



# LE DONNE E LA GUERRA NELLA PROSPETTIVA ISLAMICA

DEBORAH SCOLART

*La partecipazione delle donne ai conflitti armati è risolta, dal diritto musulmano classico, a partire dalla vicenda che vede come protagonista la vedova del Profeta, Ā'īša. Combinando esempi storici dei primi decenni dell'islam con le regole giuridiche relative ai rapporti tra i generi, i giuristi giungono a escludere che le donne musulmane possano prendere parte attiva alla guerra; allo stesso modo s'interrogano sulla sorte da riservare alle donne, musulmane e miscredenti, non combattenti. Le regole in esame si combinano con il tema del jihād e del dovere – individuale o collettivo, a seconda dei casi – di combatterlo.*

La questione del ruolo delle donne in guerra si pone all'attenzione dei giuristi musulmani a partire dall'epoca del Profeta; in questa fase, ciò che diventerà un sistema articolato e complesso, la šarī'a, è ancora in forma embrionale, ma è in questi anni che affondano le radici alcuni dei temi che permetteranno ai giuristi dei secoli successivi di declinare con chiarezza princìpi e regole sulla condotta della guerra.

Il primo elemento di rilievo è la vicenda della guerra civile scoppiata all'indomani della morte violenta del terzo califfo dell'islam, 'Uṭmān b. 'Affān e che vede schierati su fronti opposti Ā'īša b. Abū Bakr, vedova del Profeta, e 'Alī, cugino e genero di Muḥammad nonché quarto califfo.

Non è possibile ripercorrere in questa sede le ragioni dell'ostilità di Ā'īša verso 'Alī, ma è indubbio che ella era più che mal disposta nei confronti del nuovo califfo e fu pronta a sostenere le ragioni di Ṭalḥa e al-Zubayr che ne contestavano l'elezione e ne criticavano il lassismo nella ricerca e punizione di chiunque avesse partecipato al complotto

per uccidere 'Uṭmān. Gli eventi precipitarono e culminarono in uno scontro armato tra le due fazioni nel mese di *ḡumada* II del 35 (dicembre 656), divenuto celebre con il nome di battaglia del Cammello (*mawqa'a al-ḡamal*), perché a esso assistette 'Ā'īša da un baldacchino collocato sul suo cammello fulvo.

Il vincitore fu 'Alī e Ṭaḥla e al-Zubayr vi trovò la morte; 'Ā'īša fu rispedita a Medina dove trascorse il resto della vita senza più prendere parte attiva alla vita politica della *umma* (comunità dei credenti).

### DONNE COMANDANTI?

La disfatta della battaglia del Cammello è utilizzata dai giuristi, innanzitutto, per escludere che le donne possano svolgere un ruolo politico in seno alla *umma* e occorrerà attendere 14 secoli e il Novecento per vedere musulmane in posizioni politiche di primo piano; le eccezioni, come Al-Malika al-Ḥurra Arwa bint Aḥmad al-Ṣulayhī (1048-1138), regina ismailita dello Yemen, o Razia Sultan (1205-1240), sovrana tra il 1236 e il 1240 all'epoca del cosiddetto Sultanato di Delhi, sono molto rare perché il riferimento allo ḥadīth del Profeta, secondo cui «non avrà fortuna un popolo che ha dato il governo a una donna» – frase che Muḥammad avrebbe pronunciato con riferimento all'intronazione della figlia di Cosroe – serve invece ai giuristi per corroborare l'avversione al riconoscimento di un ruolo pubblico delle donne. Del resto, non mancano nel Corano riferimenti utili a evidenziare la superiorità che, nei rapporti tra creature, Dio ha inteso riconoscere all'uomo: «gli uomini sono preposti alle donne» (IV, 34) e «gli uomini sono un gradino più in alto» (II, 228), sebbene riferiti alla sfera familiare e accompagnati da indicazioni funzionali a ridimensionare l'apparente privilegio riconosciuto, consentono di sostenere che una persona, nella fattispecie una donna, che è giuridicamente subordinata a un'altra (marito, padre), non può svolgere funzioni di responsabilità perché priva della capacità di decidere liberamente e autonomamente, caratteristiche che dovrebbero invece essere proprie di chi governa, giudica o comanda. In secondo luogo, i giuristi, partendo ancora una volta dall'esempio di 'Ā'īša, riflettono sul ruolo delle donne sul campo di battaglia. Non mancano, nel primo islam, esempi piuttosto interessanti di donne volitive e coraggiose come Nusayba b. Ka'ab al-Anṣārīyya, guerriera nella battaglia di Uḥud (625) e morta impugnando una spada, e Zaynab b. 'Alī (626/7-682), nipote del Profeta attraverso la di lui figlia Fātima, che ebbe un ruolo significativo durante gli scontri culminati nel massacro di Kerbala e guidò per breve tempo gli Ahl al-Bayt («gente della casa», i membri della casa del Profeta nella linea di discendenza di 'Alī e Fātima). Nonostante ciò, i giuristi dei secoli successivi sceglieranno d'ignorare il contributo femminile alla storia, anche militare, dell'islam, per promuovere, forti anche di una cultura profondamente patriarcale, un'immagine principalmente, se non esclusivamente domestica della donna.

