

RELIGIONE, POLITICA E SOCIETÀ A MEDINA E IL RUOLO ISTITUZIONALE DI MAOMETTO

AD GENTES
14 (2010) 2
276-286

PAOLO NICELLI

La novità apportata dall'islâm nel mondo arabo del VII secolo 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.¹ 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 queste 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 concreto del riconoscimento dell'autorità di Muḥammad quale capo religioso e politico. Nel tempo, l'autorità del Profeta divenne assoluta e indiscussa, ponendolo come il capo della ġama'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.

¹ 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'Hiġra durante la vita del Profeta e dei suoi Compagni, fino ai primi quattro Califfi ben guidati (râšidûn). 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 aprirà all'altra vita, quella eterna. Solo a partire dall'anno 40 dell'Hiġra, 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 degli stati moderni. Cf. L. GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1981, p. 24.

1. 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, secondo lui, 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, quello di definire se un fedele potesse essere musulmano e membro dello stato islamico senza appartenere a una tribù alleata con Muḥammad.² 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'islām. 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'adempiere quei doveri verso Allāh, 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 فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Innamâ al-mu'minûna ikhwatun fâslihû bayna akhawaykum wa attaqû Allâha la'allakum turḥamûna (Q. 49,10).

I fedeli non sono altro che fratelli. Quindi create pace tra i vostri fratelli e osservate il vostro dovere verso Allāh che voi forse possiate ottenere misericordia (Q. 49,10).³

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.⁴ In questo caso il trattamento fu differente da quello menzionato ed

² W. MONTGOMERY WATT, *Islam and the Integration of Society...*, pp. 148-149.

³ M.M. PICKTHALL, *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, p. 685.

⁴ 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

esistente tra i fratelli musulmani. L'importanza dell'appartenenza religiosa,⁵ come elemento di esclusività e di divisione tra musulmani e non-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

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'amici-zia duratura", in W. MONTGOMERY WATT, *Islam and the Integration of Society*, p. 158.

⁵ L'appartenenza religiosa, come fattore necessario dell'alleanza con Muḥammad, fu determinante per l'evoluzione del concetto di guerra santa, o ḡihād; 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 [ā] 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' (ḡihād) 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 [ā] L'idea della guerra santa contro gli infedeli perdurò lungo i secoli e continuò a far presa sulle masse 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, *Islam and the Integration of Society*, pp. 158-160.

religioso creò quell'unità sociale e militare necessaria alla conquista di più ampi territori, portando a un sensibile cambiamento del sistema tribale arabo.

2. 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, fossero 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'islām, 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'islām alla prima richiesta; essi, una volta sconfitti, dovettero arrendersi incondizionatamente. Il loro status sociale e giuridico fu più duro rispetto a 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, 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,⁶ anche ad altre popolazioni conquistate, come gli zoroastriani, gli induisti e i buddhisti, che a loro volta vennero a far parte della categoria della gente del Libro o gente delle Scritture sacre (ahl al-Kitāb), 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 preislamica non vi

⁶ I giudei e i cristiani furono considerati dai musulmani la gente del Libro (ahl al-Kitāb), con in comune le stesse scritture sacre, tranne il Qur'ān. Ciò che li rendeva particolari fu la loro fede monoteista, comune all'islām. 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'ān riporta spesso questi contrasti, in un contesto di polemica anti giudaica e anticristiana.

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 disuguaglianze, 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.⁷ 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 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 avvennero al di fuori del contesto musulmano, dove i fedeli si ispiravano ai decreti divini circa i rapporti tra musulmani e non-musulmani.⁸ 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 vanarono 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 pre-

⁷ Cf. W. MONTGOMERY WATT, *Islam and the Integration of Society*, p. 151.

⁸ Ivi, p. 153.

senza 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 فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ
وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ

wa ammâ man bakhila wa istaghna 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 capofitto (Q. 92, 8-11).

3. 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 كُلًّا لِّئَنبَدَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى
الْأَفْنَدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ

Waylun likulli humazatin lumazatin alladhî ḡam'a mâlan wa'addadahu yaḥsabû
anna mâlahu akhladahû kallâ lyunbadhanna fî al-ḥuṭamati wa mâ adrâka mâ al-ḥuṭamatu nâru Allâhi
al-mûqadatu alladhî yaṭṭali'u 'alâ al-alafî'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 preislamici, che furono applicati alla

comunità musulmana delle origini, in quanto considerata come una tribù tra le altre presenti a Medina.⁹ 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, unita alla difficoltà di organizzarli e amministrarli, portò la nobiltà araba musulmana a mantenere le strutture preislamiche 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 multietnico e multirazziale, 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 a 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 lodevoli¹⁰ di apertura democratica verso il rispetto e l'uguaglianza tra i popoli. 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 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.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Mi riferisco alla politica di moderazione che in Malaysia il primo ministro Abdullâh Aḥmad 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 buddhista. Cf. P. NICELLI, *Malesia, libertà religiosa e pluralismo alla prova*, in "AsiaNews", n. 173 (2004), 20-22.

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).¹¹

Il problema qui sottinteso dell'integrazione culturale e politica delle società islamiche e delle società occidentali, così 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 'Abbâssidi.

