi decreti coranici fossero alla base dell'idea islamica di uguaglianza nella ripartizione dei beni, dove si volle evitare che alcuni fedeli si arricchissero a discapito di altri musulmani, facendo sfoggio della loro grandezza e basando il loro potere sulle proprie forze. Secondo W. Montgomery Watt, l'idea islamica di uguaglianza fu probabilmente sostenuta da alcune concezioni o atteggiamenti tribali pre-islamici, che furono applicati alla comunità musulmana delle origini, in quanto considerata come una tribù tra le altre presenti a Medina.<sup>33</sup> Ciò che i musulmani compresero da tale idea fu che tra i membri della comunità islamica non doveva esserci alcuna discriminazione, in quanto l'insieme dei fedeli, arabi e non-arabi, dovevano considerarsi uguali davanti ad *Allâh*.

Il problema dell'eguaglianza tra i membri della società islamica divenne sempre più importante via via che l'impero islamico si ingrandiva. La conquista di vasti territori,

<sup>33</sup> Cfr. W. Montgomery Watt, *Ibidem*, 153.

unita alla difficoltà di organizzarli e amministrarli, portò la nobiltà araba musulmana a mantenere le strutture pre-islamiche esistenti a livello locale, sostituendosi a coloro che prima dell'avvento dell'*islâm* ne detenevano il potere. Tuttavia, nel tempo, le forme di discriminazione tra musulmani arabi e non-arabi furono ridotte al minimo, per via della sempre più necessaria presenza di nuovi convertiti non-arabi nei settori amministrativi e militari musulmani. Lo stato richiedeva la loro presenza, per poter operare come macchina amministrativa e militare e questo favorì il pieno riconoscimento dei musulmani non-arabi, come membri attivi ed effettivi della società islamica.

Come già indicato, con l'avvento della dinastia degli 'Abbâssidi nel 750, la loro presenza divenne determinante anche a livello istituzionale, con ormai un'equa rappresentanza ripartita secondo le diverse razze ed etnie musulmane. Si parlò allora di una trasformazione della società islamica secondo il modello multi-etnico e multiraziale, fondata sul fattore religioso, che ne determinava la struttura e i rapporti tra i membri, secondo quella visione di unità e di internazionalità, che trascendeva l'ambito locale della tribù o del clan. Senza dubbio tale universalità fu favorita dal messaggio universalistico che l'*islâm* portava in sé e che divenne il vero motore propulsore del cambiamento teologico e sociale. Tutto questo portò ad una riduzione dello stato d'inferiorità dei membri musulmani non-arabi, ma non alla completa abolizione dell'atteggiamento discriminatorio. Tale stato d'inferiorità può ancora oggi essere facilmente percepito come una realtà presente in alcune società islamiche, dove convivono delle forme di discriminazione tra i musulmani e tra questi e le minoranze non-musulmane, con tentativi lodevoli<sup>34</sup> di apertura democratica verso il rispetto e l'uguaglianza tra i popoli.<sup>35</sup> Questa situazione paradossale, va di pari passo con il processo di democratizzazione delle società islamiche, toccando, come già accennato nell'introduzione, il delicato problema del rapporto tra *islâm* e modernità, a cui si aggiunge l'altro problema fondamentale circa l'interpretazione della tradizione islamica, come pilastro portante di tutto il processo di riforma islamica. In questo senso, W. Montgomery Watt ci offre un chiaro quadro della situazione attuale quando scrive: «Il concetto europeo e americano di uno stato democratico esige che ogni abitante di un determinato territorio debba avere

---

<sup>34</sup> Mi riferisco alla politica di «moderazione» che in Malesia il Primo ministro *Abdullâh Aĥmad Badawi* ha introdotto a partire dal 2004, tesa a stabilire un clima di distensione tra la maggioranza musulmana del gruppo etnico Malay e le minoranze cristiana, induista e buddista, cfr. P. Nicelli, «Malesia - Libertà religiosa e pluralismo alla prova» in *AsiaNews* 173 (2004), 20-22.

<sup>35</sup> Cfr. P. Nicelli, *Ibidem*. Nell'articolo l'autore fa notare, attraverso dei fatti realmente accaduti, come la discriminazione religiosa ed etnica tra musulmani e non-musulmani, ha la sua origine nel testo costituzionale malesiano per poi estendersi alla formulazione delle sentenze nei diversi livelli di giudizio civile e penale, dove spesso le Corti di giustizia, federali e religiose islamiche, entrano in conflitto tra di loro, creando confusione e incertezza giuridica.



uguali diritti politici. Gli stati islamici moderni che pretendono di essere democrazie sul modello occidentale, devono dare uguali diritti politici ai musulmani e ai non-musulmani. Anche quando questo è stabilito sulla carta, entra in conflitto con il comodo atteggiamento islamico, che limita la piena cittadinanza ai musulmani, rendendo difficile il mettere in pratica (tali diritti)».<sup>36</sup>

Il problema qui sottinteso dell'integrazione culturale e politica delle società islamiche e delle società occidentali, così moderno e così profondamente attuale, ha avuto, per quanto riguarda l'*islâm*, la sua origine nell'organizzazione della comunità musulmana di Medina, ma più ancora si impose nell'evoluzione religiosa e politica della società islamica durante le due dinastie degli Umayyadi e degli 'Abbassidi.

### **1.3- Le strutture della comunità islamica**

Vediamone ora gli effetti a partire dal ruolo istituzionale di *Muḥammad*, il Messaggero di *Allâh*, e nella concezione teologica che sta alla base del Califfato (*khalîfa*).

#### ***Il ruolo istituzionale di Muḥammad***

Parlando del ruolo istituzionale del Profeta nella città di Medina, risulta chiara la sua funzione di arbitro nelle questioni che toccavano i rapporti e le dispute tra le diverse tribù. Tale ruolo, come già indicato, gli fu riconosciuto nella linea della tradizione tribale pre-islamica, dove i problemi importanti tra clans venivano portati all'attenzione del «capo tribù» o «capo della coalizione», nonché a degli arbitri, scelti anche al di fuori della città stessa, tra coloro che per stima e fama, venivano riconosciuti adatti, per via della loro sapienza e imparzialità; in mancanza di loro, si poteva ricorrere anche a degli indovini. Stando a questa pratica, la posizione sociale e politica di *Muḥammad*, così come risulta dalla Costituzione di Medina, sembra essere quella di un capo tribù, responsabile della comunità degli Emigrati. Tale riconoscimento prevedeva non solo l'acquisizione di *Muḥammad* come arbitro della città e capo di un gruppo specifico, ma soprattutto sanciva l'esistenza di una comunità di musulmani ben definita dal fattore religioso, cioè quello di professare la fede islamica. In più, la Costituzione di Medina ci

