

Radici storiche e linguistiche della Šarī'a islamica

WA'IL FARŪQ

Questo articolo intende fornire al lettore occidentale elementi introduttivi alla comprensione dei problemi implicati nel dibattito sull'applicazione della Šarī'a¹. Esso si divide in due parti:

Contesto storico e radici della Šarī'a islamica;

Radici linguistiche del termine Šarī'a.

I temi sono trattati contestualmente al dibattito in corso nel mondo arabo (anche se di tale dibattito si faranno solo cenni).

1. *Contesto storico e radici della Šarī'a islamica*

1.1 *In quale contesto nasce l'Islam*

L'Islam non fu una "intromissione" divina, dal nulla, nella vita dell'uomo e della società, proponendosi come opposizione a ciò che vi era prima.

L'Islam fu anche il risultato di condizioni storiche maturate nel corso dei pre-

cedenti secoli nella penisola araba e nel mondo.

L'Islam rappresenta il vertice cui giunsero movimenti di natura sociale, economica, politica, culturale e religiosa.

La relazione fra Islam, realtà in cui nacque e le radici storiche di questa realtà non è di opposizione e rottura, ma di continuità ed armonia.

Questa concezione – malgrado la sua evidenza – non trova spazio, ancora adesso, negli studi di islamica nel mondo arabo. Pochi sono i ricercatori musulmani i quali nei loro studi prendono le mosse da questa idea.

Questi ricercatori sono divenuti argomento di diffidenze e sospetti che talvolta hanno generato nei loro confronti atteggiamenti violenti ed isolamento.

La visione che proverò ad introdurre adesso diverge dalla visione più tradizionale e diffusa. Ma la mia visione risponde maggiormente alla realtà storica e alle esigenze di uno spirito scientifico.

I cento anni che precedettero l'apparire dell'Islam furono un periodo di gesta-

zione in cui prese forma ciò che sarebbe nato. In questo periodo iniziò a disgregarsi la concezione di tribù (*qabila*) come la sola unione (*al-wihda al-wahida*), come era stato precedentemente, e del legame di sangue tribale come il centro di ogni dinamismo umano sia per chi viveva spostandosi nel vasto deserto sia per chi viveva negli insediamenti stanziali che erano sparsi nella regione.

Probabilmente il più importante dei fattori che spinsero nella direzione di questo disgregamento fu il commercio. Le continue guerre fra persiani e bizantini e i pericoli del percorrere la via marittima del Mare Rosso avevano portato la via di terra che attraversava il deserto arabo ad essere la via principale dei commerci fra oriente ed occidente. Molti dei capi tribù arabi si arricchirono mediante la riscossione di imposte che persiani e bizantini pagavano loro in cambio di protezione per i loro commerci; altri arabi si arricchirono grazie ai servizi prestati alle carovane dei commercianti che percorrevano questa via. Chi trasse maggior beneficio da questo mutamento fu la tribù *qurayš*, alla quale appartenne il Profeta Muḥammad.

Questa tribù, che viveva a Mekka – la quale si trovava nel punto medio di questa via commerciale – iniziò a trasformarsi da prestatrice di servizi per i commerci altrui ad operatrice di commerci suoi propri all'interno della penisola, e finì per controllare completamente tutti i movimenti commerciali fra oriente e occidente del tempo. Ciò fu possibile soprattutto grazie all'opera dei suoi capi Quṣayy bn Kilāb, Hāsim bn 'Abd Manāf, 'Abd al-Muṭṭalib (gli antenati diretti del Profeta).

Essi presero accordi con i capi delle tribù per quanto riguarda l'interno della

penisola, con l'imperatore bizantino, con l'imperatore persiano e i re etiopi e yemeniti, per regolare e proteggere i movimenti commerciali che caddero così sotto il loro controllo; questo è detto nel *Qur'ān* con il nome *al-Ilāf* (la concordia): *Surat Qurayš*:

Nel nome di Dio, clemente, misericordioso! Per la concordia (*Ilāf*) dei coreisciti! Per la loro concordia nelle carovane d'inverno e d'estate! Adorino dunque il Signore della Caaba, che li nutri salvandoli dalla fame e li rassicurò da ogni timore.

Tale mutamento ebbe influenza profonda in tutti i settori della vita. Mekka divenne un centro cosmopolita, paragonabile a ciò che per il tempo odierno rappresenta la città di New York, dove vi era circolazione di razze, di attività, di pensiero, di culture e religioni. Ciò a fianco del fatto che Mekka era la "città santa" per gli arabi, dopo che i coreisciti riuscirono a farne un centro religioso per tutti gli arabi grazie al pellegrinaggio alla Caaba; pellegrinaggio che costituiva anche una periodo commerciale fissato, il quale puntellava il ruolo dei *qurayš* per la penisola arabica.

I *qurayš* utilizzarono – fin dai primi tempi – la religione e i sentimenti religiosi degli arabi al servizio del commercio e a garanzia della sua continuità.

Cercheremo di osservare brevemente la condizione degli arabi prima dell'Islam in diversi aspetti della vita.

La condizione religiosa prima dell'Islam. La vita religiosa aveva aspetti numerosi e multiformi, ma tutti spingevano nella direzione de *al-wihda al-qawmiyya* (l'unità di tutti gli arabi) e del superamento dei confini della propria tribù. Nonostante le gran-

di differenze fra le religioni politeiste e monoteiste, il risultato finale era *al-wiḥda*.

