



FEDERICO LORENZO RAMAIOLI\*

*Le leggi dell'amore.  
Il diritto islamico e il Collare della Colomba di Ibn Ḥazm*

**Abstract:** Andalusian thinker Ibn Ḥazm's *Ṭawq al-ḥamāma* (Dove's Necklace) is a refined treatise about love in the Muslim world, describing in a poetic, literary and philosophical way the various manifestations and dynamics of love, and enriched by personal reminiscences, anecdotes and poems. Contrarily to the Western civilization, Islam being a nomocentric phenomenon in which the law permeates the life of the believer in all of its dimensions, it is possible to detect traces of juridical reasoning even in a literary treatise about love. This is even truer if we consider that Ibn Ḥazm is also one of the most celebrated Andalusian jurists of his times, belonging to the zahirite legal and philosophical current. In this cultural context, this article explores the author's legal methodology applied to love, which emerges throughout the chapters of the treatise.

**Keywords:** Ibn Ḥazm, Islamic law, love, Dove's Necklace, al-Andalus

## 1. Introduzione

Quando si pensa a Abū Muḥammad ibn Ḥazm (994-1064) il pensiero va al prolifico scrittore, al teologo della corrente zahirita, allo storico delle religioni, al dotto giureconsulto<sup>1</sup>. Ancora, il pensiero va all'esule, che ripensa dall'esilio alla raffinata società araba andalusa e alla ormai distrutta tenuta di famiglia a Cordova, scrigno delle memorie di una vita ormai dissipato dalle contingenze storiche. Si pensa a una giovinezza

---

\* Diplomatico e avvocato, attualmente Vice Capo Missione presso l'Ambasciata d'Italia a Doha (Qatar). Senior Research Associate presso gLAWcal (UK). Eventuali opinioni espresse nel presente articolo sono da considerarsi riferibili esclusivamente al suo autore e non ad eventuali enti o organismi di appartenenza. Per la romanizzazione dei termini arabi si sono seguite le regole ALA-LC.

<sup>1</sup> Sulla varietà della produzione di Ibn Ḥazm, e sulla conseguente difficoltà a catalogare la sua opera e più in generale il suo pensiero, si veda J. Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Ḥazm of Cordova (d. 1064)", *Studia Islamica*, 92 (2001), pp. 165-185. Per una breve introduzione alla vita del grande giurista e scrittore, si veda V. Cantarino, "Ibn Ḥazm" (voce), in E.M. Gerli, a cura di, *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 413-414. Per una trattazione più approfondita, si rinvia a C. Adang, M. Fierro, S. Schmidtke, a cura di, *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden-Boston, Brill, 2013.



esuberante, ad una maturità più austera, temprata dalle difficoltà di quegli anni, e ad una vita avventurosa che ad alcuni ha ricordato, pur con tutte le necessarie differenze, quella di Dante<sup>2</sup>. Parlando di Ibn Ḥazm, per gli studiosi di scienze islamiche il pensiero va in primo luogo alla sua più celebre opera, *al-Fiṣal*<sup>3</sup>, sull'analisi dei culti religiosi e le sette del tempo.

Non si può tuttavia non ricordare l'altrettanto celebre *Collare della Colomba* (*Ṭawq al-ḥamāma*)<sup>4</sup>, trattato lirico-filosofico sull'amore in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue dimensioni, scritto in forma di epistola in un elegante prosimetro. Nonostante un senso di più o meno celata superiorità della cultura andalusa rispetto ai poeti arabi classici<sup>5</sup>, il trattato non è senza dubbio paragonabile alla grande poesia lirica di autori come Abū Nuwās e Jamil Buthayna, le cui opere in versi hanno sviluppato la tematica amorosa in modo assai più dettagliato e raffinato, legandovi i propri nomi nella grande tradizione poetica araba<sup>6</sup>. Nonostante l'autore sia ricordato prevalentemente per altre opere di tipo giuridico-religioso, tuttavia, l'opera in esame riveste un particolare interesse, da molteplici punti di vista, sia con riferimento alla personalità del suo autore, sia con riferimento alla metodologia della trattazione. Ibn Ḥazm, nella finzione letteraria del genere epistolare, rievoca l'atmosfera di quell'al-Andalus sede di regge e di giardini, di amori segreti e di donne meravigliose, lasciando talora spazio ai ricordi nostalgici di anni ormai passati. Il *Collare* è indubbiamente un testo letterario, che tuttavia non cela

---

<sup>2</sup> Per esempio, S. Attar, "An Islamic Paradise in a Medieval Christian Poem? Dante's *Divine Comedy* revisited", in S. Günther, T. Lawson, a cura di, *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 2, Leiden, Brill, 2017, p. 910; M.R. Menocal, *Shards of Love. Exile and the Origins of the Lyric*, Durham-London, Duke University Press, 1994, p. 46.

<sup>3</sup> *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīlāl wa-al-ahwā' wa-al-niḥāl*.

<sup>4</sup> Le citazioni riportate nel presente articolo seguiranno l'edizione seguente: Ibn Ḥazm, *Il Collare della Colomba*, a cura di F. Gabrieli [1949], Milano, SE, 2008. Per un commento storicamente contestualizzato, si veda sempre F. Gabrieli, "Un trattato d'amore moresco", in Id., *Storia e civiltà musulmana*, Napoli, Ricciardi, 1947, pp. 90-98. Si veda altresì A. Galmés de Fuente, "'El amor hace sutil al hombre': Ibn Ḥazm de Córdoba y la tradición romantica", *Anaquel de estudios árabes*, 3 (1992), pp. 53-60. Si veda anche M.R. Menocal [2002], *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Milano, Il Saggiatore, 2009, pp. 109-114.

<sup>5</sup> In tal senso, D. Amaldi, "Tarafa and Ibn Hazm: un esempio di *Tadmin*", *Egitto e Vicino Oriente*, 10 (1987), 1, p. 163.

<sup>6</sup> Per una trattazione generale ma approfondita, in cui collocare l'opera del celebre cordovese, si veda F. Gabrieli, *Storia della letteratura araba*, Milano, Nuova Accademia Editrice, 1962. Si veda anche, più recentemente, P. Branca, *Pagine di letteratura araba*, Milano, Educatt, 2009.



un'analisi logica e filosofica del fenomeno amoroso, con un apprezzabile grado di introspezione psicologica che descrive una vera e propria immagine vivente del mondo arabo andaluso, che ha esercitato una indubbia influenza sulla posteriore letteratura iberica<sup>7</sup>, e che a taluni ha fatto arditamente ipotizzare una radice araba dell'amor cortese che avrebbe, un secolo più tardi, acceso le corti provenzali e poi quelle italiane<sup>8</sup>.

Il trattato è organizzato in capitoli, ognuno dei quali tratta un particolare aspetto dell'amore, dal suo manifestarsi al suo sfiorire, dalla nobiltà di talune sue forme all'illiceità di determinate condotte che pur sempre da esso scaturiscono.

L'amore, nelle parole e nei versi di Ibn Ḥazm, viene a qualificarsi come forza potente, come motore irrefrenabile dei pensieri e delle azioni umane, in grado allo stesso tempo di ispirare le più grandi manifestazioni del valore dello spirito e le più turpi cadute dell'anima. La passione diviene qui oggetto di studio e al contempo di ammonimento, da parte di un Ibn Ḥazm ancora giovane, ma che già pareva avvertire su di sé il peso di anni difficili e di una giovinezza trascorsa troppo velocemente. Nel *Collare*, nelle sue digressioni e nelle sue introspezioni, c'è indubbiamente molto di Ibn Ḥazm, del suo pensiero e della sua storia, che vi si riflette mostrandoci le varie anime del suo autore.

