

Jihād e 'ilm an-nāsikh wa 'l-mansūkh, ovvero note sul concetto di jihād alla luce della scienza coranica abrogazionista

LEONARDO SACCO

Università "La Sapienza" (Roma)

Sommario:

§1. *L'abrogazione (naskh)*. §2. *La prospettiva abrogazionista di AL-SHĀFI'Ī e le critiche anti-abrogazioniste*. §3. *Naskh e jihād*

§1. *L'abrogazione (naskh)*

Tra le scienze coraniche tradizionali un posto di rilievo spetta a quella esegetica c.d. "dell'abrogante e dell'abrogato" (*'ilm an-nāsikh wa 'l-mansūkh*) che studia quale versetto (*āya*) ne abroghi un altro e, soprattutto, secondo quali modalità (per esempio: quella "dei luoghi e dei momenti" della Rivelazione che analizza le differenze, meramente esteriori, fra sure rivelate di giorno e di notte). In generale, per abrogazione (*naskh*) s'intende «il principio secondo un verso del *Qur'ān* abroga (o modifica) un altro verso che, di conseguenza, è detto *mansūkh* (revocato). In tal modo si "sostituisce" la valenza generale di un concetto con una valenza concreta: una "modifica" – spesso – dovuta al mutamento di determinate circostanze storiche»¹. Questa problematica è fra le più controverse e dibattute tra quelle attinenti agli studi coranici: a tal proposito, l'*Encyclopaedia of the Holy Qur'an* sottolinea che «a dispetto di casi nei quali v'è totale accordo, le autorità scientifiche non trovano un compromesso sulla quantità di versetti abrogati, poiché alcuni studiosi ritengono che i versetti siano appena cinque, mentre altri ne contano addirittura duecentoventicinque»².

La dottrina dell'abrogazione è stata fondamentale – nel periodo classico – per lo sviluppo della visione tradizionale che il *jihād*, come "guerra di religione", ha assunto in ambito islamico. Senza tale magistero, infatti, i versetti del *Qur'ān* – anteriori e posteriori – sarebbero stati interpretati in egual misura e non sarebbe stato facile poter giustificare il *jihād* in un'ottica meramente bellico-espansionistica. Nel tentativo di spiegare il rapporto fra *jihād* e *naskh* sarà analizzato, in primo luogo, il concetto di abrogazione

¹ GLASSE C., *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco 1989), 340-41.

² AGWAN A.R. & SINGH N.K. (eds.), s.v. *Abrogations*, in: *Encyclopaedia of the Holy Qur'an* [New Dehli 2000], 31. Secondo certe tradizioni ben 225 vv. del *Corano* sarebbero in tutto stati abrogati da altri. È da notare tuttavia che alcune sette moderne (es. *ahmadiyya*) respingono questa dottrina, interpretando i passi coranici in favore come "abrogazione delle Scritture Sacre precedenti" (BAUSANI A. [cur.], *Il Corano*, Firenze 1955, 508).

adottato da AL-SHĀFI'Ī – uno dei più rappresentativi giurisperiti dei secoli VIII e IX d.C. – e, in secondo luogo, saranno presentate criticamente alcune controdeduzioni. Successivamente, basandoci sulle riflessioni degli islamologi MAHMUD SHALTUT e ABDULAZIZ SHACHEDINA, forniremo un'interpretazione anti-abrogazionista del rapporto fra *jihād* e *naskh*.

§2. La prospettiva abrogazionista di AL-SHĀFI'Ī e le critiche anti-abrogazioniste

AL-SHĀFI'Ī (morto nell'820 d.C.) è considerato il codificatore della *sharī'a*, l'artefice della metodologia giuridica. Egli fissò nel *Qur'ān* e nella *Sunna* le due fonti più importanti del diritto islamico. In virtù di ciò, ogni volta che un precetto coranico generale non era chiaro si poteva ricorrere a un *hadīth* del PROFETA. Oltre a tali strumenti potevano essere usate fonti gerarchicamente meno rilevanti: *qiyās* (l'analogia) e *ijmā'* (il consenso). L'insieme di questi meccanismi interpretativi è chiamato *usūl al-fiqh* (le radici della giurisprudenza).