Le religioni politeiste: benché ogni tribù salvaguardasse la specificità degli dei che adorava, vi era un qualcosa che assomigliava a una "religione generale", rappresentata dal pellegrinaggio (*al-ḥagġ*) e dalla sacralità della Caaba di Mekka, rito e luogo di culto fondamentali nei quali tutti credevano come riconoscendo un Signore di tutti gli dei. Perciò la numerosità delle religioni politeiste si inseriva comunque nella cornice de *al-wiḥda*.

Il giudaismo: il giudaismo si diffuse in luoghi numerosi nella penisola arabica. Tribù ebraiche, nella loro interezza, emigrarono e si stabilirono presso le oasi e si mescolarono con tribù arabe e alcune di queste si convertirono al giudaismo, sebbene poche di numero. Il giudaismo giocò il ruolo maggiore nella diffusione della credenza in un unico Dio.

Il cristianesimo: il cristianesimo si diffuse mediante la testimonianza di missionari. I monasteri si dislocarono anche fra i beduini delle zone più lontane ed ebbero un ruolo importante nella diffusione del cristianesimo fra numerose tribù arabe sia nelle estremità della penisola arabica sia al suo interno. Ebbe un ruolo importante nella divulgazione dell'idea di "profeti", "paradiso e inferno", e "giudizio universale" e lavorò il terreno per la coltivazione dell'Islam in questo ambiente. Inoltre il cristianesimo fu con il giudaismo uno dei fattori più potenti della diffusione di uno spirito unitario (*ruh al-wiḥda*) fra le tribù nelle quali erano presenti le religioni monoteiste.

Al-Ḥanifiyya: si tratta di una "corrente religiosa" monoteista araba che seguiva la "religione del profeta Abramo", l'antenato degli arabi. Per un occidentale, probabilmente, sarebbe più comprensibile l'espressione "religiosità del profeta Abramo", piuttosto che "religione del profeta Abramo". Ma i musulmani definiscono il monoteismo di Abramo una "religione" (*din*). Fra gli arabi pre-islamici vi furono uomini che professavano questo tipo di monoteismo ispirandosi alla figura di Abramo. La differenza con il giudaismo, per i musulmani, è nel fatto che questo ultimo ha un libro rivelato e profeti, mentre al-Ḥanifiyya è un modo di vivere la religione riconducibile unicamente al profeta Abramo, e non ha libri rivelati e la struttura di una religione come Legge rivelata. Questa corrente religiosa fu uno dei punti di sostegno più importanti su cui si appoggiò l'Islam nel suo invito. Fu di aiuto al recepimento di tale invito il fatto che l'Islam fosse una religione monoteista legata a un luogo d'origine (*watan*) – come il cristianesimo si legò ai romani e all'Europa – per molti arabi.

Comunque anche la situazione religiosa – nei cento anni precedenti l'Islam – si mosse nella direzione di un disgregamento del sistema della tribù e dell'unità degli arabi. Questo fu ciò che più fece sentire la mancanza di quella forma di vita appropriata, la quale invece venne presentata dall'Islam.

La condizione sociale. Il commercio contribuì al disgregamento della tribù secondo una divisione in classi.

Nella tribù legata da vincoli di sangue originariamente i suoi membri non si dif-

ferenziavano rispetto agli altri se non per lignaggio: la ripartizione era fra categoria dei figli della tribù liberi; categoria degli schiavi affrancati, i quali partecipavano delle loro tribù d'origine ed erano obbligati alla tribù che li aveva affrancati; categoria degli schiavi, catturati durante le guerre, che erano continue, fra le tribù. Vi era poi un'altra categoria, quella dei "rinnegati" (*al-hula'ā'*), scacciati dalle loro tribù in modo pubblico durante i mercati, tribù che si dichiaravano non più responsabili delle azioni del "rinnegato", sottraendosi così all'impegno della *diyya* (il prezzo del sangue); cioè "i rinnegati" erano privati del loro essere come valore, in quanto non vi era più alcun dovere verso loro né loro avevano più diritti.

Questa ripartizione era predominante nella penisola araba, anche se la natura della vita sociale cambiava a seconda dell'ambiente in cui si svolgeva: città, regioni agricole, deserto.

Con il commercio la tribù iniziò a dividersi in due grandi parti: i ricchi che fecero fruttare la situazione economica della penisola, e i poveri che appena riuscivano a trovare ciò che serviva a sfamarsi. Comparvero ripartizioni all'interno delle tribù in base alla disparità di ricchezza.

Questo è ciò che troviamo per esempio nella stessa tribù dei *qurays*, dove vi erano i ricchi *qurays al-bitāh* e i poveri *qurays al-zawāhir*, e in questa divisione interna alla tribù non vi era alcuna relazione con il lignaggio.

Le relazioni commerciali e gli interessi comuni contribuirono al formarsi di un'aristocrazia araba che andava oltre i confini della tribù, in quanto era espressione di una cosa diversa da *al-wihda*.

La condizione politica. I cambiamenti di cui abbiamo parlato facevano sentire la mancanza di una forma politica chiaramente definita.

La società tribale originalmente rifiutava assolutamente l'obbedienza a qualsiasi potere, e già gli imperatori persiani e bizantini avevano fallito nel tentare qualsiasi genere di controllo sui beduini (si ricordi per esempio il combattimento di Dī Qār in cui i persiani vennero sconfitti dalle tribù arabe).