In tutto ciò, come non è possibile dimenticare l'Ibn Ḥazm poeta, non è nemmeno possibile dimenticare l'Ibn Ḥazm giurista. Si tratta pur sempre di una delle più eminenti voci del *madhhab* zahirita, la cui influenza trascende tuttavia i confini concettuali di tale corrente filosofica, che non è riuscita ad affermarsi quanto altre scuole giuridiche maggiormente diffuse e oggi predominanti, ma che, nonostante la numericamente scarsa diffusione, ha potuto vantare l'appartenenza di grandi pensatori quali Muḥammad Ibn

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Mancini, “‘Libro de Buen Amor’: un dialogo con l’Oriente?”, in G. Carbonaro, E. Creazzo, N.L. Tornesello, a cura di, *Medioevo Romano e Orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004, p. 438-440; G. Ferracuti, *Profilo Storico della Letteratura Spagnola*, Trieste, Mediterranea, 2013, p. 21.

<sup>8</sup> In tal senso, tra la copiosa ma piuttosto risalente letteratura in materia, si veda A.J. Denomy, “An inquiry into the origin of courtly love”, *Medieval Studies*, 6 (1944), pp. 175-260; A.J. Denomy, “Fin amors: the pure love of the troubadours, its amorality and possible source”, *Medieval Studies*, 7 (1945), pp. 139-207. Si veda altresì J.C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Editions G.P. Maisonneuve et Larose, 1968.



Dāwūd e lo stesso Ibn Ḥazm<sup>9</sup>. Non è inoltre possibile dimenticare, trattando del fenomeno dell'amore, come la civiltà islamica, in tutta la sua ricchezza e la sua varietà, sia una civiltà sostanzialmente nomocentrica<sup>10</sup>, e per certi aspetti nomocratica<sup>11</sup>. Il diritto, considerato nel suo particolare contesto storico-culturale, pervade ogni aspetto della vita e della società, ne orienta le azioni e ne definisce le dinamiche, definendosi quale fenomeno coerentemente costitutivo del vivere comune, nelle sue varie manifestazioni, e non meramente accessorio o transeunte. La scienza giuridica si erge quindi a strumento di regolazione cardine, e di conseguenza gli operatori giuridici vanno a costituire “una comunità *epistemica*, [...] sistematicamente impegnata a livello ermeneutico”<sup>12</sup>, in un contesto in cui la prassi giuridica “ha fornito gli strumenti, il contenuto e l'esperienza per negoziare il passato, il presente ed il futuro musulmano”<sup>13</sup>.

In una siffatta cornice concettuale, potrà risultare al tempo stesso sorprendente e interessante scoprire come anche all'interno di un trattato lirico e letterario sull'amore emerga gradualmente una metodologia giuridica, come se anche l'amore, in certa misura, necessitasse di essere esaminato attraverso la lente del giurista, ricorrendo alle dinamiche e agli strumenti propri del diritto.

Nel mondo occidentale l'amore potrebbe essere considerato quella forza che più di ogni altra sfugge ai tecnicismi delle norme, che erode ogni paradigma giuridico o regolatore che cerchi di imprigionarne la vitalità. Nel mondo classico, l'amore è *ars*<sup>14</sup>,

---

<sup>9</sup> Si veda a tal proposito G. Filoramo, *Storia delle Religioni*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 188. Sul punto si tornerà anche più avanti.

<sup>10</sup> Così per esempio, A.P. Dahlén, *Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran*, London-New York, Routledge, 2003, p. 39, oltre a Makdisi di cui alla nota successiva.

<sup>11</sup> Cfr. G. Makdisi, “Hanbali Islam”, in M.L. Swarz, a cura di, *Studies on Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 264.

<sup>12</sup> W.B. Hallaq, “Can Shari‘a Be Restored?”, in Y.Y. Haddad, B.F. Stowasser, a cura di, *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004, p. 41.

<sup>13</sup> M. Moussa, *Politics of the Islamic Tradition. The Thought of Muhammad al-Ghazali*, London-New York, Routledge, 2016, p. 100. Per quanto riguarda il diritto islamico in generale, la letteratura è senza dubbio copiosa. In lingua italiana, si richiamano gli ormai classici testi di A. D'Emilia, *Lezioni di diritto musulmano*, Roma, Edizioni Universitarie, 1940; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1925; F. Castro, *Diritto musulmano*, Milano, UTET, 2006.

<sup>14</sup> Il riferimento è chiaramente all'*Ars amandi* di Ovidio.



mentre in quello medievale è regola di condotta e parametro di giudizio<sup>15</sup>, motore dell'agire umano<sup>16</sup>, ma troppo etereo per un diritto che al massimo ne può regolare le eventuali conseguenze – matrimonio, filiazione, adulterio, etc. Nel mondo cristiano, l'amore, estensivamente inteso sia come amore del prossimo che amore per Dio, supera infatti la legge, va oltre il precetto, perché, nelle parole di San Paolo, “pieno compimento della legge è l'amore”<sup>17</sup>. Ora, ponendo attenzione a non sovrapporre la concezione occidentale e cristiana a quella sviluppatasi in altri contesti culturali, con particolare riferimento alla sua concezione del peccato, è necessario comprendere come il mondo islamico, e il suo nomocentrismo, affronti la questione. In tale contesto, infatti, è interessante osservare come anche l'amore, con particolare riferimento ad alcune sue manifestazioni come il sesso, debba in qualche modo essere ricondotto alle dinamiche del diritto, anche laddove la trattazione segua canoni letterari. Come afferma Gabrieli, “la Legge sacra, temuta ed amata, interviene a regolarne le manifestazioni esteriori e, spenta la prima fiamma di gioventù, assorbe con superiori interessi la mente e il cuore del buon musulmano”<sup>18</sup>. Non si tratta di spegnerne il vitalismo e la ricchezza o tantomeno di regolare il sentimento, cosa che ben emerge dall'opera di Ibn Ḥazm, quanto piuttosto di offrirne opportune giustificazioni sulla base di un criterio supremo di giudizio e di regolamentazione, e, soprattutto e come emerge nella parte finale del *Collare*, ricondurre il tutto all'interno dei limiti posti da Dio all'agire dell'uomo. Nel testo originale trattato, il termine *ma 'siya*, che viene spesso tradotto con “peccato”, indica, anche nella sua radice

---

<sup>15</sup> Si pensi al mondo dell'amor cortese franco-provenzale, in cui la *fin' amor* dà origine a tutta una serie di regole, a un'etica, a una sorta di codice non scritto e condiviso dagli amanti, e in cui la corte feudale, trasfigurata attraverso le lenti della poesia, è il luogo in cui tali regole vengono poste in essere e le cui violazioni vengono giudicate. Si tratta sì di regole, sedimentatesi nel corso del tempo con l'evolversi del *corpus* trobadorico, ma non di norme nel senso prettamente giuridico del termine. La *fin' amor*, ancora una volta, è fatta di segretezza e complicità, con i suoi *senhals* e le sue *tornadas*, ed elude quindi la pubblicità del diritto, ereditato dal mondo romano.

<sup>16</sup> Celebre, per esempio, è il dantesco “Amor mi mosse, che mi fa parlare” (*Inferno*, II, 72), detto da Beatrice a Virgilio nell'invitarlo a guidare Dante nel suo viaggio oltremondano. Sempre nella *Commedia*, nella visione beatifica di Dio il poeta insiste sulla dimensione dell'amore divino quale “amor che move il sole e l'altre stelle” (*Paradiso*, XXX, 145).

<sup>17</sup> *Rom*, 13-10. L'argomento richiama chiaramente le parole di Cristo sul non abrogare, ma dare pieno compimento alla legge (*Mt* 5, 17-19). Sul punto, si veda G. Ghirlanda, “Carità e diritto ecclesiale”, *La Civiltà Cattolica*, 128, (1977), 3043, pp. 464-471.