AL-SHĀFI'Ī ha dedicato un intero capitolo della sua opera più famosa – *Risāla* – alla nozione di abrogazione; nel preambolo è scritto: «Nel *Qur'ān*, Dio ha formulato alcune regole che ha confermato ed altre che ha abrogato»³. L'abrogazione è basata – secondo il giurista del periodo classico – sul combinato disposto di *Q. II, 106*: «Non abrogheremo, né ti faremo dimenticare, alcun versetto senza dartene uno migliore od uguale: non sai dunque che Iddio è onnipotente?» e *Q. XVI, 101*: «E quando scambiamo un versetto con un altro (e Dio sa meglio di chiunque quel ch'Egli rivela) dicono: “Ecco, tu sei un falsario!” ma i più di loro non sanno». Congiuntamente i due versi appena menzionati confermano – secondo l'opinione di AL-SHĀFI'Ī – che Dio poteva abrogare, qualora lo desiderasse, i precetti contenuti nel *Qur'ān*, nonostante questa facoltà producesse una cattiva impressione sui non-credenti⁴.

Alla luce di quanto esposto, un precetto coranico può essere abrogato solo da un altro precetto coranico e, nello stesso modo, un detto del PROFETA può essere abrogato solo da un altro detto. La ragione di queste disposizioni risiede nel fatto che mentre il *Qur'ān* descrive le norme generali, alla *Sunna* spetta il compito di precisarle; vige, pertanto, il principio secondo il quale una fonte può essere abrogata solo da un'altra fonte di pari livello: del resto, l'espressione di *Q. II, 106* e *Q. XVI, 101* implica proprio questa idea.

³ KHADDURI M. (ed.), *al-Shafi'i's Risala*, Cambridge 1997, 123.

⁴ Per una completa informazione va precisato che i riferimenti coranici all'abrogazione sono più di due: infatti, oltre a *Q. II, 106* e *Q. XVI, 101*, il concetto viene espresso anche in *Q. XIII, 39*: «E Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma: a Lui d'accanto è la Madre del Libro» e *Q. LXXXVII, 6-7*: «Ti faremo declamare il *Corano* e tu non lo dimenticherai (se non quel che Iddio vorrà, Iddio che conosce il manifesto e l'occulto)». In proposito – ha scritto il BAUSANI [op. cit., p. 711, commento alla *sūra* LXXXVII] – «Letti assieme, questi versetti attesterebbero che l'idea del *nāsikh wa 'l-mansūkh*, cioè dell'“abrogazione” di alcuni versetti mediante altri o di mutamenti di idea di Dio nella sua Rivelazione era già molto antica e si trovava fin dalle sure meccane. Ma verrebbe allora naturale domandarsi: data la grande scarsità di rivelazioni a quell'epoca esistenti, a che cosa questo “dimenticare” e questa “abrogazione” poteva riferirsi? Gli orientalisti quindi ritengono il v. 7 come aggiunto posteriormente».

Per chiarire il suo discorso, AL-SHĀFI'Ī propone alcuni esempi: il primo esamina le modalità della preghiera. In *Q.* LXXIII, 1-4 è detto: «O tu che t'avvolgi del manto! Veglia la notte tutta salvo un poco! Metà, oppur togline un poco, o aggiungine, e recita, cantando, il *Qur'ān*». Tuttavia, per evitare che un credente trascorresse la metà di una notte a pregare, Dio avrebbe emendato tale precetto con *Q.* LXXIII, 20 che dispone «In verità il tuo Signore conosce che tu vegli in preghiera quasi due terzi della notte, o anche la metà, o un terzo, e così pure di quei che son con te, alcuni; ma Dio, che misura e la notte e 'l giorno, sa che non contate bene, ma vi perdona. Recitate quindi ciò che vi vien facile del *Qur'ān*...». La prescrizione di restare svegli quasi tutta la notte è, quindi, abrogata dalla norma che dispone la recita di quel ch'è possibile⁵.