La vita economica. Gli arabi nella penisola conoscevano diversi generi di attività economica, come l'agricoltura e la pastorizia, e come le razzie e le guerre – le loro fonti di ricchezza più continue. A fianco di ciò, il commercio, di cui abbiamo già detto, ma di cui ci vogliamo occupare per un aspetto importante ad esso connesso: i mercati. I mercati erano legati al pellegrinaggio (*al-ḥaġġ*) a Mekka. Essi erano anche luogo di "incontri" politici aperti a cui partecipavano i condottieri delle tribù da ogni dove della penisola, in cui avevano corso le rappacificazioni fra tribù combattenti e le alleanze fra le altre tribù. Ciò avveniva nel tempo del pellegrinaggio nella città di Mekka, cioè nel tempo in cui era proibito uccidere e rubare o fare la guerra (il tempo di *al-ḥaġġ*), ed anche nella città (Mekka: *al-balad al-ḥarām*) in cui queste cose erano proibite sempre.

Il diffondersi di mercati nella penisola ebbe come conseguenza il diffondersi del denaro, e ciò fu uno dei fattori che affrettarono il disgregarsi dell'ordine tribale.

La cultura. Le diverse circostanze che abbiamo descritto contribuirono all'affer-

marsi di una lingua condivisa fra le tribù arabe. Vi erano già forti differenze fra i dialetti parlati dalle tribù, a motivo dell'isolamento cui le costringeva il deserto. Fra ciò che consolidò l'affermarsi di una lingua condivisa, che si modellò sul dialetto dei *qurayš*, il motivo maggiore è da attribuirsi ai mercati, i quali, accanto al loro ruolo economico e politico, ne svolgevano anche uno culturale di grande importanza. I mercati erano alla stregua di «luoghi di diffusione del sapere», come erano l'occasione più importante per i poeti e gli oratori di rendere pubbliche le proprie opere fra la gente e discuterle. I poeti e gli oratori aspiravano a che tutto ciò avvenisse con questa lingua condivisa, affinché vi fosse comprensione e accoglimento fra la gente nonostante le diverse appartenenze tribali.

Questa lingua condivisa è quella che fu adoperata ne *al-Qur'an* e con cui parlerà la gente dell'Islam. Non vi è dubbio che questa lingua condivisa fu uno dei più importanti fattori di unione fra le tribù dal punto di vista della religione islamica.

1.2 *I fondamenti storici della Šarī'a islamica*

Dopo aver cercato di conoscere i contesti storici in cui apparve l'Islam, possiamo dire che molto della *Šarī'a* islamica fu dall'Islam ereditato dal contesto in cui nacque, non solamente a livello penale, ma anche a livello di pratiche di culto e di osservanze religiose. Porteremo di ciò qualche esempio.

Le pratiche di culto. La sacralità della Caaba: nonostante l'esistenza di ventuno caabe nella penisola arabica prima dell'Islam,

le tribù arabe convennero nell'adorare la Caaba di Mekka, al punto che se un uomo vi incontrava l'assassino di suo padre non lo offendeva in alcun modo.

Il pellegrinaggio a Mekka nel periodo prestabilito (*al-ḥaġġ*) e il pellegrinaggio che si può fare in qualsiasi periodo dell'anno (*al-'umra*): gli arabi usavano fare il pellegrinaggio (*al-ḥaġġ*) alla Caaba già prima dell'Islam. L'Islam ne fece uno dei suoi cinque pilastri (gli altri sono la professione di fede, la preghiera rituale, l'elemosina e il digiuno). L'Islam conservò gli stessi "riti del pellegrinaggio" (*manāsika*) senza mutamenti persino nel nome, se non purificandoli dalle espressioni politeiste e vietando di girare intorno alla Caaba completamente svestiti. Infatti alcuni arabi giravano attorno alla Caaba nudi, non per cattivi costumi morali, ma per una forma di venerazione della Caaba in quanto non volevano avvicinarvisi con i vestiti con i quali avevano peccato.

La sacralità del mese di Ramaḍān: gli arabi consideravano sacro questo mese. I seguaci della *Hanifiyya* in questo mese si ritiravano sulle montagne per l'adorazione e il digiuno. Anche il digiuno è uno dei cinque pilastri dell'Islam: «Nel mese di Ramaḍān – mese in cui fu rivelato il Corano come guida degli uomini, chiara prova della giusta direzione e criterio per distinguere il bene dal male – chi di voi vede la luna nuova, digiuni; chi è malato o in viaggio digiuni più tardi per altrettanti giorni. Dio vuol farvi le cose facili e non già difficili: vuole che completiate il numero dei giorni di digiuno e glorificate Dio per avervi guidati, nella speranza che Gli siate riconoscenti» (*Sūrat al-Baqara*, 185); «In verità il Corano l'abbiamo rivelato nella notte del destino. E come potrai sapere cos'è la notte del destino? La notte del

destino vale più di mille mesi. Scendono in essa gli angeli e lo Spirito, col permesso del loro Signore a fissare ogni cosa. Notte di pace, fino allo spuntar dell'Aurora» (*Sūrat al-Qadar*). La notte del destino è la notte dal 26 al 27 Raḡadān, in cui fu «fatto scendere», cioè fu rivelato, il Corano a Maometto tramite l'angelo Gabriele.

I mesi del divieto: per gli arabi era proibito uccidere durante quattro mesi (*Dī al-Qa'da*, *Dī al-Ḥiġġa*, *Muḡarram*, *Raġāb*). Va ricordato che il sostentamento economico delle tribù si basava su guerre e razzie. In questi mesi era obbligo per le tribù sospendere queste azioni, anche per permettere il commercio e il pellegrinaggio. Con l'Islam rimase il divieto di fare guerra in questi mesi: «In verità, dodici è il numero dei mesi presso Dio secondo il Libro di Dio, fin dal giorno in cui Egli creò i cieli e la terra. Quattro mesi sono sacri: questa è la vera religione. In questi quattro mesi non fate torto a voi stessi violandoli! Gli idolatri, però combatteteli tutti, come essi combattono tutti voi! E sappiate che Dio è con quelli che lo temono» (*Sūrat al-Tawba*, 36); «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate» (*Sūrat al-Tawba*, 5).

