



J I H Ā D E N E O - I J T I H Ā D

MASSIMO CAMPANINI

Il jihad è uno dei concetti della cultura islamica più fraintesi. All'origine significa sforzo sulla via di Dio e il risvolto bellico è successivo; inoltre ha ben poco a che fare con la «guerra santa». Il Corano, soprattutto, lo intende come «impegno totale» per compiacere Iddio. Sebbene parte della giurisprudenza classica ne abbia accentuato il carattere militare, il jihad è stato spesso rivendicato come lotta per la giustizia e l'affermazione del diritto, dunque nel senso positivo di liberazione. Ciò è accaduto tanto nel mondo sunnita quanto in quello sciita. L'ijtihad attiene, invece, al ragionamento razionale sulle fonti, in specie giuridiche, ma anche alle Scritture rivelate. Il neo-ijtihad contemporaneo sta aprendo nuove vie nell'interpretazione coranica e nella revisione della šari'a in senso maggiormente storicistico e cercando di depotenziare le possibili implicazioni conservatrici di un approccio letterale ai testi. L'applicazione corretta dei maqasid o «fini» della šari'a è forse l'obiettivo primario di questa riforma radicale.

DEFINIZIONE DEL TERMINE JIHAD E SUA FONDAZIONE NEL CORANO

La lingua araba si forma a partire da radici trilittere. Una di queste è j-h-d che intende lo «sforzo», «l'impegnarsi per un obiettivo». Dalla radice j-h-d derivano i termini *jihad* e *ijtihad*. Il primo, normalmente completato dalla locuzione *fi sabil allah* cioè «sulla via di Dio», intende in senso molto ampio, come si vedrà, lo «sforzarsi per compiacere Dio e realizzare i suoi fini»; mentre il secondo si riferisce propriamente allo sforzo intellettuale di riflessione personale, sia nell'interpretazione del Corano sia nell'elaborazione delle fonti del diritto.

La vulgata diffusa presso il grande pubblico è che jihad voglia dire «guerra santa» e, infatti, linguaggio quotidiano, mass-media ma anche accademia poco avvertita vi pongono davanti l'articolo femminile «la»: 'la jihad', sottintendendo appunto «la guerra santa». Si tratta non solo di una forzatura terminologica e semantica, poiché in arabo il vocabolo è maschile e ha sfumature che vanno ben oltre l'aspetto bellico, ma soprattutto di qualcosa che non ha basi nella Scrittura. Il Corano riporta il termine jihad solo quattro volte in questa forma precisa, e in nessuna ha un esplicito significato bellico.

Per esempio Q. 22:78 recita: «Lottate (*jahidu*) per Dio in una autentica lotta (jihad). Egli vi ha scelto e non ha posto per voi nessuna difficoltà nella vostra religione, la religione di nostro padre Abramo». Oppure Q. 25:52. «Non prestate ascolto ai miscredenti, ma combatteteli con esso in una grande lotta (jihad)». Quest'ultimo versetto sembra, di fatto, indicare un combattimento, ma l'espressione, in sé equivoca, è interpretata dai commentatori come significante «con il Corano».

Ida Zilio-Grandi nella sua recente e aggiornata versione del libro sacro in italiano traduce esplicitamente: «con la parola». Come si vede, anche se si potrebbe dire che il testo coranico è ambiguo, il contesto rimanda più a un conflitto 'verbale' che di armi, di opinioni più che di eserciti. Naturalmente, l'acribia linguistica è fondamentale: il padroneggiare l'arabo è essenziale per l'intelligenza del Corano.

Il Profeta Muhammad diceva che jihad può essere il pellegrinaggio, la preghiera, addirittura il partorire. Il pellegrino che, quattordici secoli fa, magari dalla Spagna, intraprendeva a piedi o a dorso di mulo il viaggio per La Mecca non era certo sicuro di tornare: quel viaggio era una sorta di jihad e la morte eventuale un martirio. La puerpera che ha dato alla luce un nuovo musulmano o una nuova musulmana ha compiuto uno 'sforzo' che compiace Dio. Tutto ciò che viene compiuto con la prospettiva di compiacere di Dio, camminando sulla sua via (*fi sabil allah*), è in fondo un jihad.