Il secondo esempio riguarda il numero di musulmani che deve fronteggiare il nemico in battaglia. L'abrogazione, in questo caso, è predisposta nel medesimo verso. Infatti, secondo *Q.* VIII, 66 «...cento uomini pazienti... ne vinceranno duecento, e mille, col permesso di Dio, ne vinceranno duemila»⁶.

Dagli esempi citati risulta quanto AL-SHĀFI'Ī considerasse rilevante l'abrogazione per una corretta interpretazione del *Qur'ān* e, data la statura del giurista, non sorprende come questa scienza esegetica fosse divenuta, durante la sua epoca, un complemento irrinunciabile della giurisprudenza islamica sulla guerra. In ambito scientifico, però, non v'è concordia su tale posizione. ALESSANDRO BAUSANI, per esempio, commentando la questione della *qibla* (*Q.* II, 142-150 e, in particolare, vv. 142-144) – la direzione (di grande importanza per i popoli semitici) verso la quale il credente rivolge la sua preghiera – ha rilevato che, originariamente, fino a circa sedici o diciassette mesi dopo l'*hijra*, MUHAMMAD usava come *qibla* la stessa degli ebrei, cioè verso Gerusalemme. Ma quando disperò di riuscire nella sua politica di conquista pacifica degli ebrei di Madīna proclamò una nuova *qibla* verso la Mecca (il “Sacro Tempio”, in: *Q.* II, 149-150), il palladio di ABRAMO che “non era ebreo né cristiano, ma *hanīf*”⁷. Lo studioso JOHN BURTON non rifiuta *in toto* il concetto di abrogazione contenuto in *Q.* II, 142-150 perché è possibile che i primi musulmani avessero accettato un’“informal idea of religion”: l'eventualità, cioè, che alcune rivelazioni fossero sostituite e/o modificate da altre. Tuttavia il BURTON nutre sospetti sull'intelaiatura giuridica creata *ad hoc* dal giurista AL-SHĀFI'Ī, poiché si permette – con notevole disinvoltura – ad un precetto coranico di rimpiazzarne uno analogo qualora lo richieda la *realpolitik*⁸. Invero, il BURTON ha tentato di destituire di fondamento la costruzione adottata da AL-SHĀFI'Ī, secondo la quale il *naskh* (abrogazione) sarebbe giustificato dal

⁵ KHADDURI M. (ed.), *al-Shafi'i's risala*, op. cit., 130.

⁶ *Op. cit.*, 136.

⁷ BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, op. cit., 510. L'autore sostiene, inoltre, che *Q.* II, 177: «La pietà non consiste nel volger la faccia verso l'oriente o verso l'occidente...», pur essendo posteriore, non è di necessità in contraddizione con le prescrizioni precedenti sulla *qibla*, potendosi riferire al culto interiore, non a quello rituale, e – pertanto – non abroga quanto disposto in *Q.* II, 142-150 (BAUSANI A., *op. cit.*, 511).

⁸ BURTON J., *The Sources of Islamic Law*, Edinburgh 1990, 83.

combinato disposto di *Q.* II, 106; XVI, 101 e LXXXVII, 6-7. In primo luogo, il BURTON ha rilevato come il contenuto di *Q.* LXXXVII, 6-7 consentisse ai giuristi del periodo classico di asserire che MUHAMMAD potesse aver dimenticato – per intervento di Dio – alcune rivelazioni divine. Pertanto, alla luce di *Q.* II, 106, l'intervento divino è il vero “protagonista” dell'abrogazione e, in questa prospettiva, il BURTON conclude sostenendo come «le pretese ‘perdite’ coraniche finiscano per divenire un ‘modo’ per abrogare, secondo la formula: *naskh al-hukm wa-'l-tilāwā* (soppressione della decisione e del significato)»⁹.