---

<sup>36</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 154. Il giudizio di W. Montgomery Watt è netto e realista, perché fondato sull'osservazione diretta di ciò che accade oggi nella maggior parte dei paesi a maggioranza islamica. Tuttavia, non bisogna escludere la critica musulmana, formulata in vari ambienti, sia politici che culturali, circa la validità o meno di applicare il modello democratico americano o europeo alle società islamiche. Infatti per molti intellettuali musulmani, soprattutto appartenenti alla corrente di pensiero fondamentalista, tali modelli sarebbero inapplicabili nel contesto islamico in quanto extra-islamici, i cui fondamenti sono difficilmente riscontrabili nel *Qur'ân* e nella *Sunna*. Primo tra tutti, la separazione della sfera religiosa da quella politico-sociale, che pone oggi lo scottante problema circa la possibilità di avere uno stato "laico" musulmano.

dice (nn. 23.42), che in caso di dissensi o dispute all'interno della comunità, le parti devono riferirsi a Dio e a *Muḥammad*.<sup>37</sup> Viene anche sottolineato in altri passaggi della stessa Costituzione, che la razzia contro i nemici della comunità non deve essere compiuta senza il permesso del Profeta, dando a *Muḥammad* un'autorità che va ben oltre la semplice funzione di arbitro e lo pone come vero e proprio capo. Lo stesso *Qur'ân*, nella *Sura di Giona (Yûnis)*, sottolinea la funzione di arbitro del Messaggero di Dio, che deve giudicare equamente tra i membri della comunità:

«Ogni comunità ha un Messaggero Divino, e quando quel Messaggero Divino giunge, si decide fra loro con giustizia e non viene fatto loro torto» (Q. 10,47).

Nella *Sura della consultazione (al-Šûrâ)* viene sottolineato invece che in ogni disputa il giudizio spetta a Dio:

«Di qualsiasi cosa voi disputiate, il Giudizio ne spetta a Dio. Ecco chi è Dio, il mio Signore: in Lui confido, a Lui mi volgo credente» (Q. 42,10).

Entrambi, Dio e il suo Messaggero, hanno la funzione del giudizio, dove *Muḥammad* può giudicare perché Dio gli dà il potere di farlo, un potere che dimora nel suo atto di fede: «il mio Signore, in Lui confido, a Lui mi volgo credente» e sull'elezione da parte di Dio che lo conferma nella sua funzione di Messaggero della rivelazione divina e di arbitro. *Muḥammad*, secondo la distinzione tradizionale dell'*islâm*, è il Profeta (*nabî*), che ha ricevuto da *Allâh* la missione di ammonire il popolo per condurlo ad adorare l'unico vero Dio. In più egli è il Messaggero (*rasûl*), con il compito di trasmettere agli uomini la Legge rivelata.<sup>38</sup> Nella sua funzione di arbitro, *Muḥammad* riceve il compito di «assistenza» al giudizio divino, nel senso che egli, come «assistente» di *Allâh*, comunica la volontà divina, nel giudicare le questioni umane che gli vengono poste dalla comunità. Il giudizio di *Muḥammad* non si antepone a quello di Dio; non lo limita, non lo contraddice e non lo subordina. Infatti è Dio stesso che giudica la comunità attraverso la funzione di arbitro del Profeta.

Interessante in questo senso è notare che A. Bausani, nella sua traduzione italiana dall'arabo di Q. 10,47, usa la maiuscola per il sostantivo «Messaggero», a cui aggiunge l'aggettivo «Divino», come a sottolineare che tale messaggero è speciale, in quanto ha il compito di comunicare un giudizio che non viene da lui ma da Dio stesso. Invece M. M. Pickthall aggiunge nella traduzione inglese una glossa esplicativa assente nel testo arabo: «...their messenger cometh (on the Day of Judgment) it will be judged between them

---

<sup>37</sup> Vedi l'appendice (1) al Capitolo primo: «La Costituzione data da *Muḥammad* alla città di Medina (Yathrib).

<sup>38</sup> Cfr. L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, nota 3, 18.

fairly, and they will not be wronged». M. M. Pickthall pone il termine «messaggero» in minuscolo, in quanto è generico e non esclusivamente riferito alla persona del Profeta *Muḥammad*. Egli vuole probabilmente sottolineare che ogni nazione ha avuto il suo messaggero scelto da Dio, ma che chi dà il giudizio è Dio stesso. Indubbiamente questa è una glossa posta nel testo, che però vuole ampliarne la portata teologica senza stravolgerne il senso letterale, collocando il giudizio umano in riferimento al contesto più ampio del giudizio divino previsto per la fine dei tempi. Questo spiegherebbe anche i versetti precedenti: Q. 10,45, nel quale si sottolinea «Il giorno in cui Egli li radunerà insieme», e Q. 10,46, nel quale si indicano «qualcuna delle pene che andiam loro promettendo», dove si sottolinea, nello stesso versetto, il giudizio divino operato da Dio, nel contesto della resurrezione finale: «...certo è che essi torneranno a Noi, e allora Dio sarà testimone delle loro opere».

Ecco quindi che in tutti questi riferimenti coranici, *Muḥammad* emerge non solo come colui che è arbitro nelle dispute, perché scelto dalla comunità di Medina per giudicare le questioni tra tribù contendenti. Egli è, secondo la prospettiva islamica, l'arbitro per eccellenza; l'assistente di *Allāh*. Lo è per volontà divina, poiché Dio lo costituisce Messaggero di un giudizio che trascende la funzione sociale e diplomatica di mediazione politica, per aprirsi a una funzione religiosa fondamentale, cioè quella di comunicatore della rivelazione divina a tutta la comunità medinese e da qui a tutta l'umanità. Il considerare *Muḥammad* solo un mediatore politico tra comunità rivali, non renderebbe ragione della portata dei testi coranici e di come i musulmani vedono la figura del Profeta, che è allo stesso tempo il Messaggero di Dio, con un compito missionario fondamentale e riservato solo a pochi prescelti, cioè quello di essere il divulgatore della rivelazione divina a tutta l'umanità; ma più ancora di essere il «sigillo» di tale rivelazione. Da qui, le sue funzioni di arbitro e di giudice sono strettamente connesse alla sua funzione religiosa di guida della comunità musulmana, dando ad essa una connotazione non più unicamente tribale, ma più fondamentalmente religiosa. La comunità islamica è sì una tribù come le altre tribù medinesi, ma ciò che la identifica e che, in un certo senso, la differenzia dalle altre è il fattore religioso che la costituisce come fratellanza di fedeli che credono nell'unico Dio e che riconoscono in *Muḥammad* il Profeta e il Messaggero inviato da Dio. In questa connotazione teologica sta tutto il significato dell'aggettivo qualificativo «islamica», che indica la profonda unità tra la sfera religiosa e quella sociale e politica, tipica della società medinese delle origini e della Umma fino a oggi. Tale unità è già presente nella Costituzione di Medina.