IL JIHAD IN SENSO MILITARE

Il jihad ha anche un significato militare, codificato soprattutto dalla giurisprudenza cosiddetta medievale. Alcuni storici hanno insistito sul fatto che la nozione aggressiva ed espansiva di jihad sia connaturata alle fonti dell'islam, ma un'indagine più accurata dimostra che l'aggressività si è sviluppata nel corso del tempo e che, inoltre, il senso autentico e profondo del jihad bellico è prevalentemente quello di guerra 'legale'. I trattati di jihad stabiliscono i termini secondo cui è lecito guerreggiare e le relative modalità.

Riguardo a queste ultime, per esempio, i trattati impongono di non fare la guerra a donne, vecchi e bambini, e di... non tagliare gli alberi! Prescrizione affatto comprensibile per una civiltà nata nel deserto. È facilmente immaginabile che la giurisprudenza classica abbia elaborato infinite accezioni del concetto di jihad militare, ma in grandi linee il jihad è stato dichiarato lecito: 1) per diffondere la religione; 2) per difendere la religione se minacciata da pericoli esterni; 3) per riparare i torti e sanare il diritto conculcato.

Nel primo caso, la diffusione della religione, che si configurerebbe peraltro come «guerra santa», poggia sulla distinzione tra *dar al-islam*, «casa dell'islam», e *dar al-harb*, «casa della guerra» (si noti, però, che il termine usato dai giuristi è *harb*, guerra in senso proprio, non jihad!). Ciò vuol dire che esistono territori dove l'islam governa (senza essere necessariamente maggioritario), appunto, la dar al-islam, e territori dove si professano altre religioni e si governa secondo leggi altre dalla Legge di Dio, la dar al-harb. Ebbene, in linea teorica, si dovrebbero periodicamente condurre spedizioni contro la dar al-harb affinché l'islam vi primeggi. In pratica, il principio non ha avuto affatto un'applicazione sistematica e, infatti, la giurisprudenza ha previsto la *dar al-sulh*, cioè la «casa della tregua», la possibilità di addivenire a intese diplomatiche che evitino, anche per decenni o secoli, la guerra.

JIHAD E LIBERAZIONE

La difesa della religione e la riparazione dei torti rappresentano un obiettivo unico. Il riferimento testuale più importante è Q. 22:39: «È dato permesso [di combattere] a coloro che combattono (*yūqatiluna* [si noti, ancora una volta, un vocabolo che non ha a che fare con la parola jihad!]) perché hanno subito ingiustizia, perché sono stati scacciati dalle loro case contro il diritto (*bi-ghayr haqq*) solo perché dicevano: Il Nostro Signore è Dio. E Dio è ben potente a soccorrerli». Rivelato probabilmente subito dopo l'Egira, il trasferimento del Profeta Muhammad da Mecca a Medina nel 622, il versetto rende lecito il combattimento ma, si noti, a motivo di ingiustizie subite e per opporsi alla repressione di un diritto. Nel caso specifico, è evidente che ci si riferisca ai musulmani che erano stati scacciati da La Mecca solo perché credevano nell'unico Dio, contro ogni legittimità, ma il principio ha assunto un valore più generale, di obbligo di rivendicare i propri diritti. Il Corano dice «è dato permesso», ma spesso le correnti più radicali dell'islamismo hanno sostenuto che si tratta di un obbligo. Del resto, il Corano (in Q. 28:5) afferma che la promessa di Dio è di rendere gli «oppressi (*mustad'afun*) signori della terra»: gli oppressi avranno il loro riscatto qui, in questo mondo. Riguardo alla decisione di combattere, presa dal Profeta Muhammad dopo l'Egira, proprio accennando al fondamentale versetto Q. 22:39-40, Tariq Ramadan, un influente intellettuale egiziano-svizzero vicino ai Fratelli Musulmani, scrive: «L'Egira che era liberazione, significava anche conflitti e scontri per il futuro. Il Profeta, in tale cornice, ricevette una rivelazione che non lasciava spazio a dubbi: "Coloro che combattono perché è stato fatto loro torto, vi sono autorizzati, e Dio è ben capace di sostenerli; e così, coloro che sono stati costretti ad abbandonare il loro paese ingiustamente, solo perché dicevano: Il nostro Signore è Dio" [...]. Si aggiungeva un'altra forma possibile di jihad, in caso di attacco violento: *al-qital*, la doverosa resistenza armata, la legittima difesa contro l'oppressore. Tutte le forme del jihad sono collegate alla nozione di resistenza. Quanto al