Secondo l'analisi del BURTON, inoltre, pur consentendo la sostituzione di una disposizione coranica, l'intervento divino – in nessun modo – ne implica l'abrogazione. Se, infatti, i precetti ‘abrogati’ avrebbero dovuto essere sostituiti durante le prime fasi dell'Islām, non si capisce la ragione per cui tali precetti continuino a sopravvivere simultaneamente ai nuovi nelle Scritture. La verità – secondo il BURTON – è che nonostante la ‘pretesa’ abrogazione divina di alcuni versetti, questi non abbiano perso la loro validità che, pertanto, sopravvive, in evidente contraddizione, con quella dei ‘nuovi’¹⁰. In una tal visione, i giurisperiti del periodo classico, per poter sostenere che taluni precetti coranici ne abrogavano altri, dovevano trovare una giustificazione per legittimare (legalizzandola) la permanenza dei precetti abrogati nelle Scritture. L'*escamotage* fu la separazione del *Qur'ān* in due distinte “rivelazioni”: la fonte divina e il testo scritto. In questa prospettiva, il BURTON ha osservato che «per al-Shāfi‘ī, come per Tabarī, il *Qur'ān* e il *mushaf* (il testo scritto) non sono la medesima cosa, giacché il *mushaf* si riferisce al *Qur'ān* documento». Tuttavia – ha notato il BURTON – «come si può affermare questo visto che il *Qur'ān* rivelato a Muhammad sopravvive proprio nel *mushaf*?»¹¹. In virtù di tale assunto, TABARĪ ha distinto i precetti coranici in “indicativi” e “non più operativi”: i primi devono essere osservati, mentre i secondi devono ritenersi abrogati, sebbene siano ancora recitati. Naturalmente, questa “divisione” del *Qur'ān* in due entità distinte spianò la strada alla “costruzione” di AL-SHĀFI‘Ī secondo la quale il *Qur'ān* – in quanto *mushaf* (e quindi “imperfetto”) – poteva contenere precetti senza forza legale¹².

Come si è visto in precedenza, il BURTON nega legittimità alla speculazione di AL-SHĀFI‘Ī tesa a giustificare il concetto di abrogazione. D'altra parte, secondo lo studioso, appaiono evidenti le motivazioni del

⁹ *Op. cit.*, 96.

¹⁰ BURTON J., *The Sources of Islamic Law*, op. cit., 93.

¹¹ *Op. cit.*, 96. A voler fugare ogni dubbio in proposito, il Corano – ha scritto ONORATO BUCCI – «è la testimonianza della supremazia della tradizione scritta contro la tradizione orale: non vi può essere attenzione verso coloro che non hanno l'eredità scrittoria, ed è per questo che vengono tenuti in considerazione i giudei (per la *Torah*) e i cristiani (per il *Vangelo*) ed è per questa ragione che saranno tenuti in considerazione successivamente gli induisti (per i *Veda*) e gli zoroastriani (per l'*Avesta*). Il *Corano* è l'ultima espressione scrittoria della volontà dell'Altissimo ed essendo l'ultima è anche la definitiva: non ve ne potranno essere altre, ed essendo l'ultima, le altre sono ad essa subordinate e quindi inferiori e incapaci di per sé di raggiungere la qualità religiosa dei seguaci del *Corano*, *dhimmi*, appunto» (BUCCI O., *Shari'a e cultura giuridica greco-romano-giudaico-cristiana*, in: «Iura Orientalia (www.iuraorientalia.net)» 2 [2005], 72-91 e, in particolare, 75-76).

¹² BURTON J., *The Sources of Islamic Law*, op. cit., 102-103.

giurista dell'VIII secolo: nel definire il *naskh* come una 'modifica' piuttosto che una 'sostituzione' AL-SHĀFI'Ī poteva risolvere più agevolmente la problematica legata al rapporto fra *Qur'ān*-fonte divina e *Qur'ān*-testo scritto. Del resto, la sua preoccupazione era quella di far prevalere il *fiqh* sul *mushaf* qualora le due fonti confliggevano: in tal modo, la tradizione legale avrebbe comunque avuto il sopravvento sulle disposizioni coraniche che, in quanto tali, potevano risolvere solo i casi generali e non quelli specifici¹³.

