

LA FATWĀ NEL CONTESTO JIHADISTA CONTEMPORANEO: LINEE GUIDA

LEONARDO SACCO

Università "La Sapienza" (Roma)

Sommario:

§1. Note introduttive. §2. *Jihād* e *fatwā* alla luce della distinzione tra *dār al-Islām* e *dār al-harb*. §3. *Jihād*, *istishbād* e *fatwā*: osservazioni sulla giustificazione giuridico-religiosa dell'eroico martirio in nome di Allāh. §4. Riflessioni conclusive.

§1. Note introduttive

L'Islām – è noto – può essere definito una nomocrazia nella quale l'autorità di chi governa origina esclusivamente dal suo ruolo di esecutore della legge¹: tuttavia, questo *nómos* di cui si tratta merita di essere meglio precisato. Gli stessi musulmani, infatti, usano talvolta i termini *sharī'a* e *fiqh* come se fossero sinonimi², riducendo in qualche circostanza il complesso normativo a un mero impianto sanzionatorio (legato a ciò ch'è lecito e a ciò che non lo è)³. Nel *Qur'ān*, il vocabolo *sharī'a* indica "l'ampia via", ovvero la base dei principi generali che per i sunniti sono costituiti dal *libro sacro* e dalla tradizione (*sunna*) del Profeta MUHAMMAD⁴: in altre parole, l'itinerario etico che

¹ KHADDURI M., *War and Peace in the Law of Islam*, Clark 2007³, 14-18.

² MOOSA N., GOOLAM N.M.I., *Islamic Jurisprudence*, in ROEDER C., MOELLENDORF D. (eds.), *Jurisprudence*, Lansdowne 2007³, 463-498, *praesertim*, 466-467.

³ SHEPARD W., *The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology*, in TAJI-FAROUKI S., NAFI B.M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London-New York 2004, 61-103.

⁴ La *sharī'a* è data, per i musulmani, come un sistema di riferimento fisso e immutabile, ma il diritto sacro che ne è derivato ha una storia che si può mettere in relazione con le condizioni politiche e socio-economiche dell'impero nel quale è stato elaborato. Inoltre, la storia del diritto islamico (*fiqh*), dagli albori a oggi, è la storia di una congerie di tensioni tra la rivelazione (*naql*) e la ragione (*'aql*); fra una teoria idealizzata, costruita a partire da principi e metodi complessi, e una pratica giuridica flessibile (JOHANSEN B., *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden 1999, 514 e *passim*).

dovrebbe essere percorso dai musulmani⁵. In questa prospettiva, la vita religiosa islamica consiste nello “sforzo” di osservare il *hukm* di ALLĀH, dove *hukm* può essere tradotto come «la sapienza nell'intendere la qualità delle situazioni, da quando ALLĀH – per il tramite di MUHAMMAD – usò il linguaggio umano, ossia l'arabo del *Qur'ān*, per comunicare»⁶.

Ma chi decide ciò che è lecito o non lo è?

I giurisperiti (*'ulamā'*, sing.: *'ālim* e/o *fuqahā'*; sing.: *faqīh*), nella società islamica, hanno un duplice ruolo: quello “legislativo” – attraverso l'interpretazione delle fonti giuridiche e la creazione di nuovi precetti; quello “giudiziario” – mediante l'irrogazione delle pene a coloro che violano la legalità⁷. Il meccanismo per mezzo del quale il giurista applica concretamente i principi giuridici è il *fiqh* – la giurisprudenza – e il suo prodotto naturale prende il nome di *fatwā* – un'opinione legale in forma scritta e/o una disposizione tesa a regolare una precisa fattispecie⁸.

La *fatwā* è composta da una domanda (*istiftā'*), posta da un richiedente (*mustaftī*), e da una risposta (*jawāb*); il parere deve essere basato sulle fonti (*usūl*) della giurisprudenza (*fiqh*): il *Qur'ān* (il testo sacro), la *sunna* (tradizione), il *qiyās* (analogia) e il *ijmā'* (consenso). L'analogia e il consenso forniscono al giurista lo strumento della discrezionalità che gli consente di risolvere il caso attraverso considerazioni riguardanti il “pubblico interesse” (*maslaha*) o la “necessità” (*darūra*), pur tuttavia il ricorso a tali dispositivi è circoscritto poiché, generalmente, il decreto fonda la propria validità sui c.d. “precedenti”, e cioè tanto sulle decisioni dei *mujtahidūn* dell'Islām primitivo quanto sulle raccolte di *fatāwā* precedentemente emesse. Il musulmano che pone un quesito a un giurisperito non è tenuto ad osservare necessariamente il suo responso e può, teoricamente, chiedere un altro parere, anche se – nella maggior parte dei casi – il *mustaftī* domanda sapendo già il senso di quanto gli

⁵ HALLAQ W.B., *Shari'a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?*, in COTRAN E., MALLAT C. (eds.), *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, London-Boston-The Hague 1998-99, vol. 5, 29-41; e inoltre IDEM, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge 1997; AL-BISHRĪ T., *Shari'a, invasione coloniale e modernizzazione del diritto nella società islamica*, in COSTA P., ZOLO D., SANTORO E. (eds.), *Lo stato di diritto: storia, teoria, critica*, Milano 2003², 667-682; CECCARELLI MOROLLI D., *Šari'a e Costituzioni nei Paesi musulmani: alcune note e riflessioni*, in *Iura Orientalia* 2 (2006), 92-109.

⁶ NYAZEE I.A.K., *Law as the Hukm of Allāh*, in TURNER B.S. (ed.), *Islam: Critical Concepts in Sociology*, London-New York 2003, 118-133.

⁷ HICKS S.C., *The fuqaha and Islamic Law*, in *American Journal of Comparative Law* 30, suppl. (1982), 1-13; ZAMAN M.Q., *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton-Woodstock 2002, 1-16; 181-192.

⁸ La *fatwā* (pl. *fatāwā*) – come sappiamo (TYAN E., s.v. *Fatwā*, in «*Encyclopedia of Islam*», [Leiden 1991²], II, 866) – è una consultazione, un parere su una “questione giuridica” che, nel diritto islamico, corrisponde all'antico *responsum* del diritto romano. Cfr. inoltre LAMBTON A.K.S., *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford-New York 1981, 242-263.

sarà risposto. Al contrario, la subordinazione del richiedente all'autorità del *mufti* è notevolmente potenziata nell'ambito dei movimenti fondamentalisti e jihadisti. Anzi, spesso, gli appartenenti a tali gruppi sono vincolati al loro leader (*amīr* – comandante; *murshid* – guida; *shaykh* – maestro) da un giuramento di fedeltà (*ba'yah*)⁹: il giuramento deriva dalla consuetudine, in voga durante i primi secoli dell'Islām, di impegnarsi solennemente con il capo tribù e/o con il califfo, e come tale indica l'accettazione del suo *magistero* spirituale e temporale. Essendo la *fatwā* un'opinione personale, per quanto autorevole, non ne discende automaticamente che il responso debba essere applicato; dunque una *fatwā* non ha alcuna diretta esecutività, a meno che non sia fatta propria dal giudice che ha sottoposto ufficialmente il quesito. Oltre alla mancanza di esecutorietà della *fatwā*, va peraltro ricordato che, essendo una sorta di parere *pro veritate*, si può verificare, con una certa frequenza, che siano emesse *fatwā* tra loro del tutto discordanti. Il fatto non crea scandalo nella cultura giuridica islamica, dal momento che un *hadith* attribuito a MUHAMMAD asserisce che «la “disparità di giudizi” (*ikhtilāf*) è un segno del favore divino per la *umma*»¹⁰.

Il procedimento appena descritto si riferisce ai sunniti, sebbene le *fatwā* emesse dagli '*ulamā*' sciiti siano caratterizzate da una connotazione ancor più impegnativa. L'Islām sciita, infatti, non ha mai chiuso i “cancelli” dell'*ijtihād* e, anzi, ne ha esteso gli scopi ponendo saldamente tale strumento

⁹ Sul tema del *ba'yah* ed in generale dei fondamenti del diritto pubblico islamico, cfr. CECCARELLI MOROLLI D., *Alcuni brevi cenni sul concetto di “Stato Islamico” e sulle radici del “diritto pubblico islamico”*, in FAZZINI E. e DIANA E. (a cura di), *Guardando verso Sud – Itinerari interculturali di Studi*, in *Itinerari* anno XLIX, nr. 2/3 (2010), 353-364.

¹⁰ In proposito, cfr. CALDER N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, 86-104). Una *fatwā*, tra le più note, è stata proclamata *via radio* il 14 febbraio 1989 dall'*Āyatollāh* Khomeyni ai danni di Salman Rushdie, colpevole di aver scritto il libro “I versi satanici”, storia fantastica, ma comunque giudicata blasfema (KRAMER M., *The Invasion of Islam*, in *Middle East Contemporary Survey* 14 [1990], 177-207, *praesertim*, “The Rushdie Affair”, 177-180). Il 24 settembre 1998, come precondizione per avviare relazioni diplomatiche con il Regno Unito, il governo iraniano dichiarò che non stava più perseguendo la morte di Rushdie, ma le frange più intransigenti hanno sempre continuato a confermarla e all'inizio del 2005 l'*Āyatollāh* Khamenei, *leader* spirituale dell'Iran, in occasione di un pellegrinaggio alla Mecca, l'ha ribadita; d'altra parte, i *Pasdaran* (guardiani della rivoluzione) hanno dichiarato che la condanna a morte non è mai caduta in prescrizione e l'Iran, dal canto suo, ha ignorato ogni richiesta di ritiro della *fatwā* poiché – secondo la normativa islamica – solo chi l'ha emessa può ritirarla (WEBMAN E., *Islamic Politics – Between Dialogue and Conflict*, in *Middle East Contemporary Survey* 19 [1995], 97-134, *praesertim*, 117-118). Diverse manifestazioni di violenza sono riconducibili direttamente a questa *fatwā*: nel 1991, per esempio, Hitoshi Igarashi, il traduttore giapponese di Rushdie, fu pugnalato a morte a Tōkyō, mentre quello italiano, Ettore Capriolo, fu picchiato e accoltellato a Milano; nel 1993, William Nygaard, l'editore norvegese di Rushdie, fu gravemente ferito a colpi di armi da fuoco nel corso di un attentato davanti la sua casa di Oslo (su tali fatti, cfr. s.v. “Fatwā”, in KUSHNER H.W., *Encyclopedia of Terrorism*, Thousand Oaks-London-New Delhi 2003, 131-132).

giuridico nelle mani di un certo numero di autorità preposte¹¹. Allo stato delle cose, il *marja' taqlid* costituisce il c.d. “modello di emulazione” dei musulmani sciiti – che, pertanto, possono essere solo *muqallidūn* (seguaci, imitatori) di un *marja'*. Tuttavia, va detto che a causa del vasto numero di *maraja'* il potere giuridico-religioso resta, in molti casi, decentrato¹².

La nascita dei movimenti jihadisti nella seconda metà del XX secolo ha coinciso con la proliferazione di numerose *fatāwā* che valutano il *jihād* un dovere giuridico-religioso (che incombe su tutti i “veri” credenti) e, al contempo, ne definiscono il campo di applicazione: in particolare, queste specifiche direttive (sentenze formali) di natura bellica – emesse da esperti di giurisprudenza¹³ – precisano i tempi e i luoghi delle “battaglie”, l’individuazione degli obiettivi della “lotta”, chi debba parteciparvi e, infine, le ragioni che legittimerebbero eventuali attacchi suicidi¹⁴. I fondamentalisti dichiarano alto e forte che il dovere di tutti i “veri” credenti è quello di proteggere l’Islām da quello che essi chiamano il “Grande Satana”¹⁵. Vedono – forse non del tutto erroneamente – che Modernità e dominio assoluto del sacro sono reciprocamente ostili; e vedono anche che se alla Modernità fosse lasciato libero il campo, il risultato potrebbe essere una replica di quell’evento fondamentale – il “disincanto del mondo” – a partire dal quale è iniziata, per i popoli d’Occidente, l’“epoca senza Dio e senza Profeti”¹⁶. Di fronte a una tale prospettiva non può e non deve sorprendere che con la Rivoluzione iraniana è iniziata quella che è stata battezzata l’“era islamista”, caratterizzata da una impressionante proliferazione di movimenti fondamentalisti e di sette

¹¹ SCARCIA AMORETTI B., *L’ijtihad: strumento di continuità o di trasformazione?*, in AA.VV., *Il Rinascimento islamico in Iran, Atti del Seminario (Is.I.A.)*, Roma 1981, 7-36; MUTAHHARI M., COOPER J., *The Principle of ijtihad in Islām*, in *Al-serāt* 10, 1 (1984), 1-24; SACHEDINA A.A., *The Just Ruler (al-sultān al-’ādil) in Shī’ite Islām: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, New York 1988, 19-28 e *passim*; HALLAQ W.B., *Was the Gate of ijtihad Closed?*, in HALLAQ W.B. (ed.), *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hampshire 1994, 3-34.

¹² ABOU EL-FADL K., *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, 51. Va detto, inoltre, che non tutte le *fatāwā* sono promulgate da singoli, giacché molte di esse sono proclamate da istituzioni islamiche tradizionali come, ad es., l’Università “Al-Azhār” del Cairo (SKOVGAARD-PETERSEN J., *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leiden 1997, 44-198).

¹³ Secondo la traduzione, pertanto, un semplice *wa’ez* (predicatore e/o autore di sermoni) come BIN LĀDEN non avrebbe l’autorità di emettere alcuna *fatwā* impegnativa per la *umma*.

¹⁴ Cfr. CHOUEIRI Y., *The Political Discourse of Contemporary Islamist Movements*, in SIDAHMED A.S., EHTESHAMI A. (eds.), *Islamic Fundamentalism*, Oxford 1996, 19-33; MASUD M.K., MESSICK B., POWERS D.S. (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge-London 1996; NOORANI A.G.A.M., *Islam & Jihad: Prejudice versus Reality*, New York 2002, 43-62; BAR S., *The Fatwas of Radical Islam and the Duty to Jihad: Warrant for Terror*, Lanham 2006; v. il prosieguo del presente lavoro.

¹⁵ KHOMEYNI R., *Il governo islamico*, Roma, 97.

¹⁶ WEBER M., *La scienza come professione*, Roma 1997, 74.

terroristiche che invocano la “guerra santa” contro l’Occidente e i Sionisti e tutto ciò che essi simboleggiano¹⁷.