4. IL RUOLO ISTITUZIONALE DI MUHAMMAD

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 preislamica, dove i problemi importanti tra i clan venivano portati all'attenzione del capo tribù o capo della coalizione, oltre che 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 dalla professione della fede islamica. In più, la Costituzione di Medina ci dice (nn. 23.42) che in caso di dissensi o dispute all'interno della comunità le parti devono riferirsi a Dio e a Muḥammad.¹² 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:

¹¹ W. MONTGOMERY WATT, *Islam and the Integration of Society*, p. 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; e i loro 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.

¹² F. GABRIELI, *Maometto*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1972, pp. 345-349.

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.¹³ 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, nella traduzione inglese, aggiunge una glossa esplicativa assente nel testo arabo: “ā heir messenger cometh (on the Day of Judgment) it will be judged between them fairly, and they will not be wronged”. 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 indica “qualcuna delle pene che andiam loro promettendo”, dove si sottolinea, nello stesso versetto, il giudizio divino operato da Dio, nel contesto della resurrezione finale: “ācerto è che essi torneranno a Noi, e allora Dio sarà testimone delle loro opere”. Quindi, 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 Allâh. 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

¹³ Cf. L. GARDET, *La cité musulmane*, p. 18.

religiosa fondamentale, cioè quella di comunicatore della rivelazione divina a tutta la comunità medinese e da qui a tutta l'umanità.

CONCLUSIONE

Considerare dunque 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 islāmīya fino a oggi.

SOMMARIO

La novità apportata dall'islām nel mondo arabo del VII secolo fu quella del passaggio dall'identità fondata sull'appartenenza alla tribù all'identità fondata sull'obbedienza ad Allāh e al suo Profeta e Messaggero, Muhammad. Partendo da questa constatazione, l'Autore studia il tema delle minoranze tribali e religiose nella formazione dello Stato arabo e quello, collegato, dell'eguaglianza tra gli stessi membri della comunità musulmana. Il principio di uguaglianza basato sull'appartenenza religiosa, chiaramente affermato nel Qur'ān, fu spesso sacrificato a vantaggio di regole tribali e di compromessi che favorirono il gruppo arabo rispetto ai gruppi non-arabi. Nel tempo le forme di discriminazione tra musulmani furono ridotte al minimo, per via della presenza sempre più massiccia e necessaria di neoconvertiti non-arabi nei settori amministrativi e militari musulmani. Tuttavia i non-musulmani, cioè ebrei,

SUMMARY

The novelty brought by islām in the Arab world in the VII century was the change from the identity based on tribal membership to the identity founded on obedience to Allāh and to his prophet and messenger, Muhammad. Starting from this observation, the Author studies the theme of tribal and religious minorities in the formation of the Arab state and the related issue of equality among the members of the Muslim community itself. The principle of equality based on religious membership, clearly stated by the Qur'ān, was often sacrificed for the benefit of tribal rules and compromises that favoured the Arab group compared to the non-Arab ones. In the course of time the forms of discrimination among Muslims were minimized, because of the always more massive and essential presence of non-Arab new converts in the Muslim administrative and military sectors. However, the non-Muslim, that is Hebrews, Christians,

cristiani o membri di altre grandi religioni orientali, non vennero mai considerati soggetti di uguali diritti. Il problema, qui sottinteso, dell'integrazione religiosa, culturale e politica fra società islamiche e società non-islamiche, ha avuto, per quanto riguarda l'islâm, il suo inizio nell'organizzazione della comunità musulmana delle origini e nella stesura della Costituzione di Medina. Per questo è della massima importanza stabilire quale fu il ruolo religioso, istituzionale, politico e militare del Profeta nella stessa società medinese.

and members of other great religions of the East, were never considered as having equal rights. The problem here implied here – that of the religious, cultural and political integration between Islamic and non-Islamic societies – had, for what concerns Islam, its beginning in the organization of the first Muslim community and in the writing of the Constitution of Medina. For this reason it is extremely important to establish what was the religious, institutional, political and military role of the Prophet in the Medinese society.

PAOLO NICELLI, del PIME, è stato missionario in USA e per diversi anni nelle Filippine, a contatto con le comunità musulmane della regione di Zamboanga del Sur (Isola di Mindanao) e ha lavorato prima come parroco nelle diocesi di Pagadian e Ipil, poi come direttore del Silsilah Dialogue Institute di Zamboanga City. Ha viaggiato in diversi paesi islamici, soprattutto Egitto, Malaysia e Indonesia. Ha conseguito una licenza in islamologia al Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamistica (PISAI) a Roma, dal titolo: *The First Islamization of the Philippines. From the 13th Century up to the 19th Century*), oltreché la licenza e il dottorato in missiologia con una tesi dal titolo: *La riforma islamica (Islâh) a confronto con la modernità: dialogo tra Islâm e Occidente*. Attualmente lavora nelle relazioni islamo-cristiane in Italia e in Inghilterra. Insegna Missiologia, Dialogo interreligioso e Islamologia presso Il Seminario Teologico Internazionale del PIME a Monza, Storia delle società islamiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e Islamologia presso l'Istituto di Scienze Religiose di Milano. Ha pubblicato: *The First Islamization of the Philippines. From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah (2003); *L'Islâm nel Sud-est asiatico*, Lavoro (2007); *Islâm e modernità nel pensiero riformista islamico*, San Paolo (2009); oltreché diversi articoli per riviste specializzate, per periodici missionari e per i quotidiani.

PIME, via Monte Rosa 81 – 20149 MILANO
E-mail: paolonicellipime@libero.it