

IBN TAYMĪYYA ED IL *JIHĀD*. UN PROBLEMA D'INTERPRETAZIONE GIURIDICO-RELIGIOSA

LEONARDO SACCO

Università "La Sapienza" (Roma)

Sommario:

§1. Introduzione. §2. Strutture dialettiche di IBN TAYMĪYYA. §3. IBN TAYMĪYYA e il *jihād*: un problema giuridico-religioso.

§1. Introduzione

L'esperienza delle Crociate aveva condotto i musulmani ad apprezzare maggiormente il *jihād* come strumento difensivo dell'integrità giuridico-religiosa della *umma*: un'integrità, tuttavia, ancora concepita in termini politici e territoriali¹. L'invasione del *dār al-Islām* compiuta dalle milizie dell'Europa cristiana aveva prodotto, infatti, un duplice esito: la debolezza musulmana era stata causata, in parte, dalle divisioni interne e, in parte, dalla politica collaborazionista di alcune sette religiose colpevoli di aver svenduto l'ortodossia per interessi di natura materiale². D'altra parte, gli scritti sul *jihād* di quel periodo testimoniano un netto cambiamento: da obbligazione collettiva (*fard kifāya*) il *jihād* adesso diveniva un'obbligazione individuale (*fard'ayn*). Mentre i giurisperiti della prima era abbaside non

¹ RICHARD J., *Histoire des Croisades*, Paris 1996.

² A lungo si è discusso se le Crociate siano da considerarsi una sorta di prologo dell'espansione coloniale europea; in genere, si nega che i due processi siano omogenei, per la diversità delle condizioni che li hanno messi in moto. Le Crociate, si afferma, si svolsero prima che l'Europa cristiana si fosse scrollata di dosso l'inferiorità materiale complessiva nei confronti del mondo islamico, ed ebbero successo più per indifferenza dei sovrani musulmani (ma non dei loro sudditi nella regione investita dai "Franchi") che per superiorità militare o tecnologica degli invasori, i quali furono, al contrario, colpiti dal livello della cultura con cui erano venuti in contatto (cfr. GABRIELI F., *Storici arabi delle Crociate*, Torino 1957; JONES E. L., *European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge 1984; MAALOUF A., *Croisades vues par les arabes*, Paris 1983; GABRIELI F., *Lineamenti della civiltà Arabo-Islamica*, Genova 1996, p. 103; HILLENBRAND C., *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, 171-255; DJEBBAR A., ROSMORDUC J., *Histoire de la science arabe*, Paris 2001).

avevano preso in seria considerazione la possibilità di usare il *jihād* come strumento difensivo (per evitare la contrazione territoriale della “casa dell’Islām”), troppo impegnati a legittimare la politica espansionistica della *umma* in nome di Dio, le Crociate (la prima vigorosa incursione di una potenza straniera riluttante a riconoscere l’autorità islamica)³ – in antitesi – fornirono l’occasione per un deciso cambio di rotta: pertanto, ciascun musulmano avrebbe dovuto testimoniare personalmente la propria fede attraverso il *jihād*⁴.

Da parte musulmana se le crociate ebbero il merito di accrescere il retorico significato di *jihād* come strumento difensivo (in termini territoriali) del *dār al-Islām* lo stesso non può dirsi nel caso dell’invasione mongola (1258 d.C.)⁵. La rimozione del califfato da parte di HÜLAGÜ (nipote di GENĠS KHĀN) – infatti – inaugurò, se così si può dire, una maniera differente di concepire l’identità islamica e, di conseguenza, un nuovo modo di intendere il *jihād*. Il rapporto fra Islām e *umma* subì un mutamento sostanziale. Il timore di una disgregazione irreversibile condusse i musulmani a porre l’attenzione sulla questione della propria identità e, in questo contesto, emerge la figura politica di TAQĪ AL-DĪN AHMAD IBN TAYMĪYYA.