§2. *Jihād e fatwā alla luce della distinzione tra dār al-Islām e dār al-harb*

Le *fatwā* relative al *jihād* chiariscono aspetti generali e non particolari: una volta che il parere è dato e legittima una categoria di atti, infatti, non c’è bisogno di ulteriori e specifiche delucidazioni poiché la sua validità è coperta dall’universalità dell’emanazione. Tuttavia non mancano casi di *fatwā* operative inerenti a questioni circoscritte. Questi *decreti* possono essere “diretti” se, ad esempio, dichiarano lo *status* di apostasia di un individuo o di obiettivi internazionali come, ad esempio, organizzazioni ed enti istituzionali. Nella maggior parte dei casi, la *fatwā* è promulgata da giuristi del mondo arabo, in senso stretto, come i Paesi del Golfo Persico, ma si verifica sempre più spesso che le *fatwā* sul *jihād* siano diffuse da autorità islamiche di altri paesi come il Pakistan, le Filippine e l’Indonesia¹⁸. Dopo l’11 settembre 2001, l’incremento di *fatwā* inneggianti al *jihād* è stato rilevante e, in questa prospettiva, la tecnologia informatica e *Internet*, in particolare, hanno svolto un ruolo ampiamente divulgativo. La rete telematica, infatti, ha permesso ai musulmani di chiedere pareri contattando le autorità giuridico-religiose attraverso la posta elettronica e di ricevere i responsi sollecitamente, anche mediante *website* specificamente dedicati alla diffusione di *fatwā*. Inoltre, il carattere *online* di tali pareri ha consentito (e consente) il loro pronto riutilizzo: così, quando accade che vi siano richieste simili e/o analoghe ad altre è comune fare riferimento a quelle già presenti nella *rete*¹⁹.

Queste *fatwā* precisano condizioni e situazioni attinenti al *jihād*. I temi (quesiti) prevalentemente trattati sono i seguenti:

a) definizione e area di applicazione dello stato di *jihād*

Il *jihād* è uno dei pilastri (*arkān*) o una delle fonti (*usūl*) della religione? Implica necessariamente un conflitto militare, o può essere percepito come un obbligo (che incombe sui credenti) mirante a diffondere l’Islām attraverso la preghiera e la lotta contro le passioni? Se la connotazione corretta è la prima, quali sono le condizioni essenziali al suo impiego? Vale tuttora la distinzione fra *dār al-Islām* e *dār al-harb*? E qual è, nel caso, l’attuale prerogativa del *dār al-Islām* in mancanza di un califfato? In quest’ottica, il

¹⁷ PACE E., *Il regime della verità*, Bologna 1990, 47-66.

¹⁸ KAPTEIN N.J.G., *The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, Singapore 2004.

¹⁹ BUNT G., *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003, 135-160; WEIMANN G., *Virtual Disputes: The Use of Internet for Terrorist Debates*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 29, 7 (2006), 623-639; EL-TAHAWY A., *The Internet is the New Mosque. Fatwa at the Click of a Mouse*, <http://www.arabinsight.org/aiarticles/188.pdf>

mondo non-arabo (e non-musulmano) è automaticamente identificato come *dār al-harb*, oppure i trattati e le relazioni diplomatiche tra gli Stati musulmani e gli Stati “infedeli” mutano questa situazione²⁰?

b) partecipazione al *jihād*

Si tratta di un dovere individuale (*fard'ayn*) di ogni musulmano, a prescindere dal variare delle circostanze, oppure è un dovere collettivo (*fard al-kifāya*) che grava indistintamente su tutti i credenti, a patto che il *jihād* sia legalmente dichiarato da un leader riconosciuto (*imām*, *khalīfa*)? Il dovere incombe anche sui minori e sulle donne²¹?

c) le c.d. “regole d’ingaggio” (*ius in bello*)

Questa problematica annovera inevitabilmente le valenze semantiche legate al concetto stesso di *jihād* (lotta contro gli infedeli e gli apostati; lotta contro la propria natura): pertanto, stando così le cose, deve essere adottata la formula *jihād fi sabil Allāh*, oppure lo “sforzo” può essere operato attraverso il pacifico proselitismo (*da‘wa*)? Quali sono gli obiettivi legittimi? È permesso uccidere i civili, i non-combattenti, e coloro che godono dello *status* di “protetti”? Quali tipologie di armamento possono essere impiegate²²? Come può essere giustificato il martirio (*shahāda / istishhād*) alla luce della coranica proibizione del suicidio (*intihār*) e il fatto che a un *shahīd* (un “martire” che cade nell’ambito di un *jihād*) sia promesso il paradiso²³?

²⁰ PARVIN M., SOMMER M., *Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East*, in *International Journal of Middle East Studies* 11, 1 (1980), 1-21.

²¹ COOK D., *Women Fighting in Jihad?*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 28, 5 (2005), 375-384; SACCO L., *Kamikaze e shahīd: linee guida per una comparazione storico-religiosa*, Roma 2005, 186-194.

²² SONN T., *Irregular Warfare and Terrorism in Islam*, in KELSAY J., JOHNSON J.T. (eds.), *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Traditions*, Westport 1990, 129-147; nel libro di ALLISON G.T., *Nuclear Terrorism: The Ultimate Preventable Catastrophe*, New York 2004, si accenna all’eventualità di un *jihād* nucleare contro l’Occidente. Del resto, nel mese di maggio del 2008, in *Internet* è apparso un messaggio di AL-QA’IDA, nel quale si paventava la possibilità di un legame tra terrorismo islamico e utilizzazione di armi chimiche e nucleari (*Al-Qaeda Call for Nuclear or Chemical Weapon Attack Against West – Threat, Attack Signal or Hoax?*, <http://www.nationalterroralert.com/updates/2008/05/27/nuclear-terrorism-new-al-qaeda-video-calls-for-nuclear-strike-or-chemical-weapon-attack-against-west/> - ultimo accesso, 30 giugno 2010). Sul rapporto tra armi di distruzione di massa e terrorismo di matrice islamica, cfr. p. es. RUSSELL R.L., *Weapons Proliferation and War in the Greater Middle East: Strategic Contest*, New York 2005, 33-150.

²³ Per quanto riguarda la proibizione del suicidio nell’Islām, cfr. p. es. ROSENTHAL F., *On Suicide in Islam*, in *Journal of the American Oriental Society* 66 (1946), 239-259; UMRĪ J., *Suicide or Termination of Life*, in *Islamic Comparative Law Quarterly* 7 (1987), 136-144; DENARO R., *Il suicidio nell’Islam medievale: un’ipotesi di lettura della Sunna*, in *Rivista degli Studi Orientali* 70, 1-2 (1996-1997), 23-45. «*Lā taqtulū ‘anfusa-kum*» (Non uccidete voi stessi) afferma il *Qur’ān* (IV, 29-30). L’espressione ha dato luogo a diverse interpretazioni dottrinali e accademiche. Alcuni autori ritengono trattarsi di un palese divieto di uccidersi tra simili – ossia fra musulmani – (BAUSANI A., *Il Corano*, Firenze 1955, 528). Altri studiosi vi hanno visto una esplicita proibizione del suicidio (PARET R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980, 93: «*Der Akkusativ anfusakum kollektive, nicht individuelle Bedeutung*»). Negli *abādith* di BUKHĀRĪ v’è una chiara affermazione del PROFETA MUHAMMAD, secondo la quale chiunque uccida sé stesso col ferro, sarà punito con lo stesso ferro tra le

Come abbiamo accennato, il punto centrale della riflessione giuridica dei movimenti ultra-fondamentalisti (jihadisti) sembrerebbe la distinzione fra *dār al-Islām* e *dār al-harb*²⁴. TAYMĪYYA invitava ad una interpretazione rigorosa e letterale delle fonti sacre (*Qur'ān, sunna, ahādīth*) al fine di rinnovare e riformare la società dei suoi tempi²⁵. Tali fonti costituivano il metro di valutazione dell'ortodossia. Al pari di molti che sono venuti dopo di lui, egli guardò alla comunità di Medina come al modello dello Stato islamico. Il suo obiettivo era quello di purificare l'Islām. Era necessario un ritorno alla purezza primitiva del periodo di MUHAMMAD e dei primi quattro califfi virtuosi – egli riteneva – per restaurare la potenza e la grandezza della *umma*. Egli distinse in maniera netta tra l'Islām e il non-Islām (*dār al-Islām* e *dār al-harb*), le terre della fede e quelle della miscredenza. Contrariamente alla sua visione di una stretta relazione fra lo Stato e la religione, egli operò una netta distinzione fra religione e cultura. Sebbene fosse un devoto praticante del misticismo islamico, egli denunciò come superstizione le pratiche popolari del suo tempo, come la venerazione dei sepolcri²⁶. La collera di TAYMĪYYA era rivolta particolarmente verso i Mongoli. Nonostante la loro conversione all'Islām, infatti, essi si erano

fiamme dell'inferno (KREHL M.F., JUYNBOLL Th.W., *al-Bukhārī, Sahīh*, Leiden 1862, *al-Janā'iz*, 84; WENSINCK A.J., MENSING J.P. [eds.], *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1943, I, 433; VACCA V., NOJA S., VALLARO M. [eds.], *Detti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Bukhārī*, Torino 1982, 557). È singolare che il termine arabo per suicidio, *intihār*, non figurì quasi nel *Corano* ove si trova solo la radice *n-h-r*, riferita all'atto del recidere la vena giugulare, dello sgozzare un animale. L'ottava forma del verbo (*intahara*), quella, per intenderci, che designa esplicitamente l'atto di uccidersi, non è contemplata: la ritroviamo, infatti, solo a partire dagli *ahādīth*. Fu durante il lungo periodo della loro composizione, forse, che il termine *intihār* iniziò ad essere utilizzato per designare il suicidio in generale. Per quanto riguarda la “promessa del paradiso” a un *shahīd* che muore nell'ambito di un *jihād*, si tratterebbe di «un'invenzione moderna che in passato avrebbe fatto inorridire i musulmani» (BURUMA I., MARGALIT A., *Occidentalismo: L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Torino 2004, 62). Tuttavia, nella storia recente questa “promessa” ha avuto un “valore”: si pensi, ad esempio, al conflitto fra Iran e Iraq (1980-1988); i *basiji* (volontari della rivoluzione) furono utilizzati dal regime iraniano come detonatori umani per spianare la strada alle truppe iraniane che attraversavano i campi minati iracheni. Ai *basiji* (per lo più adolescenti) fu appesa al collo la “chiave dorata del paradiso” e fu promesso che avrebbero varcato la soglia dei Giardini di Allāh morendo come martiri (WRIGHT R., *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*, New York 1985, 27-37).

²⁴ ABOU EL FADL K., *And God knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, New York 2001, 24-25 e *passim*.

²⁵ La letteratura riguardante la figura di TAYMĪYYA è vastissima: ai nostri fini, è rilevante la lettura delle seguenti opere: LAOUST H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, canoniste hanbalite né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Cairo 1939; ID., *La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Katīr*, in *Bulletin d'Études Orientales* 9 (1943), 115-62; MORABIA A., *Ibn Taymiyya, le dernier grand théoricien du ḡibād médiéval*, in *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978), 85-100.

²⁶ LAMBTON A.K.S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, New York 1981, 138-151; AL-MATROUDI A.H.I., *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, New York 2006.

asserragliati in un *jihād* contro i governanti mamelucchi d'Egitto²⁷. Dato che i Mongoli continuavano a seguire il codice normativo *Yāsā*, risalente a GENGIS KHĀN, invece della *sharī'a*, agli occhi di TAYMĪYYA i Mongoli non erano migliori dei politeisti della *jāhiliyya* (barbarie) pre-islamica. Egli, allora, emise una *fatwā* che li additò come *kuffār* (infedeli) e, pertanto, soggetti a "scomunica" (*takfīr*)²⁸. Questa *fatwā* costituì un precedente: sebbene, infatti, i Mongoli dichiarassero di essere musulmani, la mancata applicazione della *sharī'a* fece di loro degli apostati e, quindi, obiettivi legittimi di *jihād* da parte dei "veri" credenti (musulmani ortodossi)²⁹. Le generazioni seguenti, dal movimento wahhabita al SAYYID QUTB dell'Egitto moderno, dal *jihād* islamico a OSĀMA BIN LĀDEN, avrebbero fruito della logica intrinseca nella *fatwā* di TAYMĪYYA verso i Mongoli per incitare al *jihād* contro i regimi e le élite musulmane "non islamici" e contro l'Occidente³⁰. Attribuendo il termine pre-islamico *jāhiliyya* a società infiltrate dalla cultura tribale, ovvero da quella occidentale, i gruppi ultra-fondamentalisti (e jihadisti) pongono una rigida distinzione tra la "vera fede" e l'infedeltà, lanciano "scomuniche" ed esortano al *jihād* contro la "diversità", ossia contro tutto ciò che non è islamico dal loro punto di vista.

Le moderne *fatāwā*, in proposito, seguono – tuttavia – criteri diversi³¹:

a) la visione ideologica dei movimenti più radicali tende – come abbiamo sopra enunciato – ad eliminare la categoria del *dār al-Islām*. In quest'ottica, poiché tutti gli Stati musulmani sarebbero governati da regimi corrotti e "apostati" non vi sarebbe più la condizione di "muslim" (l'essere sottomesso a Dio): tali regimi, pertanto, sarebbero *kuffār* (non-credenti) e, quindi, posti nella condizione di *jāhiliyya* (ignoranza e/o barbarie)³². D'altronde, quando il territorio musulmano è occupato dai non-credenti per ciò stesso diviene *dār al-harb* e/o *dār al-ghasāb* (non letteralmente "terra usurpata")³³;

²⁷ AMITAI-PREISS R., *Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks*, in AMITAI-PREISS R. & MORGAN D. (eds.), *The Mongol Empire and Its Legacy*, Leiden 1999, 57-72.

²⁸ Cfr. *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad ibn Taymīyah*, ed. 'ABD AL-RAHMĀN IBN MUHAMMAD IBN QĀSIM AL-NAJDĪ AL-HANBALĪ, Riyadh-Mecca 1381-86 / 1961-67; *Second Edition*, 1417/1995. Per quanto riguarda la vecchia edizione delle *fatāwā* del giurista hanbalita medievale, cfr. IBN TAYMĪYAH, *Kitāb Majmū' al-Fatāwā*, Cairo 1326-29 / 1908-11; in questa edizione le *fatāwā* contro i Mongoli trovano spazio nel vol. 4, *Kitāb al-Jihād*, 289-302.

²⁹ AIGLE D., *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas*, in *Mamlūk Studies Review* 11, 2 (2007), 89-120.

³⁰ SIVAN E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, London-New Haven 1990².

³¹ HASAN N., *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca 2006, 116-120.

³² ABU KHALIL A., *The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century*, in *Middle East Journal* 48, 4 (1994), 677-694, *praesertim*, 680-681.