Il venerdì: già gli arabi santificavano il venerdì. L'Islam confermò anche questo: «O voi che credete! Quando sentite l'invito alla preghiera nel giorno dell'adunanza, accorrete al ricordo del nome di Dio e lasciate ogni affare» (*Sūrat al-Ġum'a*, 9). *Yawm al-Ġum'a*, espressione con cui in arabo si indica il venerdì, significa "giorno dell'adunanza".

Tutto questo a fianco di ciò che l'Islam ereditò dalla corrente de *al-Hanīfiyya* (la religione di Abramo) la quale lasciò un'impronta evidente nella nuova religione:

la proibizione dell'usura;

il divieto di uccidere le bambine appena nate seppellendole. Questa barbara usanza aveva soprattutto due motivi: la povertà (per l'economia della tribù il maschio era maggior fonte di ricchezza in quanto abile alla guerra); l'onore (la donna era un rischio per l'onore della tribù, in quanto probabile preda di razzie: se catturata era destinata ad essere schiava e prostituta di altre tribù);

il divieto di bere alcolici;

la circoncisione;

il lavarsi per liberarsi da impurità corporali e spirituali (l'atto sessuale, il mestruo per la donna, ecc.).

Vorrei fare un'osservazione che ha anche carattere metodologico: il versetto citato «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate» (*Sūrat al-Tawba*, 5), come altri, estrapolato dal contesto storico in cui fu rivelato, ed estrapolato dal contesto dell'intero Corano, ha un significato violento e contraddittorio con il messaggio di pace dell'Islam. I fondamentalisti odierni, coloro che vivono la fede come ideologia e non come dimensione umana, ne fanno un uso letterale dando un'interpretazione universale. Una corretta lettura storica, che ricostruisce il contesto e i modi di vivere degli arabi, permette invece di rendere comprensibile che si tratta di un'affermazione non in contraddizione con la storia e la dimensione religiosa di quella società (non della nostra). Il versetto fu rivelato quando era in corso una guerra fra i musulmani arabi e i politeisti arabi, e i musulmani dovevano difendersi per la stessa sopravvivenza dell'Islam. D'altra parte molti versetti coranici sono invece in sintonia con il rispetto verso ogni libertà religiosa (senti-

mento proprio di un uomo musulmano autenticamente religioso).

Sistema penale. L'Islam mantenne il sistema penale che era presente nella penisola arabica. Esso conteneva già quelle norme per cui la legge islamica è diventata notoria oggi giorno nell'immaginario occidentale.

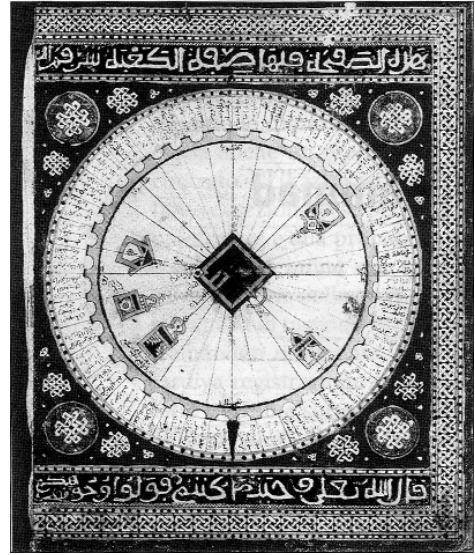
Taglio della mano per il ladro: questa "pena" (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) era stata introdotta dal nonno del Profeta, 'Abd al-Muṭṭalib, e da al-Walīd bn al-Muḡīra. L'applicazione di questa pena iniziò dopo la divisione della tribù in ricchi e poveri; possiamo osservare che essa era già da prima applicata nelle città, ma non fra le tribù che si spostavano nel deserto.

Lapidazione per l'adulterio: si era diffusa per tramite della religione ebraica. Le fonti che parlano della sua applicazione fra gli arabi prima dell'Islam sono rarissime. Il Profeta dell'Islam applicò questa pena seguendo la legge ebraica e per un uomo e una donna ebrei.

Legge del taglione (*al-qisās*): gli arabi conoscevano il taglione e l'applicavano da prima dell'Islam. L'Islam lo mantenne, come vediamo da questi versetti coranici:

O voi che credete! In materia d'omicidio vi è prescritta la pena del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna; ma colui al quale il fratello condona una parte della pena sia trattato con moderazione: egli però risarcisca di buon animo il fratello. Questo è un alleggerimento di pena da parte del vostro Signore e una prova della sua misericordia; ma chi, dopo tutto questo, trasgredirà la legge, avrà un castigo doloroso. Nel taglione avete una garanzia di vita, o uomini di sano intelletto, nella speranza che acquistiate il timor di Dio.

[*Sūrat al-Baqara*, 178-179]



La Mecca centro del mondo. Frontespizio di un portolano del Mediterraneo orientale (Sfax, Tunisia, 1551).

Nel Pentateuco abbiamo prescritto agli ebrei vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio e dente per dente e, per le ferite, la legge del taglione. Chi però rinuncia alla legge del taglione, la sua rinuncia gli varrà come espiazione dei peccati. Chi non giudica secondo ciò che Dio ha rivelato è un vero iniquo.