§2. Strutture dialettiche di IBN TAYMĪYYA

Proveniente da una famiglia di giuristi, IBN TAYMĪYYA nacque a Harran nel 1263 d.C. e morì a Damasco nel 1328 d. C.; egli visse, dunque, nel periodo che segnò il crollo del califfato abbasside – la presa di Baghdad da parte delle armate mongole è del 1258: due anni dopo i mongoli sono a Damasco – e della gravosa ricostruzione politica posteriore⁶. Dopo aver studiato il *Qur’ān*⁷ e la *Sunna* nelle *madrasa* (scuole giuridico-religiose) hanbalite siriane, lo studioso mesopotamico – a soli ventuno anni – iniziò ad

³ Le Crociate favorirono comunque una maggiore comprensione dell’Occidente verso il “fenomeno islamico” e con esso un contatto tra Occidente e Oriente, contatti che poi produssero numerosi effetti anche culturali (come ad esempio nel caso dell’Ordine dei Templari), nonostante l’ovvio e perdurante attrito tra le due civiltà nonché lo iato giuridico, amplificato anche da parte della canonistica medievale; sul tema, tra i molti, ved. AGOSTI G., *Alcuni brevi cenni sulla dottrina canonistica medievale riguardo ai Musulmani*, in «*Iura Orientalia*» 7 (2011), 10-19 [www.iuraorientalia.net].

⁴ SIVAN E., *La genèse de la contre-Croisade. Un traité damasquin du XIIe siècle*, in *Journal Asiatique* 254 (1966), 197-224.

⁵ Sulla storia mongola, tra i molti, si segnala DE RACHEWILTZ I., *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century (Translated with an Historical and Philological Commentary)*, 2 voll., New York -Leiden 2004.

⁶ Sulla figura di IBN TAYMĪYYA, cfr. ad es. LAOUST H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki al-din Ahmad b. Taymiyya*, Caire 1939; MAKARI V., *Ibn Taymiyyah’s Ethics: The Social Factor*, Chico 1983; PAVLIN J., s.v. *Ibn Taymiyya*, in «*Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*», (New York 2004), 338-339.

⁷ Qui di seguito abbreviato con la seguente lettera (seguito poi dal capitolo e dal versetto): Q.

insegnare diritto islamico, ma già a diciannove anni aveva emesso le sue prime *fatāwā* nei confronti dei mongoli – mediante sermoni che autorizzavano il *jihād* contro di loro – e nei confronti delle dottrine di alcuni rami (sette) dell’Islām accusati di assumere posizioni eretiche ed eterodosse⁸.

L’autore mesopotamico scrisse diversi trattati. Fra i più rilevanti è *Al-jihād*: un compendio in due volumi, dei quali il primo discute, inizialmente, il valore della fede islamica (*īmān*) e l’importanza, per i musulmani, di “perseguire il bene e rifiutare il male” (*al-amr bi l-ma’rūf wa’l-nahy ‘an al-munkar*)⁹; successivamente vi sono esaminati i temi del “bottino” (*ghanīma*), della “leadership” (*imāma*), e del *jihād* nei confronti dei ladri e dei rapinatori (*muhāribūn*). Il secondo volume, invece, analizza la problematica dei *hudūd* (le pene prescritte per alcuni reati così come sono definite dal *Qur’ān*). Un’altra opera di TAYMĪYYA è il *Thalāth rasā’il fī al-jihād* che racchiude tre sue epistole: la prima (datata 1299 d.C.) – redatta al tempo dell’invasione mongola – definisce lo *status* degli apostati, dei politeisti, e degli stessi mongoli; la seconda (senza data) menziona la battaglia di Badr e la battaglia di Uhud e contiene una discussione sull’obbligo legale del *jihād*¹⁰; la terza (datata 1304 d.C.) fu spedita al sultano AL-MALĪK NĀSIR AL-DĪN MUHAMMAD (che regnò tra il 1294 d.C. e il 1295 d.C. e, successivamente, tra il 1299 d.C. e il 1309 d.C.) e contempla un chiarimento sulla natura dei “Drusi” (il termine indica i seguaci di una setta religiosa, originariamente musulmana, fondata in Egitto, nell’XI secolo. L’etimologia della parola deriva dal nome dell’egiziano AL-DARAZĪ, che sosteneva l’identificazione dell’*imām* fatimide AL-HAKĪM [996-1021 d.C.] con Dio)¹¹. *Al-amr bi al-ma’rūf* (= “il precetto del fare il bene”) è uno scritto senza data (incluso nel ventottesimo libro del *Majmū’ Fatāwā* ovvero in italiano “raccolta di opinioni legali”) che spiega, ulteriormente, la necessità delle buone azioni e tratta il dovere giuridico del *jihād*.