### *Il califfato*

Al momento della sua dipartita, *Muḥammad*, non si preoccupò di stabilire la successione alla guida della comunità islamica, indicò soltanto nella persona di *Abû Bakr* colui che lo avrebbe sostituito nella guida della preghiera rituale comunitaria. Quest'ultimo era la persona più vicina al Profeta e per questo fu considerato il consigliere più fedele, capace di guidare lo stato islamico alla morte di *Muḥammad*, avvenuta nel 632. Da qui il fatto che *Abû Bakr* fu scelto quale guida della comunità da una assemblea costituita per la maggior parte da medinesi e non dal Profeta stesso. I musulmani conferirono alla nuova guida il titolo di *khalîfa* (califfo), col significato di «vice gerente», e la funzione di colui che viene dopo il Profeta, un successore, con gli stessi poteri di *Muḥammad*, tranne che per la sua funzione profetica. Il termine *khalîfa*, viene riferito nel Qur'an sia ad Adamo che a Davide, che furono fatti vice gerenti sulla terra al fine di giudicare saggiamente.<sup>39</sup> *Abû Bakr*, quale successore, svolse un compito di poco superiore a quello di un capo tribù, a cui dovevano obbedienza tutti coloro che avevano stipulato un'alleanza con il Profeta; obbedienza che divenne però presto disattesa. In un periodo di soli due anni *Abû Bakr* dovette affrontare diverse rivolte che minacciarono seriamente la sua autorità e la sua posizione di guida della comunità islamica. A questo punto però, ciò che favorì la continuazione del califfato fu il bisogno di unità da parte di tutti i musulmani, nella prospettiva dell'espandersi dell'impero islamico. Un'unità fondata sull'interesse di conquista e sulla garanzia che solo l'unione delle forze in gioco avrebbe garantito la vittoria contro gli eserciti nemici. Ecco allora che alla morte del Profeta la maggior parte dei capi tribù a lui alleati compresero l'importanza di rimanere nello stato islamico, con una guida a capo di esso, per evitare il vuoto di potere e quindi lo stato d'anarchia. Tutti furono coscienti che una tale situazione avrebbe ridotto la loro prosperità e i loro interessi. Questi, secondo W. Montgomery Watt, sono i veri motivi della continuazione del califfato, come una delle fondamentali istituzioni dell'*islâm*, al di là della sua derivazione coranica.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Q. 2,30.

<sup>40</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 164: «É curioso il fatto che questa carica del califfo, uno degli aspetti più importanti dell'*islâm*, non abbia base nell'ideale islamico. La derivazione del nome dal *Qur'ân* non implica che la carica attuale fu in ogni caso costituita da idee coraniche. Qualcosa doveva essere fatto al fine di andare avanti, e questo fu ciò che lo rese subito proponibile ai musulmani».

### ***Mutamenti nella guida della comunità***

Nei vent'anni successivi alla morte del Profeta, l'impero islamico si ingrandì notevolmente, e sotto l'autorità del califfo si aggiunsero nuove popolazioni, per la maggior parte non arabe. Tale situazione portò inevitabilmente a modificare l'istituzione guida della società islamica, facendo del califfo un governatore provinciale che esercitava direttamente la sua autorità sul gruppo arabo, valendosi invece di altre autorità locali per la riscossione delle tasse nei territori conquistati. Questa situazione portò anche al cambiamento della sede del califfato, cosa che influenzò il carattere dell'istituzione islamica. Il quarto califfo, *'Alī*, che regnò dal 656 al 661, pose il suo quartier generale nella città di Kufa in *'Iraq* e il primo califfo umayyade *Mu'awīya*, che regnò dal 661 fino al 680, fu governatore della Siria al tempo del califfato di *'Alī*. Una volta scomparso il califfo, il nuovo califfo *Mu'awīya* pose la sede del califfato in Damasco, decentrando così l'influenza di Medina, la cui autorità nelle decisioni su tutto l'impero islamico venne notevolmente ridotta. Infatti, divenne difficile riferirsi all'assemblea medinese per ogni questione da risolvere o per le decisioni importanti da prendere, soprattutto nell'ambito militare, tanto che il califfo preferì rivolgersi all'assemblea degli anziani di Damasco, seguendo il consiglio di coloro che per motivi dinastici e politici seguivano e sostenevano il regime degli Umayyadi.

L'altro grande cambiamento dell'istituzione del califfato lo si ebbe con l'introduzione del principio dinastico. Nell'epoca pre-islamica e per tutto il periodo formativo della comunità islamica di Medina, non fu mai applicato il principio della primogenitura nella selezione dei capi delle diverse tribù. Il criterio stava nell'elezione di coloro che per età, saggezza e capacità organizzative, diplomatiche e militari, venivano indicati dall'assemblea degli anziani come possibili guide. La tribù più importante avrebbe avuto il compito di fornire la guida indicata a rappresentare l'unità delle diverse tribù alleate. In poche parole, il gruppo migliore sceglieva il capo dell'alleanza. Nel caso del gruppo degli Emigrati abbiamo invece visto come l'elemento determinante che si aggiungeva al diritto tribale fu il riconoscimento religioso, come base di quello sociale e politico-militare. Con l'istituzionalizzazione del califfato, quindi già durante il regno del terzo e quarto califfo vi fu un cambiamento che portò la comunità musulmana a guardare con più favore al principio dinastico, perché più soddisfacente al nuovo assetto organizzativo del crescente stato islamico. L'elezione del califfo *'Uthman*, diede al clan a cui egli apparteneva, gli *'Abd al-Shams* o Umayya, il potere assoluto su tutti gli altri clans. *Mu'awīya*, che apparteneva allo stesso clan di *'Uthman*, cosciente del fatto che una

nuova elezione avrebbe portato l'assemblea elettiva alla rottura e quindi al caos tra gruppi di potere, cercò poco prima di morire di imporre il proprio figlio *Yazid*, come successore al califfato, costringendo tutti i capi tribù ad accettarlo e a dichiarargli lealtà. Alcuni si sottomisero al volere del califfo, ma alla sua morte, avvenuta nel 680, la maggior parte dei capi dei clans si radunarono alla Mecca, rifiutando di sottomettersi, fino alla morte di *Yazid*, avvenuta nel 683. Il califfo lasciò un figlio malato alla guida del califfato, che poco dopo morì, determinando un vuoto di potere. Per dodici anni vi fu la guerra civile, fino a quando i membri del clan Umayyad giunsero di comune accordo alla scelta di un loro membro anziano, *Marwan*. Il nuovo califfo riuscì a mantenere il potere fino alla sua morte, assicurando la discendenza al califfato fino al 750. Tuttavia, l'opposizione al califfato dinastico continuò attraverso il gruppo medinese detto della «pia opposizione», costituito da alcuni rappresentanti dei potenti clans arabi, che accusarono gli Umayyadi di aver trasformato il divino califfato in un *mulk* o regno profano, che esercitava un potere dispotico e tirannico in contrasto con quanto indicato dalla Legge islamica. Secondo W. Montgomery Watt, questi «pii oppositori» non erano altro che i capi delle tribù arabe medinesi che costituivano l'assemblea di Medina incaricata di decidere sulle questioni dello stato islamico e quindi del califfato. Tale assemblea fu messa da parte dall'operato dei califfi, che ormai residenti lontano, prendevano le più importanti decisioni senza consultare l'assemblea.<sup>41</sup> I pii oppositori difesero l'antico sistema arabo d'elezione della guida in aperta opposizione al principio dinastico introdotto dagli Umayyadi. In realtà la loro protesta fu più interessata che fondata su principi giuridici, in quanto i capi medinesi videro nel principio dinastico del califfato un'esplicita minaccia alla loro autorità e al loro prestigio. Con l'avvento della dinastia degli 'Abbassidi, il principio dinastico del califfato rimase in vigore, limitando la successione alla sola famiglia al potere, dove il califfo regnante indicò quasi sempre il suo successore. Tale principio dinastico, basato sul «diritto a succedere» tra i membri di una sola famiglia, non trovò mai fondamento nell'ideale coranico della *khalifat Allâh* (califfato di Dio), ma fu dettato da motivi politici e di ordine pubblico.