Un esempio dell'uso del *naskh* per legittimare il *fiqh* è costituito dalla discussione inerente ai diritti di successione delle vedove. La supposta contraddizione è tra *Q. II, 240*: «Quelli di voi che moriranno lasciando delle mogli, assegnino per testamento alle loro mogli beni sufficienti per vivere per un anno dopo la loro morte, si da non costringerle ad essere cacciate di casa. Se poi esse stesse se ne andranno, voi non avete alcuna colpa delle decisioni che esse prenderanno per sé, con onestà, ché Dio è potente e saggio» e *Q. II, 234*: «Se qualcuno di voi muore e lascia delle mogli, queste attenderanno per quattro mesi e dieci giorni; trascorso questo periodo, non avrete, o tutori, alcuna responsabilità di quello ch'esse vorran far di se stesse onestamente. Badate che Dio sa ciò che fate!». Da un esame di questi versi risulta chiaramente che vi sono enunciati concetti diversi: mentre, infatti, *Q. II, 240* si riferisce agli assegni familiari per le vedove, *Q. II, 234* si riferisce ai tempi d'attesa che devono essere osservati dalle vedove prima di decidere del loro futuro. Sebbene le due enunciazioni siano palesemente differenti, la giurisprudenza islamica ha ritenuto che *Q. II, 234* abrogasse *Q. II, 240* (con riferimento ai tempi d'attesa delle vedove) e tale abrogazione fosse rinforzata da quanto disposto in *Q. IV, 11-12*. Secondo il BURTON la ragione di tale abrogazione va ricercata nella giurisprudenza perché il contenuto di *Q. II, 240* era in conflitto con quanto disposto in materia dal *fiqh*: per questo motivo, al-Shāfi'ī desiderava rendere 'nullo' *Q. II, 240*. In sostanza, l'essenza di questo discorso se non fornisce un'ampia prova dell'ambiguità del *naskh*, offre, se non altro, motivo per dubitare della validità del concetto di abrogazione utilizzato, nei secoli, dalla giurisprudenza islamica¹⁴.

§3. *Naskh e jihād*

Quanto esposto finora fornisce l'occasione di effettuare un'analisi sul rapporto tra *naskh* e *jihād* con l'obiettivo di cogliere le motivazioni che hanno condotto la giurisprudenza a dare del *jihād* una valenza bellica in chiave espansionistica: del resto, applicando in linea di principio la formula abrogativa (discussa nel paragrafo precedente), i versetti "bellicosi" della *sūra IX* (*Q. IX, 5; 13-14; 29; 36; 73; 86; 122-123*) sostituirebbero tutti i versetti delle *sure* precedenti (*Q. II, 190-194 e 216-217; Q. IV, 75-76 e 89-91; Q. VIII, 39*) rendendo, di fatto, possibile il *jihād* (inteso, dunque, come "guerra" fisica) per ampliare il *dār al-Islām*. Tuttavia, in virtù della riflessione del BURTON e per effetto delle ulteriori delucidazioni che verranno, di seguito, esibite, l'intero edificio giurisprudenziale costruito da AL-SHĀFI'Ī offre inevitabilmente motivo di confronto. Infatti, alcuni studiosi

¹³ *Op. cit.*, 98.

¹⁴ *Op. cit.*, 57.

musulmani contemporanei hanno rilevato come un tale teorema abrogativo abbia avuto esclusivamente lo scopo di presentare l'Islām in maniera non adeguata agli occhi del mondo¹⁵.