Il testo più celebre di TAYMĪYYA è *Al-Siyāsa al-shar‘īyya*, uno “specchio dei principi” in cui l’arte del buon governo, ossia l’adeguamento

⁸ SIVAN E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New York 1990, 96-98; FRIEDMAN Y., *Ibn Taymīyya’s Fatāwā against the Nusayrī-Alawī sect*, in *Der Islam* 82, 2 (2005), 349-363.

⁹ NAGEL T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Zürich 1981, vol. 2, 122-124; 131 ss.

¹⁰ Sulle battaglie di Badr e Uhud, cfr. SELL E., *The Battles of Badr and Uhud*, London, Madras & Colombo 1909 e, tra gli studi più recenti GABRIEL R. A., *Muhammad: Islam’s First Great General*, Norman 2007, 86-130.

¹¹ Su questo punto, cfr. BRANCA P., *Un catechismo druso della Biblioteca Reale di Torino*, Milano 1996, *passim*; ABU-IZZEDIN N. M., *The Druzes: A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1993, 159-160.

della prassi politico-giuridica ai basilari principi sharaitici, è spinta fino a teorizzare la legittimità della ribellione contro il sovrano ingiusto¹².

Dalle sue opere si leva una decisa risposta alla crisi di valori che l'invasione mongola aveva provocato nella società islamica. La valutazione di TAYMIYYA sulla conquista mongola è rigorosamente connessa al disegno divino: la conclusione del dominio musulmano costituisce una prova voluta da Dio per separare i veri credenti dai non-credenti e dagli ipocriti (*Q. III*, 152). La causa del malessere che ha frantumato la *umma* è l'assenza di unità: non, però, in termini politici, bensì religiosi.

TAYMIYYA – in quest'ottica – non pone l'accento sul governo mongolo; egli – al contrario – sottolinea energicamente l'importanza di custodire intatto il primato della religione, minacciato, a suo dire, da una crescente eterodossia. In questa prospettiva, lo studioso non vedeva la vittoria mongola come un danno, ma come un modo per smascherare quanti davano importanza alle innovazioni tradendo la lettera dell'Islām¹³. La disgregazione del *dār al-Islām* poteva essere contenuta solo tramite forme di aggregazione e cooperazione sociale che si fondassero sui valori etico-religiosi dell'Islām: pertanto, ogni forma di pluralismo che in sé contraddicesse il monismo politico-sociale derivante dal *tawhīd* (unicità divina) andava combattuta poiché foriera di corruzione, abusi ed errori¹⁴.

Nel pensiero di TAYMIYYA, i giurisperiti hanno l'onere di sorvegliare sulla corretta applicazione della legge celeste (*sharī'a*): in quest'ottica, un governo può dirsi "islamico" solo se promuova e sostenga i precetti forniti da Allāh (di questa teoria è, ad esempio, un importante riflesso l'identificazione da parte dei wahhabiti della dinastia AL-SA'UD come legittimo governo ereditario islamico)¹⁵. Per quanti vivono nelle terre musulmane e si considerano veri credenti, l'unica soluzione è l'*hijra* – l'emigrazione – l'allontanamento dalle aree dove vivono miscredenti, politeisti e falsi musulmani. Qualora, invece, vi sia *fitna* la risposta deve

¹² In proposito, cfr. il suo famoso trattato *al-Siyāsa al-shar'iyya fī islāh al-Rā' wa'l-Ra'iyya*, tradotto e commentato in italiano da PICCINELLI G., *Il buon governo secondo l'Islam*, Bologna 2002². Per quanto riguarda le notizie sulla biografia e le opere di Taymiyya, cfr. tra la vasta bibliografia BORI C., *Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, in *Rivista degli Studi Orientali* 76 (2003); SHARIF M., *Jibād in Ibn Taymiyya's Thought*, in *Islamic Quarterly* 49, 3 (2005), 183-204, *praesertim*, 184-185; BORI C., *The Collection and Edition of Ibn Taymiyya's Works: Concerns of a Disciple*, in *Mamluk Studies Review* 13, 2 (2009), 47-63; BORI C., *Ibn Taymiyya wa-Jama'atuhu. Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle*, in RAPOPORT Y., AHMED M. S. (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi 2010², 23-52.