### ***Verso forme più equilibrate***

Il periodo di conflittualità e di squilibrio tra la nuova visione del califfato, fondata sul principio dinastico, e l'antico sistema arabo di successione, trovarono un nuovo assetto sotto la dinastia degli 'Abbassidi. I califfi adottarono alcuni ideali islamici delle origini

---

<sup>41</sup> Cfr. W. Montgomery Watt, *Ibidem*, 167.

come fondamento della loro politica di stato per creare un equilibrio necessario alla governabilità della società islamica. Per fare questo, gli ‘Abbâssidi ottennero il sostegno di tre importanti forze della società: i musulmani non arabi, gli Shi‘iti e i gruppi che si riferirono ai pii oppositori di Medina. I musulmani non-arabi vennero sostenuti dagli ‘Abbâssidi fino al punto che non fu più necessario per i nuovi convertiti all’*islâm*, soprattutto se Persiani, diventare clienti delle tribù arabe. Tale fenomeno fu favorito anche dal nuovo sistema amministrativo adottato dagli ‘Abbâssidi, che in parte fu basato su quello dei Sasanidi. Il reggente fu considerato come un monarca assoluto e inaccessibile, che governò attraverso dei *visir* (amministratori), dei segretari di stato o degli impiegati pubblici. Si venne così a formare una nuova gerarchia sociale di funzionari creata interamente dal califfo, che comprese buona parte di funzionari provenienti da clans non-arabi, fatto che provocò la perdita di potere da parte degli aristocratici arabi all’interno dello stato islamico. In realtà, coloro che, non appartenenti alla nobiltà araba, ottennero delle posizioni di potere, furono completamente soggetti al califfo il quale aveva un forte controllo su di loro. Egli infatti poteva nominarli, ma poteva anche rimuoverli a piacimento, cosa che non avrebbe potuto facilmente fare con gli aristocratici arabi, salvo metterseli contro con dolorose conseguenze. I nobili arabi erano i discendenti dei musulmani delle origini, ed eredi delle tradizioni musulmane delle origini. Tuttavia, l’accesso al potere delle classi non-arabe portò al cambiamento del loro status; essi divennero importanti quanto i nobili arabi, abbandonando quello stato d’inferiorità che li poneva in una situazione di diseguaglianza.

Per ciò che riguarda gli Shi‘iti, essi erano un movimento costituito da più gruppi di seguaci che ponevano la loro identità e sicurezza nel fatto di seguire un capo carismatico.<sup>42</sup> Gli ‘Abbâssidi adottarono una forma della dottrina della *šī‘a*, secondo la quale il carisma religioso e politico apparteneva a tutta la «Casa del Profeta», cioè alla tribù degli *Qurayš*. In tale dottrina, il nome del capo del movimento veniva tenuto nascosto e i suoi emissari venivano scelti tra coloro che dovevano fargli atto di fedeltà, come a «colui che, appartenente alla casa del Profeta, doveva essere scelto». Solo al momento della loro vittoria certa, gli emissari del capo carismatico dovevano annunciare che l’uomo «scelto» apparteneva alla discendenza dello zio di *Muḥammad*, *al-‘Abbas*. Quando gli emissari, grazie all’aiuto degli ‘Abbâssidi, ottennero autorità e potere nel califfato, si fecero chiamare con dei titoli che indicavano il sostegno divino quali: *al-Ma’mun (bi-’llah)*, *al-Rašid (bi-’llah)*, *al-Mahdi (bi-’llah)*, col significato di «colui che

---

<sup>42</sup> W. Montgomery Watt, *Ibidem*, 168. Per il termine *šī‘a*, vedi il glossario.

ottiene l'autorità da *Allâh*», «colui che è diretto da *Allâh*», «colui che è guidato da *Allâh*». La loro condizione sociale e i privilegi ottenuti non distolsero gli Shi'iti dal diffidare delle autorità 'abbâssidi, in quanto pensarono che il potere costituito adoperasse la dottrina Shi'ita per i propri fini di lustro e di grandezza. Ciò che tuttavia portò a un compromesso tra gli 'Abbâssidi e gli Shi'iti fu il fatto che molti di questi ultimi provenivano da tribù non-arabe e quindi videro nella politica 'abbâsside, favorevole ai non-arabi, una possibilità reale per affermare il loro potere attraverso il califfato. Tale compromesso univa in un certo senso l'aspetto religioso shi'ita a quello sociologico di essere un gruppo non-arabo, come base del consolidamento del califfato 'abbâsside.

Venendo ora ai gruppi che fecero riferimento ai pii oppositori di Medina, gli 'Abâssidi sostennero il movimento per la costituzione della *Sunna* (Tradizione islamica), chiamata anche «il sentiero battuto» in riferimento alla tradizione del Profeta, seguita dagli antenati. Tra i musulmani arabi vi fu una forte richiesta di fissazione di una tradizione, soprattutto nell'ambito legale, che potesse essere di riferimento per la comunità islamica, come vera e propria guida di vita. Il vero motivo di tale richiesta sembrò essere il fatto che, avendo vissuto per lungo tempo di una legge consuetudinaria, i gruppi tribali musulmani arabi si sentivano insicuri senza tale guida.<sup>43</sup> Tra questi gruppi emerse quello dei *Khariğiti* moderati, che prima a Basra (sotto gli Umayyadi) e poi a Medina, insistettero sulla trasformazione spirituale della comunità islamica in «gente del Paradiso». Questo gruppo sottolineava un approccio alla tradizione più religioso che politico e divenne molto forte nella città di Medina, mantenendo un'autonomia politica rispetto alle varie lotte dinastiche per il califfato umayyade. Diverso fu il loro atteggiamento verso il califfato 'abbâsside, verso il quale essi espressero simpatia per il riconoscimento ottenuto della loro funzione religiosa. Da qui nacque un rapporto stretto tra i giuristi e teologi di Medina e quelli dell'Iraq, anche di tipo istituzionale, soprattutto durante i primi decenni degli 'Abbâssidi.