qital [combattimento], alla lotta armata, vale lo stesso discorso. Il combattimento viene indicato come una necessità per resistere alla naturale propensione degli esseri umani alla sopraffazione e al dominio¹.

Il riformismo modernista musulmano, tra cui spicca, tra i primi, la figura di Muhammad Abduh (1849-1905), spesso proprio sulla base di Q. 22:39, converge a conferire al jihad l'accezione prevalente di «guerra giusta». Combattere per rivendicare i diritti, infatti, non è una guerra «santa», ma appunto una guerra «giusta», come sosteneva lo stesso sant'Agostino d'Ippona che considerava lecito il combattere se si trattava di porre riparo a torti evidenti. I teorici del jihadismo come Abd Allah Azzam (1941-1989), il maître à penser cui hanno attinto Bin Laden e i qaidisti, in realtà leggono il jihad come un obbligo, ma giustificato dal fatto che l'islam e le terre musulmane sono aggredite e minacciate dai nuovi «crociati». Gli occidentali, gli americani, gli europei e gli israeliani, hanno prima colonizzato le terre musulmane e poi, dopo la loro falsa liberazione, hanno continuato fino a oggi ad aggredirle e a sfruttarle, come i crociati che nel Medioevo invasero la Siria e la Palestina al grido di: «Dio lo vuole!».

L'utilizzazione del jihad connesso al martirio è invece momento qualificante della teologia della liberazione, per esempio nell'iraniano Ali Shariati (1933-1977). Shariati fa soprattutto riferimento alla figura di al-Husayn, il nipote del Profeta che fu massacrato dai califfi omayyadi nel 680. Husayn ha scelto il martirio, consapevolmente facendosi uccidere da un nemico invincibile per i suoi limitati mezzi, onde restaurare la giustizia e restituire alla casa del Profeta i diritti che gli Omayyadi avevano conculcato. In senso più generale, il sacrificio di Husayn è il simbolo per tutti gli «oppressi» di questa terra che lottano per liberarsi dalle catene della schiavitù e dello sfruttamento. Shariati mescolava elementi sciiti a elementi marxisti. Ruhollah Khomeini (1902-1989) e Sayyid Qutb (1906-1966) rimanevano nel perimetro dell'islam tradizionale, ma anch'essi affermavano di voler lottare per gli oppressi.

Qutb, nel suo pamphlet militante *Pietre miliari sulla via*, sostiene che il jihad libererà non solo i musulmani, ma gli uomini di tutto il mondo e instaurerà la sovranità di Dio (*hakimiyya*).