³³ YOUSSEF M., *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*, Leiden 1985, 149.

b) secondo posizioni più moderate, il *dār al-Islām* sarebbe, invece, un territorio nel quale i musulmani vivrebbero in pace e liberi di professare la propria religione, pertanto l'*hijra* (emigrazione) dal *dār al-harb* sarebbe un obbligo solo nel caso vi fosse un pericolo reale per i musulmani di perdere la vita o le proprietà³⁴;

c) altri, infine, ritengono che il mondo sia diviso in *dār al-Islām* e *dār al-da'wa*, ossia tra la "casa dell'Islām" (a maggioranza musulmana) e lo spazio (a maggioranza non-musulmana) in cui è consentito ai credenti di diffondere la parola di Dio mediante l'apostolato e il proselitismo pacifico senza, dunque, l'uso della "spada"³⁵. Queste appena menzionate sono le distinzioni più seguite: altre ripartizioni propongono categorie quali ad esempio il *dār al-'abd* o il *dār al-suhl* (territori con i quali esistono trattati di pace); *dār al-darūra* (non letteralmente "territorio della necessità") o *dār al-amān* (non letteralmente "territorio della sicurezza")³⁶.

Un'altra discussione riguarda il concetto di "ribellione" contro taluni regimi musulmani. Molte *fatāwā*, infatti, giustificano la rivolta dei credenti nei confronti di quei governanti ritenuti "corrotti" e identificati dall'espressione *takfīr* (l'imputazione di miscredenza nei confronti di quanti si rifiutino di seguire la *sharī'a*)³⁷. I criteri per una dichiarazione di *takfīr* originano dalle seguenti condizioni:

a) apostasia (*ridda*), secondo la comune definizione islamica;

³⁴ AL-QANNUJI S.H., *al-Ibrāt mima ja'a fi'l-Ghazw wa'l shahāda*, Beirut 1985, 238; MASUD M.K., *The Obligation To Migrate: The Doctrine of hijra in Islamic Law*, in EICKELMAN D.F., PISCATORI J. (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley-Los Angeles 1990, 29-49.

³⁵ Il riferimento è al versetto 5 della *sura IX* del *Qur'ān* sul quale esiste un ampio dibattito. Ai nostri fini, può essere utile rammentare che OSĀMA BIN LĀDEN, in un sermone del 2003, si rallegrava per questo versetto che, in nome di Dio, stabiliva la verità e aboliva la menzogna (<http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/822.htm> - ultimo accesso, 10 luglio 2010). Per una panoramica di natura scientifica su tale problematica, cfr. per esempio AN-NA'IM A.A., *Islamic Law, International Relations and Human Rights: Challenge and Response*, in *Cornell International Law Journal* 20 (1987), 317-336, *praesertim*, 323-327; HASHMI S.H., *Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace*, in IDEM (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society Pluralism and Conflict*, Oxford-Princeton 1996, 194-216; ARZT D.E., *The Role of Compulsion in Islamic Conversion: Jibād, Dhimma and Ridda*, in *Buffalo Human Rights Law Review* 8 (2002), 15-44; BONNEY R., *Jibād. From Qur'an to Bin Laden*, New York 2004; GWYNNE R.W., *Usama bin Laden, the Qur'an, and Jibād*, in *Religion* 36 (2006), 61-90; BUKAY D., *Peace or Jibād? Abrogation in Islam*, in *The Middle East Quarterly* 14, 4 (2007), 3-11; SACCO L., *Jibād e 'ilm an-nāsikh wa'l-mansūkh, ovvero note sul concetto di jibād alla luce della scienza coranica abrogazionista*, in *Iura Orientalia* 4 (2008), 79-86.

³⁶ ABOU EL-FADL K., *Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the 2nd/8th to the 11th/17th centuries*, in *Islamic Law and Society* 1, 2 (1994), 141-187; MASUD M.K., *Being Muslim in a non-Muslim Polity: Three Alternate Models*, in *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs* 10, 1 (1989), 118-128.

³⁷ MOZAFFARI M., *Fatwa: Violence and Discourtesy*, Aarhus 1998; ROY O., *L'Islam mondialisé*, Paris 2002.

b) illegalità: quando, cioè, non si osservano i principi della legge islamica;

c) permettere ciò che Dio vieta;

d) corruzione (*fasād*);

e) collaborazionismo: permettere, cioè, che gli “infedeli” possano occupare un territorio musulmano;

f) alleanza tra musulmani e “miscredenti” (*kuffār*) contro altri musulmani.

Quanto al combinato disposto dalle lettere a) - f) va rilevato come secondo la *sharī'a* (legge islamica), *takfīr* è la pratica di dichiarare *kafīr*, un individuo o un gruppo in precedenza considerati musulmani. Nel suo senso dottrinario il termine *kafīr* fa riferimento ad una persona che non riconosce più ALLĀH o il Suo PROFETA MUHAMMAD, mentre nel suo senso letterale si riferisce ad un individuo che nega o dissimula la propria fede. La parola *kafīr*, che in arabo significa “infedele”, “colui che rifiuta o che nega”, in Occidente è stato tradizionalmente reso con l'espressione “apostata” o “non credente”. La proclamazione della “sentenza di apostasia” (*irtidād*), consiste secondo l'interpretazione tradizionale della *sharī'a* nell'esecuzione o nell'espulsione del *kafīr* dalla *umma*, la comunità dei fedeli. Per questa ragione la legge islamica ortodossa richiede normalmente per questo tipo di accusa prove piuttosto rigorose, come la necessità di un pronunciamento legale al rispetto, una *fatwā*, da parte di un Tribunale islamico. Tuttavia ciò che rappresenta una giustificazione sufficiente per poter dichiarare un musulmano *kafīr*, costituisce ancora oggi una delle principali fonti di dibattito all'interno delle differenti scuole dell'universo islamico, soprattutto nella corrente salafita³⁸.

In linea generale sono 14 i versetti del *Qur'ān* che parlano della colpa di apostasia. In uno di questi (Q. II, 217), viene prescritto: “quanto poi a quelli di voi che rinnegano la fede e muoiono da miscredenti, vane saranno le loro opere in questo mondo e nell'altro: finiranno nel fuoco e vi resteranno per sempre”, ma quasi tutti i commentatori riconoscono la genericità di questa prescrizione. Ciò nondimeno, i salafiti seguono prevalentemente l'interpretazione degli *ahādīth*, le gesta e i detti del PROFETA MUHAMMAD proposti come modello di condotta del buon musulmano, parte costitutiva della *sunna*, la seconda fonte della legge islamica³⁹.

Per quanto riguarda, invece, i jihadisti, due sono, in particolare, gli *ahādīth* utilizzati con più frequenza. Il primo di questi recita: “ Il sangue di un

³⁸ IZUTSU T., *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of imān and Islām*, Tōkyō 1965, 17-34.

³⁹ RAHMAN S.A., *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore 1972.

musulmano non è lecito al di fuori di uno di questi tre casi: la vita in cambio della vita, l'uomo sposato che commette adulterio, quello che abbandona la sua religione e si separa dalla sua comunità⁴⁰. Il secondo è ancora più esplicito: “chiunque cambi la propria religione sia ucciso”⁴¹. Nonostante le tre fazioni del credo salafita, la “purista”, la “politica” e la “jihadista”, condividano una serie di criteri per poter dichiarare un individuo apostata, la differenza ruota attorno ai criteri da utilizzare nei confronti dei governanti, del mondo musulmano e, soprattutto, sulla differente interpretazione della fede e delle condotte di questi ultimi che ne permettono la dichiarazione di apostasia⁴². Allo stato delle cose, a parte la corrente khagirita che ha sempre utilizzato assiduamente la dichiarazione di apostasia (il movimento nasce proprio con la dichiarazione di apostasia rivolta al Califfo ALĪ), ma che oggi è praticamente scomparsa, secondo l'universo sunnita una persona può essere considerata apostata solo quando rinuncia deliberatamente e completamente, cioè non a causa di una costrizione o della sua ignoranza, all'Islām⁴³. Oltre al fatto che dichiarare qualcuno apostata è un tentativo di anticipare il giudizio di ALLĀH, il timore sempre presente nella comunità islamica è che un eccessivo utilizzo della “scomunica” possa generare quello stato di caos (*fitna*) che caratterizzò la vita della *umma* all'indomani della morte del Profeta⁴⁴. Tuttavia, sono stati diversi i gruppi radicali islamici a rompere questo tabù e che hanno iniziato a dichiarare *kufir* individui musulmani, società e *leader* accusati di vivere in uno stato di ignoranza pre-islamica (*jāhiliyya*) che permette la corruzione della *umma* con un salto interpretativo che non trova base negli scritti sacri. Storicamente è stato lo studioso islamico medievale TAQĪ AL-DĪN IBN TAYMĪYYA (1262-1328) a stabilire un precedente dichiarando infedeli e falsi musulmani quei Mongoli che nel 1258 posero fine al Califfato abbaside con la conquista di Baghdad, giustificandone la proclamazione e legittimando religiosamente il *jihād* contro di loro⁴⁵. Oltre TAYMĪYYA è possibile citare anche il revivalista MUHAMMAD IBN 'ABD AL-WAHĀB e la sua condanna di alcune tra le principali correnti musulmane come quella *sūfī*, da lui accusata di

⁴⁰ Cfr. *hadīth* di AL-AWZĀ'Ī, “Al-nafs-bi-'l-nafs”, cit. in BROCKOPP J.E., *The “Good Death” in Islamic Theology and Law*, in BROCKOPP J.E. (ed.), *Islamic Ethics of Life. Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia 2003, 177-193.

⁴¹ Cfr. *hadīth* di ABŪ 'ABDALLĀH 'IKRIMAH, cit. in BUKAY D., *From Muhammad to Bin Laden. Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon*, New Brunswick 2008, 60-66, *praesertim*, 65.

⁴² WIKTOROWICZ Q., *Anatomy of the Salafi Movement*, in *Studies in Conflict & Terrorism* 29 [2006], 207-239, *praesertim*, 228.

⁴³ HASHEMI K., *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Leiden 2008, 23-50.

⁴⁴ KEPER G., *Fitna, guerra nel cuore dell'Islam*, Bari 2004.

⁴⁵ JANSEN J.G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, New York 1997, 26-48 “The Century of al-Afghāni and Ibn Taymīyya”.

bid'a (innovazione umana, quindi corruzione della religione). Sebbene il wahhabismo faccia riferimento ai principi fondamentali dell'Islām, sembra differire notevolmente dalle sue forme storiche, come evidenziato dall'uso indiscriminato del *takfīr* contro i musulmani. Il movimento fondato da AL-WAHĀB non si considerò infatti vincolato ad una utilizzazione ristretta del *takfīr*, ed i suoi seguaci riservarono per loro stessi la denominazione di musulmano qualificando infedeli, termine tradizionalmente utilizzato per definire i non musulmani, gli altri musulmani. Tuttavia, per rimanere in chiave moderna e potersi riallacciare alla questione di AL-QĀ'IDA, è in Egitto che nascono le moderne teorie del takfirismo, a partire da gruppi scissionisti del IKHWAN AL-MUSLIMŪN (Fratelli Musulmani) e dalle interpretazioni estreme di colui che è considerato il fondatore del moderno Islām politico: SAYYD QUTB. Il primo di questi gruppi è non a caso il TAKFĪR WAL-HIJRA (JAMĀ'AT AL-MUSLIMŪN), gruppo neo-khagirita nato negli anni '60 del XX secolo ma che assume rilievo nel 1977 sotto la guida di SHUKRI MUSTAFA (1942-1978), quando comparso improvvisamente nella scena egiziana sequestrando e uccidendo un *ulamā*⁴⁶. La strategia del gruppo era quella di isolarsi dalla società e nel frattempo costruire la forza necessaria per una insurrezione pianificata contro il potere costituito, un piano che tuttavia finì col fallimento⁴⁷.

Una questione comune che attualmente emerge dall'ideologia takfirita è che i suoi seguaci privatamente aderiscono ad un credo islamico austero, ma sono disponibili ad utilizzare pratiche non islamiche per infiltrarsi nella società moderna. Questo particolare approccio è stato quello utilizzato da AL-QĀ'IDA, e costituisce una eredità della sfida lanciata da MOHAMMAD ABD AL-SALĀM FARAJ (1952-1982), *leader* di un altro gruppo egiziano, il TANZIM-AL-JIHĀD, all'ideologia di MUSTAFA. Secondo FARAJ l'isolamento del TAKFĪR WA AL-HIJRA era infatti un semplice tentativo di sfuggire ai doveri imposti dal *jihād*. Nel suo pamphlet *Al-Farida al-ghā'iba* "Il dovere trascurato", FARAJ, fervente lettore delle opere di TAYMĪYYA (1262-1328), sostiene che il *jihād* è stato ignorato volontariamente dai capi religiosi musulmani affetti da servilismo nei confronti di una dirigenza politica musulmana allontanatisi dalla vera religione. I governanti musulmani, continua FARAJ, sono solo di nome musulmani, e contano su un gran numero di individui che possono essere sia veri musulmani, sia apostati, senza che vi sia possibilità di determinarlo con certezza. FARAJ ammette che la violenza contro i sostenitori di un regime apostata potrebbe comportare anche

⁴⁶ JABBOUR N., *The Rumbling Volcano. Islamic Fundamentalism in Egypt*, Pasadena 1993, 137-157.

⁴⁷ CHASDI R.J., *Tapstry of Terror. A Portrait of Middle East Terrorism, 1994-1999*, Lanham 2002, 168-169; TIMANI H.S., *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York 2008, 99-114.

l'uccisione di veri musulmani, ma spetta a questi ultimi dar prova di essere tali. Secondo la sua interpretazione ciò conferisce ai musulmani radicali libertà di combattere e di uccidere “gli altri musulmani solo di nome” con il pretesto che dovrebbero pensarci due volte prima di appoggiare un regime di governanti apostati⁴⁸. La tradizione del radicalismo islamico egiziano si spinge quindi fino a questi estremi. Il punto di svolta di tale processo si ha quando queste idee saranno trasferite nell’Afghanistan in guerra contro l’“infedele sovietico” negli anni ’80 del secolo scorso, epoca durante la quale AL-JIHĀD (il “Jihād Islamico Egiziano”) - ambiente in cui si forma la militanza non a caso di AYMAN AL-ZAWĀHIRĪ (secondo l’opinione di ROHAN GUNARATNA, vicino tra l’altro agli ambienti del TAKFĪR WA AL-HIJRA), futuro vice di OSAMA BIN LĀDEN - accorrerà in aiuto dei *mujāhidūn* afgiani apportando le nuove idee rivoluzionarie che troveranno una più completa sistemazione negli anni successivi⁴⁹. Proprio in questo contesto inizierà a svilupparsi l’ideologia di AL-QĀ’IDA, condizionata fortemente dall’ala egiziana più colta e istruita della militanza islamica. Non sarà nemmeno un caso che AL-ZAWĀHIRĪ diverrà il vero ideologo di AL-QĀ’IDA, e che il nocciolo duro dell’organizzazione è sempre stato composto da membri di AL-JIHĀD e in misura minore del TAKFĪR WA AL-HIJRA, come, peraltro, MOHAMMED ATTA (*ibidem*). Il condizionamento ed il conseguente mutamento di prospettiva è stato sottolineato dal figlio di ABDULLĀH AZZAM, a capo del MAKTAB KHADAMĀT AL-MUJĀHIDŪN AL-‘ARAB negli anni dell’invasione sovietica dell’Afghanistan. In larga misura, ad agevolare la transizione dei radicali islamici contemporanei e dei movimenti di resistenza musulmani locali verso un neo salafismo jihadista di stampo globale sarà proprio il palestinese ABDULLĀH AZZAM (1941-1989). Non tutte le idee di AZZAM sono state seguite alla lettera dal futuro movimento jihadista (portando anche a duri scontri tra l’ala egiziana e AZZAM), ma una serie di suoi scritti appaiono interessanti in questa prospettiva. L’appello di AZZAM a prendere le armi si fondava principalmente sulla speranza che la guerra avrebbe rivoluzionato la società musulmana, riscattandola dal fallimento e dalla impotenza nella quale era costretta a vivere. AZZAM sosteneva che il *jihād* è un sacro dovere che deve essere accostato ai “Cinque Pilastrini dell’Islām”, e che conseguentemente un musulmano che non partecipa al *jihād* vive in uno stato di peccato: “Considero che ogni musulmano sulla terra sia responsabile dell’abbandono del *jihād* e colpevole del peccato di abbandonare il fucile. Qualsiasi musulmano che muore senza il fucile in mano si presenta al cospetto di

⁴⁸ Cfr. “*The Neglected Duty*”, in JANSEN J.G., *The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986, 159-230.