### DONNE COMBATTENTI...

Così, sebbene nei primissimi anni dell'islam fosse possibile annoverare tra i combattenti anche le donne, nella prassi ciò divenne presto impossibile: vi ostavano sia ragioni pratiche – perché le piccole dimensioni della *umma* delle origini rendevano inopportuno e sconsigliabile investire tutte le risorse, umane ed economiche, nella guerra – sia ragioni di tipo fisiologico, perché i giuristi non esitavano a sottolineare l'intrinseca debolezza fisica. Non si può inoltre escludere che rilevassero gli stessi argomenti che per secoli hanno precluso alle donne la carriera militare anche in Europa: il loro essere, da un lato, fonte di 'distrazione' per i compagni maschi e, dall'altro, il loro richiedere una elevata protezione in battaglia a causa delle terribili conseguenze cui sarebbero andate incontro come prede di guerra. Come che sia, i giuristi, nel determinare le caratteristiche che deve possedere un combattente, elencano tra le altre che il soldato sia musulmano, anche se gli hanafiti non vedono ragioni per cui anche un infedele non possa essere arruolato tra le schiere delle armate islamiche; che sia adulto e capace di intendere e volere, il che esclude i bambini fino a che non conseguano la maturità (per la quale non è però prevista un'età minima, ragionandosi attorno alla manifestazione della maturità sessuale che la dottrina per i maschi identifica intorno ai 15 anni, mentre per le ragazze è collegata alla comparsa del menarca); che sia un maschio, non potendo in linea di principio le donne essere delle combattenti, ciò perché il Profeta ha detto che «il jihād delle donne è il pellegrinaggio» (Buḥārī). Riflettendo sulla questione delle combattenti i giuristi fanno riferimento anche al linguaggio di genere coranico.

Il Corano, quando vuole indicare i doveri dei credenti lo fa usando un linguaggio esplicito dal punto di vista sessuale; si veda, come esempio, il passo XXXIII, 35 ove l'uso del maschile e del femminile non lascia dubbio alcuno sul fatto che Dio si stia rivolgendo, in uguale maniera, a uomini e donne: «In verità i dati a Dio e le date a Dio, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, i sinceri e le sincere, i pazienti e le pazienti, gli umili e le umili, i donatori d'elemosine e le donatrici, i digiunanti e le digiunanti, i casti e le caste, gli oranti spesso e le oranti, a tutti Iddio ha preparato perdono e mercede immensa».

I versetti sulla guerra, al contrario, si riferiscono solo ai *mu'minūn* («credenti», al maschile) mentre la parola *mu'mināt* («credenti» al femminile) non è mai presente. Da ciò i giuristi traggono conforto per sostenere che il contributo delle donne alla guerra debba essere solo quello di supporto dietro le linee, con la cura dei soldati feriti, l'approvvigionamento e l'incoraggiamento morale alle truppe.