¹³ RUSKA J., s.v. *Nusayriyya*, in *«Encyclopedia of Islam»*, (Leiden 1995), 145-149.

¹⁴ BEN ABID S. E., *La shari'a fra particolarismi e universalità*, in FERRARI S. (ed.), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Bologna 1996, 29-51, *passim*.

¹⁵ WILLIAMS J. A., *The World of Islam*, Austin 1994, 164.

essere il *jihād*, inteso qui nella sua valenza di “guerra militare” o, più esattamente, di “guerra ideologica”¹⁶.

§3. IBN TAYMĪYYA e il *jihād*: un problema giuridico-religioso

TAYMĪYYA 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 kullubu lillāh*)».

Un aspetto rilevante di questa espressione è la valenza semantica del termine *fitna*. Il BAUSANI traduce la parola nel senso di “scandalo”, mentre altri commentatori di scuola anglo-sassone la traducono nel senso di “politeismo”, “persecuzione”, e/o “miscredenza”¹⁷. Tuttavia, il vocabolo *fitna*, che deriva dalla voce araba *fatana*, letteralmente significa “guerra civile”, “conflitto”, “punizione”, “castigo”, “correzione”, e proprio in tal senso pare essere utilizzato da TAYMĪYYA che, più esattamente, definisce *fitna* “lotta interna contro i non-credenti” e “correzione del male”¹⁸.

Per cogliere il significato di tali espressioni è necessario comprendere i fatti storici risalenti al periodo in cui visse TAYMĪYYA. L'intento dello studioso era quello di scuotere dal torpore i musulmani – sottoposti al dominio mongolo – richiamandoli alla retta osservanza della *sharī'a*. Tuttavia, affinché “il culto” fosse reso soltanto a Dio era necessario rimuovere qualunque situazione valutata come *fitna* e, pertanto, sia la “miscredenza” sia il “male”. Lo scopo primario – nelle intenzioni di TAYMĪYYA – era quello di purificare la società islamica da qualunque forma di ingiustizia e di trasgressione: ciò nondimeno, l'autore non auspicava una rivoluzione, ma riteneva che la comunità dei credenti dovesse essere guidata, in modo lungimirante, da un'autorità saggia che avesse a cuore la salvaguardia della religione e dell'identità musulmana.

Seguendo la riflessione di TAYMĪYYA, il *jihād* può essere suddiviso in due categorie principali: da un lato, il *jihād makkī* e, dall'altro, una combinazione di *jihād makkī* e di *jihād madanī*. Il primo contempla lo strumento della conoscenza (*ilm*) ed è chiamato anche *jihād bi al-hujja* (non letteralmente: “lotta ragionata”): si tratta – secondo lo studioso – di un dovere che incombe su tutti i musulmani e che prevede la volontà di

¹⁶ *Ivi*, p. 165.

¹⁷ BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, Firenze 1955, 128; MUHSIN KHĀN M., TAQĪ-UD-DĪN AL-HILĀLĪ M. (eds.), *Interpretation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*, Riyadh 2001, *Q. VIII, 39*.

¹⁸ SHARIF M., *Jihād in Ibn Taymiyya's Thought*, cit., 185. Sull'etimologia del termine *fitna* e su talune implicazioni riguardanti il rapporto fra guerra, disordine e rivoluzione, cfr. AYALON A., *From Fitna to Thawra*, in *Studia Islamica* 66 (1987), 145-147.