<sup>18</sup> F. Gabrieli, “Postfazione” a *Il Collare della Colomba*, cit., p. 195.



etimologica, un atto di infrazione, una trasgressione e quindi il superamento dei limiti posti da Dio. È in questo senso, infatti, che va inteso il peccato di cui tratta l'ultima parte del *Collare*, in un senso che indubbiamente si interseca con alcuni esiti del sentimento amoroso.

Non è un caso che, se nel mondo occidentale l'amore è soprattutto materia per i poeti, nel mondo musulmano è stata materia anche per i giuristi, come per l'appunto Ibn Ḥazm, che nella sua figura di letterato, poeta e giurista ibrida e somma i suoi molteplici saperi. Proprio il letteralismo della scuola zahirita, che preclude all'interprete il ragionamento analogico per basarsi principalmente su fonti rivelate e testuali<sup>19</sup>, lascia intravedere la *forma mentis* del suo autore, che anche in un trattato letterario analizza l'amore attraverso le logiche non solo del diritto, ma di un particolare tipo di diritto, come si avrà modo di mostrare più esaustivamente. Il presente articolo cercherà infatti di offrire un punto di vista alternativo sul *Collare della Colomba*, esaminando le influenze giuridiche nella trattazione dell'amore da parte del suo prolifico autore. Perché, se è uso comune affermare che anche l'amore ha le sue leggi, tale affermazione acquista una rilevanza anche maggiore nel contesto filosofico e culturale islamico.

## 2. Una questione delicata

In apertura del testo arabo del *Collare*, il suo autore elenca i vari argomenti che andrà a trattare, utilizzando la parola *ḥubb* per indicare l'amore. E la scelta terminologica non stupisce, se si considera come *ḥubb* sia un termine generico, ossia che ricomprende

---

<sup>19</sup> La *Zāhiriyya* fu per l'appunto un *madhhab* islamico originato in Persia e diffuso in Andalusia proprio da Ibn Ḥazm, comunque mai diffusosi quanto le quattro principali scuole giuridiche ancora oggi vive nel mondo islamico sunnita, ma confinato ad una determinata élite. Si tornerà sul punto più avanti nel testo. Per una trattazione monografica del tema, si rinvia a A. Osman, *The Zāhirī Madhhab (3rd/9th-10th/16th Century). A Textualist Theory of Islamic Law*, Leiden-Boston, Brill, 2014. Su tale metodologia nel pensiero dell'autore di cui si tratta, si vedano A. Sabra, "Ibn Ḥazm's literalism: a critique of Islamic legal theory", in *Ibn Ḥazm of Cordoba*, cit., pp. 97-160; R. Gleave, *Islam and Literalism. Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 146-174.



al proprio interno tutte le possibili forme che l'amore assume<sup>20</sup>. Il termine, che viene preferito ad altri come *'ishq* che più spesso si riferisce alla dimensione passionale dell'amore di cui pure si tratta<sup>21</sup>, dimostra infatti un'ampiezza di senso che è riflessa dalla sua stessa radice. Si tratta di una radice che unisce la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto (*hā'* e *bā'*), e che quindi, a livello simbolico, spazia dal principio alla fine di tutte le possibili manifestazioni di questo fenomeno<sup>22</sup>. È proprio con questo carattere di onnicomprensività che Ibn Ḥazm conduce la propria analisi, avendo piena contezza della delicatezza dell'oggetto della sua trattazione.

La principale difficoltà risiede nel fatto che l'amore, per sua stessa natura, è suscettibile di travalicare con le sue passioni i vincoli imposti dalla razionalità dell'uomo, quella stessa razionalità che, nel contesto islamico, opera un ruolo di primo piano nel dedurre precetti giuridici dalla Rivelazione, con tutti gli strumenti che ha a disposizione. Si tratta di quelle radici della comprensione (*uṣūl al-fiqh*)<sup>23</sup> – assai diverse dalle fonti del diritto occidentali – che, mediante le loro varie interazioni, sistematizzano un *corpus* normativo molto variegato e differenziato rispetto alle scuole di riferimento e alle opinioni dei singoli giuristi. Inevitabile chiedersi, a questo punto, come possa un concetto vario, etero e dirompente come l'amore, che si incarna e si concretizza in molteplici modi, rapportarsi a schemi razionali di classificazione e comprensione giuridica. La principale problematica, di conseguenza e come fa notare il suo autore, risiede nel fatto che, almeno ad un livello potenziale, l'amore “rende lecito ciò che è vietato”<sup>24</sup>, quindi con una sempre potenziale conflittualità rispetto al diritto, con particolare riferimento al

---

<sup>20</sup> Su ciò, con riferimento anche all'amore divino, si veda J. McGinnis, “The hiddenness of ‘divine hiddenness’: divine love in medieval Islamic lands”, in A. Green, E. Stump, a cura di, *Hidden Divinity and Religious Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 159-160.

<sup>21</sup> Sulla differenza tra *ḥubb* e *'ishq*, si veda S.L. Lowin, *Arabic and Hebrew Love Poems in Al-Andalus*, London-New York, Routledge, 2014, pp. 233 e ss.

<sup>22</sup> “Quando gli antichi arabi immaginarono che la lettera *hā'* (ح) fosse la prima di tutte le lettere, articolata nel punto più profondo della gola, e la *bā'* (ب) l'ultima, articolata sulle labbra, le riunirono in un'unica parola: *ḥubb* (حُب), amore. Fu così che fecero dell'amore principio e fine, una sponda per il fiume della lingua in cui scorrono tutte le parole, i pensieri e i significati. La lingua non ha altra sponda se non l'amore” (W.E. Farouq, *La calligrafia araba: il mistero dell'incarnazione del suono*, lezione tenuta in occasione del seminario *Belle lettere. Scrittura fra estetica e religione*, 16 marzo 2021, forthcoming).

<sup>23</sup> Di ciò si tratterà nel paragrafo seguente.

<sup>24</sup> Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 47.





Sesso come sua manifestazione esteriore, materia che come noto viene normata dal diritto islamico.

Qui, se il problema è giuridico, la giustificazione che legittima la trattazione della materia dell'amore è altrettanto giuridica. Da un lato, anche l'amore, con particolare riferimento all'atto sessuale che maggiormente si presta a trascinare in condotte illecite, andrà iscritto nell'ambito dei limiti posti da Dio all'agire umano, al pari di ogni altra attività, definendo quindi uno spazio di liceità che non solo legittima l'amore come atto del corpo e del pensiero, ma anche la sua trattazione intellettuale, rendendola materia di studio e di indagine. Dall'altro lato, Ibn Ḥazm ritiene l'amore un fenomeno naturale, non quindi oggetto di biasimo per sé stesso considerato, quanto piuttosto unicamente laddove ecceda e trascenda nei limiti morali che gli vengono posti<sup>25</sup>. Per suffragare la propria ipotesi, vengono citati vari autori, tra i quali 'Abd Allāh ibn 'Abbās (619-687), cugino del Profeta e, data la sua vicinanza a Maometto, profondo conoscitore della *sunnah*, e quindi di un pilastro fondamentale del patrimonio giuridico dell'Islam delle origini. Ibn 'Abbās viene citato per un proprio responso, in base al quale per chi è stato "vittima d'amore" non sarebbe necessario pagare alcun prezzo di sangue (*diyya*)<sup>26</sup>, richiamandosi quindi al sistema del taglione (*qiṣās*), una delle tre sanzioni di quello che potrebbe essere definito "diritto penale" musulmano, insieme a *ḥadd* e *ta'zīr*<sup>27</sup>. Al di là del caso concreto

---

<sup>25</sup> Secondo l'autore, "il buon musulmano deve astenersi dalle cose vietate da Dio e che egli commetta di suo libero arbitrio, e di cui gli verrà chiesto conto nel giorno del giudizio; ma il gusto del bello e il dominio dell'amore sono fenomeni naturali, che nessuno può comandare né vietare, essendo i cuori nelle mani di Colui che li governa, e non avendo essi altro obbligo se non quello di conoscere e osservare la distinzione tra bene e male, e di credere fermamente nella verità" (*Ibid.*, p. 58).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 18. Per un altro caso in cui Ibn 'Abbās legittima l'amore, benché riferito al vincolo matrimoniale, si veda S. Murata, *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 174. Sul rilevante ruolo che la sua autorità giocò nella tradizione esegetica islamica, si veda M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. 1, Albany, State University of New York Press, 1984, pp. 27-29. Nel caso di specie, il prezzo di sangue è dovuto a titolo di compensazione in caso di omicidio o lesioni personali volontarie, laddove la vittima o gli eredi lo consentano e non domandino al contrario l'applicazione del taglione, o non perdonino l'offensore.