⁴⁹ GUNARATNA R., *Inside Al Qaeda, Global Network of Terror*, New York 2002, 153.

ALLĀH con il peccato di aver abbandonato la lotta. Il *jihād* è obbligatorio per ogni musulmano sulla terra e, per definizione, un atto obbligatorio è un atto che comporta ricompensa o punizione”⁵⁰.

Si tratta di una ridefinizione rivoluzionaria dell'essenza del *jihād*. Autori precedenti avevano contemplato la possibilità che atti peccaminosi si sarebbero potuti produrre con le pratiche del *jihād*, ad esempio la codardia o la fuga dal campo di battaglia. Tuttavia, secondo le parole di AZZAM, la rinuncia o il rifiuto del *jihād* rappresentano peccato e, andando ancora oltre, l'intero mondo musulmano è accusato di complicità: “Considero la *umma* responsabile per l'onore calpestato di ogni donna musulmana violentata in Afghanistan, e per ogni goccia di sangue versata ingiustamente; i musulmani, pertanto, sono complici di questi crimini”⁵¹. Rispetto ai tempi precedenti le accuse di AZZAM al mondo musulmano per aver abbandonato il *jihād* mutano i parametri di riferimento, e il *jihād* si converte nel principale criterio operativo in base al quale ogni musulmano deve misurare la propria fede. Senza dubbio AZZAM, prima della sua morte, emise una *fatwā* nella quale dichiarava che impiegare i fondi per il *jihād* per finanziare atti di terrorismo contro qualsiasi musulmano avrebbe rappresentato una violazione della legge islamica⁵². Tuttavia anche se appare particolarmente azzardato considerare queste posizioni come takfiriste, un'analisi attenta suggerisce che la posizione di AZZAM effettua esattamente lo stesso salto attuato dai radicali più estremi. È il non partecipare al *jihād* che porta il musulmano a compiere il peccato e ad essere complice dei crimini dell'infedele, una violazione della legge islamica che può essere punita con la morte.

Tra i vari approcci al problema “jihād”, negli scritti riguardanti l'Islām, i più comuni sono quello “radicale”, quello “legale”, e quello “modernista”: nel primo caso, il *jihād* sarebbe il conflitto armato fra musulmani e infedeli; nel secondo caso, il *jihād* – oltre a rappresentare lo scontro fra musulmani e non-credenti – costituirebbe la lotta contro l'eresia e l'ignoranza; infine, secondo l'ottica modernista – e, per certi versi, “mistica” – il *jihād* non dovrebbe essere inteso in senso militare giacché l'etimologia del termine (voce verbale: *jāhadā*) indicherebbe lo “sforzo” dell'essere umano di rendere migliore la “propria natura” (*nafs*) seguendo l’“insegnamento divino” (*fi sabil Allāh*)⁵³.

⁵⁰ AZZAM A., *The Will of Abdallah Yusuf Azzam, Who is Poor unto His Lord*, in BONNER M., *La Jihad, Teoria e Pratica*, Soveria Mannelli 2008, 211-218.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² MCGREGOR A., *Jihad and the Rifle Alone. Abdullah Azzam and the Islamist Revolution*, in *Journal of Conflict Studies* 23, 2 [2003], 92-113.

⁵³ BONNER M., *La jihad. Teoria e pratica*, Soveria Mannelli 2008; Per una più ampia panoramica della questione, cfr. inoltre QUTB S., *Ma'alim fi al-Tariq* (“Pietre miliari”), Cairo 1964; ZEBIRI K., *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, New York-Oxford 1993; TĪBĪ B., *Culture and Knowledge. The*

Naturalmente, le moderne *fatāwā* non tengono in alcun conto quest'ultima definizione e, al contrario, evidenziano gli aspetti puramente bellici del *jihād* fondando tali peculiarità su tre principi fondamentali:

- a) l'obbligo di emulare il PROFETA e i suoi seguaci;
- b) i precetti coranici – Q. II, 216; Q. VIII, 39 – che inneggiano esplicitamente a *lottare* in nome di Dio [poco importa se nel secondo versetto citato la “lotta” sembra avere pure una valenza “spirituale”⁵⁴];
- c) la dichiarazione di “falsità” [più esattamente di “non-autenticità”] dell'*hadīth* secondo il quale vi sarebbe un *jihād* minore opposto a un *jihād* maggiore.

In merito alle lettere *b*) – *c*), la discussione verte, in particolare, sull'*hadīth* secondo il quale il PROFETA, di ritorno dalla battaglia di Tabūk (che pare essere menzionata in Q. IX, 42), affermò: «Siamo tornati dalla guerra minore “*jihād al-asghar*” e ora ci attende quella maggiore “*jihād al-akbar*”»⁵⁵. Il dibattito sull'autenticità dell'*hadīth* relativo al c.d. “grande *jihād*” è molto acceso e la relativa bibliografia è vastissima. Ai nostri fini può essere utile un breve *excursus* della questione. Secondo l'opinione di SUHAIB HASAN, l'*hadīth* sarebbe contenuto nella raccolta di ABŪ DĀWŪD (817-888/9 d.C.), la terza in ordine d'importanza, più esattamente nel libro 37 (*Kitāb al-Malāhim*), b. 4330, nel quale si afferma: «The best fighting (*jihad*) in the path of Allah is (to speak) a word of justice to an oppressive ruler»⁵⁶.

Secondo l'opinione di TAYMĪYYA (che fonda la propria nozione di *jihād* sulla definizione di Q. VIII, 39: «Combatteteli dunque finché non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio “*wa qātilūna hattā lā takūna fitna wayakūna al-dīnu kulluhu lillāh*”»⁵⁷, questo *hadīth* non trova riscontro

Fundamentalist Claim of de-Westernization, in *Theory, Culture and Society* 12, 1 (1995), 1-24; IDEM, *From Islamist Jihadism to Democratic Peace? Islam at the Crossroads in Post-Bipolar International Politics*, London 2005; IDEM, *Islam Between Culture and Politics*, New York 2005², 231-272; IDEM, *Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam*, in FRISCH H., INBAR E. (eds.), *Radical Islam and International Security. Challenges and Responses*, New York 2008, 11-37.

⁵⁴ In proposito, cfr. MONIRUZZAMAN M., *Jihad and Terrorism: An Alternative Explanation*, in *Journal of Religion & Society* 10 (2008), 1-13, *praesertim*, 3 e *passim*.

⁵⁵ Cit. in SCHIMMEL A., *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill 1985, 53.

⁵⁶ HASAN S., *An Introduction to the Science of Hadith*, London 1994. La traduzione inglese di questa tradizione (riportata nel testo) è contenuta in *Sunan Abu Dawud: English Translation with Explanatory Notes by Prof. Ahmad Hasan*, Lahore 1984, anche *online* all'indirizzo telematico: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/abudawud/> (ultimo accesso, 27 maggio 2010).

⁵⁷ Cit. in SHARĪF bin M.M.F., *Jihād in Ibn Taymīyya's Thought*, in *Islamic Quarterly* 49, 3 (2005), 183-204; cfr. inoltre WATT W.M., *The Significance of the Theory of Jihad*, in DIETRICH A. (Hrsg.), *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15-22 August 1974, Göttingen 1976, 390-394.

nelle fonti e pertanto l'unico *jihād* per cui valga la pena di combattere onorando Dio è quello contro gli infedeli. D'altronde – continua TAYMĪYYA – ALLĀH ha sancito: «Coloro che seguiranno il Mio Messaggero, il Profeta dei Gentili che essi troveranno annunciato preso di loro nella *Tōrāh* e nell'*Evangelo*, che ordinerà loro azioni lodevoli e le biasimevoli proibirà, che dichiarerà loro lecite le cose buone e illecite le immonde e li allevierà dai legami e dalle catene che pesano su di loro; e coloro che crederanno in lui, che lo onoreranno, che lo assisteranno, e che seguiranno la Luce scesa con lui dal cielo: quelli saranno i fortunati» (Q. VII, 157). Ora, poiché il *jihād* è parte integrante di ciò ch'è lecito è anche una obbligazione di natura collettiva; in questa prospettiva, tutti i musulmani sarebbero chiamati – nell'ottica di TAYMĪYYA – a non compiere azioni biasimevoli e il non-combattere gli infedeli è, per l'appunto, un atto indegno verso Dio (per uno studio più approfondito su questa tematica, ispirata da Q. III, 104: «E si formi da voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. Questi saranno i fortunati»⁵⁸).

La tradizione relativa al "grande *jihād*" è riferita da IMĀM BAYHAQĪ (994-1068 d.C.) e da AL-KHATĪB AL-BAGHDADĪ (1002-1071 d.C.) con una *sanad da'if* (debole catena di narratori) e, quindi – secondo TAYMĪYYA –, questo sembra voler dire che l'*hadīth* in questione non è attendibile⁵⁹. Resta il fatto che le fonti ci sono e non risultano "inventate" – come, ad esempio, ritiene DAVID COOK⁶⁰. Può sorprendere, ma solo fino a un certo punto, l'invettiva di alcuni autori nei confronti di quelli che hanno tramandato questo *detto* del PROFETA. Sappiamo, infatti, che la "dottrina classica" del *jihād* (già formata al tempo dei due narratori) risente fortemente delle tensioni dell'era omayyade-abbaside tesa a legittimare la politica espansionistica della *umma*⁶¹. Pertanto, non sembra esservi un valido motivo per non accettare l'esistenza di "prove" – seppur controverse – che testimoniano la presenza di un "grande" e di un "piccolo" *jihād*⁶².

⁵⁸ In proposito, è utile la lettura delle seguenti opere: COOK M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, New York 2000; IDEM, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, New York 2003; KELSAY J., *Comparison and History in the Study of Religious Ethics. An Essay on Michael Cook's "Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought"*, in *Journal of Religious Ethics* 35, 2 (2007), 349-373.

⁵⁹ BONNEY R., *Jihād. From Qur'an to bin Lāden*, New York 2005, 465, n. 34.

⁶⁰ COOK D., *Storia del jihad*, Torino 2007, 56: «... l'irrealità del jihad interiore in quanto costruzione teorica, dotta, della quale non disponiamo di molte prove concrete, per non dire nessuna».

⁶¹ Sul *jihād* in senso classico e sulla vasta bibliografia ad esso collegata, cfr. VANOLI A., *Alle origini della Reconquista. Pratiche e immagini della guerra tra Cristianità e Islam*, Torino 2003.

⁶² Con specifico riferimento alla tradizione fondante la differenza tra "piccolo" e "grande" *jihād*, cfr. 'ALĪ IBN 'UTHMĀN AL-JULLĀBĪ AL-HUJWĪRĪ, *Kashf al-Mahjūb, The Oldest Treatise on Sufism*, translated by R.A. Nicholson, London 1936, 200; GRAMLICH R., *Die Nabrung der Herzen: Abū Talīb al-Makkīs Qūt al-Qulūb*, Stuttgart 1994, II, 32. Alcuni studiosi nutrono perplessità sulla veridicità di questo *detto* del PROFETA; tra gli studi più recenti, si veda ad esempio: SPENCER R., *Onward Muslim*

Le fonti giuridiche islamiche, in particolare, distinguono tra due tipi di *jihād*: quello di natura offensiva (*jihād al-talāb*) che sarebbe un dovere collettivo (*fard al-kifāya*) di tutta la *umma* (la comunità dei credenti), mirante alla diffusione coatta dell'Islām; quello di natura difensiva (*jihād al-difā'i*) che sarebbe, invece, un dovere individuale e incomberebbe su ogni musulmano allorché fosse imminente il pericolo di attacco o d'invasione del sacro suolo islamico da parte degli infedeli⁶³. Tuttavia, molte *fatāwā* contemporanee tendono a dichiarare il *jihād* un obbligo individuale sulla base di due circostanze:

a) quando un *leader* islamico esorta i musulmani a combattere il “comandamento” non può essere disatteso e diventa, pertanto, un dovere religioso individuale gravante su ogni credente;

b) quando un paese musulmano è invaso oppure è occupato da forze militari infedeli e/o crociate (sembra l'attuale situazione dei *casi* afgano e iracheno)⁶⁴.

Alla luce di quanto esposto finora, merita un esame accurato la relazione tra *fatāwā* e obiettivi strategici del *jihād*. D'altra parte, gli aspetti del c.d. *ius in bello* (non letteralmente: “regole d'ingaggio”) sono assai rilevanti poiché la legittimazione giuridico-religiosa di un *target* (umano e/o materiale) può legalizzare (nel senso giuridico islamico) – mediante l'emissione di una specifica *fatāwā* – un'azione terroristica⁶⁵.

Tre paiono i temi centrali di una *fatāwā* sul *jihād*:

a) chi deve o dovrebbe essere ucciso;

b) chi – a discrezione – può essere salvato;

c) chi e/o cosa deve e/o dovrebbe assolutamente essere risparmiato.

Soldiers, Washington 2003, 321, n. 3; COOK D., *Storia del jihād*, cit., 47-51; 59; 61; 66-68; 249, e *passim*. A proposito della dicotomia “grande/piccolo jihād”, il MORABIA ritiene trattarsi di una finzione concepita per rendere accettabile il *jihād* alla società musulmana (MORABIA A., *Le gihad dans l'Islam médiéval*, Paris 1993, 330-344); vi sono, poi, quanti ritengono che l'aggressività non sia la vera essenza del *jihād* (cfr. ad es. ESPOSITO J., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York 1999, 30-31; RASHID A., *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven 2002, 1-2), e quanti suddividono il *jihād* nelle distinte e contrapposte categorie di sforzo interiore e di sforzo esteriore (cfr. ad es. HILLENBRAND C., *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, 97).