DEFINIZIONE DEL TERMINE IJTIHAD E SUA FONDAZIONE GIURIDICA

Per ijtihad, originariamente si intendeva «lo sforzo del giurista di interpretazione delle fonti sulla base dei principi del diritto (*usul*)», riferendosi, con riguardo alle fonti (che qui caratteristicamente coincidono con i principi del diritto), soprattutto al Corano e alla Sunna o comportamento del Profeta. L'ijtihad è stato alla base dell'elaborazione del *fiqh*, il diritto musulmano in senso proprio (la *šari'a*, o «via» è solo la base rivelata del diritto musulmano), e si è distinto in ijtihad individuale, quello del singolo giurista, e in ijtihad comunitario, quello prodotto dalla *umma*, la comunità dei credenti, appunto, nel suo complesso che, consensualmente, ha avanzato opinioni e norme le quali, sulla base di un detto del Profeta, sono «infallibili». La comunità, infatti, nella definizione di William M. Watt, è carismatica: la sua compattezza e la sua concordia sono garanzia di giustizia e di potenza.

1. RAMADAN 2007, pp. 125-126.

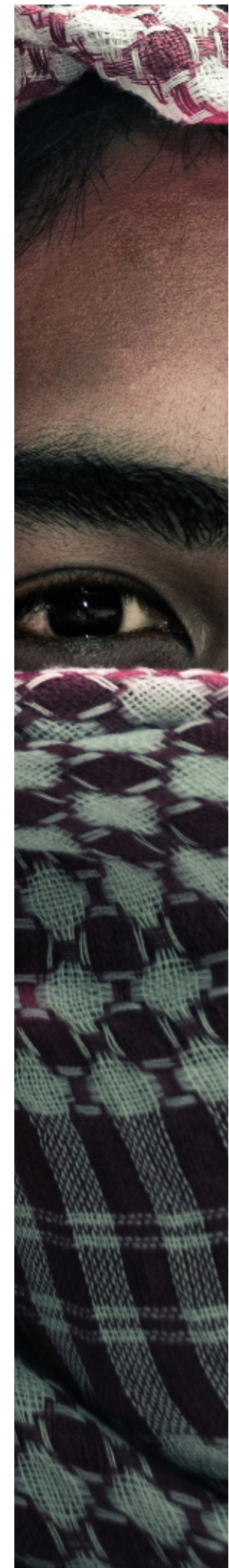
Ricorrendo all'ijtihad, i grandi giuristi del periodo classico, da Malik Ibn Anas ad Abu Hanifa, da al-Shafi'i a Sahnun, da Abu Yusuf a Ibn Hanbal, hanno sviluppato una dottrina sofisticata e articolata che è stata ulteriormente elaborata nelle scuole di diritto (*madhahib*). Poi, la «porta dell'ijtihad» si sarebbe chiusa e, a partire dal X secolo, non ci sarebbe più stato spazio per un'originale elaborazione delle fonti, mentre avrebbe prevalso il conformismo, l'acquiescenza all'esempio e al dettato degli antichi (*taqlid*).

Sebbene sia ormai evidente, anche agli stessi musulmani che l'hanno teorizzata, che la «porta dell'ijtihad» non è mai stata completamente chiusa, nonostante sia vero che la supina aderenza alle opinioni del passato ha avuto il sopravvento sullo sforzo di pensiero originale, in età contemporanea si è ravvivato un neo-ijtihad che ha assunto forme peculiari. Da una parte, infatti, si è registrato un nuovo slancio interpretativo del Corano, mentre, dall'altra, si è avvertita la necessità di una nuova lettura della *šari'a*: due ambiti di ricerca in cui sono impegnati gli intellettuali di punta dell'islam contemporaneo. Questo neo-ijtihad ha attinto a strumentazioni concettuali diverse da quelle tradizionali, dall'ermeneutica filosofica alla sociologia politica.