<sup>27</sup> Per un approfondimento su questo sistema sanzionatorio tripartito, che non è possibile condurre in questa sede, si rinvia a R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, con anche una interessante prospettiva sulla sua influenza nei sistemi giuridici contemporanei. In lingua italiana, si veda D. Scolart, *L'Islam, il reato, la pena. Dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2013.





che viene ricordato, e che poca rilevanza acquista nella trattazione, l'autore coglie l'occasione per richiamarsi alle radici del diritto, travalicando l'ambito letterario e mostrando, tra le righe della propria trattazione, una *forma mentis* che risente della sua formazione giuridica. È lo stesso diritto, in sostanza, che non solo prende in considerazione l'amore, ma lo pone in dialogo diretto con gli altri strumenti giuridici che vanno a costituire il patrimonio della *sharī'a*. E se è lecito trattare l'amore come parametro di giudizio che influenza il diritto, a maggior ragione, secondo Ibn Ḥazm, è lecito considerarlo come materia di studio.

### 3. La metodologia giuridica dell'amore in Ibn Ḥazm

Come detto, il *Collare* può essere considerato un trattato letterario e filosofico, al contrario di altre opere di Ibn Ḥazm che assumono un carattere prettamente giuridico. Le grandi raccolte del *fiqh* avevano già affrontato, da un punto di vista esclusivamente giuridico, la materia inerente alla regolazione di alcuni atti, come quelli sessuali, di cui si tratterà anche nel *Collare*. Non così nell'opera in esame, che si propone di analizzare la materia amorosa da un punto di vista sostanzialmente diverso. Ma proprio in virtù di tale differenza risulta ancor più interessante cogliere, tra le righe della trattazione, le influenze giuridiche che purtuttavia ne scaturiscono. Non si tratta di qualcosa di voluto e di ricercato, ma di intrinsecamente presente nella scrittura dell'autore dell'opera, perfettamente inserito nelle dinamiche culturali del suo tempo e dei suoi luoghi, e che quindi non può non considerare comunque il supremo criterio del diritto nell'esaminare la materia, con particolare riferimento agli ultimi capitoli del trattato. È bene precisare, quindi, che non si tratta di un'opera giuridica, ma dell'opera di un autore che è anche un giurista, la cui formazione non può che lasciar trasparire una determinata metodologia.

Nel contesto in esame, è necessario porre in luce non solo come l'amore sia esaminato anche attraverso il diritto, ma come la sua analisi sia condotta secondo metodologie ermeneutiche ed epistemologiche eminentemente giuridiche. Come accennato, uno dei concetti più importanti dell'universo del diritto islamico è quello di



*uṣūl al-fiqh*<sup>28</sup>, che si riferisce alle radici, ai fondamenti della comprensione giuridica e che delinea una metodologia complessiva di deduzione di principi normativi attraverso vari strumenti. Sistematizzata principalmente da Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (767–820)<sup>29</sup>, si tratta di un modo di concepire l’interazione tra un livello normativo rivelato e la sua deduzione mediante la ragione umana, non senza contrasti e tensioni interne. Usualmente si è soliti individuare quattro radici, ossia: il Corano; la *sunnah*, composta dagli *aḥādīth* del Profeta; il consenso della comunità islamica (*ijmā‘*) e il ragionamento analogico (*qiyās*). Già da una prima analisi, è evidente come il risultato sia una metodologia estremamente vivace, in cui i vari elementi interagiscono fra loro creando una varietà strutturale di soluzioni, anche in virtù del pluralismo delle scuole giuridiche (*madhāhib*), che considerano la scienza degli *uṣūl al-fiqh* in modo anche molto diverso tra di loro.

Nell’analizzare l’amore e alcune sue specifiche dinamiche, è interessante notare come Ibn Ḥazm ricorra in modo piuttosto estensivo agli *uṣūl al-fiqh*, adottando quindi una metodologia che mostra il suo essere non solo filosofo e poeta, ma soprattutto giurista, perfettamente conscio ed uso all’arte dell’argomentazione giuridica nel trattare qualsiasi tipo di argomento, anche quello che in assoluto più sfugge a ogni tipo di classificazione legalista.

La metodologia giuridica di Ibn Ḥazm mostra anche chiaramente i tratti distintivi della sua specifica scuola di appartenenza ed è quindi un segno evidente non solo dell’ancoraggio della sua trattazione al diritto islamico, ma soprattutto ad un particolare tipo di diritto islamico. La sua appartenenza alla *Zāhiriyya*, intesa come corrente giuridica caratterizzata da una propria *forma mentis* deduttiva ed epistemica, emerge in tutta la sua chiarezza proprio nelle argomentazioni sulla materia dell’amore che maggiormente

---

<sup>28</sup> Tra la vasta letteratura in materia, si segnalano W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; R. Dogan, *Usul Al-Fiqh. Methodology of Islamic Jurisprudence*, Clifton, Tughra Books, 2015.

<sup>29</sup> L’opera più importante del celebre giurista, in cui tale concezione viene sistematizzata, è nota come *Kitab ar-risāla fī uṣūl al-fiqh*, più semplicemente nota come *Risāla*. Per una traduzione, si rinvia a Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh (Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence)*, a cura di M. Khadduri, Cambridge, Islamic Texts Society, 1997. Per un commento, si veda J.E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*, Leiden-Boston, Brill, 2007.



richiedono il ricorso al diritto, mostrando dinamiche logiche peculiari. Come detto, pur trattandosi evidentemente di un testo letterario, l'autore non vi cela il proprio essere giurista, svelando in determinati passaggi il proprio procedere argomentativo.

In particolare, il pensiero *zahirita*, come noto, si caratterizza per un letteralismo che si basa su di un estensivo ricorso alle fonti rivelate, quali il testo coranico e la *sunnah* del Profeta, escludendo ogni ricorso al ragionamento indipendente del giurista. Si assume come fondamento il dato esteriore (*zāhir*), ancorando il ragionamento logico-deduttivo all'espressione manifesta di un dato rivelato. Un letteralismo, questo, che non sfugge nemmeno ad un testo fondamentalmente non giuridico come il *Collare*, laddove in alcuni passaggi è possibile scorgere la necessità di rifarsi ai testi, ai precetti che ne derivano e alle parole tramandate quale sicuro riferimento per la liceità del comportamento amoroso nelle sue varie manifestazioni<sup>30</sup>.