⁶³ BOSTOM A.G. (ed.), *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*, New York 2008.

⁶⁴ NASIR AL-FAHD et AL., *Fatwā fi Kufr man 'Ana al-Amrikān 'ala al-Muslimūn fi'l-'Irāq* [*Fatwa on the Infidelity of Whoever Helps the Americans Against Muslims in Iraq*], posted October 12, 2002 on <http://www.alkhoder.com>, now available on <http://www.tawhed.ws>; see LACROIX S., *Le Champ Politico-Religieux en Arabie Saoudite après le 11 Septembre*, Master's degree thesis, Institut d'Études Politiques de Paris, 2003, cit. in HEGGHAMMER T., *Global Jihadism After the Iraq War*, in *The Middle East Journal* 60, 1 (2006), 11-32; e inoltre: WIKTOROWICZ Q., *A Genealogy of Radical Islam*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 28, 2 (2005), 75-97.

⁶⁵ KING S.C., *Living with Terrorism*, Bloomington 2007, 117 e *passim*.

In proposito, qui di seguito, riportiamo il testo in inglese della prima *fatwā* tesa a legittimare gli attacchi dell'11 settembre 2001, emessa dallo sceicco saudita HAMOUD AL-'UQLA AL-SHU'AYBI:

«You should know that America is a *kufṛ* state that is totally against Islām and Muslims. In fact it has reached the peak of that arrogance in the form of open attacks on several Muslim nations as it did in Sudan, Iraq, Afghanistan, Philistine, Libya and others, where it - America - allied with the forces of *Kufṛ* such as Britain, Russia and others in attacking and trying to exterminate them. Similarly, America expelled the Palestinians from their homes and housed the “brothers of pigs and apes” in them; and stood firmly in support of the criminal Zionist state of the Jews, giving them all they need in the form of wealth, weapons and training. How then can America after all these things not be considered an enemy of the Muslim nations and at war with them? But, because they have reached the peak of tyranny and arrogance; because they have seen the collapse of the Soviet Union in the hands of the Muslims in Afghanistan, they thought that they are the Ultimate Power above which there is no power. Unfortunately, they forgot that ALLĀH, the Exalted and Mighty, is stronger than them and can humble and destroy them. We pray to ALLĀH that He helps His Religion and raises His Word and exalts Islām and the Muslims and the *Mujahedeen* and to destroy America and its followers and those who assist them. Verily He has that power and is able to do so»⁶⁶.

Per quel che attiene alle norme relative al trattamento “militare” dei nemici, secondo il pensiero giuridico islamico classico, esse non distinguono tra combattenti e non-combattenti, ma fra individui che – in futuro – potrebbero essere “abili e arruolati” e quanti non costituiscono (e non costituiranno in prospettiva) una minaccia per i musulmani⁶⁷. Naturalmente, questa ripartizione non è ben definita e, come tale, lascia spazio a diverse interpretazioni. Sappiamo che la giurisprudenza dei primi secoli dell'Islām non approvava l'uccisione di donne, vecchi e bambini, e biasimava l'omicidio dei monaci. Oltre a ciò, le scuole giuridiche avevano vedute differenti sul concetto stesso di uccisione. Secondo gli hanafiti, era lecito uccidere solo quelli che attentavano alla sicurezza dei musulmani (e, pertanto, era proibito colpire i civili e gli innocenti). I giurisperiti della branca sciafeita ritenevano

⁶⁶ *Fatwa* on events following September 11, (October 2001), <http://centralparkattack.chez.tiscali.fr/islam.html>, cit. in PAZ R., *Islamists and Anti-Americanism*, in *Middle East Review of International Affairs* 7, 4 (2003), 53-61, *praesertim*, 59.

⁶⁷ ESPOSITO J.L., *Guerra Santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Milano 2004, 169.

giusto liquidare i “pagani” e gli “idolatri” (*mushrikūn*) a prescindere dal loro *status*⁶⁸. Quest’ambiguità – come vedremo più avanti – consente ai jihadisti contemporanei di colpire i civili mettendo in difficoltà, al contempo, l’ala moderata dell’Islām che tenta di riprovare tale disdicevole condotta, anche in virtù del fatto che, in Occidente, i “civili” rappresentano legalmente una categoria protetta⁶⁹. D’altra parte, va pur detto come il dibattito giuridico fra gli studiosi islamici non verta sullo *status* del civile in quanto non-combattente, bensì sulla sua collocazione in ambiti che sono, invero, idiosincratici (p. es., *dhimmī* e/o *kāfir*).

Molte *fatāwā* relative al *jihād* autorizzano l’uccisione di persone appartenenti alle c.d. categorie protette sulla base di peculiari esegesi coraniche, sull’interpretazione di alcuni *ahādīth*, e in virtù della ripetizione di alcune disposizioni emanate al tempo del PROFETA, come quella che, ad esempio, equiparava i giudei e i cristiani a cani e scimmie – animali considerati impuri dalla religione islamica, oppure quell’altra che riteneva i giudei corruttori delle *Scritture* e, pertanto, oggetto di maledizione divina⁷⁰. Un altro espediente utilizzato è quello che tende a non considerare le “genti del Libro” (*ahl-al-Kitāb*) come popolazioni monoteiste, bensì come atei e/o politeisti: si tratta di una riflessione contemporanea che può essere dedotta dall’interpretazione moderna del concetto di “democrazia” inteso, per l’appunto, come una “religione politeista”. Secondo quest’analisi, le moderne democrazie, associando Dio ad altre divinità, negherebbero la vera unicità del

⁶⁸ HAMEEDULLAH KHAN M., *The Schools of Islamic Jurisprudence: A Comparative Study*, New Delhi 1991.

⁶⁹ JANSEN J.J.G., *The Early Islamic Movement of the Kharidjites and Modern Moslem Extremism: Similarities and Differences*, in *Orient* 27, 1 (1986), 127-135; HASHMI S.H., *Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace*, in NARDIN T. (ed.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*, Princeton 1998, 144-166.

⁷⁰ Q. IV, 46: «Alcuni dei giudei storpiano le parole della *Scrittura* cambiando loro senso e dicono: *sami'nā wa 'asaynā* e '*sma' gayra musma'* e *rā'inā*, torcendo la loro lingua e diffamando la religione, ma se invece dicessero: *sami'nā wa ata'nā* e '*sma'* e '*nzurnā*, sarebbe meglio per loro e cosa più retta; ma Dio li ha maledetti per la loro pertinace infedeltà e solo pochi di loro crederanno». Secondo il BAUSANI – *Il Corano*, cit., 529-530 – la prima parte del verso qui riportato *sami'nā wa 'asaynā* ricorda l’ebraico *we-šama 'nū we- 'asīnū* di *Deuter. V, 24* “abbiamo ascoltato e abbiam fatto”, mentre le stesse parole, in arabo, con lievissime modifiche di pronuncia, significano “abbiam ascoltato e ci siam ribellati” (la stessa espressione è attribuita agli ebrei in Q. II, 93). Si tratterà di incomprendimento di MUHAMMAD – continua il BAUSANI – per la frase ebraica, o di scherzosa alterazione degli stessi ebrei di Medina per prendere in giro il neo-Profeta? Ogni ipotesi su questo punto resterebbe in aria. Più difficile ancora è decifrare le parole che seguono: '*sma' gayra musma'*. Parallelamente, dovrebbe trattarsi di altre parole ebraiche di suono simile a corrispondenti arabe (in arabo, l’espressione letteralmente tradotta significa: “ascolta senza che ti sia dato ascoltare”). Il *rā'inā* in luogo di *unzurnā* fu già spiegato a Q. II, 104. Mi sembra nel complesso non esservi dubbio che si tratti di tre frasi da MUHAMMAD attribuite alla *Scrittura*, deformate dagli ebrei, e “corrette” da MUHAMMAD nella seconda parte del versetto. Invece di “ascoltammo e ci ribelliamo” avrebbe dovuto essere “ascoltammo e ubbidimmo”; invece di “ascolta senza che ti sia dato ascoltare (?)” dovrebbe essere semplicemente “ascolta” e invece di “malvagio!”, “consideraci, guardaci!”.

solo Creatore, permettendo – simultaneamente – agli uomini di “scavalcare” la legge celeste. Il problema, come pare, è se la religione possa costituire un ostacolo alla modernizzazione e alla democratizzazione e, in particolare, se l’Islām sia una barriera per la democrazia, specialmente nella sua varietà “liberale”. Nel mondo musulmano, in proposito, vi sono diversi orientamenti. I pensatori musulmani conservatori e tradizionalisti (ma non radicali e fondamentalisti) ritengono che Islām e democrazia siano incompatibili, perché il concetto islamico di sovranità assoluta di Dio contraddice la nozione democratica della sovranità popolare e, in secondo luogo, perché la legge islamica, la *shari‘a*, non può essere alterata dagli uomini. In quest’ottica, MAWDŪDĪ distinse tra *dīn* (religione intesa come fede e pratica culturale) delle masse e *dīn* dell’Islām affermando che gli esseri umani dovevano (e devono) la loro obbedienza solo ed esclusivamente a Dio e non ad altre autorità terrene⁷¹. Per questa ragione, KALĪM SIDDIQUI ha definito la democrazia un’ideologia basata sulla miscredenza:

«The great political *kufṛ* of the modern world is nationalism, followed closely by democracy – sovereignty of the people –, socialism – dictatorship of the proletariat – capitalism and ‘free will’. All political systems based on one or more of these ideas, emotions or philosophies are part and parcel of *kufṛ*»⁷².

Anche taluni autori non-musulmani contemplan punti di vista simili. ELIE KEDOURIE, per esempio, ha scritto che:

«The idea of representation, of elections, of popular suffrage, of political institutions being regulated by laws laid down by parliamentary assembly, of those laws being guarded and upheld by an independent judiciary, the ideas of the secularity of the state... all these are profoundly alien to the Muslim political tradition»⁷³.

Altri studiosi musulmani contemporanei, al contrario, ritengono che la democrazia possa essere – con qualche riserva – lo spirito guida dell’Islām⁷⁴.

⁷¹ MAWDŪDĪ A., *Khutabat “Fundamentals of Islam”*, Chicago 1977², 257-259.

⁷² SIDDIQUI K. (ed.), *Issues in the Islamic Movement, 1983-84 [1403-04]*, London 1985, 13.

⁷³ KEDOURIE E., *Democracy and Arab Political Culture*, Washington 1992, 5, cit. in ZAKARIYA F., *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York 2003, 123.

⁷⁴ HIBRI A.Y., *Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy*, in *Case Western Reserve Journal of International Law* 24 (Winter 1992), 1-27; FILALI-ANSARY A., *Muslims and Democracy*, in *Journal of Democracy* 10, 3 (1999), 18-32; AHMAD A., *Islam and Democracy: Text, Tradition, and History*, in *American Journal of Islamic Social Sciences* 20, 1 (2003), 35-36; AHMAD M., *Islamic Political Theory: Current Scholarship and Future Prospects*, in AHMAD M. (ed.), *State Politics and Islam*, Indianapolis 1986, 1-22, *praesertim*, 4. Per una visione più ampia di tale problematica, cfr. p. es. GOZZI G. (cur.), *Islam e democrazia. Il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle*

La conseguenza di quanto esposto è che i “democratici” di oggi – come i “politeisti” dell’Arabia del VII secolo d.C. – *devono* accettare l’Islām oppure *devono* essere passati per le armi. Questo principio è stato largamente applicato nelle *fatāwā* sul *jihād* emesse in particolare in Palestina (ma non solo) per colpire Israele e gli ebrei⁷⁵. Gli argomenti a favore di questa tesi sono i seguenti:

a) la società israeliana è sostanzialmente militaristica e, quindi, sia gli uomini sia le donne costituiscono oggetto di azioni di guerra e/o di guerriglia⁷⁶;

b) sebbene l’uccisione di vecchi e bambini sia proibita, il fine giustifica i mezzi pertanto se tali soggetti sono vittime, ad esempio, di un attacco suicida, il caso e la necessità dell’atto giustificano senza dubbio il divieto;

c) l’eventualità che bambini israeliani cadano durante i *raid* dei *shuhadā* (“martiri” in nome di ALLĀH) palestinesi, oppure nel corso di scontri a fuoco tra i miliziani di HAMĀS e l’esercito regolare dello Stato d’Israele, deriva dal fatto che i bambini, un giorno, saranno uomini e, come tali, soldati che combatteranno i musulmani;

d) il civile che occupa un qualsiasi luogo in un territorio considerato *dār al-harb* è egli stesso un *harbī*: in quest’ottica, Israele è *dār al-harb* (e gli israeliani sono *ahl al-harb* o *ahl al-qitāl*, ossia “gente della guerra”). È quanto si desume da un discorso dell’intellettuale musulmano sunnita AL-QARADĀWĪ al *Meeting of the European Council for Fatwa and Research*, tenuto a Stoccolma nel luglio 2003:

«The martyrdom operations carried out by the Palestinian factions to resist the Zionist occupation are not in any way included in the framework of prohibited terrorism, even if the victims include some civilians. This is for several reasons: first of all, Israeli society is a military society. Anyone past childhood, man or woman, is drafted into the Israeli army. Every Israeli is a

democrazie occidentali a confronto, Bologna 1998; GUOLO R., *L’Islam è compatibile con la democrazia?*, Roma-Bari 2004; BICCHI F., GUAZZONE L., PIOPPI D. (eds.), *La Questione della Democrazia nel Mondo Arabo. Stati, Società e conflitti*, Monza 2004; UDUGBOR M.O., *Alcune brevi note sul rapporto tra democrazia e giurisprudenza islamica (fiqh)*, in *Iura Orientalia* 1 (2005), 144-162; CAMPANINI M., *Democracy in the Islamic Political Concept*, in *Oriente Moderno* n.s. XXIV – LXXXV – 2, 3 (2005), 343-352; KELSAY J., *Democratic Virtue, Comparative Ethics, and Contemporary Islam*, in *Journal of Religious Ethics* 33, 4 (2005), 697-708; VOLL J.O., *Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier?*, in *Religion Compass* 1, 1 (2007), 170-178; TĪBĪ B., *Islamism and Democracy: The Case of the Arab World*, in WEINBERG L. (ed.), *Democratic Responses to Terrorism*, New York 2008, 41-61.

⁷⁵ GETTLEMAN M.E., SCHAAR S. (eds.), *The Middle East and Islamic World Reader*, Broadway 2003, 325-326.

⁷⁶ LITVAK M., *Martyrdom is Life: Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 33, 8 (2010), 716-734.

soldier in the army, either in practical terms or because he is a reservist. Second, Israeli society has a unique trait: it is a society of invaders, who came from outside the region to occupy Palestine. Those who are invaded have the right to fight the invaders with all the means at their disposal. This is a *Jihād* of necessity, as the clerics call it, and not a *Jihād* of choice. Even if an innocent child is killed as a result of this *Jihād* — it was not intended, but rather due to the necessities of the war. Even with the passage of time, these [Israeli] so-called civilians do not stop being invaders»⁷⁷.