Con l'ingrandirsi dell'impero islamico, il controllo del potere centrale divenne pressoché impossibile senza l'aiuto di amministratori locali, che nel tempo, divennero sempre più importanti rispetto allo stesso califfo. Essi pretesero che il loro ruolo e la loro funzione venissero trasmessi per via ereditaria, contringendo il califfo, ormai relegato a svolgere un compito puramente formale, ad accettare la situazione di fatto. Lo stesso valse per le province centrali del califfato che furono governate da autoproclamati

---

<sup>43</sup> W. Montgomery Watt, *Ibidem*, 169. La guida di vita, considerata come una tradizione o *Sunna*, doveva essere conforme alle regole religiose che erano a base della comunità islamica, e che avevano come fonte primarie il *Qur'ân*.



ufficiali dell'esercito, i quali furono riconosciuti dal califfo come amministratori locali col titolo di *sultân* o sultano. Il califfato 'abâsside di *Baghdâd* fu chiuso nel 1258, a causa dell'invasione dei Mongoli, per essere in seguito restaurato in Egitto con una funzione unicamente formale, i cui poteri temporali furono assunti nel 1517 dai sultani ottomani. Solo nel 1924, come già menzionato, il governo del nuovo stato turco capeggiato da *Muṣṭafa Kemal, Atatürk*, ne dichiarò la fine, dando origine a un genralizzato e profondo disorientamento. Ciò che è interessante per il nostro studio sulla formazione della società islamica e sull'istituzione del califfato, è che quest'ultimo era ormai divenuto, nella sua fase finale, una pura istituzione formale legata al prestigio del suo nome, perdendo tutto il potere politico, amministrativo e la capacità organizzativa che gli erano stati propri all'interno dell'impero islamico. I gruppi nazionalistici arabi che si formarono dalla disgregazione dell'impero turco-ottomano, avvenuta in seguito alla disfatta della prima guerra mondiale (1914-1918), cercarono di approfittare della caduta del califfato per legittimare anche in termini politico-religiosi il loro ruolo che veniva a riempire un vuoto di potere.

### ***La dimensione teologico-giuridica del califfato***

Prendendo in esame la nozione sunnita di califfato, chiamato anche *Imâma*, già espressa col termine di «vicegerente»,<sup>44</sup> le domande che ci poniamo per capire la portata teologico-giuridica di questa istituzione sono due: «Da chi il califfo riceve il suo potere?», e «Il califfo è il rappresentante diretto di *Allâh*, oppure della comunità musulmana?».

Per rispondere a queste domande bisogna considerare il fatto che il potere, o *ḥukm*, appartiene esclusivamente ad *Allâh* che lo esercita direttamente attraverso i suoi decreti rivelati nel *Qur'ân*.<sup>45</sup> Rimanendo, pertanto, fermo il principio fondamentale islamico della relazione tra Creatore e creatura, sintetizzata nell'affermazione che tutta l'obbedienza e tutta la sottomissione vanno soltanto ad *Allâh*, senza alcuna intermediazione, il califfo è posto alla guida della comunità musulmana, come autorità che esercita il suo potere in nome di *Allâh*. Anzi, il suo potere è lo stesso di quello di

---

<sup>44</sup> Inteso nel senso di colui che viene dopo il Profeta e che possiede gli stessi poteri di *Muḥammad*, tranne che per la funzione profetica.

<sup>45</sup> Nell'*islâm*, «le leggi dello stesso potere temporale sono viste come l'opera di Dio. Il fine temporale della città (musulmana), ha valore religioso, per decreto positivo rivelato, e nessuna permanenza della legge naturale lo garantisce di diritto...L'*islâm* non può che porsi in favore di una teoria contrattuale volontaristica, ma di diritto divino. Nell'*islâm* non esistono delle istituzioni propriamente dette; tutto è contratto, ma un contratto dove la volontà ultima resta sempre l'inscrutabile Volontà di Dio», cfr. L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, 182.

*Allâh*, che si sceglie, nella persona del califfo, un «tutore», con il compito di essere solo l'esecutore fedele dei decreti divini, per guidare la comunità. La persona del califfo non è mai all'origine del proprio potere legislativo ed esecutivo, ma all'origine di tali poteri sta sempre *Allâh*, nella sua inscrutabile volontà.

A questa interpretazione tradizionale e giuridica dell'istituzione del califfato si aggiunge quella più moderna espressa dal riformatore *Rašîd Riḍâ*, che nella sua opera *al-Khilâfa aw al Imâma al-'uẓmâ* (Califfato)<sup>46</sup>, scrive: «L'espressione: "Colui che detiene l'autorità" indica la comunità, cioè l'insieme della nazione», oppure: «Ogni membro della comunità ha il diritto di domandargli (al califfo) conto su ogni questione su cui si creda che egli si sia sbagliato; quelli che "slegano e legano", hanno il dovere di chiedergli conto».<sup>47</sup> Le due interpretazioni coesistono e sono le due facce della stessa anima dell'*islâm* circa il rapporto tra la sfera religiosa e quella sociale. La prima interpretazione, probabilmente influenzata dal pensiero bizantino e persiano, venne in passato usata dagli imperi musulmani per salvaguardare l'assoluta sottomissione al potere divino e, per conseguenza, al potere del califfo, considerato come l'ombra di *Allâh* sulla terra. La seconda invece, influenzata dal pensiero democratico occidentale, tiene conto della collaborazione tra il popolo e il califfo, attraverso il principio della consultazione (*šûrâ*), tema caro a quasi tutti i riformisti musulmani moderni.<sup>48</sup> Tuttavia, in tale collaborazione, i riformisti tendono a sottolineare una supremazia della comunità musulmana rispetto al califfo, dove questo non sarebbe altro che il successore del Profeta e l'esecutore della volontà popolare espressa dalla comunità, alla luce della rivelazione coranica. In questo senso, i riformisti si rifanno all'accezione teologica e giuridica originale del termine *khalîfa*, dove il califfo non è il successore di *Allâh*, ma il successore del Profeta, la cui autorità viene sì da *Allâh*, ma attraverso l'indicazione profetica di

---

<sup>46</sup> Per la traduzione in francese vedi: Laoust H., *Le Califat dans la doctrine de Rašîd Riḍâ, traduction annotée d' al-Hilâfa au al-Imâma al-'auẓmâ (lecalifat ou l'Imâma suprême)*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1986.

<sup>47</sup> R. Riḍâ, *Khalîfa*, 27/47, in: L. Gardet, *op. cit.*, 165.

<sup>48</sup> I punti fermi dei riformisti sono: 1) Riferirsi costantemente alle fonti e all'identità islamica con la volontà di lottare contro il tradizionalismo per rileggere i testi così come li assimilavano i *salaf* in accordo con il contesto sociopolitico; 2) Liberare la ragione dalle catene dell'imitazione per sviluppare un modo di riflettere che permetta di dare risposte nuove, ma sempre fedeli alle fonti islamiche (sulla base dell'*igtiḥâd*).

3) Cercare di creare l'unione dei popoli musulmani sulla base della loro appartenenza all'*islâm* indipendentemente dalla scuola o tradizione alla quale si appartiene; 4) Educare e mobilitare la gente sulla base della loro identità religiosa ed organizzare la loro partecipazione politica sia immediata, che mediata dall'intervento sociale in senso lato; 5) Orientare l'impegno politico verso l'istituzione del principio della *šûrâ*, nel senso del rispetto della scelta dei popoli e della loro partecipazione all'attività pubblica. 6) Lottare contro la sottomissione di una presenza o influenza straniera di qualunque natura essa sia: politica, economica, educativa, più in generale, culturale. Su questo tema vedi: T. Ramadan, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, 131.