MAHMUD SHALTUT (1923-1963; ex rettore dell'Università Al-Azhār del Cairo) rifiuta l'uso del *naskh* sostenendo che tutti i versetti del *Qur'ān*, apparentemente in contraddizione tra loro, possono essere interpretati insieme senza che si verifichi alcuna incompatibilità contenutistica. Per questa ragione SHALTUT ritiene che i giuristi dell'era omayyade-abbaside furono costretti a fare un uso improprio dello strumento abrogativo con il fine di giustificare religiosamente le conquiste musulmane. Nell'articolo del 1948 intitolato "Koran and the Fighting" SHALTUT ha spiegato nitidamente come la prospettiva relativa al *jihād* nel *Qur'ān* muti completamente quando il concetto di abrogazione sia avulso dal contesto storico¹⁶. Lo studioso egiziano rigetta immediatamente l'idea che i versetti più aggressivi del *Qur'ān* possano sostituire quelli che difendono la pace. In quest'ottica è utile riportare il primo paragrafo del suo studio: «Spesso i versetti sono spiegati in maniera del tutto contraria al loro vero significato e talvolta vengono perfino [arbitrariamente] ritenuti abrogati. Secondo questa metodologia tradizionale, i versetti sono interpretati sulla base di alcuni principi extra-coranici. Si può capire questo discorso analizzando, per esempio, l'esegesi dei versetti attinenti alla "lotta": circa settanta versetti sarebbero stati abrogati poiché in conflitto con la legittimità della "guerra". Pertanto questo modo di agire non rende giustizia al fatto che l'Islam è una religione di pace. Soprattutto, le diverse interpretazioni, conseguenza di questo metodo, hanno prodotto una [sorta di] anarchia intellettuale e un'avversione contro il *Qur'ān* e i suoi interpreti»¹⁷.

Secondo SHALTUT, tanto i combattimenti di natura materiale, tanto i vari tipi di coercizione fisica, militarmente finalizzati all'estensione territoriale del *dār al-Islām*, non sono legittimi: infatti, - per fare un esempio - l'uso della forza come strumento di conversione è contrario alla natura umana che è ispirazione di quella divina e, del resto, Dio ha disposto «che non vi sia costrizione nella Fede» (*Q. II*, 256)¹⁸. L'autore interpreta i versetti bellicosi nel contesto della storia islamica del VII secolo quando i primi musulmani erano perseguitati dai politeisti meccani: è in questa prospettiva che Dio permise loro di difendersi combattendo e, tuttavia, sebbene i precetti divini prevedano la lotta armata, essi vietano di oltrepassare i limiti perché Dio non ama gli eccessivi (*Q. II*, 190); in altre parole, il *Qur'ān* prevede solo la legittima difesa e non l'attacco indiscriminato¹⁹.

Lo studioso esamina, in particolare, le disposizioni coraniche incluse in *Q. IX*, 29 (relativa all'istituzione della *jizya* imposta ai cristiani e agli ebrei che vivevano nel *dār al-Islām*) e in *Q. IX*, 123 (che prevede la guerra ai non-

¹⁵ SHALTUT M., *The Doctrine of Jihad in Modern Islam*, in: PETERS R. (ed.), *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*, Princeton 1996, 103-148 e, in particolare, 125.

¹⁶ SHALTUT M., *Koran and Fighting*, in: PETERS R. (ed.), *Jihad in Classical and Modern Islam*, op. cit., 59-101.

¹⁷ *Op. cit.*, 60-61. La traduzione italiana e le parentesi sono nostre.

¹⁸ *Op. cit.*, 64; 69.

¹⁹ *Op. cit.*, 75.

credenti che si trovano più vicini). SHALTUT ammette che una tassa sui non-credenti poteva sembrare una evidente forma di coercizione, tuttavia il nodo è risolto calando la disposizione nel proprio contesto storico. Con riferimento alle “Genti del Libro” (*ahl al-kitāb*) cui si riferisce *Q.* IX, 23, SHALTUT precisa che, poiché queste popolazioni avevano rotto i loro patti e impedito la propagazione della missione islamica, l'imposizione di una tassa era l'unico modo che avrebbe garantito la loro subordinazione evitando che venissero commessi altri gravi misfatti²⁰. Peraltro, la notevole mitezza di questo trattamento – ha scritto il BAUSANI – spiega in parte la facilità con la quale gli arabi riuscirono a conquistare zone (ad esempio, quelle sottoposte a Bisanzio e all'Impero persiano) dove, senza alcun dubbio, le classi sociali basse erano in condizioni molto peggiori sotto i loro correligionari che sotto i nuovi conquistatori musulmani²¹. Nel caso di *Q.* IX, 123, SHALTUT presenta un'altra fattispecie apparentemente contraddittoria: il precetto divino che esorta i musulmani a combattere i non-credenti che sono loro più vicini solo per mancanza di fede. L'autore stigmatizza questo comandamento coranico sostenendo trattarsi di una peculiare tattica di combattimento: d'altra parte – continua SHALTUT – quando i nemici sono numerosi, è normale combattere prima quelli che si trovano in prima linea e solo successivamente spingersi oltre²². I fatti esposti mostrano – secondo l'autore – che non c'è inconciliabilità tra i vari versi del *Qur'ān* e, soprattutto, che l'uso della forza, legittimata religiosamente, ha sempre avuto lo scopo di fermare le aggressioni ingiustificate e contribuire allo sviluppo della “libertà religiosa”.