[*Sūrat al-Mā'ida*, 45]

Usanze sociali. Poligamia: L'averne più mogli era una delle caratteristiche sociali più importanti per gli arabi. Gli arabi prendevano mogli senza limite di numero: non era per loro accettabile porre un limite. Molte mogli garantivano una maggiore procreazione e la tribù necessitava di molti uomini per la guerra. La famiglia faceva perno sull'uomo, che era chiamato "ba'l" (signore e padrone) della donna; questo era anche il nome di un'antica divinità maschile semitica, da cui possiamo ben desumere il posto dell'uomo nella famiglia. Egli "pos-

sedevo” la moglie, la proteggeva e le procurava i mezzi di sussistenza. Questa serie di azioni è ciò che rappresentava “la protezione” (*al-ḥimāya*) in una società che si reggeva sul saccheggio e sulla depredazione: ciò è il motivo per cui le donne erano appellate “*al-ḥarīm*” (inviolabili), cioè godenti di “protezione”. Abbiamo già visto che Mekka era detta *al-balad al-ḥarām* (il luogo inviolabile): *al-ḥarām* e *al-ḥarīm* significano “ciò che non è lecito profanare”.

Con l’avvento dell’Islam vennero mantenute queste tradizioni sociali legate all’ambiente desertico.

Fra le donne che vi piacciono sposatene due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con esse, sposatene una sola, oppure sposate le schiave che possedete: è il modo migliore di non deviare dalla giustizia.

[*Surat al-Nisā’*, 3]

Alcuni commentatori hanno detto che questo versetto non significa un limite a quattro mogli; ma la comunità dei musulmani non ha deciso altrimenti.

L’Islam mantenne la posizione d’eccezione riservata al marito, e il *ḥadīṭ* sul Profeta dice: «Se mi fosse stato ordinato di fare adorare a qualcuno un altro, avrei ordinato alla moglie di adorare il marito».

Vorrei aggiungere una breve considerazione desumibile dalla questione della poligamia, utile ad esemplificare anche il contesto attuale. Le pratiche musulmane non hanno carattere unico, uguale ovunque; la loro messa in pratica differisce da luogo a luogo, legandosi alla natura topografica e geografica, alle condizioni economiche, alla storia culturale di ognuno di questi luoghi. Per esempio l’aver più mogli in Arabia Saudita è cosa socialmente ovvia e diffusa

che si appoggia sulla confessione islamica; allo stesso tempo in Egitto è principio socialmente detestabile – in quanto la tradizione egiziana, fin dai tempi faraonici e cristiano-copti, prevede una sola moglie – e ciò si appoggia su una preferenza rintracciabile nella *Šarī’a* islamica per il matrimonio monogamico. Due diversi popoli, con diverse tradizioni di antiche radici, i beduini del deserto e gli egiziani agricoltori, perciò riconducono oggi le loro diverse pratiche alla medesima religione musulmana.

1.3 Conclusioni

Nessuna cultura o civiltà appare improvvisamente sulla scena della storia. L’Islam, come le altre religioni, reagì con il contesto storico. Per questo non possiamo comprendere cosa sia la *Šarī’a* islamica senza conoscere il contesto in cui si sviluppò. Forse questo appare come cosa “evidente” al lettore occidentale; ma le circostanze in cui viviamo in Egitto ne fanno solo una “aspirazione conoscitiva ideale” per la quale combattere.

Chi svolge studi sulla *Šarī’a* (nonostante le grandi differenze fra essi, dalla destra tradizionalista, agli *šuyūʿ*? dell’Università dell’Azhar – i quali hanno una posizione intermedia – fino agli accademici) generalmente si basa soltanto su: a) i testi sacri (*al-Qur’ān* e la *Sunna*), che rappresentano le fonti della *Šarī’a*; b) la comprensione di questi testi degli antichi esperti di *fiqh* (la giurisprudenza islamica). Questo avviene senza considerare il contesto storico cui appartengono questi testi e in cui si svolse il lavoro degli antichi *fuqahā’* (esperti di *fiqh*), cioè il legame di tutto ciò con una società ben definita in un’epoca ben definita.

La diffusa impostazione "a-storica" ha permesso e permette ai ricercatori delle diverse correnti di trattare l'idea di applicazione della *Šari'a* come fosse l'effettuazione letterale di questi testi. Qui appare l'importanza di questa introduzione che fissa la storicità dei giudizi (*ahkām*, sing. *hukm*) della *Šari'a* musulmana, i quali hanno radici in epoche precedenti all'Islam, e di conseguenza non erano giudizi o leggi religiose.

Senonché chi invoca l'applicazione della *Šari'a* islamica, sia fra i musulmani estremisti sia fra i moderati, fa mostra sempre delle parole: «La *Šari'a* islamica è buona per ogni luogo e ogni tempo»². Alcuni di essi si spingono fino alla richiesta di pagare la *diyya* (il prezzo del sangue) per l'omicidio con i cammelli (oggi!) giacché così afferma in proposito il giudizio della *Šari'a*, e questo non ha bisogno di commento.

Lo scopo di cercare di stabilire la storicità della *Šari'a* non significa che la *Šari'a* islamica non è buona oggi in quanto connessa con un'epoca storica lontana; ma vogliamo dire che i ricercatori del nostro tempo confondono i giudizi della *Šari'a* (*ahkām al-Šari'a*) con la *Šari'a* medesima. La *Šari'a* è la realizzazione del bene della società generale e pertanto deve camminare insieme ai mutamenti della vita ed essere confacente ad ogni nuova realtà. Non il contrario, cioè il mutamento della realtà per adeguarlo alla *Šari'a*! Perché Dio ha dato la *Šari'a* per realizzare il bene della gente e la loro felicità e non ha creato l'uomo per l'applicazione della *Šari'a*.