propagare la Rivelazione (ossia l'unica conoscenza) in ogni angolo della terra, secondo la prescrizione di Q. XXII, 3-4: «E c'è fra gli uomini chi discute di Dio senza nulla conoscere, e va dietro ad ogni ribelle demonio, contro il quale sta scritto che chi lo prenderà per alleato, sarà da lui traviato e guidato da lui al tormento della Vampa». In questa prospettiva, il *jihād makkī* suggerisce l'idea di una "lotta" pacifica e non-militare votata al bene e alla prevenzione del male: del resto, alcuni studiosi e commentatori moderni come, ad esempio, ALFRED MORABIA, ABDULLĀH SCHLEIFER e HASHĪM KAMALĪ, hanno sostenuto che questo tipo di *jihād* sembra corrispondere alla "lotta contro la propria natura (*nafs*)"¹⁹. La seconda categoria di *jihād*, come accennato, è una sintesi di due differenti tipologie di "lotta": il *jihād makkī* e il *jihād madanī*, che prevede l'uso della forza fisica. Quindi, accanto alla lotta pacifica, TAYMĪYYA ritiene che vi debba essere anche lo scontro armato, ma solo per motivi di natura difensiva: d'altra parte, il *jihād madanī* si fonda su passi coranici (Q. III, 110; Q. IX, 71; Q. XXV, 52) nei quali la parola *jihād* non significa necessariamente "combattimento sul campo"²⁰.

Ne consegue come il *jihād* per TAYMĪYYA sia uno strumento assai rilevante: e del resto, sia nel *Qur'ān* sia nella *Sunna*, la menzione delle sue virtù ricorre innumerevoli volte. Per questa ragione – secondo l'opinione del giurista medievale – il *jihād* «è il miglior atto religioso volontario che un uomo possa compiere (...) con amore e devozione verso Dio»²¹. Non è ben delineato se si tratti di uno "scontro fisico" *tout court* o di una "lotta" *fī sabīl Allāh* tesa a mondare i cuori dei musulmani e a combattere strenuamente l'eterodossia (*rawāfīd*). L'elogio del *jihād* è messo in relazione con i doveri fondamentali di un vero credente: poiché gli esseri umani vivono e muoiono, ogni individuo dovrebbe offrire la propria vita al servizio di uno scopo che garantisca eterna felicità in questo e nell'altro mondo; in quest'ottica, il *jihād* è – per Taymīyya – il mezzo che permette a ciascuno di contribuire alla vittoria del "Bene" sul "Male"²². Quest'ultima posizione è usata spesso dagli attuali fondamentalisti islamici per giustificare il *jihād* contro quei musulmani che non adottano la *sharī'a* come costituzione e contro gli occidentali²³: in proposito, tuttavia, occorre fare la giusta chiarezza. Infatti, mentre l'intenzione di TAYMĪYYA era quella di fissare l'identità religiosa islamica facendo leva sull'importanza dell'ortodossia, i jihadisti

¹⁹ MORABIA A., *Ibn Taymiyya, Dernier Grand Théoricien du Ĝihād Médiéval*, in *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978), 85-100; SCHLEIFER S. A., *Understanding Jihād. Definition and Methodology*, in *The Islamic Quarterly* 26 (1983), 121-129; KAMALĪ M. H., *Issues in the Understanding of Jihād and Ijtihād*, in *Islamic Studies* 41 (2002), 617-634.

²⁰ SHARĪF M., *Jihād in Ibn Taymiyya's Thought*, cit., 190-192.

²¹ PETERS R., *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996, 47-49.

²² HECK P. L., *Jihad Revisited*, in *Journal of Religious Ethics* 32 (2004), 95-128, *praesertim*, 117.

²³ SIVAN E., *Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution*, in *Encounter* 60 (1983), 41-50.

contemporanei si sono appropriati delle idee – peraltro “distorte” a proprio vantaggio – di TAYMIYYA per inaugurare, con la forza, il regno di Dio a livello planetario²⁴. Così, mentre lo studioso medievale si preoccupava di circoscrivere filosoficamente il concetto di *jihād* per favorire l’integrità della *umma*, minata dalle crociate, prima, e dai mongoli, poi, il progetto degli estremisti islamici contemporanei è di natura politico-escatologica e mira ad abrogare le limitazioni poste alla “guerra” dalle teorie classiche²⁵.