Il testo sacro non solo è citato per dimostrare ed illustrare le virtù e i vizi dell'amore, come si avrà modo di osservare più in dettaglio, ma anche, fin da principio, per descrivere l'essenza dell'amore stesso, informando quindi dall'inizio l'intera materia dell'analisi. L'autore richiama l'amore quale destino dell'uomo, iscritto nel disegno divino che, all'atto della creazione, crea l'essere umano come uomo e donna secondo una logica di complementarità, nobilitando in un certo qual modo l'amore fin dalla genesi del mondo. Secondo il Corano, infatti, "Egli è colui che vi ha creato da un sola persona, e ne trasse la sua compagna affinché convivesse con lei"<sup>31</sup>. Non si tratta di un semplice richiamo religioso-filosofico, quanto piuttosto della legittimazione giuridica di un'opinione mediante il richiamo alla massima radice del diritto, ossia lo stesso testo coranico, così come avviene usualmente nei trattati giuridici veri e propri. Nonostante il predetto rimando all'idea di complementarità, l'essenza dell'amore è anche resa dall'affinità dell'anima e da criteri di somiglianza e similitudine degli amanti. In tal caso,

---

<sup>30</sup> Oltre ai richiami già effettuati alla letteratura in materia di metodologia *zahirita*, con più specifico riferimento a ciò in rapporto alla tematica amorosa in Ibn Ḥazm, si veda A. Almarai, "Tendenze *ṣūfī* nel pensiero di Ibn Ḥazm", in A. Arioli, a cura di, *Miscellanea Arabica 2009*, Roma, La Sapienza Orientale-Miscellanee, 2009, pp. 95-96.

<sup>31</sup> *Corano*, VII, 189, citato da Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 19.



l'autore ricorre ancora una volta ad una legittimazione giuridica, richiamando un *ḥadīth* del Profeta sul riconoscimento delle anime, sebbene pensato per tutt'altro contesto rispetto a quello in esame<sup>32</sup>.

Un ulteriore punto sull'essenza dell'amore, e di conseguenza sulla liceità del trattare dell'amore, è quello legato al sollievo che dà l'amore all'anima, e il suo essere sgravio dalle preoccupazioni della vita quotidiana. Secondo Ibn Ḥazm, il donarsi ad un amore nobile costituisce una virtù per il buon musulmano, che può in tal modo vivere una vita completa e meglio dedicarsi alla ricerca della verità e all'ascesi religiosa. Dopo Corano e *sunnah*, per suffragare tale convinzione, l'autore ricorre ad una terza radice del diritto, ossia il consenso dei dotti della comunità islamica (*ijmā'*). Nel far ciò, in particolare, richiama l'opinione di Abu Dardā' al-Anṣārī, uno dei compagni di Maometto (*ṣaḥābah*), avvalorando la sua opinione mediante il richiamo alla catena dei trasmettitori (*isnād*) che ne possano quindi garantire l'autenticità, come prassi in questi casi. Oltre a ciò, viene anche richiamato, a livello più generale, il consenso dei pii musulmani del tempo antico<sup>33</sup>, un concetto ricorrente e che si identifica in arabo con il termine *salaf*<sup>34</sup>, identificabile con le prime tre generazioni di musulmani dai tempi dell'Egira<sup>35</sup>. Il richiamo al tempo aureo e mitizzato dei *salaf*, in questo contesto, esprime la volontà, caratteristica di alcune scuole giuridiche, di limitare l'uso dell'*ijmā'* unicamente alle prime generazioni di fedeli, considerate pure nella pratica della fede anche grazie alla

---

<sup>32</sup> “Ogni qual volta gli elementi simili predominano, cresce l'affinità e si rafforza l'affetto: ponici mente, e potrai vederlo con i tuoi stessi occhi. Lo conferma il detto del Profeta: ‘Le anime sono come eserciti schierati; quelle che tra loro si riconoscono, fraternizzano; quelle che si sentono estranee, discordano’” (Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 21).

<sup>33</sup> “[...] il cadī Humām ibn Ahmad mi abbia riferito, da una catena di trasmettitori che risale ad Abu d-Dardā, questa sua massima: ‘Date pur riposo agli animi con qualche frivolezza, che serva loro d’aiuto nella pratica e nella ricerca del vero’, e sebbene ci sia anche questo detto dei pii musulmani del buon tempo antico: ‘Chi non sa essere buon cavaliere, non saprà essere buon asceta’ [...]” (*Ibid.*, pp. 12-13).

<sup>34</sup> Proprio dal termine *salaf* deriva il neologismo moderno di salafismo (*Salafīyya*), corrente eterogenea e composita, per nulla monolitica, i cui componenti sono accomunati dal richiamo ad un idealizzato Islam delle origini – per l'appunto quello dei *salaf* – che sarebbe necessario ripristinare. Chiaramente questo ultimo concetto è riferito a correnti fondamentaliste – con tutti gli approfondimenti che tale termine meriterebbe – sorte in tempi piuttosto recenti, e che nulla hanno a che vedere con Ibn Ḥazm e con il periodo di cui si tratta.

<sup>35</sup> Sul punto, J.T. Kenney, “Salafīs: past to present, present to past”, in H. Berg, a cura di, *Routledge Handbook on Early Islam*, London-New York, Routledge, 2018, pp. 274-295.



vicinanza con Maometto e con i suoi compagni, andando a risolvere in modo piuttosto intransigente la questione inerente ai soggetti legittimati ad esprimere il consenso.

Visto il marcato letteralismo caratterizzante la scuola zahirita di Ibn Ḥazm, in base al quale “tutto ciò che è necessario è nel testo”<sup>36</sup>, risulta fisiologico come anche nella trattazione della materia amorosa lo spazio per il ragionamento giuridico-analogico (*qiyās*) sia pressoché inesistente, in favore di un più marcato ricorso alle fonti rivelate allo scopo di non introdurre innovazioni che potrebbero essere ritenute fuorvianti rispetto ad un dato normativo già posto e in un contesto in cui il compito del giurista è unicamente quello di comprenderne i contenuti e di trarne regole di condotta. Tale aspetto è anche evidente nelle parole dello stesso autore, che questa volta non esprime il principio attraverso un rigoroso metodo argomentativo, ma in una poesia, che pure cita nel *Collare*: “Mi biasima, per l’amor che ti porto, gente che non sa cosa sia l’amore [...] Quando mai Maometto proibì l’amore, e dov’è registrato il suo divieto nel chiaro testo rivelato?”<sup>37</sup>. Al di là, quindi, di ogni argomentazione positiva in merito alla nobiltà e alla liceità dell’amore, Ibn Ḥazm trae entrambi i concetti anche da un argomento negativo, secondo una metodologia tipicamente letteralista che tradisce, come detto, una intera *forma mentis* e una idea comprensiva di normatività: i testi non hanno mai vietato l’amore e quindi parlare d’amore, e vivere d’amore, non può che essere considerato lecito, e non solo.

#### 4. Vizi e virtù dell’amore

La trattazione di Ibn Ḥazm parte dall’assunto secondo il quale l’amore sarebbe un’affinità tra due anime conosciutesi prima della nascita, con una evidente influenza platonica che tuttavia viene rielaborata per adattarsi al contesto culturale dell’Andalusia islamica<sup>38</sup>. L’epistola si sviluppa poi secondo sezioni tematiche, che vanno ad analizzare casistiche specifiche del fenomeno amoroso, dalle sue manifestazioni esteriori ai contesti

---

<sup>36</sup> L.W. Adamec, *Historical Dictionary of Islam*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2016, p. 488.

<sup>37</sup> Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 58.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 18.



e alle dinamiche in cui esso prende vita, dalla sua fisiologia più virtuosa alla sua patologia più riprovevole. Il testo si conforta, nella sua analisi, anche di tutta una serie di elementi giuridici, secondo la metodologia poco sopra esposta. Ciò vale, per esempio, per le descrizioni di vizi e virtù dell'amore e per la trattazione di tutti quei tratti che vanno a definirne l'essenza, sempre nei limiti<sup>39</sup> di ciò che Dio rende lecito.