Infatti nei libri degli antichi esperti di *fiqh* troviamo questa opinione, specialmente se il libro risale a un'epoca ricca e sviluppata. La ragione dell'uomo libero ha la responsabilità di decidere il bene della società in ogni tempo. La ragione, come

troviamo nella tradizione filosofica musulmana, precede la *Šari'a*.

Dice il grande giurista damasceno Muḥammad Ibn 'Abdīn (1784-1842):

Molti giudizi [della *Šari'a*] cambiano con il mutare del tempo – in ragione del cambiare delle tradizioni delle genti vissute un tempo, o per l'accadere di cose nuove – [...], in quanto se il giudizio rimanesse come era prima ne conseguirebbero difficoltà e infermità per la gente; il giudizio non può essere contro i fondamenti della *Šari'a* islamica che è edificata per rendere leggero il peso della vita ed eliminare l'infermità.

Dice un altro:

La *Šari'a* è tutto giustizia, misericordia, bene, sapienza. Ogni caso che fuoriesce dalla strada della giustizia verso l'iniquità, e dalla misericordia verso il suo contrario, e dal bene verso ciò che causa rovina, non è dalla *Šari'a*.

La *Šari'a* è la "fonte" delle leggi? ma non è mai "le leggi".

La parola *Šari'a* nella lingua araba significa "la strada (*al-tariq*) verso l'acqua", cioè verso la fonte della vita, rarissima (e pertanto preziosissima) in un luogo come il deserto. Affinché prosegua la vita occorre un rinnovamento continuo, come lo sgorgare di acqua nuova dalla fonte. L'assenza di rinnovamento significa la fine della strada, ovvero la morte.

2. Radici linguistiche del termine *Šari'a*

2.1 Introduzione: l'importanza della lingua araba

2.1.1. La lingua gioca un ruolo fondamentale nella forma e nella comprensione delle leggi in ogni cultura passata e presente.

Nella cultura araba l'importanza della lingua non si arresta alla forma, ma va oltre, fino ad essere parte integrante dello stesso pensiero giuridico. Questo può chiarire il motivo per cui il patrimonio culturale degli arabi è pieno di libri sulla lingua scritti da giudici. Un uomo nel passato per essere giudice doveva essere un sapiente della lingua. I libri su argomenti linguistici del giudice, insieme alla sua conoscenza dei testi sacri e alla sua rettitudine morale, era ciò che lo rendeva abile al suo ufficio e ciò che rendeva i suoi giudizi accetti agli altri.

La conoscenza linguistica e la capacità di stabilire una logica specifica per la lingua possono cambiare i giudizi della *Šari'a* e fissarli meglio. Faremo un esempio. È risaputo che nella *Šari'a* islamica ogni uomo può sposare fino a quattro donne, e ciò è quanto hanno compreso gli esperti di *fiqh* dal versetto citato: «Fra le donne che vi piacciono sposatene due o tre o quattro» (*Sūrat al-Nisā'*, 3). Vi è però un esperto egiziano di *fiqh*, al-Layṭ bn Sa'd (sec. X), il quale comprese – e fissò quanto comprese – mediante la logica della lingua che la congiunzione *wāw* (corrispondente alla "e" italiana) in questa frase aveva la funzione di sommare i termini (per cui in italiano sarebbe: «Fra le donne che vi piacciono sposatene due e tre e quattro») e non di congiungerli come alternativi (nel senso della "o" italiana, come normalmente intendevano tutti), e per questo un uomo poteva sposare fino a nove donne (2+3+4). Non vi è dubbio che tale interpretazione, se le circostanze storiche e la necessità sociale lo avessero richiesto, sarebbe divenuta la regola e diversamente l'eccezione.

2.1.2. La lingua ha un posto eccezionale nella cultura araba, legato alla natura del

deserto nella quale si è formata. Non è possibile comprendere la differenza sostanziale fra la cultura araba e la cultura europea senza una riflessione profonda su come l'ambiente desertico ha formato la mentalità e la coscienza degli arabi.

Il deserto è un luogo dove non è possibile stabilizzarsi. Esso obbliga i suoi abitanti a spostarsi continuamente giacché non permette a nessun posto di conservare le sue caratteristiche: i venti muovono cumuli di sabbia e rendono nuova la fisionomia geografica del posto. Ciò rende l'idea di appartenenza a un luogo, nella cultura del deserto, un principio lontanissimo.

Ciò dà corpo alla lingua araba e infatti le parole che esprimono il permanere in un luogo sono legate a un concetto di transitorietà: per esempio *bayt* (casa) viene dal verbo *bāta*, cioè trascorrere una notte; *manzil* (anche "abitazione") significa il luogo della scesa dal cammello, dal verbo *nazala*, cioè scendere; quando apparve la città fu detta *hādīra* dal verbo *hadara* ("essere presente", ma anche "venire", "giungere").

I beduini non appartenevano a un luogo ma alla tribù che si spostava continuamente di luogo in luogo. La tribù medesima non apparteneva a un luogo ma agli antenati, ed essi erano allo stesso tempo gli dei della tribù. Gli antenati avevano la loro esistenza nel "tempo" (*al-zamān*); pertanto gli arabi traevano il loro modo di essere dall'esistenza delle loro radici nel "tempo" della storia. Perciò se ad uno nel deserto si voleva chiedere circa le sue radici, non si diceva "Di dove sei?" ma "Di chi sei?".