Appare, tuttavia, quanto meno ambiguo il progetto di TAYMIYYA. Per un verso, infatti, egli cercò di rifiutare categoricamente la tradizione del “grande” o “pacifico” *jihād*. 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), disse: “Siamo tornati dalla guerra minore (*jihād al-asghar*) e ora ci attende quella maggiore (*jihād al-akbar*)”²⁶. Secondo l’opinione di TAYMIYYA, questo *hadīth* non trova riscontro nelle fonti e pertanto l’unico *jihād* per cui valga la pena di combattere onorando Dio è quello contro gli infedeli. D’altronde – continua TAYMIYYA – Allāh ha detto: «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 TAYMIYYA – a non compiere azioni biasimevoli e il non-combattere gli infedeli è, per l’appunto, un atto indegno verso Dio²⁷. La tradizione relativa

²⁴ Si pensi, ad esempio, al “califfato globale” perseguito dall’organizzazione di OSAMA BIN LÄDEN; in proposito, cfr. p. es. SACCO L., *Kamikaze e shahīd. Linee guida per una comparazione storico-religiosa*, Roma 2005, 232-235.

²⁵ MARSHALL P. (ed.), *Radical Islam’s Rules. The Worldwide spread of Extreme Shari’a Law*, Lanham 2005. In antitesi con tale visione, lo studioso LITTLE D. P. – *Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?*, in *Studia Islamica* 41 (1975), 93-111 – ha rilevato una sorta di “fanatismo” e di “presunzione” nel pensiero di TAYMIYYA. D’altro canto, OLIDORT J. – *Ibn Taymiyya’s Contribution to Islamic Notions of Government and Social Conflict*, in *The Brandeis Middle East Review* 1, 1 (2005), 18-20 – considera il *jihād* di TAYMIYYA la “guerra” in senso materiale.

²⁶ SCHIMMEL A., *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill 1985, 53.

²⁷ 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»), cfr. COOK M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, New York 2000; ID., *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.

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 daʿīf* (debole catena di narratori) e, quindi – secondo TAYMĪYYA –, questo vuol dire che l’*hadīth* in questione non è attendibile²⁸. Resta il fatto che le fonti esistono e non risultano “inventate” (come, ad esempio, ritiene DAVID COOK)²⁹. 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 teoria classica del *jihād* (già formatasi al tempo dei due narratori) risente fortemente delle tensioni dell’era omayyade-abbaside tesa a legittimare la politica espansionistica della *umma*. 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*³⁰.

Per un altro verso, sembrerebbe che la priorità di TAYMĪYYA non fosse quella di condurre una guerra nel *dār al-harb*: si trattava solo di purificare il mondo sunnita dalla presenza di eretici e infedeli. Secondo questa ulteriore interpretazione, il *jihād* avrebbe avuto lo scopo di rinnovare la spiritualità di ciascun credente e, così facendo, di amalgamare una società caratterizzata dalla sottomissione a Dio e alla sua volontà³¹. Parlando di necessità di combattere, TAYMĪYYA si chiede se questa sia determinata dall’aggressione degli infedeli a danno dell’Islām e dal conseguente desiderio di respingerla, o dall’infedeltà stessa degli infedeli. L’autore – pur ammettendo la diversità di opinioni in merito – si schiera a favore del primo punto di vista, condiviso peraltro dalla maggioranza dei musulmani e confermato dal *Qur’ān* (II, 190: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non oltrepasate i limiti, che Dio non ama gli eccessivi») e dall’esempio fornito dal PROFETA e dai suoi compagni. Passando in rassegna le tradizioni risalenti a MUHAMMAD, si può osservare come questi fece guerra in due casi soltanto: *a*) attacco contro i musulmani; *b*) il caso in cui i sovrani – come quelli bizantini per esempio – costituissero un ostacolo fra lui e la sua missione, e quindi perseguitassero i musulmani per costringerli ad abbandonare la loro fede³².

²⁸ BONNEY R., *Jihād. From Qur’ān to bin Lāden*, New York 2005, 465, n. 34.

²⁹ COOK D., *Storia del jihād*, Torino 2007, 56: «... l’irrealtà del jihad interiore in quanto costruzione teorica, dotta, della quale non disponiamo di molte prove concrete, per non dire nessuna».