È necessario ricordare tuttavia che c'è stato un neo-ijtihad che è rimasto nell'ambito dell'orizzonte concettuale tradizionale, pur con esiti comunque innovativi. È il neo-ijtihad del wahhabismo, che si ispira al grande dottore medievale Ibn Taymiyya (1263-1328). I Wahhabiti, infatti, come poi i Salafiti – per esempio, sulle orme del tradizionalista e studioso di hadith al-Albani (1914-1999) – hanno sostenuto la necessità di abbandonare il *taqlid*, che vedeva il pensiero islamico ancorato al passato, e di esercitare un nuovo sforzo interpretativo sulle fonti. Si dirà che questo sforzo non ha sortito risultati pregevoli, visto che il wahhabismo è l'ideologia alla base dello stato dell'Arabia Saudita, uno dei più conservatori dal punto di vista sociale e politico di tutto il mondo islamico. Tuttavia, la riflessione di Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, il fondatore del wahhabismo morto nel 1792, è stata a suo modo innovativa, soprattutto nel metodo di approccio al Corano e alla Sunna.

IL NEO-IJTIHAD PROGRESSIVO

Tornando al neo-ijtihad più modernizzante, nel Ventesimo e nel Ventunesimo secolo l'attività interpretativa sul Corano è stata vivacissima, a smentita dell'ennesima vulgata per cui l'islam non conoscerebbe esegesi ermeneutica. Qui mi soffermerò soltanto sull'egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010). Abu Zayd assume una posizione neo-mu'tazilita, affermando che il testo sacro è appunto un testo, precisamente collocato nella storia e deve essere analizzato con strumenti adeguati che facciano ricorso alla linguistica, alla stessa



storia e all'antropologia. Lungi dal costituire una negazione della sacralità del testo, questo approccio ermeneutico e storicistico deve aiutare a moltiplicare i significati e le potenziali interpretazioni del Corano, per renderlo adatto a rispondere alle necessità del mondo attuale. In una fase più recente del suo pensiero, tuttavia, Abu Zayd ha ritenuto che considerare il Corano meramente come testo rischia di irrigidirne l'interpretazione poiché in tal caso veicolerebbe comunque un messaggio univoco e non un'intenzione plurale. È perciò necessario considerare il Corano come un «discorso», anzi meglio un «insieme di discorsi», al fine di rivalutare l'aspetto dialogico e dialettico e non dogmatico del suo messaggio. Il Corano deve rimanere al centro della cultura islamica, anche se il tradizionalismo conservatore ha esaltato l'importanza dei *hadith* e della Sunna, sacralizzandoli a detrimento dello stesso Libro rivelato. Oltre a ciò, bisogna liberare il discorso religioso da tutti quegli impedimenti che ne hanno fatto un sistema chiuso e conservatore: la svalutazione del sapere scientifico, l'eccessiva subordinazione ai classici antichi, la tendenza a ridurre la realtà e la sua spiegazione a una causa unica. In Abu Zayd il neo-ijtihād assume le forme di un discorso filosofico che fa uso dei più moderni strumenti di esegesi.

Quanto alla *šari'a*, è ben noto il peso che i fondamenti rivelati *de iure* hanno avuto nel circoscrivere la libertà interpretativa: se, infatti, il Corano è parola diretta e letterale di Dio e la Sunna del Profeta Muhammad è stata ispirata direttamente da Lui, come è possibile non accettare, senza discussioni, la lettera del primo e le prescrizioni della seconda? La lettera del primo prevede, per esempio, l'amputazione delle mani ai ladri; mentre la pedissequa applicazione della seconda attribuisce al *jihād* un senso più aggressivo di quello che si trova nel Corano. Ecco perciò nei pensatori contemporanei più consapevoli presentarsi la necessità di una rinegoziazione della *šari'a* che la ponga all'altezza dei problemi del presente: qui il neo-ijtihād si fa decisamente creativo. Se il sudanese Abdullahi Ahmed al-Na'im, professore alla Emory University di Atlanta, si spinge al punto di negare alla *šari'a* un carattere rivelato, il kuwaitiano Khaled Abou El-Fadl, professore all'Università della California a Los Angeles, evoca la necessità di «ragionare con Dio» sulla base della *šari'a*.

In questo senso, Khaled Abou El-Fadl, lamentando come i musulmani contemporanei siano quasi storditi dalle novità della modernità, ritiene necessario rifondare la *šari'a* sulla base di una solida riflessione teologica.