*Muḥammad* e la successiva scelta della comunità musulmana. Da *Abû Bakr*, indicato dal Profeta quale guida della comunità e poi confermato califfo dal popolo, si venne a creare una catena di successori (*isnâd*), a cui vennero attribuiti dei titoli speciali come: «Successore dei successori del Profeta di *Allâh*»; oppure tra gli *ṣī'iti*: «L'*Imâm* supremo», (*al-Imâm al-'azîm*); o ancora: «Comandante dei credenti» (*Amîr al-mu'minîn*), usato soprattutto dal califfo 'Umar e dalla dinastia 'abbâsside.

Da questa interpretazione teologica ne consegue una giuridica: il califfato è un contratto, un patto (*'aqd*). Esso è un contratto-ingaggio e un contratto-legame, non fondato sul diritto naturale, ma su uno statuto giuridico determinato dalla volontà divina. Il suo prototipo rimane il patto di 'Aqaba, siglato tra *Muḥammad* e i settanta rappresentanti della comunità medinese, come simbolo della futura comunità dei credenti. Secondo L. Gardet, i contraenti sono: «Da una parte la Nazione musulmana, rappresentata da “coloro che slegano e che legano”, e dall'altra parte il futuro califfo, rappresentante del Profeta, che fu inviato in missione da Dio».<sup>49</sup> Tale contratto è costituito da una «condizione» (*šart*), e da un «pilastro» (*rukn*). La condizione si fonda sulla capacità d'intendere e di volere e su quella giuridica dei due contraenti, mentre invece il pilastro è costituito da tre momenti: 1) La designazione del califfo per consultazione; 2) L'offerta e l'accettazione; 3) Il perfezionamento del contratto attraverso il giuramento di fedeltà (*bay'a, mubâya'a*). In questo senso, l'istituzione del califfato si presenta nella sua dimensione teologico-giuridica, come un'istituto con effetti legali, interamente determinato dalla volontà divina, che lega il califfo ad *Allâh*, nella sua responsabilità verso la comunità, che però lo sceglie dopo la consultazione. Si tratta quindi di una designazione divina, riconosciuta ed espressa dalla comunità nella consultazione, che attribuisce al califfo il compito di diventare il successore del Profeta, nel guidare la Nazione musulmana. Su queste basi si fonda la natura teologico-giuridica dell'istituto del califfato, e l'autorità stessa del califfo.

Il contratto-patto tra califfo e comunità, implica per quest'ultima un'insieme di responsabilità inderogabili quali: 1) Il possesso dello statuto di giustizia (*'adâla*), nella sua completezza; 2) Il possesso della piena capacità di scienza e coscienza, nel scegliere per il bene di tutti; 3) Il possesso dell'intelligenza e della saggezza, che permette di eleggere, secondo discernimento, la persona giusta all'incarico di guida della Nazione musulmana. Da parte sua il califfo deve essere: 1) Un buon musulmano, di sesso maschile, libero e pubere; 2) Deve possedere in pienezza la giustizia; 3) Deve essere

---

<sup>49</sup> L. Gardet, *Ibidem*, 166

capace di giudizio personale in materia giuridica (*iğtihâd*); 4) Deve possedere l'integrità fisica; 5) Deve essere capace di governare con saggezza, soprattutto nel guidare la Nazione musulmana durante la guerra santa (*ğihâd*); 6) Deve appartenere all'tribù del Profeta (*Qurays*).

Prima ancora di tali requisiti formali, il califfo, secondo *Rašîd Riḍâ*, deve essere innanzi tutto un musulmano che rispetta il *Qur'ân*, e la *Sunna*, comprendendone e vivendone profondamente gli insegnamenti e i decreti divini. Proprio perché illuminato dalla sapienza divina, il califfo deve rispettare coloro che lo hanno scelto, nella totale sottomissione ad *Allâh*, perseguendo la giustizia e il bene comune.<sup>50</sup> Da quanto detto, possiamo dunque dire che nell'*islâm*, la nozione di contratto richiama la volontà di entrambi i contraenti a rimanere fedeli agli accordi presi,<sup>51</sup> e in particolar modo per il califfo, viene sancito il dovere di perseguire il bene della comunità.

Il «valore» del contenuto intrinseco degli accordi contrattuali e il dovere di perseguire il bene comune, prendono origine dal «contratto archetipo» chiamato *mîthâq*, cioè il patto stipulato tra *Allâh* e l'umanità nel quale quest'ultima ha riconosciuto la potestà divina. Similmente, la comunità musulmana è una delle parti contraenti nel contratto che sta alla base del califfato. *Allâh* stesso rimane egualmente parte contraente in entrambi i contratti. È lui che costituisce direttamente il califfo nel suo stato giuridico di essere mandatario e tutore del potere divino nel mondo. Ma allo stesso tempo, è lui che costituisce direttamente la comunità musulmana nel suo stato giuridico di contraente; una comunità che esercita il suo «magistero» legislativo, complementare a quello del califfo, attraverso l'esercizio del «consenso» (*iğmâ'*) e del «ragionamento personale giuridico» (*iğtihâd*). Sia il califfo che la comunità musulmana vengono dunque qualificati nella loro identità da *Allâh* stesso e definiti nel loro «magistero» dai comandamenti divini.

### ***Excursus: Il califfato nel dibattito moderno della riforma islamica***

Nonostante la soppressione del califfato, avvenuta nel 1924, e il fatto che non lo si trovi più vigente come sistema istituzionale degli stati islamici, esso permane come modello ideale per tutti i musulmani che desiderano costruire una società il più vicino possibile a quella esistente al tempo della morte del Profeta *Muḥammad*. Secondo quanto sostenuto da L. Gardet, attraverso la comprensione della nozione storica del califfato è possibile capire, secondo il diritto, la natura del potere esecutivo e coercitivo della società islamica

---

<sup>50</sup> R. Riḍâ, *Khalifa*, 24-25/42, in L. Gardet, *Ibidem*, nota 3, 166.

<sup>51</sup> «O voi che credete, adempite ai patti...» (Q. 5,1).

in generale.<sup>52</sup> Su questa linea, possiamo anche affermare che l'idea del califfato, nella sua nozione più teologica e giuridica, ci aiuta capire a fondo l'organizzazione politica di tale società nel suo insieme. Da qui, il dibattito creatosi a partire dalla chiusura del califfato tra le varie correnti di pensiero che fanno capo alle aree fondamentalista e modernista, sulla necessità di far rivivere il califfato come fattore ispiratore, sia religioso che giuridico-politico, dei sistemi istituzionali nazionali islamici.