³⁰ Sulla 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 Tālib al-Makkīs Qūt al-Qulūb*, Stuttgart 1994, II, 32.

³¹ Riley-Smith J., *Islam and the Crusades in History and Imagination, 8 November 1898-11 September 2001*, in *Crusades 2* (2003), 151-167, *praesertim*, 165.

³² SCARCIA AMORETTI B., *Tolleranza e intolleranza nell’Islam*, in BORI P. C. (ed.), *L’intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bologna 1986, 147-169; POGGI V., *Storia della tolleranza islamica*, in

In virtù di quanto esposto, TAYMĪYYA considera politeisti, ribelli e criminali, tutti i musulmani che rinnegano il *jihād* per compiacere Dio e li chiama più esattamente *kuffār* (infedeli, non-credenti)³³. Coloro che non osservano i precetti della religione devono essere trattati alla stregua di rinnegati e traditori e devono essere combattuti se rifiutano l'Islām, tuttavia – al di là delle varie interpretazioni – sembra trattarsi di una “lotta sulla via di Dio” condotta più con la parola e il dialogo che con la spada, infatti la posizione di TAYMĪYYA sul *jihād* non è connessa alla difesa e all'estensione dell'integrità territoriale (come nel caso delle “contro-crociate”), bensì alla salvaguardia dell'unità religiosa.

Quando TAYMĪYYA parla del *jihād* non pone al centro dell'attenzione il mondo non-musulmano (il *dār al-harb*, per intenderci), ma l'eresia (*bid'a*) di quei musulmani che, senza una legittima giustificazione (agli occhi dello studioso), pretendono di amare Dio senza una sincera “fatica del cuore”³⁴. L'essenza della sua speculazione è che la coesione (*ijtimā*) e l'unione (*i'tilāf*) prendano il sopravvento sulla differenza (*ikhtilāf*) e sulla divisione (*iftirāq*), giacché solo in tal modo si può ottenere l'integrità religiosa (*jām' al-dīn*) e, di conseguenza, l'unità della *umma*³⁵.

LEONARDO SACCO

BASSAN N., NOJA S. (eds.), *L'Islam tra Noi. Una sfida per il dialogo*, Trieste 1994, 33-52; ID., *L'Islam e la tolleranza: il rapporto con la diversità: un'interpretazione storica*, in *Orientamenti* 5-6 (1994), 21-37; sulle relazioni arabo-bizantine, oggetto di numerosi studi, cfr. p. es. VASILIEV A. A., *Byzance et les Arabes*, Bruxelles 1935-1968; CANARD M., *Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au X siècle*, in *Bullettin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas* 13 (1949-50), 51-69; KAEGI W. E., *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992; SAHAS J. D., *Byzantium and Islam: An Encounter of Two Theocracies: Mutual Admiration and Exclusion*, in: *Constantinople and its Legacy: Annual Lecture*, Toronto 1993.

³³ ABOU EL FADL K. M., *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge 2002.

³⁴ L'espressione è stata presa in prestito da MONTANARI E., *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano 2003. Ha notato la SCARCIA AMORETTI che «La parola “eretico” non traduce il concetto musulmano dell'eresia. L'eresia nasce in concomitanza di una qualunque forma di estremismo, paradossalmente anche se per il bene. L'estremista si pone, per scelta, fuori da un solco che, per sua natura, deve essere tale da permettere di inglobare ogni essere umano. I limiti del solco sono rappresentati dalla legge, e gli *iter* che il solco indica o comporta riguardano sia la vita dell'individuo come persona, sia l'agire collettivo in un qualunque settore sociale» (SCARCIA AMORETTI B., *Tolleranza e intolleranza nell'Islam*, cit., 165; cfr. inoltre EAD., *Sur le fanatisme dans l'Islam primitif*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 34 [1974], 90-102. Per una discussione critica sulla problematica giuridica e storico-religiosa relativa all'“eresia”, cfr. SCARCIA G., *L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XXXIII, 1 [1962], 63-97; LEWIS B., *Le retour de l'Islam*, Paris 1985, 11-63.

³⁵ HECK P., *Jihad Revisited*, cit., 118.