Non va inoltre trascurata una distinzione fondamentale operata dai giuristi differenziando il jihād offensivo da quello difensivo. Il primo è un *farḍ kifāya*, un obbligo che grava solo su alcuni musulmani e dal quale sono esclusi impuberi, donne, vecchi, schiavi, sapienti, infermi. Ben diversa è la questione quando si tratta di

jihād difensivo: qui la partecipazione alle attività belliche è costruita dalla dottrina come un *farḍ'ayn*, un obbligo individuale, che impone anche alle donne e ai bambini di ingrossare le schiere dei musulmani, se del caso persino prendendo le armi.

Il discrimine tra una guerra offensiva o una difensiva è evidentemente questione delicatissima perché non sempre, nella storia come oggi, la linea distintiva tra le due dimensioni è chiara, con conseguente confusione di ruoli e doveri. A ciò si aggiunga che spesso si confonde il jihād (guerra motivata anche da ragioni di tipo religioso) e l'*ḥarb* (guerra tout court) il che fa capire come non di rado l'ambito di applicazione di queste regole fosse relegato alle sole pagine dei manuali di *fiqh*.

La tradizione giuridica sciita si dimostra riluttante al pari di quella sunnita nel riconoscere un ruolo attivo alle donne nel jihād.

Ibn Bābawayh, vissuto nel X secolo, sostiene che uomini e donne vi siano tenuti, distinguendo quello dell'uomo, consistente nel sacrificio della sua salute e del suo sangue finché non venga ucciso sulla via di Dio (*fī sabīl Allāh*) da quello delle donne, che risiede nel sopportare la sofferenza per mano del marito e la di lui gelosia, prospettiva decisamente poco gloriosa oltre a essere di scarsissima utilità anche ai meri fini della sopravvivenza della umma. Gli sciiti ammettono il jihād per le donne, perché esso è considerato un ulteriore pilastro a fianco di quelli canonici (professione di fede, preghiera, elemosina rituale, digiuno, pellegrinaggio a La Mecca); tuttavia, nel puntualizzare che da esso le donne possono trarre grande vantaggio spirituale, escludono che sia loro concesso compierlo direttamente sul campo di battaglia; l'argomento ricorrente è, ancora una volta, che la presenza di una donna durante i combattimenti distrae l'uomo, lo induce a difenderla invece di concentrarsi con tutte le sue energie sugli scontri con il nemico.

### ... E NON COMBATTENTI

Se le donne non possono comandare, è chiaro che un loro ruolo attivo in battaglia diviene del tutto ipotetico, tanto è vero che la dottrina, nel considerarne la tutela in guerra, si concentra principalmente sul profilo della protezione dei non combattenti. Il diritto musulmano s'interroga su quali siano le regole da applicare ai conflitti armati e, in tema di protezione dei non combattenti, si riferisce alle tradizioni del Profeta che proibiscono espressamente d'identificare come obiettivo bellico cinque categorie di soggetti: donne, bambini, anziani, uomini religiosi e servitori. È su queste basi che i giuristi sviluppano, nei secoli seguenti, un insieme di regole volte a determinare chi costituisca un obiettivo legittimo in guerra, delineando la distinzione tra *al-muqātilah / ahl al-qitāl / al-muḥāribah* («combattenti, guerrieri») e *ḡayr al-muqātilah / ḡayr al-muḥāribah* («non-combattenti, non-guerrieri»); nel decidere l'appartenenza all'una o all'altra categoria rilevano le ragioni della guerra.

Così, dato che per al-Šāfi'ī (morto nell'820) e ibn Ḥazm (994-1064) il *casus belli* islamico è rappresentato dalla miscredenza del nemico, ne consegue che, eccezion fatta per donne e bambini, tutti coloro che rifiutano di pagare la *ḡizya* (tassa dovuta dai non musulmani residenti in terra d'islam) sono target legittimi; tuttavia, mentre al-Šāfi'ī include tra i soggetti protetti anche tutti gli uomini di religione che non siano coinvolti attivamente in atti di ostilità, ibn Ḥazm ritiene impossibile estendere l'immunità a soggetti diversi da donne e bambini a ragione della (a suo avviso) incerta autenticità degli ḥadīth che la giustificano.