Da tale dibattito nascono due posizioni sostanziali: la prima considera il califfato come il fattore unificante tra i diversi poteri dello stato: legislativo, amministrativo-esecutivo, giudiziario e religioso; l'altra, che riflette sull'opportunità dell'abbandono definitivo di tale forma di stato, per assumere altre forme istituzionali più rispondenti ai bisogni d'oggi. In entrambi i casi, il recupero della forma tradizionale della comunità musulmana nel contesto della modernità, teso a riformare o a rinnovare la società islamica, non può non guardare al califfato e al sultanato (soprattutto nel Sud-est asiatico), nonché all'Imâmato supremo (nel caso della *šī'a*),<sup>53</sup> come i punti di riferimento istituzionali per qualsiasi riforma islamica.

Considerando dunque il califfato nella sua natura teologico-giuridica e politica, sorgono spontanee alcune domande circa le caratteristiche proprie e le funzioni del califfo nella società moderna. Domande ben espresse da L. Gardet<sup>54</sup> sulla necessità di capire in quale misura gli stati che hanno assunto il modello del califfato storico, hanno realmente e fedelmente corrisposto alla nozione specificatamente islamica di tale istituzione religiosa e sociale, o se invece si siano lasciati influenzare dalle circostanze storiche a loro contemporanee, abbandonando la nozione specificamente islamica del califfato delle origini.

In questo senso, risulta chiaro da un'analisi storica, che i califfi che si sono succeduti hanno impostato il califfato più su un'idea autocratica che su veri principi islamici; spinti senza dubbio dalle circostanze storiche del momento, prima tra tutte il problema dell'organizzazione sociale, politica e religiosa di intere popolazioni assoggettate all'*islâm*. Sarebbe quindi ingiusto e antistorico, considerare il califfato autocratico come l'espressione dell'applicazione dei principi dell'*islâm*, là dove il Profeta non volle organizzare una società che ponesse il potere nelle mani di una sola persona, o

---

<sup>52</sup> Cfr. L. Gardet, *Ibidem*, 147.

<sup>53</sup> Le due forme istituzionali, hanno un valore religioso e politico-sociale differente a seconda delle due tradizioni islamiche a cui appartengono, quali la *Sunna* e la *šī'a*. In questo contesto noi le presentiamo unite come punti di riferimento ultimo, a cui si riferiscono tutti gli altri poteri presenti nella società islamica. Più ancora le consideriamo i vertici istituzionali a cui si riferiscono i musulmani sunniti e sciiti.

<sup>54</sup> L. Gardet, *Ibidem*, 148.

di una dinastia, a discapito di tutta la comunità islamica. In più, se osserviamo l'ultima forma di califfato istituzionale, quale quello assunto dall'impero turco ottomano, possiamo notare come tale istituzione fu realmente autocratica, il cui limite e la cui caduta avvennero sotto la pressione delle rivendicazioni di matrice riformatrice nazionalistica, verso l'acquisizione di un sistema costituzionale di tipo europeo, che non fosse in contrasto con la rivelazione coranica e la Legge islamica.

Inoltre si può notare, da un'attenta osservazione delle società islamiche contemporanee, che la situazione di buona parte degli paesi a maggioranza musulmana presenta modelli di stati indipendenti basati principalmente sul concetto occidentale di stato-nazione, dove la tradizione e la Legge islamica convivono, più o meno armoniosamente, con i diversi modelli di diritto costituzionale e di diritto positivo, sia civile che penale, d'ispirazione europea.

Ecco allora che la questione della «armonizzazione» tra i modelli istituzionali musulmani e occidentali, tocca a livello più generale, quanto detto nell'introduzione sullo *status quaestionis* del mondo musulmano d'oggi; cioè il rapporto tra *Qur'ân*, tradizione islamica e modernità. Tale rapporto è finalizzato a un recupero della fedeltà alla rivelazione coranica, che va diminuendo tra i musulmani, poiché anch'essi pressati dal processo di secolarizzazione e deriva materialistica che l'impatto con la modernità inevitabilmente pone. Questo desiderio viene anche espresso dalle ideologie dei movimenti radicali islamici che si ispirano alla «purezza dell'*islâm*» tra i quali vi sono la *wahhâbiya* dell'Arabia Saudita, il movimento *salafita*, con tutte le sue ramificazioni, i Fratelli musulmani (*al-ikhwân al-muslimûn*), fondati in Egitto, ma ora presenti in quasi tutto il mondo musulmano, nonché i movimenti radicali militanti e armati che puntano a una lotta rivoluzionaria che porti all'adozione del *Qur'ân* come Costituzione e della *Šarî'a* come legge dello stato. In tutti questi casi, e in generale in tutti i diversi orientamenti riformisti, sia fondamentalisti che modernisti, il desiderio di fondo è sempre quello di ritornare alle origini della comunità musulmana, cioè agli «pii antenati», i *salaf*, per risolvere i problemi che l'epoca moderna pone alle società islamiche. In realtà i riformatori vogliono «chiedere in prestito all'epoca moderna tutta la sua tecnica, per meglio vivificare i principi intangibili dell'*islâm*. Essi vogliono rispettare la diversità attuale delle singole nazioni musulmane, senza cessare di vantarsi della *Umma islâmîya*, dell'unità della comunità islamica universale, e presentare come un ideale da seguire la fusione di questa comunità in un "tutto giuridico-sociale", secondo l'espressione di *Rašîd*

*Riḍâ*». <sup>55</sup> La questione dell'armonizzazione tra la tradizione e la Legge islamica da una parte e le diverse forme istituzionali e giuridiche moderne dall'altra non può esimersi dal confronto con l'istituto del califfato storico e col suo significato teologico-giuridico, ma la sua idealizzazione mitica che prevale sulla conapevolezza critica delle sue caratteristiche effettive continua a mantenere il dibattito sul livello ideologico e a mantenere formalmente legato il mondo islamico al proprio passato, compromettendo la possibilità che nuove teorizzazioni sul principio d'autorità emergano e si affermino.

---

<sup>55</sup> L.Gardet, *Ibidem*, 149.

## APPENDICE (I) AL CAPITOLO PRIMO

### LA COSTITUZIONE DATA DA MUḤAMMAD ALLA CITTÀ DI MEDINA (Yathrib)<sup>56</sup>

Nel nome di Dio, il Benevolo e il Misericordioso.

1. Ecco quello che Maometto ha prescritto ai Credenti e ai Fedeli Quraishiti e Yathribiti, e a tutti coloro che gli hanno seguiti e si sono, successivamente, uniti ad essi combattendo al loro fianco:
2. Questi formano un'unica comunità, distinta da tutto il resto degli uomini.
3. Gli emigranti di Quraish, come è loro regola, si divideranno le quote per il pagamento del prezzo del sangue e pagheranno in modo generoso e con equità, tra i Credenti, il prezzo di riscatto dei loro prigionieri.
4. I Banu Auf, come è loro regola, continueranno, come nel passato, a ripartirsi le quote e ogni collettività pagherà in modo generoso e con equità, tra i Credenti, il prezzo di riscatto del proprio prigioniero.
5. Lo stesso per i Banu Harith...
6. Lo stesso per i Banu Sa'idah...
7. Lo stesso per i Banu Giusham...
8. Lo stesso per i Banu-Naggiar...
9. Lo stesso per i Banu Amr ibn Auf...
10. Lo stesso per i Banu n-Nabit...
11. Lo stesso per i Banu l-Aws...
12. a. I Credenti non lasceranno nessuno dei loro sotto il peso di gravose obbligazioni, senza pagare per lui, a titolo benevolo, sia il prezzo di riscatto, sia il prezzo del sangue.
12. b. Nessun Credente farà delle offerte al cliente di un altro Credente.
13. I credenti pii dovranno mettersi contro chiunque abbia commesso un atto di violenza, o avrà progettato di compiere un'ingiustizia, un crimine, o una qualsiasi

---

<sup>56</sup> Traduzione ad opera di F. Gabrieli, *Maometto*, Istituto Geografico De Agostini – S.p.A. – Novara, 1972, 345-349.



trasgressione dei diritti o uno scompiglio tra i Credenti. Le mani di tutti si alzeranno contro quel tale, fosse anche il figlio di uno di loro.