Uno dei punti fondamentali sotto la lente dei riformatori è quello dei *maqasid al-šari'a*, cioè dei fini della legge rivelata. Questa scienza è stata sistematizzata da due sommi studiosi medievali, al-Ghazali (1058-1111) e al-Shatibi (morto nel 1388). Il richiamo ad al-Ghazali, ma soprattutto ad al-Shatibi, corre sottotraccia nella grande maggioranza dei pensatori riformisti. Di fatto, i cinque fondamentali «fini della legge» sono la difesa: 1) della vita, 2) della religione, 3) della ragione, 4) della proprietà, 5) della discendenza. Si tratta, come è subito evidente, degli stessi «diritti umani» teorizzati dal pensiero occidentale: se la difesa della vita e della proprietà sono immediatamente comprensibili, la difesa della religione e della ragione implica la possibilità




di professare liberamente il proprio culto e le proprie opinioni. Certo, nel fatto che i diritti vengano stabiliti da una legge rivelata è implicito che vi sia una decisione divina preliminare, ma tale sigillo è una garanzia in più dell'universalità e della necessità di diritti garantiti all'uomo in quanto tale e protetti e applicati dallo stato come strumento di garanzia della positività della norma. Il libanese Ahmad Moussalli, professore all'Università americana di Beirut, enfatizza tutto ciò nel quadro della difesa del benessere collettivo (*maslaha*). Nell'islam l'interesse individuale è subordinato a quello collettivo e il diritto del singolo a quello della comunità. Il già citato Tariq Ramadan, dell'Università di Oxford, grande estimatore di al-Shatibi, nell'ottica di una riforma della *šari'a*, enuncia la necessità di sottoporre sempre la Sunna al Corano, sulla falsariga di Abu Zayd, e la necessità contestuale di liberare il Corano da un'interpretazione che fa del periodo medinese della vita del Profeta una sorta di riferimento esclusivo.

CONCLUSIONE

Come si vede, la porta dell'ijtihād si è spalancata di nuovo. Certamente questa 'riapertura' abbisogna di strumenti nuovi, che vadano ben oltre i tradizionali «consenso comunitario» (*ijma*) o «ragionamento per analogia» (*qiyas*).

Ma il ricorso a tale strumentazione è nella forza delle cose, nella complessità del mondo attuale, ben più sofisticato di quello dei tempi di Muhammad o delle prime generazioni dei suoi compagni. Le resistenze da parte dei conservatori sono, talvolta, molto forti.

La tendenza, tipica del pensare islamico, di considerare il passato e, soprattutto, l'epoca straordinaria del Profeta e dei compagni, come migliore del presente può costituire un ostacolo. Ma il pensiero di Abou El-Fadl e di Moussalli, di Ramadan e Abu Zayd non potrà essere arrestato 

BIBLIOGRAFIA

- Al-Qaeda. *I testi*, Laterza, Roma-Bari 2006.
 M. ABEDI – G. LEGENHAUSEN (a cura di), *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*, The Islamic Institute for Research and Study, Houston 1986.
 K. ABOU EL-FADL, *Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield, Lanham (My) 2014.
 N. ABU ZAYD, *Testo sacro e libertà*, Marsilio, Venezia 2012.
 N. ABU ZAYD, *Islam e storia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2016.
 A. AFSARUDDIN, *Striving in the Path of God. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014.
 M. CAMPANINI, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.
 M. CAMPANINI, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2016.
 M. CAMPANINI (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico*, Mondadori-Le Monnier, Milano 2017.
 D. COOK, *Storia del jihad*, Einaudi, Torino 2007.
 T. RAMADAN, *La riforma radicale. Islam, etica e liberazione*, Rizzoli, Milano 2009.
 B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Sansoni, Firenze 1976.
 G. VERCELLINI, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996.
 W.M. WATT, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1980.