La dottrina maggioritaria ritiene invece che il *casus belli* sia la belligeranza del nemico e non la sua miscredenza *per sé*, e si dichiara dunque disponibile a estendere per analogia (*qiyās*) l'elenco dei non combattenti fatto dal Profeta. Una fonte importantissima circa le regole della guerra si ritrova nelle indicazioni che il califfo Abū Bakr fornì a Yazīd ibn Abī Syfyān, comandante delle truppe musulmane, in occasione della campagna di Siria del 634:

Troverai della gente che afferma di aver dedicato tutta se stessa a Dio, ma lascia perdere quel che affermano di aver dato di se stessi a Lui. Troverai della gente che si è rasata i capelli nel mezzo della testa: tu colpisci dove si sono rasati con la spada. Io ti raccomando dieci cose: non uccidere donne, bambini o vecchi, non tagliare alberi da frutta, non distruggere luoghi abitati, non ammazzare pecore o cammelli se non per cibarti, non dar fuoco alle api, non immergerle nell'acqua, non frodare nel bottino né agire con codardia (Mālik ibn Anas, *al-muwatta'*; 1292).

Questa tradizione costituisce un pilastro nella costruzione di quello che è impropriamente noto come diritto umanitario islamico; va però notato che si tratta di raccomandazioni e non di ordini, ciò che consente alla dottrina di sviluppare regole attuative che soffrono, come vedremo, di alcune eccezioni. Il divieto di uccidere donne riposa in un ḥadīth riportato da Mālik nella *muwaṭṭa'* (1291) e anche da Buḥārī nel *Ṣaḥīḥ* (3015) e Muslim, *Ṣaḥīḥ* (1744): «*mā kānat ḥadīth tuqātil*» («lei non è quella che ha combattuto»); il racconto è relativo alla battaglia di Hunayn del 630 all'esito della quale il Profeta rimase turbato dal cadavere di una donna morta sul campo di battaglia. Vari sono gli argomenti utilizzati dalla dottrina per spiegare il senso del divieto. Ibn Taymiyya (1263-1328) ricorre a questo ḥadīth per sostenere che, poiché la giustificazione islamica della guerra è la belligeranza del nemico, ne deriva che per definizione i non combattenti non possono essere uccisi, argomento opposto a quello sostenuto dal al-Šāfi'ī il quale, come si è visto, ritenendo che la miscredenza per sé sia causa di guerra, ricava il logico corollario che non ci sarebbe motivo alcuno di escludere le donne dall'elenco degli obiettivi legittimi.

Altra parte della dottrina si concentra sulla (in)capacità di combattere delle donne: così, secondo al-Gāzalī (1058-1111): «*laysūā ahl al-qitāḥ*» («non sono adatte a combattere»); sulla stessa linea si pone al-Šawkānī (1759-1834) affermando: «*li-da'fihin*» («a causa della loro debolezza fisica»). Il concetto è espresso in modo lievemente diverso da ibn Qudāma per il quale: «*annahā lā tuqātil*» («lei non combatte»). Siamo in presenza di una distinzione sottile perché nel primo caso si immagina che la donna sia fisicamente inadatta a combattere e, quindi, che non possa *mai* farlo, mentre nella seconda ipotesi si prende atto che la donna *di solito* non combatte.

Lo hanafita al-Šaybānī (749/50-803/5) ne fa invece una questione di moderazione e cita il versetto coranico II, 190: «Combattetevi sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi». Un approccio completamente diverso seguono coloro che giustificano il divieto di uccidere donne e bambini sulla base della *maṣlaḥa* («utilità generale»), sostenendo che essi possano assai più utilmente essere fatti schiavi o scambiati con prigionieri di guerra musulmani o dietro riscatto.