Da parte sua, ABDULAZIZ SACHEDINA – docente alla Virginia University – non è da meno nel dar man forte alle opinioni di SHALTUT: «Sono convinto – rileva SACHEDINA – che il pensiero giuridico-esegetico degli studiosi islamici fosse ispirato da peculiari circostanze socio-politiche della *umma*. Di conseguenza, questi studiosi dovevano produrre formule bellicose che potessero ben contrastare il tono apparentemente tollerante del *Corano*, specialmente quando le Scritture menzionavano il *jihād* come uno strumento “per chiamare” (*al-da'wa*) il popolo “sulla via di Dio”. I frequenti riferimenti dei giuristi e degli esegeti all'abrogazione di certi versi coranici che appaiono più tolleranti di altri e, contemporaneamente, al privilegio di quelli che sanciscono l'uso della forza, sono un chiaro esempio del modo in cui agivano i giurisperiti. Attraverso un'esegesi impropria era, infatti, possibile legittimare la “chiamata” del popolo “sulla via di Dio” – un *jihād* dunque –, rendendola, di fatto, una forma di *guerra santa*»²³. L'esposizione di SACHEDINA si fonda sull'idea che non c'era alcun motivo per i giuristi del periodo classico di fondere (e confondere) due diverse tipologie di lotta: quella fisica (la guerra) – enunciata, ad es., in *Q.* II, 190-194 – e quella spirituale (lo sforzo interiore) – esposta, per es. in *Q.* VIII, 39 e in *Q.* IX, 73.

²⁰ *Op. cit.*, 77.

²¹ BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, op. cit., 560 (commento al verso 29 della *sūra* IX).

²² SHALTUT M., *Koran and Fighting*, op. cit., 78.

²³ SACHEDINA A., *The Development of Jihad in Islamic Revelation and History*, in: JOHNSON J.T. & KELSAY J. (eds.), *Cross, Crescent, and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York 1990, 35-50 e, in particolare, 35.

Secondo l'opinione del docente musulmano, i giuristi medievali unirono i significati intrinseci delle due nozioni di *jihād* nel tentativo di rendere la 'guerra' il migliore dei modi per fare la volontà di Dio. Per questa ragione, le valenze semantiche di *qitāl* e di *jihād* furono unificate ad intendere una medesima attività. In quest'ottica, alla lotta sulla via di Dio (*jihād fī sabīl Allāh*) per espandere il *dār al-Islām* fu riconosciuto lo *status* di obbligo religioso per tutti i credenti musulmani. Basandosi sul fatto che i musulmani dovevano combattere (in nome di Dio) per estendere il proprio territorio, i giuristi trovarono il modo di adeguare i precetti coranici alla nuova situazione bellica: ecco, allora, per quale motivo utilizzarono il *naskh* (l'abrogazione) per sostituire i versi tolleranti con quelli più aggressivi contenuti nella *sūra IX*. D'altra parte, questo spiega – secondo SACHEDINA – perché quasi tutti i testi giurisprudenziali (e le stesse raccolte di *ahādīth*) redatti tra l'VIII e il XIII secolo considerano il *jihād* lo strumento principe per convertire il *dār al-harb* (il territorio della guerra) al *dār al-Islām* (la casa della pace nella quale vivevano in armonia tutti i credenti)²⁴.

Le convinzioni di SHALTUT e di SACHEDINA mostrano, inevitabilmente, che senza "abrogazione" avremmo, senza alcun dubbio, una visione del *jihād* improntata in maggior misura al dialogo e alla tolleranza.

LEONARDO SACCO

²⁴ *Op. cit.*, 37.