Il quadro risultante è caratterizzato da un amore al tempo stesso irrefrenabile e misurato, profondo nella passione ma temperato dal pudore della devozione religiosa, richiamandosi alla *sunnah* e ad un *ḥadīth* del Profeta applicabile anche in questo caso, secondo cui il pudore “fa parte della fede, e la sfacciataggine dell'ipocrisia”<sup>40</sup>. In particolare, l'autore esamina sovente una qualità positiva dell'amore, osservata nel comportamento di amanti virtuosi, e passa poi a condannarne l'opposto, distinguendo quindi tra un amore fautore di virtù ed uno che spinge invece alla trasgressione e al peccato. Se, per esempio, la fedeltà in amore è indubbiamente esaltata, l'infedeltà è al contrario condannata, andando a toccare un campo che si interseca intimamente con quello del diritto, in cui una condotta illecita e che travalica i limiti del consentito richiede l'intervento dell'elemento normativo, laddove la pena di un male debba essere “un male ad esso equivalente”<sup>41</sup>.

La stessa cosa vale per la dicotomia verità-menzogna, fondamentale per tratteggiare una dottrina dell'amore quanto più possibile esaustiva. Se la verità in amore è un tratto caratteristico del suo aspetto virtuoso e di una relazione sana tra gli amanti, la menzogna è rovina dell'amore, è atteggiamento da condannare e che ancora una volta chiama in causa il diritto.

In particolare, nella trattazione della menzogna, Ibn Ḥazm procede secondo una metodologia tipicamente giuridica che ben pone in luce i tratti del letteralismo *zahirita* cui si è accennato, ricorrendo a tutte le radici della conoscenza giuridica riconosciute da questa corrente di pensiero, quindi con esclusione del ragionamento analogico. In primo

---

<sup>39</sup> Non si usa la parola limite casualmente, parola che in arabo si traduce con *ḥadd*, che come si è visto è un concetto centrale nella visione retributiva del diritto islamico.

<sup>40</sup> Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 141.

<sup>41</sup> *Corano*, XLII, 38, citato da Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 113.



luogo, l'autore richiama il testo coranico, chiaro ed esplicito nel condannare la menzogna. Benché le sure citate<sup>42</sup> abbiano una portata generale, anche in questo caso esse vengono applicate al contesto amoroso. Il Corano continua qui ad essere il punto di riferimento cardine, quel "chiaro testo rivelato" poco sopra citato nella poesia di un giovane Ibn Ḥazm che già da allora mostrava il suo attaccamento ad una visione letterale della normatività sharaitica. In secondo luogo, si fa riferimento alla *sunnah* del Profeta, richiamando i suoi *aḥādīth* e prestando una particolare attenzione alla credibilità degli stessi e quindi alla catena di trasmissione (*isnād*), tutti concetti ancora una volta di chiara importanza giuridica. In particolare, l'autore si richiama ad un detto riportato da 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, uno dei *ṣaḥābah*, riprendendo la catena dei trasmettitori dal caposcuola malikita Mālik ibn Anas (715-796), autorità giuridica ritenuta senza dubbio credibile, in questo contesto<sup>43</sup>. Successivamente, si fa ricorso al consenso della comunità, che, come visto e per scrupolo di aderenza all'Islam delle origini e alla sua purezza, è riferito unicamente all'epoca dei *salaf*, con particolare riguardo ai compagni di Maometto. Sempre con riferimento alla menzogna in amore, Ibn Ḥazm cita, tra i *ṣaḥābah*, il già menzionato 'Abd Allāh ibn Mas'ūd<sup>44</sup>, ma anche Abū Bakr<sup>45</sup>, detto al-Ṣiddīq (veridico) e primo califfo tra i quattro "ben guidati" (*rāshidūn*), e Abu Bahr Al-Ahnaf ibn Qays<sup>46</sup>. Le citazioni e i rimandi testuali sono quindi ancora una volta un chiaro segno che dimostra come, anche nella dimensione poetico-letteraria, il nomocentrismo islamico spinga il suo autore a

---

<sup>42</sup> "O voi credenti, perché dite ciò che poi non fate? È sommamente inviso a Dio che diciate quel che non fate" (*Corano* LXI, 2-3); "Guai a ogni detrattore, a ogni diffamatore" (*Corano*, CIV, 1); "O credenti, se viene a voi qualche malvagio con una nuova che non vi persuade, cercate di vederci chiaro" (*Corano*, XLIX, 6); "Non dar retta a chi è spregevole spergiuro, a chi denigra e diffonde voci diffamatorie, a chi impedisce il bene e infesta e pecca, e attira al male, e per di più è un bastardo, anche se ricchezze possedga e molti figli" (*Corano*, LXVIII, 10-13). Rispettivamente, le sure qui elencate sono richiamate nell'edizione citata di Ibn Ḥazm alle pp. 81 e 83.

<sup>43</sup> "Non c'è nulla di buono nella menzogna" (Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 82) e "Ogni volta che un uomo mente è segnato con un punto nero nel cuore, e quand'esso è diventato tutto nero, costui è iscritto nel libro di Dio fra i bugiardi" (*Ibid.*) e "Attenetevi alla veracità, che conduce alla pietà, e questa al paradiso, e state in guardia dalla menzogna, che conduce alla depravazione, e questa al fuoco d'inferno!" (*Ibid.*).

<sup>44</sup> "Il credente può avere ogni disposizione naturale, fuorché la slealtà e la menzogna" (*Ibid.*, p. 82).

<sup>45</sup> "Non è credente chi non è fidato" (*Ibid.*).

<sup>46</sup> "La persona degna di fiducia non va a riferire" (*Ibid.*, p. 83).





mostrarsi anche come giurista zahirita, secondo una molteplicità di anime e di saperi che, anche trattando d'amore, non è possibile scindere.

Al di là dei richiami poetici e nostalgici a scene di vita vissuta e ad amori consumati tra sguardi rubati nei palazzi di Cordova di cui l'autore piangeva la disgrazia, ciò che emerge è quindi una trattazione filosoficamente rigorosa, con evidenti contaminazioni provenienti dalla classicità occidentale, ma che si accompagna sempre, per giustificare le proprie conclusioni, ad un'analisi giuridica che non può che trovare la propria legittimazione in una metodologia epistemologica zahirita che indaga e ricerca le fonti della normatività e i limiti di ciò che è lecito e le sanzioni per ciò che è illecito, nel diritto rivelato. Solo in questo modo una trattazione dell'amore può assurgere non ad un diletto intellettuale dalla dubbia moralità, ma ad opera educativa e didascalica, così come in effetti intende essere, trovando una più alta ragion d'essere anche per le ariose digressioni agli squarci di una vita ormai irrimediabilmente perduta.

## 5. Amore, peccato e diritto in Ibn Ḥazm

Più che la liceità dell'amore, e più che la liceità del trattare dell'amore, la questione che maggiormente rileva per le sue profonde implicazioni giuridiche è il rapporto tra l'amore nella sua componente sessuale e il peccato, afferente quindi ad una fase patologica del fenomeno, e tuttavia ricorrente nelle casistiche esaminate, da cui il celebre filosofo non può che mettere in guardia il lettore<sup>47</sup>. È proprio questa ultima parte del trattato di Ibn Ḥazm, infatti, ad essere condotta con una metodologia più giuridicamente evidente, con continui richiami agli *uṣūl al-fiqh* e alle loro interazioni, onde trarre tutta una serie di precetti sharaitici che guidano ed orientano, necessariamente, anche l'interprete del fenomeno dell'amore. Ciò non stupisce, se si considera come la

---

<sup>47</sup> Per una riflessione su peccato e virtù nel pensiero di Ibn Ḥazm, si veda M. Gahete Jurado, "Ibn Hazm: pecado y virtud", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 66 (1955), pp. 73-77.



concezione islamica del diritto sia estensiva nel suo perimetro concettuale<sup>48</sup> e non conosca, in punto di teorizzazione giusfilosofica, la distinzione tra peccato e reato e tra diritto e morale che, gradualmente, si è fatta strada in Occidente sulla base della distinzione sempre ivi sussistente tra autorità spirituale e autorità temporale<sup>49</sup>. Le argomentazioni giuridiche inerenti alla necessità di fuggire il peccato non possono quindi che essere particolarmente incisive, soprattutto con riferimento alla forza dirompente dell'attrazione sessuale che, come ammonisce l'autore, facilmente potrebbe condurre ad azioni peccaminose. È qui, ancora, che emerge la varietà del diritto islamico, il dialogo tra le scuole e nell'ambito di quella "comunità epistemica"<sup>50</sup> di giuristi che, lungi da ogni concezione monolitica, hanno sistematizzato e sviluppato un sistema a "molteplici voci"<sup>51</sup>. Ed è qui, ancora, che la concezione zahirita dell'autore, con il suo letteralismo, si esplica nella necessità di ricercare richiami testuali alle radici rivelate per suffragare le proprie tesi.