Così come la dottrina è unanime nell'escludere donne e bambini non combattenti dalla lista degli obiettivi legittimi, lo è nel farceli rientrare qualora siano coinvolti in operazioni belliche, divergendo tuttavia quando si tratta d'identificare le ipotesi che giustificano tale eccezione. I malichiti ibn Saḥnūn e ibn Ḥaḡar, ad esempio, ritengono che, anche se una donna è di guardia sui bastioni nemici, o se allerta il nemico, o getta pietre contro l'esercito musulmano, non possa essere presa a bersaglio; tuttavia, precisa il malichita al-Qārafī (1228-1285), se un soldato musulmano muore a causa della pietra lanciata dalla donna, allora ella diviene un bersaglio lecito. Lo hanafita al-Šaybānī sostiene che se una donna attacca un uomo, questi può ucciderla ma solo se si tratta di autodifesa: è dunque vietato catturare una donna e ucciderla successivamente. Il concetto di partecipazione alle attività belliche è da taluni interpretato estensivamente: in *al-Fatāwā al-Hindiyyah* si trova ammessa l'eliminazione di una donna facoltosa che sostenga il nemico con le proprie risorse finanziarie. Anche Sufyān al-Ṭawrī (715-778) ammette come lecita l'uccisione di una donna combattente, che non può essere soppressa se è di spalle, in fuga, mentre considera sempre illecito avere come target i bambini, anche nell'ipotesi in cui fossero coinvolti in atti bellici.

Esiste un'eccezione al divieto di uccidere donne e bambini non combattenti e riguarda il caso in cui una regina o un giovane principe siano presenti sul campo di battaglia: essi sono bersagli legittimi al fine di terrorizzare e disperdere le truppe nemiche.

## GLI SCUDI UMANI

I giuristi vietano anche, in linea generale, di usare donne, vecchi e bambini come scudi umani; se usati come tali dai nemici, dovrebbero essere risparmiati, almeno fino a quando la loro morte non rappresenti l'unico modo per vincere la battaglia.

Va segnalato che in caso di violazione di prescrizioni in tema di tutela e protezione dei non combattenti non è prevista alcuna sanzione. Sono contemplate solo conseguenze di natura morale: uccidendo in guerra uno degli individui protetti dalla legge, il musulmano pecca come in caso di disobbedienza a un ordine divino e, dunque, deve pentirsi e chiedere perdono a Dio. Allo stesso tempo, poiché il sangue dei miscredenti non ha alcun valore legale, non possono essere applicati i meccanismi del prezzo del sangue (*diyya*) e della compensazione (*sulḥ*).

Ciò solleva la questione del ricorso, come scudi umani, a prigionieri e prigionieri musulmani da parte di combattenti nemici: al-Mawardi ritiene che quando la battaglia non può essere vinta se non a costo di uccidere gli scudi umani musulmani, i combattenti musulmani devono cercare di disimpegnarsi come possono ed evitare, per quanto possibile, di uccidere i loro correligionari, concludendo che ove non sia possibile impedire la morte del prigioniero-scudo umano, colui che ha ucciso debba pagare il prezzo del sangue e compiere un'espiazione (*kaffāra*). La dottrina, però, sul punto non è unanime, perché Mālik e Abū Ḥanīfa ritengono che non siano dovuti né la *diyya* né l'espiazione dal momento che scopo dei combattenti è solo quello di raggiungere il nemico e non di uccidere volontariamente un correligionario e, dunque, nessun peccato è commesso in questa ipotesi **G**

## BIBLIOGRAFIA

AL-BUHARI, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, Utet, Torino 2009.

A. AL-DAWOODY, *The Islamic law of war. Justifications and regulations*, Palgrave Macmillan, New York 2011.

AL-MAWARDI, *El-ahkām es-soulthāniya, Traité de droit public musulman traduit de l'arabe et annoté d'après les sources orientales par Léon Ostrorog*, t. II, Ernest Leroux, Paris 1906.

AL-QAYRAWANI, *La Risala ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islām selon le rite malikite*, Texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et trois index par L. Bercher, Jules Carbonel, Algeri 1949.

I. TAYMIYYA, *Il buon governo dell'islam*, traduzione, introduzione e note di G.M. Piccinelli, Università degli Studi di Bologna, Bologna 2001.

G. VERCELLIN, *Jihād. L'islam e la guerra*, Giunti, Firenze 2001.