Ulteriori ragioni che legalizzano l'uccisione degli israeliani e, negli ultimi due decenni, degli occidentali (in particolare, gli anglo-americani), nel corso di un *jihād*, sono:

- e) la partecipazione alla vita democratica⁷⁸;
- f) le peculiarità della guerra moderna⁷⁹;
- g) le presunte “colpe” dell’Occidente.

Per quanto riguarda il primo punto, gli ultra-fondamentalisti islamici ritengono che siccome, in Israele e negli Stati Uniti d’America, alle donne è consentito votare tale “permesso” fa di loro delle “reali combattenti” perché con il loro voto contribuiscono ad eleggere *leader* che poi combatteranno i musulmani. In ordine al secondo punto, nell’ambito di un conflitto attuale risulta difficile e improbabile operare una distinzione netta fra combattenti e non-combattenti perché la guerra è totale e tutti sono coinvolti. Il tentativo di separare gli obiettivi durante un’azione di combattimento condurrebbe senz’altro alla paralisi del *jihād*. In merito alle presunte “colpe” dell’Occidente, va detto che il “peccato” più grave, secondo i jihadisti islamici, è la complicità nell’incoraggiare l’apostasia dei musulmani: per questo motivo, dunque, gli americani – ritenuti empì e corrotti – sono colpiti in ogni parte del mondo e, in particolare, sul sacro suolo musulmano⁸⁰.

In merito all’ultima problematica sembra rilevante una breve digressione.

Nel loro libro *Occidentalism* IAN BURUMA e AVISHAI MARGALIT spiegano come l’odio e la volontà distruttiva nei confronti dell’Occidente, visto come una malattia che intossica le altre civiltà, inclinazioni che si

⁷⁷ Cfr. Middle East Media Research Institute, Special Dispatch Series, n° 542, “Al-Qaradāwī Speaks in Favor of Suicide Operations at an Islamic Conference in Sweden,” 24 July 2003, at <http://memri.org>. On the same *website*, see also Special Report n° 30 (8 July 2004) and Special Dispatch Series n° 246 (24 July 2001), cit. in SPOERL J.S., *Hamas, Islam, and Israel*, in *The Journal of Conflict* [2006], 1-15, *praesertim*, 11); e inoltre SACCO L., *Kamikaze e shahīd*, cit., 168-179.

⁷⁸ BARBER B., *Jihad Vs. McWorld: Terrorism’s Challenge to Democracy*, New York 2001.

⁷⁹ KHOSROKHAVAR F., *Inside Jihadism: Understanding Jibadi Movements Worldwide*, Boulder 2009.

⁸⁰ RUBIN B., RUBIN J.C. (eds.), *Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader*, New York-Oxford 2004, 77-134.

possono rintracciare in Asia e nel mondo arabo sin dagli anni Trenta del XX secolo, sono mutuati in parte dal pensiero delle correnti antimoderne e anti-illuministe europee sfociate politicamente nel nazismo, e in parte da quelle marxiste-leniniste⁸¹. Gli intellettuali giapponesi che si riuniscono nel 1942 a Kyōto si interrogano su “come sconfiggere il moderno” e l’“americanismo” e lodano l’alleanza con le potenze dell’Asse, la Germania nazista e l’Italia fascista⁸². MICHEL AFLAQ e SALAH BITAR, che nel 1940 gettano le basi del partito Baath in Siria e in Iraq (dove AFLAQ nomina SADDAM HUSSEIN nel direttivo del partito), sono avidi lettori di MARX, NIETZSCHE e altri autori del nazionalismo tedesco protonazista, e, in politica, ammiratori sia della Germania hitleriana che della rivoluzione leninista e dell’Urss stalinista. La condanna dell’Occidente che risuona nei testi dell’egiziano SAYYID QUTB, l’ideologo di riferimento dei jihadisti contemporanei, riecheggia la critica della civiltà occidentale di OSWALD SPENGLER e di MARTIN HEIDEGGER. Lo studioso IAN BURUMA definisce questo atteggiamento “occidentalismo” per parallelismo con la definizione di “orientalismo” coniata da EDWARD SAID, l’intellettuale americano di origine palestinese secondo il quale gli studiosi occidentali hanno prodotto l’immagine di un Oriente dispotico e arretrato per fornire una giustificazione ideologica all’imperialismo⁸³. L’idea dell’Occidente come forza maligna - scrive BURUMA - non è un’idea orientale o mediorientale, ma ha radici profonde nel suolo europeo. L’occidentalismo è parte dell’anti-illuminismo ma anche della reazione all’industrializzazione. Alcuni marxisti sono stati attirati da esso come pure i loro avversari di estrema destra. L’occidentalismo è una rivolta contro il razionalismo (il freddo, meccanico Occidente, la civiltà delle macchine) e la secolarizzazione, ma anche contro l’individualismo⁸⁴.

§3. *Jihād, istishbād e fatwā*: alcune osservazioni sulla giustificazione dell’“eroico martirio” in nome di Allāh

Gli atti terroristici che si concludono col suicidio degli attentatori – i c.d. *shuhadā* (“testimoni” e/o “martiri” in nome di Dio) e/o *mustashhidūn* – sono legittimati sulla base di alcuni *ahādīth* e, soprattutto, su una lettura

⁸¹ BURUMA I., MARGALIT A., *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York 2004 (trad. it. *Occidentalismo: l’Occidente negli occhi dei suoi nemici*, Torino 2004).

⁸² HAROOTUNIAN H., *Overcome by Modernity*, Princeton, 2000.

⁸³ SAID E., *Orientalism*, New York 1978.

⁸⁴ Oltre agli autori e alle opere citate, cfr. in proposito: SACCO L., *Kamikaze, Occidentalismo e terrorismo suicida*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 73, 1 (2007), 187-214. Sul rapporto fra Islām e Occidente la bibliografia è vastissima: ai nostri fini (*jihād* contro l’Occidente), rimandiamo il lettore a: SIVAN E., *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, Yale 1985; PETERS R., *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, Princeton 1996; KEPEL G., *Jihad. Expansion et déclin de l’Islamisme*, Paris 2002; TIBI B., *Islam: Between Religious-Cultural Practice and Identity Politics*, in ANHEIER H., ISAR Y.R. (eds.), *Conflicts and Tensions*, London 2007, 221-231.

“immediata” del *Qur’ān*; in *Q.* IX, 111, ad esempio, si dice: «In verità Iddio ha comprato ai credenti le loro persone e i loro beni pagandoli coi giardini del Paradiso: essi combattono sulla via di Dio, uccidono o sono uccisi»⁸⁵. Sulla base di questo versetto si ritiene che ogni scenario in cui il combattente paghi il prezzo necessario a ottenere il risultato sia legittimo, a meno che vi siano prove che mostrino quello scenario come esplicitamente proibito⁸⁶. D'altronde, le fonti dell'Islām primitivo sono colme di lodi per i *mujāhidūn* (combattenti un *jihād fi sabīl Allāh*) che rischiano le proprie vite consapevoli di poter essere uccisi⁸⁷. In quest'ottica, l'esaltazione della morte in battaglia è ben sintetizzato – nella visione più estremista – da *Q.* IX, 38: «O voi che credete...Lanciatevi in battaglia sulla via di Dio!...Preferite forse la vita terrena piuttosto che quella dell'Oltre?» e da *Q.* III, 143: «Voi desideravate la morte prima d'averla sperimentata, e ora l'avete vista e ve ne state a guardarla»⁸⁸.

A parte quanto esposto, vi sono altre ragioni che sono prese in considerazione dai jihadisti per fornire validità legale agli attacchi suicidi. Anzitutto *Q.* II, 195: «Erogate dei vostri beni sulla via di Dio e non gettatevi in perdizione con le vostre stesse mani, ma fate del bene, perché Dio ama i benéfici». Questa disposizione è tradizionalmente interpretata nel senso di assoluta proibizione del suicidio, tuttavia – nell'ottica jihadista – costituisce un'affermazione tautologica: pertanto non erogare dei beni sulla via di Dio equivale a gettarsi nella perdizione con le proprie mani⁸⁹. Del resto, una *fatwā* emessa nel dicembre 1996 da ABŪ RUQAIYAH interpreta l'espressione “gettarsi nella perdizione con le proprie mani” nel senso di “pensare al denaro e ai suoi figli smettendo di seguire Dio attraverso il jihād”⁹⁰. L'intenzione

⁸⁵ BAUSANI A., *Il Corano*, cit., 143. La letteratura relativa a tale argomento è vasta; tra gli studi più recenti, si vedano: ANDRIOLO K., *Murder by Suicide: Episodes from Muslim History*, in *American Anthropologist* 104, 3 (2002), 736-742; ANEES M.A., *Salvation and Suicide: What Does Islamic Theology Say?*, in *Dialog: A Journal of Theology* 45, 3 (2006), 275-279; IDEM, *Suicide Bombing Cannot Bring Salvation: An Islamic Perspective*, in *New Perspectives Quarterly* 23, 3 (2006), 37-43.

⁸⁶ Cfr. *Un verdetto islamico sulla legittimità delle operazioni di martirio: Harwa Barayev: suicidio o martirio?*, <http://www.cesnur.org/2003/hawa.htm> (ultimo accesso, 11 luglio 2010).

⁸⁷ Sulle fonti relative all'elogio dei “martiri della fede”, cfr. p. es.: TALMON-HELLER D., *Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period*, in *Al Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 14, 2 (2002), 131-139.

⁸⁸ Per quanto riguarda *Q.* IX, 38 si tratterebbe secondo il BAUSANI – *Il Corano*, cit., 561 – di incitamenti alla spedizione di Tabūk (630 d.C.): su questa disposizione coranica, cfr. inoltre: FIRESTONE R., *Disparity and Resolution in the Qur'anic Teachings on War: A Reevaluation of a Traditional Problem*, in *Journal of Near and Eastern Studies* 56, 1 (1997), 1-19.

⁸⁹ La questione è trattata con dovizia di particolari in COOK D., *The Implications of “Martyrdom Operations” for Contemporary Islam*, in *Journal of Religious Ethics* 32, 1 (2004), 129-152; HATINA M., *The ‘Ulama’ and the Cult of Death in Palestine*, in *Israel Affairs* 12, 1 (2006), 29-51.

⁹⁰ RUQAIYAH A., *The Islamic Legitimacy of the Martyrdom Operations*, translation by H. El-Chamy, in *Nida'ul-Islam Magazine* 16 (1996), <http://hackvan.com/pub/stig/spirit/resistance/Islamic-Legitimacy-of-The-Martyrdom-Operations.htm> (ultimo accesso, 28 maggio 2010); per un ampio

(*nīyya*), in secondo luogo, ricopre una funzione centrale nel determinare la giustezza di un'azione: un retto proposito *fi sabīl Allāh*, infatti, trasforma – nella visione jihadista – un atto di suicidio (*intihār*) in un atto di “eroico martirio” (*istishhād*) e i suoi “attori” in *mustashhidūn*⁹¹. I jihadisti ritengono che quanti si uccidano – con una sincera intenzione – per innalzare la parola di Dio e per infliggere perdite al nemico, terrorizzandolo, non commettono suicidio, infatti – nell’ottica estremista – la proibizione del suicidio deriva dall’intenzione riscontrata nella debolezza e/o nella mancanza di fede, mentre il combattente in una operazione martiriale sacrifica sé stesso proprio a causa della forza della sua fede: pertanto, quando diventa chiara la ragione per cui il suicidio è proibito, si arriva alla conclusione che le operazioni di martirio sono permesse e lodevoli quando sono compiute perché ne derivi un *beneficio* religioso⁹². In quest’ottica, il combattente che perisce in un *jibād fi sabīl Allāh* è migliore, agli occhi di Dio, di chi è ucciso in un combattimento (*harb, qitāl*) regolare, perché c’è una gerarchia anche tra i “martiri”, che corrisponde al loro ruolo, allo sforzo nell’azione e ai rischi incorsi⁹³.

approfondimento, cfr. BUKAY D., *From Muhammad to Bin Laden: Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon*, New Brunswick 2007.

⁹¹ STRENSKI I., *Sacrifice, Gift, and the Social Logic of Muslim “Human Bombers”*, in *Terrorism and Political Violence* 15, 3 (2003), 1-34. La problematica del martirio/suicidio, qui menzionata, è stata ampiamente trattata in SACCO L., *Kamikaze e shahid*, cit., 160-202.

⁹² Sulle motivazioni del terrorismo suicida islamico e sulle sue dinamiche strutturali, cfr. tra gli studi più recenti: KUSHNER H.W. (ed.), *The Future of Terrorism: Violence in the New Millennium*, Thousand Oaks 1998; COOK D., *Suicide Attacks or “Martyrdom Operations” in Contemporary Jihad*, in *Nova Religio* 6, 1 (2002), 7-44; KHOSROKHAVAR F., *Les nouveaux martyrs d’Allah*, Paris 2002; ISRAELI R., *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*, London-Portland 2003, 71-122; ALLAM K.F., *Lettera a un kamikaze*, Milano 2004; AKTAN H., *Acts of Terror and Suicide Attacks in the Light of the Qur’ān and the Sunna*; YÜCEOĞLU H., *Martyrdom – A Definition. Can a Terrorist be a Martyr?*, in ÇAPAN E. (ed.), *Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective* [ed. or. *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları*, Izmir 2004], Somerset 2005, 27-43; 86-101; ALLAM M., *Kamikaze made in Europe*, Milano 2004; HADDĀD S., *A Comparative Study of Lebanese and Palestinian Perceptions of Suicide Bombings: The Role of Militant Islam and Socio-Economic Status*, in *International Journal of Comparative Sociology* 45, 5 (2004), 337-363; HATINA M., *Theology and Power in the Middle East: Palestinian Martyrdom in a Comparative Perspective*, in *Journal of Political Ideologies* 10, 3 (2005), 241-267; PAPE R.A., *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York 2005; PEDAHZUR A., PERLIGER A., *The Changing Nature of Suicide Attacks – A Social Network Perspective*, in *Social Forces* 84, 4 (2006), 1987-2008; SACCO L., *Materiali per un Dibattito sul fenomeno terroristico internazionale con particolare riferimento a quello islamico*, in *Iura Orientalia* 2 (2006), 141-166; COOK D., ALLISON O., *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Politics and Faith of Martyrdom Operations*, London 2007; FARHANA A., POST J., *The History and Evolution of Martyrdom in the Service of Defensive Jihad: An Analysis of Suicide Bombers in Current Conflicts*, in *Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences* 75, 2 “Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Denial” (2008), 615-654. Questo contributo analizza la trasformazione che la categoria “martirio” ha subito nel tempo fino a diventare un’icona del terrorismo suicida. Gli autori, attraverso un’accurata analisi delle fonti, ritengono che l’originario significato dell’espressione *shahāda* (testimonianza, martirio) sia stato re-interpretato dagli estremisti islamici per giustificare le proprie azioni.