Un punto di diritto legato al sesso e alle sue conseguenze sul quale Ibn Ḥazm individua un consenso tra le scuole e gli studiosi è quello dell'inclusione dell'adulterio tra gli *ḥudūd*, i già menzionati limiti che Dio pone in modo rivelato all'uomo, sovente con una sanzione precisa. In particolare, il concetto di *zinā'*, o rapporto sessuale illecito ed extraconiugale, integra proprio una delle poche casistiche di questa peculiare ed emblematica categoria del diritto, che richiede particolari cautele procedurali per

---

<sup>48</sup> In tal senso, M.H. Katz, *Body of Text. The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 1; D. Morgan, *Essential Islam. A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Santa Barbara, Praeger, 2010, p. 165. Con riguardo a ciò, Crone correttamente considera come molte questioni ritenute appartenenti all'ambito del giuridico nel mondo islamico vi sarebbero ritenute estranee in Occidente, come per l'appunto questioni prettamente morali o spirituali (P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York, Columbia University Press, 2004, pp. 8-9). Da osservare come ciò è anche vero a parti invertite, con riferimento a questioni amministrative appartenenti all'ambito politico del *qānūn* e non a quella giuridico della *sharī'a*.

<sup>49</sup> Cfr. B. Lewis, *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, p. xi.

<sup>50</sup> W.B. Hallaq, "Can Shari'a Be Restored?", cit., p. 41.

<sup>51</sup> M. Ayoob, D.N. Lussier, *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in Muslim Societies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2020, p. 26.



l'irrogazione delle sanzioni previste<sup>52</sup>. A suffragio della propria posizione, Ibn Ḥazm impiega chiaramente la metodologia giuridica del sistema sanzionatorio islamico, ricorrendo in primo luogo al testo coranico<sup>53</sup> e quindi agli *aḥādīth* del Profeta<sup>54</sup>. Nonostante la chiarezza del dato rivelato, sempre sulla base del letteralismo zahirita, l'autore conforta la propria tesi anche sulla base dell'*ijmā'* dei dotti e del consenso della comunità nel limitare a poche, gravi condotte l'applicazione delle sanzioni *ḥudūd* che comportino la morte<sup>55</sup>.

Sempre nell'ambito degli *ḥudūd*, una ulteriore condotta peccaminosa sanzionabile che in qualche modo viene ricondotta alle dinamiche dell'amore è quella della calunnia dell'amante onesto, che rientra nell'ambito della falsa accusa di *zinā'* (*qadhif*)<sup>56</sup>, che a sua volta è un illecito ritenuto particolarmente grave. Il testo coranico, citato nel *Collare*, condanna esplicitamente la calunnia di questa specie, soffermandosi in particolare sull'assenza delle testimonianze che vengono prescritte a garanzia dell'accusato<sup>57</sup>, secondo il sistema probatorio particolarmente stringente degli *ḥudūd*. Anche la *sunnah* viene citata a conforto di tale posizione, con particolare riferimento ad un *ḥadīth* in cui

---

<sup>52</sup> Per un approfondimento, si veda J.L. Esposito, N.J. DeLong-Bas, *Shariah. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 197 e ss. Per una trattazione dedicata, A. Hassan-Bello, "The punishment for adultery in Islamic law and its application in Nigeria", *Journal of Islamic Law and Culture*, 13, (2011), 2-3, pp. 166-178.

<sup>53</sup> "Saranno servi di Dio coloro che non invocano altro dio oltre a Lui, che non uccidono chi Iddio abbia vietato di uccidere, se non per giusta causa, e che non commettono adulterio" (*Corano*, XXV, 68 ss., cit. in Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 172) "La donna e l'uomo che commettono adulterio siano flagellati con cento colpi ciascuno, né vi trattenga la compassione dall'eseguire la sentenza di Dio, se avete fede in Lui" (*Corano*, XXIV, 2, *Ibid.*, p. 173).

<sup>54</sup> "Il fornicatore non può conservare la qualità di credente" (*Ibid.*, p. 173), e altri che confermano la gravità dell'adulterio e la punibilità con la morte della condotta in esame (*Ibid.*, pp. 172-173).

<sup>55</sup> Secondo l'autore, "è principio fermo nel consenso generale della comunità musulmana, accompagnato dalla pratica presso ogni setta islamica [...] che non sia lecito versare il sangue di un musulmano se non per miscredenza, o per taglione di un omicidio, o quando combatta Iddio e il suo Profeta a viso aperto e faccia del brigantaggio, oppure per adulterio, quando sia regolarmente coniugato" (*Ibid.*, p. 174).

<sup>56</sup> Per un'analisi dedicata: S. Islam, "Al-Qadhif and Its Punishment in Islamic Criminal Law", *International Journal of Scientific and Research Publications*, 10, (2020), 2, pp. 98-111; O. Köndgen, *The Codification of Islamic Criminal Law in the Sudan*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 220-230. Come osservano Esposito e DeLong-Bas, ogni accusa formale di *zinā'* implica anche la possibilità di un'accusa di *qadhif* (Esposito, DeLong-Bas, *op. cit.*, p. 197).

<sup>57</sup> "A coloro che calunniano donne virtuose e non adducono quattro testimoni, si infliggano ottanta sferzate e non si accetti mai più la loro testimonianza, salvo si pentano" (*Corano*, XXIV, 4-5, cit., Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 176), e "Coloro che calunniano donne virtuose, incaute ma credenti, saranno maledetti in questa vita e nell'altra, e avranno un doloroso castigo" (*Corano*, XXIV, 23, cit., p. 176).



Maometto include tra i sette peccati mortali “la calunnia delle donne virtuose e credenti”<sup>58</sup>.

Un ulteriore punto particolarmente delicato, in cui amore e peccato si intersecano a tal punto che solo il diritto possa svolgere una funzione ordinante e ristoratrice di un equilibrio perduto, è il caso dei rapporti omosessuali, nei confronti dei quali Ibn Ḥazm ha un giudizio particolarmente severo, pur mostrandosi indulgente nei confronti dell’amore platonico e intellettuale tra uomini. Nel corso della propria trattazione, il giurista cordovese spazia tra varie forme d’amore, nobilitandone gli affetti e le dinamiche, dall’amore d’amicizia all’amore epistolare, dall’amore per consunzione a quello che nasce e cresce senza nemmeno mai vedersi. Tuttavia, specialmente da un punto di vista zahirita, anche l’amore – e forse soprattutto l’amore – deve svolgere le proprie dinamiche e dispiegare i propri effetti all’interno del perimetro di liceità tracciato dalla divinità e rilevato nei testi. È proprio il caso della condanna dei rapporti omosessuali, che vengono qui fatti ancora una volta ricadere nell’ambito delle azioni *ḥudūd* per cui è prescritta la morte.