14. Nessun Credente dovrà, a causa di un'infedele, uccidere un altro Credente, o mettersi dalla parte di un'infedele contro un Credente.
15. Poiché la garanzia di Dio è una, la protezione accordata dal più umile dei Credenti deve valere per tutti, poiché i Credenti sono fratelli tra loro, al di fuori di tutti gli uomini.
16. Coloro tra i giudei che si metteranno dalla nostra parte avranno diritto al nostro aiuto e alle nostre cure, senza che vengano oppressi o che alcuno riceva aiuto contro di loro.
17. Poiché la pace tra i Credenti è una, nessun Credente dovrà, in un combattimento ingaggiato per la causa di Dio, concludere, senza gli altri Credenti, una pace che non sia basata sull'uguaglianza e la giustizia tra i Credenti.
18. Tutte le truppe che combatteranno al nostro fianco dovranno essere solidali le une con le altre.
19. I Credenti vendicheranno, gli uni a favore degli altri, il sangue, il cui sacrificio avrà procurato loro merito per la causa di Dio, I Credenti pii devono trovarsi sulla via migliore e più giusta.
20. Nessun idolatra concederà ai Quraishiti una salvaguardia per i beni o per le persone; non si volgerà nemmeno contro un Credente per impedirgli di muovere lite ai Quraishiti.
21. Inoltre, se qualcuno farà morire un Credente in modo delittuoso, cadrà sotto la legge del taglione, a meno che non dia soddisfazione al difensore dei diritti della vittima, e i Credenti si metteranno contro di lui; non dovranno fare altro che garantire la validità di questa regola contro di lui.
22. Non sarà lecito ad alcun Credente, che abbia convalidato il contenuto di questo Scritto e che abbia creduto in Dio e nell'ultimo giorno, di dare aiuto ad un malfattore o di concedergli asilo. Chiunque lo aiuterà o gli darà asilo attirerà su di sé la maledizione di Dio e la Sua ira nel giorno della Risurrezione. Da quel tale non verrà accettata alcuna indennità o alcun compenso.
23. Qualunque sia il motivo che vi divide rimettetevi a Dio e a Maometto, la pace sia con lui.
24. I giudei avranno l'obbligo di partecipare alle spese assieme ai Credenti, per tutto il tempo in cui gli uni e gli altri saranno in guerra.

25. I Giudei dei Banu Auf formeranno una comunità (con) i Credenti. Ai Giudei la loro religione, e ai Musulmani la loro! Sia che si tratti dei loro fratelli sia che si tratti di loro stessi. Quanto a colui che farà oppressione o diventerà criminale egli non farà torto che a sé stesso ed ai membri della propria famiglia.
26. – 33. Ai Giudei dei Banu n-Naggiar, dei Banu l-Harith, dei Banu Sa'idah, dei Banu Giusham, dei Banu l'Aws, dei Banu Tha'labah, dei Banu sh-Shutaibah, gli stessi diritti dei Giudei dei Banu Auf. Osservanza e non violazione!
34. I fratelli dei Tha'labiti saranno considerati come i Tha'labiti stessi.
35. Le persone introdotte tra i Giudei saranno considerate come i Giudei medesimi<sup>57</sup>
36. Nessuno di coloro che appartengono alla comunità uscirà in spedizione con i Musulmani senza l'autorizzazione di Maometto, la pace sia con lui! Ma non sarà proibito di vendicare una ferita. Ma chiunque ucciderà ne sarà responsabile assieme ai membri della sua famiglia. Altrimenti sarebbe un'ingiustizia. Dio sarà garante della perfetta osservanza di questo Scritto.
37. a. Ai Giudei le loro spese e ai Musulmani le loro. Ci sia tra di loro reciproco aiuto contro chiunque combatterà coloro ai quali questo Scritto si rivolge; ci sia tra di loro benevolenza e buone disposizioni. Osservanza e non violazione!
38. b. Nessuno dovrà avere preconcetti sul proprio alleato; e all'oppresso sarà dovuto ogni soccorso.
39. per tutti coloro a cui si rivolge questo Scritto, l'interno della valle di Yathrib, sarà sacro.
40. La persona protetta sia messa sullo stesso piede del suo protettore. Né oppressi, Né oppressori!
41. Ma nessuna promessa di protezione sarà concessa ad una donna senza il consenso della di lei famiglia.
42. Tutto ciò che potrebbe accadere tra coloro cui si rivolge questo Scritto, in fatto di delitti o dispute, che possano avere un cattivo esito, dovrà essere deferito a Dio e a Maometto, Inviato da Dio. Che Dio si volga verso di lui e gli conceda la sua protezione! Dio sarà garante della più stretta e scrupolosa osservanza di questo Scritto.
43. Né i Quraishiti né alcuna persona che abbia dato loro aiuto dovrà essere messo sotto protezione.
44. Tra Musulmani e Giudei ci sarà reciproco aiuto contro chiunque attacchi Yathrib.

---

<sup>57</sup> I *bitana*: Arabi che si erano associati agli Ebrei, prima della venuta degli Aws e dei Khazrag.

45. E se i giudei saranno chiamati a concludere una pace o ad aderirvi, la concluderanno e vi aderiranno. Allo stesso modo che se chiederanno ai Musulmani la medesima cosa, avranno identiche obbligazioni verso i Credenti. Fa eccezione il caso in cui si sia combattuto per la religione. Poiché a ogniuno spetta la parte che gli è dovuta.
46. Le condizioni fatte a coloro a cui si rivolge questo Scritto si applicano anche ai Giudei di Aws, tanto ai loro fratelli, quanto alle loro persone, con stretta osservanza da parte di coloro cui questo Scritto si riferisce. Osservanza e non violazione! Ed è a detrimento di se stesso che qualsiasi profittatore profitterà. Dio è grande della più stretta e giusta osservanza delle clausole di questo Scritto. Questo Scritto non è fatto per proteggere l'oppressore o il traditore. Colui che uscirà per combattere sarà sotto la protezione di Dio, alla stessa stregua di colui che rimarra seduto senza muoversi da Medina, salvo colui che fa il male o tradisce. Dio è il protettore, vicino a chiunque agisce lealmente e teme Dio, e Maometto è il suo Inviato; che Dio lo benedica e lo protegga.