⁹³ In merito, si vedano, ad esempio, i seguenti studi: ANDONI L., *Searching for Answers: Gaza’s Suicide Bombers*, in *Journal of Palestine Studies* 26, 4 (1997), 33-46; LEWINSTEIN K., *The Reevaluation of*

Esiste, poi, una *peculiare* esegesi testuale che fornisce *valide* giustificazioni ai *mustashhidūn*: tali prove si basano sull'abbinamento ben congegnato di alcuni versetti coranici. Più esattamente, sulla base del citato *Q.* IX, 111 e, soprattutto, sul combinato disposto di *Q.* II, 207: «Ma c'è anche fra gli uomini chi si sacrifica bramoso del compiacimento di Dio, e Dio è dolce coi servi», e di *Q.* II, 249 che ricorda come “tanti piccoli eserciti abbiano sconfitto eserciti più grandi col favore divino”⁹⁴, i jihadisti sostengono che: quanti offrano la propria vita per la causa di Dio non commettano suicidio⁹⁵; nella *shari'a* la misura del potere non sia legata ad elementi materiali e/o mondani.

Ricapitolando, le operazioni di martirio non devono essere intraprese a meno che si verifichino le circostanze seguenti:

- a) l'intenzione (*nīyya*) deve essere sincera e pura;
- b) si deve essere ragionevolmente sicuri che l'effetto desiderato non potrebbe essere ottenuto con altri mezzi che garantiscano la preservazione della vita del combattente;
- c) si deve essere ragionevolmente sicuri di ottenere uno dei seguenti risultati: infliggere rilevanti perdite al nemico; intimidirlo; rafforzare il coraggio dei musulmani⁹⁶;
- d) é necessario consultarsi con esperti di strategia militare, e particolarmente con chi dirige quella specifica *campagna*, per essere sicuri di non turbare i suoi piani e di non fornire involontariamente informazioni al nemico sulla presenza di forze musulmane nella zona⁹⁷.

Se manca la prima condizione, l'atto è privo di valore. Se la prima condizione è soddisfatta e le altre fanno difetto, l'atto non è ottimale ma non

Martyrdom in Early Islam, in CORMACK M. (ed.), *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, New York 2001, 78-91; ALLEN L., *There are Many Reasons Why: Suicide Bombers and Martyrs in Palestine*, in *Middle East Report* 32 (2002), 34-37; BURDMAN D., *Education, Indoctrination, and Incitement: Palestinian Children on Their Way to Martyrdom*, in *Terrorism and Political Violence* 15, 1 (2003), 102-103.

⁹⁴ BAUSANI A., *Il Corano*, cit., 23; 29-30.

⁹⁵ GUPTA D.K., MUNDRA K., *Suicide Bombing as a Strategic Weapon: An Empirical Investigation of Hamas and Islamic Jihad*, in *Terrorism and Political Violence* 17, 4 (2005), 573-598; TOWNSEND E., *Suicide Terrorists: Are They Suicidal?*, in *Suicide and Life-Threatening Behavior* 37, 1 (2007), 35-49.

⁹⁶ BLOOM M., *Dying To Kill: The Allure of Suicide Terror*, New York 2005.

⁹⁷ Con riferimento alle lettere *a*, *b*, *c*, *d*, oltre alle opere già citate, cfr. ATRAN S., *Genesis of Suicide Terrorism*, in *Science* 299, 5612 (March 7, 2003), 1534-1539; WEINBERG L., PEDAHZUR A., CANETTI-NISIM D., *The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers and Their Victims*, in *Terrorism and Political Violence* 15, 3 (2003), 139-153; KLUGER Y., KASHUK J., MAYO A., *Terror Bombing—Mechanisms Consequences and Implications*, in *Scandinavian Journal of Surgery* 93 (2004), 11-14; HOFFMAN B., MCCORMICK G.H., *Terrorism, Signaling, and Suicide Attacks*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 27 (2004), 243-281; SHAY S., *The Shabids: Islam and Suicide Attacks*, London-New Brunswick 2004; PEDAHZUR A., *Suicide Terrorism*, Cambridge 2005.

si può immediatamente concludere che il combattente non è un *shahīd* / *mustashhīd*⁹⁸.

§4. Riflessioni conclusive

Quotidianamente apprendiamo dai *media* come il Medio Oriente (Pakistan, Iraq, Afghanistan) sia sfigurato da terribili atti di violenza (perlopiù “attacchi suicidi”)⁹⁹. Questa ondata di brutalità è solo marginalmente rivolta contro le Forze Occidentali (percepite come “truppe di occupazione”), giacché la maggioranza delle vittime è costituita dai civili, ovvero da persone che hanno avuto la sventura di trovarsi nel raggio d’azione di un ordigno esplosivo al momento della sua deflagrazione¹⁰⁰. Gli artefici di questi atti terroristici (riconducibili a una recrudescenza dell’estremismo religioso) si definiscono “jihadisti”, per sottolineare la propria appartenenza al c.d. ultra-fondamentalismo di matrice islamica:

«Jihadists are a minuscule violent minority... They see only the violent and the intolerant in the *Qur’ān*. They ignore the peaceful and the tolerant. They adopt extreme interpretations of the Islamic Creed. Jihadists welcome martyrdom to inherit paradise. They regard the Muslim who does not follow their ways as *Kafir* – a heretic, an apostate; thus, they are called *Takfiris*. Apostasy in Islām is punishable by death. Jihadists are zealous, despairing, and revengeful. Charismatic leaders exploit Jihadists’ zeal, despair, and readiness for self-annihilation. Jihadists may be found resisting foreign occupation, or fighting Muslim rulers they regard as apostates. Since Islām is perfection, Jihadists believe they are perfect, too. Terrorizing the innocent is justified. Prayer absolves all sins. Jihadists feel no remorse»¹⁰¹,

e sono inclini a presentare le proprie “gesta” come un sintomo della lotta fra conservatorismo e modernità all’interno delle società islamiche, ma più spesso

⁹⁸ Per l’esegesi degli *ahādīth* posti a sostegno della tesi che fornisce legittimità agli atti suicidi compiuti dai *mustashhīdūn*, cfr. per esempio *Un verdetto islamico sulla legittimità delle operazioni di martirio: Hawa Barayev: suicidio o martirio?*, <http://www.cesnur.org/2003/hawa.htm> (ultimo accesso, 11 luglio 2010).

⁹⁹ MOGHADAM A., *Motives for Martyrdom: Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks*, in BROWN M.E. et Al. (eds.), *Contending with Terrorism: Roots, Strategies, and Responses*, Cambridge 2010, 57-92.

¹⁰⁰ HAFEZ M.M., *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom*, Washington D.C. 2007, 89-116 e *passim*.

¹⁰¹ Per la citazione, cfr. ELHADJ E., *The Islamic Shield. Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms*, Boca Raton 2007, 24; e inoltre: BRACHMAN J., *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York 2009; KHOSROKHAVAR F., *The Psychology of Global Jihadists*, in STROZIER C.B., TERMAN D.M., JONES J.W. (eds.), *The Fundamentalist Mindset*, Oxford-New York 2010, 139-155.

come simboli di uno “scontro di civiltà” fra Paesi islamici e Occidente¹⁰². In questa prospettiva, le *fatāwā*, emesse dai *leader* dei movimenti radicali, sono utilizzate con il preciso fine di “persuadere” i potenziali attentatori suicidi della giustezza degli atti posti in essere¹⁰³.

L’Islām si fonda sul rispetto della vita e della proprietà, sulla libertà, l’uguaglianza, la solidarietà, e la giustizia per tutti. E’ la religione della *umma al-wasat* (la comunità del giusto mezzo), come è spiegato in *Q.* II, 143 (“Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi...”), e si oppone all’“estremismo” nella religione, come disposto in *Q.* V, 77 (“Di: O gente del Libro! Non siate stravaganti nella vostra religione cercando altro che il vero e non seguite i desideri di un popolo che già prima errò, e molti fece errare, lontani dalla Via Piana”)¹⁰⁴. Anche MUHAMMAD mise ripetutamente in guardia dall’estremismo religioso (*Q.* IV, 59: “O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l’autorità. E se v’accade di disputare su qualche cosa, riferitela a Dio e al Suo Messaggero, se voi credete in Dio e nell’Ultimo Giorno. Questo è preferibile, ed è la interpretazione migliore”; XLI, 34-35: “Ché non son cosa eguale il bene e il male, ma tu respingi il male con un bene più grande e vedrai allora che colui che era a te nemico, ti sarà caldo amico. E tal grado non potranno raggiungere se non i costanti pazienti, tal grado non raggiungeranno altri che i favoriti del favore supremo”)¹⁰⁵, evidenziando come questa fosse la causa dei disastri accaduti alle altre nazioni¹⁰⁶. Dunque, l’Islām aborre l’uccisione indiscriminata di civili e di non combattenti¹⁰⁷ e, d’altra parte, l’alto valore riposto nella vita umana è chiaramente espresso in diversi versetti coranici, come ad esempio *Q.* VI, 151 (Di: “Venite e vi reciterò io

¹⁰² Su questo tema assai complesso, cfr. per esempio: HRAIR DEKMEJIAN R., *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse (N.Y.) 1995²; HUNTINGTON S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; WHINE M., *Islamism and Totalitarianism: Similarities and Differences*, in *Totalitarian Movements and Political Religions* 2, 2 (2001), 54-72; SIVAN E., *The Clash Within Islam*, in *Survival* 45, 1 (2003), 25-44; SCHÄEBLER B., STENBERG L. (with a Foreword by MOTTAHEDEH R.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity*, Syracuse (N.Y.) 2004; TĪBĪ B., *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, New York 2008; MASUD M.K., SALVATORE A., VAN BRUINEN M. (eds.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh 2009.

¹⁰³ COOK D., *Suicide Attacks or Martyrdom Operations in Contemporary Jihad*, in *Nova Religio* 6, 1 (2002), 7-44; FREAMON B.K., *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War. A Short Legal History*, in *Fordham International Law Journal* 27, 1 (2003), 299-369.

¹⁰⁴ AFSARUDDIN A., *The Hermeneutics of Inter-Faith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Qur’anic Exegesis*, in *Journal of Religious Ethics* 37, 2 (2009), 331-354.

¹⁰⁵ Cfr. anche: *Q.* V, 32; XXIII, 71; LX, 7.

¹⁰⁶ LAPIDUS I., *State and Religion in Islamic Societies*, in *Past & Present* 151, 1 (1996), 3-27.

¹⁰⁷ *Q.* II, 192; *Q.* LX, 8, e tra gli studi, cfr. per esempio YAMANAI A.Z., *Humanitarian International Law in Islam. A General Outlook*, in RAMADAN H. (ed.), *Understanding Islamic Law. From Classical to Contemporary*, Oxford 2006, 65-94, *praesertim*, 72-75.

quello che il Vostro Signore vi ha proibito: cioè di non dargli alcun compagno, d'esser buoni con i vostri genitori, di non uccidere i vostri figli per paura della miseria <Noi provvederemo a voi e a loro>, di non uccidere il vostro prossimo che Dio ha reso sacro, se non per una giusta causa. Questo Egli vi ha prescritto, nella speranza che voi ragionate”), ed è, peraltro, ribadito dalla “Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell’Uomo” del 19 settembre 1981, che afferma: «La vita umana è sacra ed inviolabile, ed ogni sforzo deve essere fatto per proteggerla. In particolare, nessuno dovrà essere ferito o ucciso, se non per autorità della Legge»¹⁰⁸. L’Islām ha anche stabilito regole molto rigorose su come trattare i casi di omicidio. La pena capitale può essere applicata da un tribunale che rispetti un giusto processo. Ma, a nessun individuo è permesso di utilizzare la legge a propri fini, di decidere secondo il proprio capriccio chi deve vivere e chi deve morire, ecc.¹⁰⁹. Una situazione del genere, se dovesse aver luogo, sarebbe comparabile ad uno stato di *fitna* (discordia, divisione, ribellione), strenuamente condannato dalla religione¹¹⁰. La *umma* è organizzata in modo da gestire e risolvere tutti i conflitti fra i suoi membri attraverso mezzi pacifici, o utilizzando i mezzi alternativi che la *shari’a* ha stabilito. Anche in una situazione di “guerra” (*harb, qitāl*), l’Islām ha stabilito delle regole molto rigide, che le parti in conflitto devono rispettare. Tali precetti, del resto, erano già osservati al tempo del PROFETA, con l’obiettivo di assicurare che i danni fossero limitati al minimo, senza una inutile distruzione della vita (donne, civili, anziani, non combattenti) e della proprietà (alberi, orti, pozzi, bestiame)¹¹¹. Allo stato delle cose risulta chiaro come l’Islām si opponga all’uccisione indiscriminata di persone, a prescindere da qualsiasi circostanza, e contrasti il *takfir* (la pratica di accusare altri musulmani di miscredenza), che è un altro aspetto dell’estremismo¹¹².

Concludendo, in uno Stato moderno nessuno può utilizzare la legge autonomamente e, pertanto, i singoli individui (ma anche i “gruppi” organizzati) non possono arrogarsi il diritto di dichiarare guerra ad uno Stato

¹⁰⁸ <http://www.arabcomint.com/dirittiumaniislam.htm> (ultimo accesso, 30 Giugno 2010); BALTA P., *L’Islam*, Roma 2006, 97-99.

¹⁰⁹ ANDERSON J.N.D., *Homicide in Islamic Law*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 4 (1951), 811-828.

¹¹⁰ GARDET L., s.v. *Fitna*, in «*Encyclopedia of Islam*», (Leiden 1960), II, 930-931; ABOU EL FADL K., *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge 2001; KEPEL G., *Fitna. Guerra nel cuore dell’Islam*, Bari-Roma 2006.

¹¹¹ Q. XXII, 40, e tra gli studi, cfr. per esempio il recente SACCO L., *Alcune osservazioni in materia internazionalistica a proposito della belligeranza e del trattamento dei “prigionieri di guerra”, ovvero brevi note su: siyār, jibād e III Convenzione di Ginevra (12 agosto 1949) in un’ottica comparativistica*, in *Iura Orientalia* 5 (2009), 89-108, praesertim, 100-101.

¹¹² LANE J.E., REDISSI H., *Religion and Politics. Islam and Muslim Civilization*, Burlington-Farnham 2009, 256-258.

straniero, né possono dichiarare guerra al proprio governo, con tutti gli effetti deleteri che ne conseguono. Questa istanza, peraltro, è stata recepita da una parte degli intellettuali musulmani, sia in Occidente sia nell'area mediorientale: nel 2005, infatti, il FIQH COUNCIL OF NORTH AMERICA AND CANADA ha emesso una *fatwā* che intendeva ri-affermare l'assoluta condanna del terrorismo islamico e dell'estremismo religioso. In sintesi, il decreto stabiliva che:

- a) tutti gli atti di terrorismo contro i civili erano proibiti;
- b) ai musulmani era proibito cooperare con soggetti e/o gruppi coinvolti in azioni terroristiche;
- c) ogni buon musulmano avrebbe dovuto rispettare il diritto alla vita di ciascun essere umano.

