

# *La politica pubblica*

Oltre la giurisprudenza tradizionale

*Un approccio basato sui Maqasid*

## PUBLIC POLICY

BEYOND TRADITIONAL JURISPRUDENCE

*A Maqasid Approach*

Basma I. Abdelgafar

IIIT Serie-Libri-In-Breve

# LA POLITICA PUBBLICA OLTRE LA GIURISPRUDENZA TRADIZIONALE

*Un approccio basato sui Maqāṣid*

**Basma I. Abdelgafar**

Traduzione Paolo Gonzaga

© International Institute of Islamic Thought, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

IIIT London Office

P.O. Box 126

Richmond, Surrey

TW9 2UD, UK

[www.iiit.org.uk](http://www.iiit.org.uk)

Questo libro è soggetto ai diritti d'autore. Con riserva di eccezioni di legge e le disposizioni dei relativi accordi di licenza collettivi, nessuna riproduzione di qualsiasi parte può avvenire senza l'autorizzazione scritta degli Editori.

I punti di vista e le opinioni espressi in questo libro sono quelli dell'autore e non necessariamente quelli degli editori.

ISBN 978-1-56564-995-8

E-Book ISBN 978-1-64205-341-8

### **Redattori della serie**

Dr. Anas S. Al-Shaikh-Ali

Shiraz Khan

*Impaginazione di Shiraz Khan*

*Progetto di copertina di Shiraz Khan*

*Stampato a USA*

## IIIT Serie-Libri-In-Breve

La serie IIIT è una preziosa collezione delle pubblicazioni principali dell'Istituto scritte in forma sintetica, progettata per dare ai lettori una comprensione di base dei principali contenuti dell'originale. Redatti in forma breve, facili da leggere, con un formato che fa risparmiare tempo, questi compendi offrono una panoramica, fedele e scritta con attenzione, della più ampia pubblicazione e speriamo che stimolerà i lettori ad ulteriori approfondimenti dell'originale.

Un aspetto fondamentale del buon governo, ampiamente identificato come una gestione equa degli affari a favore della cittadinanza, è l'ordine pubblico e l'attuazione della democrazia nel processo decisionale. Qual è il ruolo dei *maqāṣid al-sharīʿah* in questo?

I governi, qualsiasi forma abbiano, possono operare solo sulla base di una serie di ipotesi. I *maqāṣid al-sharīʿah* svolgono un ruolo importante in quanto fungono da guida e definiscono il quadro entro il quale ipotesi, obiettivi e azioni possono essere definiti, per migliorare il funzionamento del governo, eliminare la corruzione e fornire il servizio più equo possibile ai cittadini.

L'unione tra i *maqāṣid al-sharīʿah* e politica pubblica stabilisce quindi i confini, enfatizza le responsabilità, stabilisce le priorità e alla fine introduce una prospettiva divina nel discorso su come un governo definisce le sue politiche. La *shūrā*, ad esempio, è un importante postulato di questo, per dare voce democratica alle persone comuni la cui qualità della vita è influenzata quotidianamente da decisioni su cui non hanno voce in capitolo.

I capitoli di questo libro esaminano il contributo degli studi sui maqasid alla politica pubblica nell'Islam. Ogni capitolo affronta un tema specifico che nel suo insieme offre un'introduzione a questa area di studio. Non c'è dubbio che le idee presentate necessitino di ulteriore sviluppo. La politica e la governance sono questioni molto complesse.

Una disciplina non può nascere senza che esista una massa critica di ricercatori dediti e capaci, disposti a fornire opere determinanti per costituire le sue fondamenta.

I viaggi dell'autrice in tutto il mondo l'hanno convinta che esiste un forte e crescente interesse per il potenziale dei *maqāṣid al-sharī'ah* nel sostenere questa impresa.