Nel deserto l'esistenza umana era fissata nel "tempo" che scorreva e scorreva nel "luogo" che era mutevole. Il "tempo" nel deserto è il "padre"; ma allo stesso tempo è un padre che uccide i figli, perché il movi-

mento del tempo conduce alla dimenticanza e la dimenticanza significa cancellazione e morte. Per questo troviamo che tutte le parole in lingua araba che portano in sé il significato di "tempo" portano nello stesso tempo in sé il significato di "morte", "malattia", "guerra", "carestia", "disastro". Per esempio la parola *zamān* (tempo) significa "malattia" e "inabilità"; la parola *sana* (anno) significa "aridità" e "carestia"; *yawm* (giorno) significa "guerra"; *hin* (momento) significa "dannazione" e "tempo stabilito" (cioè "tempo della morte").

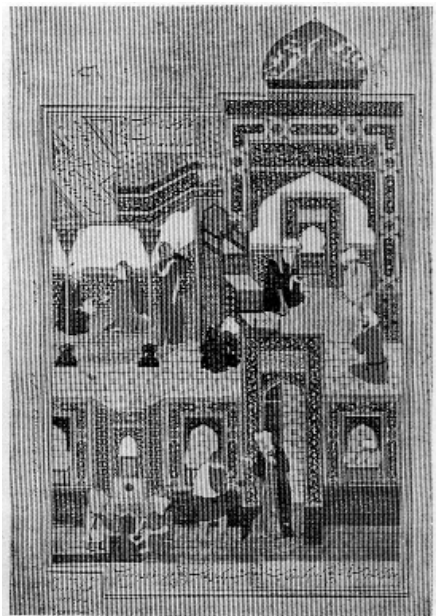
Come preservare nel deserto l'esistenza dalla cancellazione e dalla morte?

Grazie alla "memoria" (*al-dākira*).

Nella lingua araba *dākira* viene dal verbo *dakara*, che significa "ricordare", "dire", "informare", "studiare", "preservare", e da cui *dakar* ("maschile" e anche "il membro dell'uomo"), *dīkr* (onore), *dīkr* (preghiera) e *al-dīkr al-ḥakīm* (uno dei nomi di *al-Qur'ān*). Tutti questi significati sono legati al senso di preservazione della vita.

Il preservare nella memoria (*al-dākira*) avviene mediante la parola (*al-kalima*). Per questo la parola presso gli arabi era sacra: prima dell'Islam i poeti erano come profeti che facevano da tramite con la divinità; la tribù festeggiava il natalizio di un poeta per anni.

Nelle lingue semitiche la "parola" non è una "cosa": "parola" (*kalima*) significa "movimento", "avvenimento", "azione", "ferita". La parola nel deserto non era un mezzo di comunicazione, ma un modo e uno strumento di vita: l'uomo non può vincere sul "muoversi del tempo" che è causa della dimenticanza, se non mediante la parola che "fissa" il tempo e lo rende capace di richiamare ciò che è passato e di ripeterlo.



Scene in una moschea. Miniatura, 1489.

In questa cultura desertica il giudice pronunzia i suoi giudizi mediante versi poetici o proverbi. La forza del nesso fra poesia o proverbi e procedimento giudiziario è ciò che rende accettabile il giudizio del giudice. Non è sufficiente che il giudizio sia rispondente alla realtà e giusto; è necessario anche trovare le "parole" che lo rendono *ṣar'iyy* (legale).

La "parola" (*kalima*) è *Ṣarī'a*. Essa è accommunata nel significato a livello di radice con la parola ragione (*'aql*): *kalima* e *'aql* entrambe hanno significato di "legare". Il compito della "parola" è di "legare", "fissare" l'esperienza affinché non si perda con il tempo, e il compito della "ragione" è nel comprendere la realtà mediante queste parole scoperte come legame con l'esperienza.

Possiamo meglio comprendere adesso il sistema delle punizioni prima dell'Islam: il corpo era l'unico "luogo" da cui non si pote-

va andarsene, l'unico "luogo fisso" dove i giudizi potevano avere esecuzione. Sennonché la più pesante punizione non era corporale: era la punizione del rinnegamento, cioè dell'allontanamento dalla tribù. L'allontanamento non significa l'uscita della persona da un luogo, ma il rendere pubblico da parte della tribù che si è liberata dal vincolo con la persona, cioè che non tiene più in nessun conto la sua esistenza e che la persona stessa e il suo avere sono divenuti accessibili a chiunque lo voglia.

Gli arabi definivano i non arabi *al-ağam*. *Al-'ağmā'* sono gli animali, perché emettono sì voci, ma incomprensibili. La lingua è anche identità: tutti quelli che parlano la lingua araba sono arabi, giacché la lingua è il luogo d'origine (*al-waṭan*).

2.1.3. Il Profeta dell'Islam non ha fatto nessun miracolo dirompente per l'ordine naturale. In questo contesto è naturale che il miracolo sia la parola (*al-kalima*) ed essa è il sacro *al-Qur'an*. Il miracolo dell'Islam è *al-Qur'an*, ed esso è la fonte de *al-Šarī'a*.

Nell'Islam il commettere peccati gravissimi comportava una punizione spirituale che somiglia al rinnegamento in uso prima dell'Islam, ed essa è la perdita del diritto di testimonianza: la testimonianza non è accettata in quanto si è perduta l'idoneità giuridica.

2.2. Il termine Šarī'a nella lingua e ne al-Qur'an

Nonostante ciò che abbiamo precedentemente detto circa la compenetrazione fra lingua - sacralità - tempo - legge, il termine Šarī'a non ha nessun significato in origine

riconducibile al significato di legge. Šarī'a nella lingua araba è la strada che conduce all'acqua; il verbo *šara'a* significa aprire una strada verso l'acqua (la fonte della vita nel deserto). Quindi per traslato la Šarī'a è la strada che conduce alla vita. Da questo significato nacque l'accezione religiosa di Šarī'a. La Šarī'a è la religione stessa, cioè la strada che conduce alla vita eterna.