«Islām strictly condemns religious extremism and the use of violence against innocent lives. There is no justification in Islām for extremism or terrorism. Targeting civilians' life and property through suicide bombings or any other method of attack is *harām* – or forbidden – and those who commit these barbaric acts are criminals, not “martyrs”. The *Qur'ān*, Islam's revealed text, states: “Whoever kills a person [unjustly]...it is as though he has killed all mankind. And whoever saves a life, it is as though he had saved all mankind” (Q. 5:32). PROPHET MUHAMMAD said there is no excuse for committing unjust acts: “Do not be people without minds of your own, saying that if others treat you well you will treat them well, and that if they do wrong you will do wrong to them. Instead, accustom yourselves to do good if people do good and not to do wrong (even) if they do evil” (AL-TIRMIDHĪ). God mandates moderation in faith and in all aspects of life when He states in the *Qur'ān*: “We made you to be a community of the middle way, so that (with the example of your lives) you might bear witness to the truth before all mankind” (Q. 2:143). In another verse, God explains our duties as human beings when he says: “Let there arise from among you a band of people who invite to righteousness, and enjoin good and forbid evil” (Q. 3:104). Islām teaches us to act in a caring manner to all of God's creation. The PROPHET MUHAMMAD, who is described in the *Qur'ān* as “a mercy to the worlds” said: “All creation is the family of God, and the person most beloved by God (is the one) who is kind and caring toward His family”. In the light of the teachings of the *Qur'ān* and *Sunna* we clearly and strongly state: *a*) All acts of terrorism targeting civilians are *harām* (*forbidden*) in Islām; *b*) It is *harām* for a Muslim to cooperate with any individual or

group that is involved in any act of terrorism or violence; c) It is the civic and religious duty of Muslims to cooperate with law enforcement authorities to protect the lives of all civilians. We issue this *fatwā* following the guidance of our scripture, the *Qur'ān*, and the teachings of our PROPHET MUHAMMAD – peace be upon him. We urge all people to resolve all conflicts in just and peaceful manners. We pray for the defeat of extremism and terrorism. We pray for the safety and security of our country, the United States, and its people. We pray for the safety and security of all inhabitants of our planet. We pray that interfaith harmony and cooperation prevail both in the United States and all around the globe»¹¹³.

Il 23 marzo 2010 le autorità giuridiche saudite hanno diffuso una ulteriore *fatwā* che censura e proibisce il terrorismo di matrice religiosa:

«...The SENIOR CLERICS COUNCIL refers [the reader] to its previous rulings and announcements in regard to the deeds of the corrupt of this world, who undermine security and desecrate the sanctities [of Islām] in Muslim and other lands...“The council examined the [religious] law on [the issue of] funding terror, taking into consideration that [terrorism] is a crime aimed at bringing destruction by undermining security and harming lives, money, and property, both private and public. [This is achieved by means] such as blowing up homes, schools, hospitals, factories, and bridges; blowing up or hijacking airplanes; [sabotaging] the state’s infrastructure, such as oil and gas pipelines; and other acts of destruction and sabotage which are forbidden by [our] religion. [The council also] took into consideration that the funding of terror facilitates [this crime], perpetuates it and [allows it to] spread. “The council likewise examined proofs for the ban on funding terror in the *Qur'ān*, the *Sunna*, and in the precepts of the *Shari'a*. As it says in the *Qur'ān*, ‘Help not one another unto sin and transgression [Q. 5:2].’ And as it says, ‘And among men is he whose speech about the life of this world causes you to wonder, and he calls on ALLĀH to witness as to what is in his heart, yet he is the most violent of adversaries. And when he turns back, he runs along in the land that he may cause mischief in it and destroy

¹¹³ Cfr. DEROSE J., *U.S. Muslim Scholars Issue Edict Against Terrorism* (2005), <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=4775588> (ultimo accesso, 08 Settembre 2010); e inoltre KURTZ L.R., KURTZ M.R., *Religion and Social Conflict*, in KURTZ L.R. (ed.), *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks 2007², 243-278, *praesertim*, 262.

the crops and the cattle, and ALLĀH does not love mischief-making [Q. 2:204-205].’ And as it says, ‘And do no mischief in the earth after its reformation, and call on Him fearing and hoping; surely the mercy of ALLĀH is near to those who do good (to others) [Q. 7:56].’ And in [the compilation of *abādīth* called] the *Sahīh Muslim*, it is related that the PROPHET said, ‘Allah’s curse is upon he who harbors one who introduces [a forbidden innovation].’ As AL-HAFEZ BIN HAJAR explains in [his book] *Al-Fath* [Al-Bāri fī Sahīh Al-Bukhārī], this means that both the innovator and he who gives him shelter are sinners in equal measure. One of the enduring principles of Islamic *Shari‘a* is that means are judged according to their ends, and according to what the *Shari‘a* decrees regarding the protection of rights and contracts in Muslim and [other] lands. “In light of the above, the council determines that the funding and planning of terror are forbidden, and are punishable according to religious law – whether [the act in question is] providing funds, collecting funds, or taking part in these activities, in any way. [This applies] to both capital and non-capital assets, whether legitimately or illegitimately gained. One who carries out these acts knowingly is committing an offense that merits a religious punishment, to be determined by court proceedings. The council emphasizes that the prohibition on funding terror does not apply to support for charity programs providing livelihood, care or education for the poor – for ALLĀH has commanded to use the wealth of the rich to aid the poor. “With this *fatwā*, the SENIOR CLERICS COUNCIL guides all Muslims to adhere to their religion and to the way of our honorable PROPHET, and to avoid any act that harms others or [involves] hostility towards them. We beseech ALLĀH to [bless] this good country of Saudi Arabia, and all the Muslim lands, with righteousness, justice, providence and unity, and to improve the state of mankind as a whole, so as to carry out justice and spread righteousness. It is ALLĀH who brings success and guides [one] to the right path. “Allah’s blessing be upon His PROPHET MUHAMMAD, His family, and all His Companions”»¹¹⁴.

¹¹⁴ *Saudi Arabia Issues Fatwa Against Funding Terror* (May 10, 2010), <http://islamicarticles.wordpress.com/2010/05/11/saudi-arabia-issues-fatwa-against-funding-terror/> (ultimo accesso, 08 Settembre 2010).

Sulla scia di quanto esposto appare rilevante citare la conferenza di Mardin, nella Turchia sudorientale, che – nel Febbraio 2010 – ha dichiarato non più applicabile la *fatwā* dello studioso del XIV secolo IBN TAYMĪYYA che regolava la violenza militante e la divisione musulmana medievale del mondo in “casa dell’Islām” (*dār al-Islām*) e “casa dei non credenti” (*dār al-harb*)¹¹⁵. Riferendosi a questo storico documento, la Conferenza è giunta alla conclusione che: “Chiunque cerchi di ottenere supporto da questa *fatwā* per uccidere dei musulmani o dei non musulmani sta sbagliando la sua interpretazione. Non tocca a un singolo musulmano o a un gruppo musulmano di annunciare e dichiarare guerra o di entrare in un *jihād* combattivo ... di loro iniziativa”, ha affermato. La *fatwā* di Mardin di IBN TAYMIYYA è un testo classico per i militanti secondo i quali permette ai musulmani di dichiarare altri musulmani infedeli e condurre una guerra contro di loro. Gli studiosi hanno affermato che questa opinione va vista nel suo contesto storico di incursioni da parte dei Mongoli nelle terre musulmane. Ma gli studiosi hanno dichiarato che si tratta appunto di andare oltre la vecchia visione del mondo diviso fra la sfera dei musulmani e quella dei non musulmani e di reinterpretare l’Islām nelle situazioni politiche mutevoli.

L’emergere di Stati civili che proteggono i diritti religiosi, etnici e nazionali “ha reso necessario dichiarare il mondo intero un luogo di tolleranza e pacifica coesistenza fra tutti i gruppi e le fazioni religiose”, viene affermato nella loro dichiarazione. AREF ALĪ NAYED, un libico a capo del *think-tank* teologico di Dubai, KALAM RESEARCH AND MEDIA, ha detto durante la conferenza che i grandi imperi musulmani del passato non sono il modello per un mondo globalizzato dove i confini sono sempre più irrilevanti. “Non dobbiamo essere ossessionati con un Islām concepito solo geograficamente e politicamente”, ha affermato. “Vivere nella diaspora, a volte promuove meglio una sana e sincera vita musulmana. Gli imperi e gli ‘Stati islamici’ definiti ci rendono spesso compiaciuti”. NAYED ritiene che i musulmani debbano anche capire che “non tutti i tipi di secolarismo sono anti-religiosi”. Gli Stati Uniti, del resto, sono rimasti religiosi nonostante la separazione fra Chiesa e Stato, ma alcuni “secolarismi alla Rivoluzione francese” erano anti-religiosi. La dichiarazione si conclude con un appello agli studiosi musulmani affinché

¹¹⁵ *The Mardin Conference: Understanding Ibn Taymiyya’s Fatwa*, by Shaykh ‘Abd al-Wahhāb al-Turayrī, former professor at al-Imām University in Riyadh, <http://muslimmatters.org/2010/06/29/the-mardin-conference-%E2%80%93-a-detailed-account/> (ultimo accesso, 16 Settembre 2010). La dichiarazione pubblicata il 28 febbraio 2010 in arabo e rilasciata più tardi in inglese alla REUTERS. Ricordiamo che OSĀMA BIN LĀDEN ha citato varie volte la *fatwā* di IBN TAYMIYYA nei suoi appelli ai musulmani per rovesciare la monarchia saudita e condurre un *jihād* contro gli Stati Uniti.

conducano più ricerche per spiegare il contesto della *fatwā* medievale su questioni pubbliche e mostrino “cosa si spera di ottenere da una seria e corretta comprensione delle rispettive eredità”.

Successivamente, i partecipanti alla Conferenza di Sana'a sulla moderazione islamica (17-20 maggio 2010) hanno dichiarato che gli atti violenti di terrorismo e le *fatāwā* che incitano alla violenza sono atti criminali. La “DICHIARAZIONE DI SANA'A SULLA MODERAZIONE” è una risposta al terrorismo che danneggia l'immagine dell'Islām, hanno detto i partecipanti. “Gli atti di terrorismo e di estremismo non aiutano gli interessi dell'Islām e dei musulmani in nessuna maniera”, ha dichiarato HAMOUD AL-HITAR, il ministro yemenita per le Istituzioni¹¹⁶. “Con la conferenza si è giunti a una visione che rispecchia la moderazione nei suoi significati più sublimi”. La richiesta di moderazione serve a rafforzare il rispetto reciproco fra i musulmani e gli *Altri* nel contesto di rispetto delle altre fedi e dei trattati internazionali che sono al servizio dell'umanità e promuovono l'apertura, ha continuato. “La moderazione islamica scredita la violenza indiscriminata che colpisce dei civili innocenti e le generalizzazioni che dichiarano nemici tutti coloro che appartengono all'altra parte”, ha detto SADIQ AL-MAHDI, presidente del FORUM GLOBALE PER LA MODERAZIONE. “Risponde anche ai difetti della comunità islamica, come l'ostilità che esiste fra le popolazioni e i loro governanti e l'ingiustizia sociale che divide i ricchi dai poveri”. Il dottor DAWOOD ABDUL MALIK AL-HUDABI, segretario generale dell'ufficio yemenita del FORUM GLOBALE PER LA MODERAZIONE, ha dichiarato che la conferenza costituisce una “dichiarazione di rifiuto e confronto con l'eccessività e l'estremismo praticati dai gruppi terroristici, ovunque nel mondo, che portano agli atti terroristici”. Ha aggiunto che gli atti terroristici “vanno condannati perchè macchiano l'immagine dell'Islām, una religione di tolleranza, giustizia e moderazione”. Gli studiosi che hanno partecipato alla Conferenza hanno dichiarato che l'uso di *fatāwā* da parte di alcuni gruppi per giustificare attacchi contro dei civili è inaccettabile. “Ogni *fatwā* è adatta a un particolare momento, luogo e situazione – ha affermato il pensatore egiziano MUNTASIR AL-ZAYYAT. “Oggi le circostanze sono cambiate e chiunque usi [queste *fatāwā*] è in errore perchè opera una comprensione limitata che porta alla riduzione delle risorse della comunità islamica verso i conflitti e l'estremismo”. IMAN AL-JABAL, una ricercatrice in scienze politiche, ha detto che “la Conferenza aveva lo scopo di rifiutare la violenza e la criminalità delle azioni di AL-QĀ'IDA che sono commesse nel nome dell'Islām”. La Conferenza mirava anche a correggere alcune idee sbagliate “perchè non abbiamo bisogno

¹¹⁶ *Sana'a Declaration of Moderation Rejects Extremism and Violence*, <http://www.yobserver.com/reports/10018800.html> (ultimo accesso, 16 Settembre 2010).

della guerra tanto quanto abbiamo bisogno della pace”, ha aggiunto. AHMAD NAWFAL, professore di Legge Islamica all’Università della Giordania, ha detto che l’Islām è una religione di moderazione e giustizia che vieta l’estremismo e l’esagerazione. La dichiarazione ha invitato tutti i musulmani, indifferentemente dalle loro differenze ideologiche a riunirsi per dare vita ad un progetto moderno di rinascita. La dichiarazione ha anche invitato ad insegnare alle future generazioni il valore del dialogo, della tolleranza e della convivenza con individui vicini e lontani¹¹⁷.

In virtù di quanto esposto, appare chiaro come la “confusione” fra *dawla*, *dīn*, e *fitna* sia promossa da tutte quelle parti (ossia i jihadisti) che – al contrario – sono interessate al divampare dei conflitti in Medio Oriente, poiché ciò si accorda alla loro *agenda*. Ma il fatto innegabile – come sopra riferito – è che l’Islām in quanto religione della *umma al-wasat* (la comunità del giusto mezzo) rifugge tutti gli atti d’intransigenza in ogni aspetto della cultura: pertanto, non ci si può sbarazzare di tutti i suoi valori, e di tutto ciò che esso insegna, e continuare ad affermare – attraverso l’emissione di specifiche *fatāwā* “ultra-fondamentaliste” – che si sta agendo nel suo interesse.

LEONARDO SACCO

¹¹⁷ Le problematiche trattate a Sana’a non sono nuove ma assai rilevanti in ambito accademico: cfr. in merito ASHOUR O., *The De-Radicalization of Jihadists. Transforming Armed Islamist Movements*, New York 2009; BJØRGO T., HORGAN J. (eds.), *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*, New York 2009.