L’autore richiama come di consueto il testo coranico<sup>59</sup>, che tuttavia non fornisce particolari dettagli giuridici oltre alla natura peccaminosa della condotta. È invece nella prassi e nel consenso dei dotti che Ibn Ḥazm trova la giustificazione del proprio giudizio, con particolare riferimento alle posizioni dei capiscuola Mālik e al-Shāfi‘ī, di cui non condivide comunque la posizione di inasprire il castigo del colpevole, oltre all’esempio del già menzionato califfo Abū Bakr<sup>60</sup>. Anche in questo caso, come in quello dell’adulterio, emerge la varietà delle posizioni dei giuristi islamici su temi ritenuti di primaria importanza, con il diritto che si fa strumento di dialogo non solo tra scuole diverse, ma anche tra diverse generazioni e tra presente e passato.

La parte conclusiva del *Collare*, con il suo richiamo alla necessità di amare pur senza oltrepassare i limiti divinamente posti, è senza dubbio sia la più giuridica che la più

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>59</sup> Nell’estratto citato, la sodomia è definita “un tristo peccato di cui non si macchiò alcuno prima di voi nell’universo” (*Corano*, VII, 78 ss., cit., p. 177).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 177.



grave dell'intero trattato, che si contrappone alla spensieratezza delle memorie e dei ricordi della giovinezza del suo comunque giovane autore. Si tratta di una chiusa importante, che, dopo aver confortato il lettore sulla nobiltà dell'amore, lo mette in guardia dall'amare senza riguardo all'illiceità di determinate condotte, e, quindi, senza riguardo al diritto.

## 6. Conclusioni

Come detto, nel *Collare* il diritto non è protagonista, come in altre opere del suo autore, ma emerge gradualmente, si rivela nelle argomentazioni e nei percorsi di significato, e quindi dà testimonianza indiretta di sé anche nell'analisi di un tema che apparirebbe sfuggire alla razionalità giuridica. Ciò è ancor più significativo, se si considera come il diritto islamico estenda l'ambito della scienza e del sapere giuridico per abbracciare il credente considerato in modo onnicomprensivo, quindi al di là di un perimetro concettuale univocamente definito. Nonostante il tema sia indubbiamente insolito, la sua originalità consente di trarre alcune interessanti conclusioni, nella misura in cui Ibn Ḥazm può essere considerato al tempo stesso uno dei più grandi giuristi andalusi ed altresì un teorico dell'amore, e quindi un anello di congiunzione tra questi due mondi, agli occhi occidentali tanto incompatibili quanto legati in altri contesti culturali di riferimento. L'opera di Ibn Ḥazm, da questo punto di vista, è una testimonianza di questo peculiare connubio, di un mondo in cui il diritto, nella sua ricchezza e nella sua varietà di espressioni, pervade e permea la vita dell'uomo, non in modo repressivo, quanto piuttosto in modo ordinante e orientativo, per disciplinare dinamiche sociali e temperare gli istinti, per tracciare una strada per un ideale di virtù e per garantire, in ultima analisi, un equilibrio tra cielo e terra.

Il *Collare* è anche la testimonianza di come, nel mondo arabo andaluso ed islamico più in generale, il diritto è materia viva, vibrante, che nell'opera epistemica e deduttiva dell'interprete si intreccia al vissuto della persona, ai suoi ricordi e alla sua realtà concreta. Si tratta di una duttilità che prende le distanze dalle dicotomie di lecito e illecito e dal binomio comando e sanzione che hanno caratterizzato la modernità giuridica occidentale



da Hobbes in avanti<sup>61</sup>, e che riscoprono la ricchezza di molteplici gradazioni<sup>62</sup>, in cui perdono e condanna si intrecciano a moltissime altre sfaccettature dell'animo umano. Da questo punto di vista, l'amore è appunto il terreno di questo incontro e di questo scontro, nonché di questo perenne dialogo, tra l'impulso della vita e l'aspirazione del diritto, tra l'ordine della virtù e la confusione del peccato, sospeso ancora una volta tra il cielo di Dio e la terra della comunità dei credenti, pur con tutte le sue lacerazioni e le sue divisioni. La perdita precoce di una giovinezza passata, insieme alla caduta di Cordova e alla distruzione della propria casa paterna, sono tutti elementi che arricchiscono la trattazione, rendendo l'immagine di Ibn Ḥazm come quella di un giurista sì all'occorrenza severo e rigoroso, ma, per le sue numerose esperienze non sempre felici, anche flessibile nel suo giudizio, proprio in ragione della flessibilità della materia amorosa, che connatura l'uomo e lo nobilita, ma lo attira anche, alle volte, verso pericolose tentazioni che, da questa prospettiva, non possono essere lasciate all'arbitrio individuale.

In particolare, è interessante osservare come la metodologia giuridica seguita dall'autore non sia, ancora una volta, sintomo di una rigidità afferente ad un ambito del sapere asetticamente delimitato, quanto piuttosto della ricerca di un'armonia nella conoscenza dell'umano considerato in tutte le sue dimensioni, in cui la rivelazione divina deve necessariamente fungere da ispirazione e guida per il ruolo indagatore della ragione umana. Se, infatti, Dio è sempre un legislatore, l'uomo è per sua natura un ricercatore<sup>63</sup>,

---

<sup>61</sup> Sul caso occidentale, giova ricordare le parole di N. Luhmann [1993], *Law as a Social System*, trad. it. K.A. Ziegert, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 9, 109. Si veda anche D. Handelman, "Bureaucratic Logic, Bureaucratic Aesthetics: The Open Event of Holocaust Martyrs and Heroes Remembrance Day in Israel", in A. Hobart, B. Kapferer, a cura di, *Aesthetics in Performance. Formations of Symbolic Construction and Experience*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2005, p. 212.

<sup>62</sup> In particolare, la dottrina islamica nella maggioranza delle scuole suddivide le decisioni umane in cinque classificazioni (*al-ahkām al-ḥamsa*), che vanno dall'obbligatorio al proibito, passando per il consigliato, lo sconsigliato e il neutrale, superando quindi ogni dicotomia tra lecito e illecito e slegando il diritto dalla dimensione strutturale dell'obbligatorietà del comando, affermatasi poi in Occidente. Sul punto, S.G. Vesey-Fitzgerald, "Nature and Sources of the Sharī'a", in M. Khadduri, H.J. Liebesny, a cura di, *Law in the Middle East*, vol. 1, *Origin and Development of Islamic Law*, Clark, The Lawbook Exchange, 2009, pp. 98-100; A.W. Hughes, *Muslim Identities. An Introduction to Islam*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 137.

<sup>63</sup> Cfr. C.L.G. Eaton, *Islam and the Destiny of Man*, Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 163-164; W.B. Hallaq, "Juristic Authority vs. State Power: the Legal Crises of Modern Islam", *Journal of Law and Religion*, 19, (2003-2004), 2, pp. 243-258.



e, nel caso del *Collare*, un ricercatore dei misteri dell'amore, i quali potranno essere indagati in tutto il loro mistero e in tutta la loro profondità solamente se tale ricerca sarà orientata e delimitata anche dal criterio ultimo del diritto.

Non bisogna a tal proposito dimenticare come il termine *sharī'a* richiami etimologicamente all'idea di sentiero, e più liberamente ed estensivamente di sentiero che porta all'acqua<sup>64</sup>, in un contesto nomadistico e desertico dominato dalle idee del viaggio e del commercio<sup>65</sup>, in cui una fonte di acqua avrebbe potuto significare la differenza tra la vita e la morte. Allo stesso modo, l'amore è considerato fonte di vita e di virtù, purché esercitato seguendo il giusto sentiero, sentiero che può essere indagato solo con gli strumenti del diritto.

*Federico Ramaioli*

[federico.ramaioli@esteri.it](mailto:federico.ramaioli@esteri.it)

---

<sup>64</sup> Si veda S.S. Ali, *Modern Challenges to Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 23-24. In tal senso anche Khadduri, introduzione a *al-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh*, cit., p. 3.

<sup>65</sup> Cfr. P. Crone, *op. cit.*, p. 21.