Questo è il significato con cui ne fa uso *al-Qur'an*: «Poi ti abbiamo posto sulla via [Šarī'a] dei nostri comandi. Seguila dunque» (*Sūrat al-Ġātiya*, 18); «Ad ognuno di voi abbiamo dato una legge e una via [šir'a wa-manhāğ]» (*Sūrat al-Mā'ida*, 48); «Dio vi ha prescritto [šara'a] quella religione che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te e che raccomandammo ad Abramo e a Mosè e Gesù, dicendo: "Osservate la religione e non dividetevi in sette!"» (*Sūrat al-Šūrā*, 13); «I miscredenti hanno dunque idoli che prescrivono [šara'u] loro, in fatto di religione, ciò che Dio non permette?» (*Sūrat al-Šūrā*, 21).

Nei versetti del *Qur'an* i nomi šir'a - Šarī'a e i verbi šara'a - šara'u sono legati al significato di strada e fare la strada; ma il nome Šarī'a e il verbo šara'a compaiono in due versetti rivelati nel periodo mekkano, cioè a Mekka, prima della rivelazione "legislativa" (*al-tašrī'*) che iniziò solamente dopo *al-Hağira* (l'emigrazione del Profeta a Medina).

I versetti coranici che legiferano giudizi (*ahkām*) non fanno uso della parola Šarī'a o di alcun derivato dalla stessa radice, bensì usano la forma del comandare (*al-amr*) e del proibire (*al-nahy*), come troviamo in questo versetto:

Di': "Venite" e vi dirò io che cosa il vostro Signore vi ha proibito. Egli vuole che non adorate altri

dei accanto a Lui, che siate buoni con i vostri genitori, che non uccidiate i vostri figli col pretesto che sieno poveri (provvederemo Noi a voi e a loro), che vi teniate lontani dalle turpitudini esteriori ed interiori e che non uccidiate gli uomini che Dio ha proibito di uccidere, se non per causa giusta. Ecco ciò che Dio vi comanda, nella speranza che ragionate.
[*Sūrat al-An'ām*, 151]

Allo stesso modo il termine *al-hadd* (punizione, pl. *ḥudūd*), definito dagli esperti di *fiqh* la «punizione (*'uqūba*) specifica per un peccato», aveva un diverso significato nella lingua araba, ovvero: "separazione fra due cose", "divieto", "chiarimento", "confine". Il suo significato coranico è legato al significato che aveva nella lingua, il quale non ha in sé alcuna indicazione al legiferare della legge: significa "comandi e proibizioni di Dio", generalmente, in senso morale, ma senza relazione con i crimini e punizioni (il penale).

«Questi sono i limiti (*ḥudūd*) fissati da Dio. Chi obbedisce a Dio e al suo Profeta...» (*Sūrat al-Nisā'*, 13).

3. Conclusione

Il termine *Šari'a* nel senso di "legge" e tutti i termini relativi alla legge iscritti gradualmente in esso non hanno fondamento né nella lingua né in *al-Qur'an*. Ciò che porta in sé di significato di "legge" prende luogo dall'operato degli antichi esperti di *fiqh*.

Per questo possiamo dire che ciò che è "legale" nell'Islam non è la "religione", ma la "comprensione" (*fahm*) e il "commento" (*tafsir*) dei testi religiosi.

La stessa parola *fiqh* significa "comprensione" (*fahm*). La comprensione richiede l'uso della ragione, (*'aql*) la quale esiste in quanto capacità di nesso fra la realtà e le sue radici, non come cristallizzazione della realtà.

(Traduzione dall'arabo a cura di Paolo Caserta; la traduzione dei vv. coranici è da: Il Corano, Introduzione, traduzione e commento di Cherubino Mario Guzzetti, Elle Di Ci, Leumann - Torino, 1993)

¹ Sull'argomento "dibattito sull'applicazione della *Šari'a*?", per quanto riguarda le pubblicazioni italiane, ricordiamo: Andrea Pacini (a cura di), *Dibattito sull'applicazione della Šari'a*, Dossier Mondo Islamico 1, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.

² L'autore si riferisce a uno degli slogan più noti del pensiero integralista islamico, già fatto proprio da 'Abd al-Qādir 'Ūda, uno dei leaders intellettuali dei Fratelli Musulmani e nel 1954 una delle prime vittime delle purghe nas-

seriane: «la *Šari'a* è venuta da Dio per bocca del suo Profeta perché avesse corso in ogni tempo e in ogni luogo» ('Abd al-Qādir 'Ūda, *La Šari'a: costituzione fondamentale dei musulmani*, in Pacini, *Dibattito*, cit., p. 15). Ma il concetto espresso dalla formula è fatto proprio anche da non estremisti, come Muḥammad al-Ḥidr Ḥusayn, già *šayḥ al-Azhar*, autore del volume *Al-Šari'a al-islamiyya šaliḥa li-kull zamān wa-makān*, cioè «La *Šari'a* islamica, buona per ogni tempo e ogni luogo» (cit. in *ibidem*, p. 126), e da altri giuri-

sti che Ḥusayn Aḥmad Amin, scrittore e membro dell'alta diplomazia egiziana, criticava per esempio nell'articolo *Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica*, in *ibidem*, pp. 57-68: «Quant'alle leggi celesti, i giuristi pensano che non vi sia alcuna ragione di introdurre considerazioni storiche. Il principio fondamentale di tali leggi è che esse sono valide per ogni tempo e in ogni luogo» (p. 60). [N.d.T].