---

**Edizione ridotta dall'originale di Basma I. Abdelgafar**

*PUBLIC POLICY BEYOND TRADITIONAL JURISPRUDENCE:*

*A MAQASID APPROACH*

ISBN hbk: 978-1-56564-376-5

ISBN pbk: 978-1-56564-375-8

2018

## Introduzione

Questo libro è una raccolta di sette capitoli che esaminano l'apporto dell'erudizione dei *maqāṣid* a temi critici nella politica pubblica nell'Islam. Quest'ultima è definita come una linea di azione o d'inerzia, intrapresa da una o più autorità pubbliche, per affrontare un problema pubblico o una sfida o per sfruttare un'opportunità e (1) verificata dalla moralità e dall'etica coraniche come è sancita nella *taqwa* e nel *ṭawḥīd* (2) giustificata dagli obiettivi più alti o *maqāṣid al-Sharī'ah*; guidata da (3) processi decisionali collettivi o *shūrā*; e che (4) risulta in riforme e miglioramenti o *iṣlāḥ*. Nella loro esposizione tradizionale, i *maqāṣid al-Sharī'ah* o gli obiettivi della legge divina possono essere pensati come una struttura etica che comprende la preservazione della fede, della vita, della mente, della progenie, della ricchezza e della dignità. L'opera mira a dimostrare che l'approccio basato sui *maqāṣid*\* è indispensabile alla teoria e alla pratica della politica pubblica nell'Islam, e mira a ribadire il fatto che i sapenti, gli studiosi e gli attivisti devono distinguere tra normativa e politica quando studiano le fonti primarie dell'Islam, vale a dire il Corano e la Sunna. La politica può avere implicazioni di vasta portata per l'applicazione della sostanza e dei processi di governance riscontrati nelle fonti primarie.

Analogamente allo studio e alla pratica della politica pubblica tradizionale, la politica pubblica nell'Islam non è né pura arte né pura scienza, ma include elementi di entrambe. La sua arte sta nella capacità di identificare, sviluppare e presentare alternative in modi che convincano molteplici attori a scegliere una linea d'azione specifica. È una scienza nella misura in cui si basa su una solida metodologia che estrae le fonti primarie per arrivare a modalità nuove e innovative per affrontare le sfide politiche contemporanee. Come l'arte e la

---

\* Esistono leggere varianti nel significato della parola *maqāṣid*, il cui utilizzo dipende dal contesto del termine in arabo o dalla definizione esplicita articolata da diversi studiosi. Generalmente, *maqāṣid* racchiude tutti questi significati.

scienza, la politica pubblica nell'Islam si fonda sulla struttura filosofica dei *maqāṣid al-Sharī'ah* che incoraggiano una lettura integrata e mirata della parola rivelata e di quella non rivelata, per capire, interpretare e rendere operativa la conoscenza che sarà scoperta da generazioni successive di dotti e professionisti. La cultura che si occupa dei *maqāṣid al-Sharī'ah* fornisce un contributo indispensabile a questo scopo. L'erudizione dei *maqāṣid* si è distinta dagli altri approcci islamici, e in particolare dalla giurisprudenza tradizionale, tramite l'enfasi su finalità, premesse di valore e priorità, nonché apertura alla multidisciplinarietà e multi-metodologicità. La ripresa di questo approccio da parte di alcuni rinomati sapienti contemporanei rappresenta un tentativo caratterizzato da sei risvolti per (1) allontanare la Shari'ah dalle posizioni che ignorano i suoi principi fondamentali di misericordia, giustizia, equità e benessere; (2) confutare le asserzioni contemporanee e in gran parte laiche, ma anche musulmane, secondo cui l'Islam è un modo di pensare arcaico, ingiusto e violento; (3) cercare spiegazioni sul motivo per cui, a livello generale, gli affari delle comunità musulmane non riflettono l'ingiunzione divina della dignità umana; (4) fornire un'alternativa alla ristretta visione giuridica che ha dominato il discorso tradizionale al fine di rilanciare l'Islam sia nel mondo musulmano che a livello universale; (5) mostrare il metodo agli studiosi di altre discipline per incorporare gli studi islamici nei loro rispettivi ambiti; e (6) proporre criteri per unificare una comunità musulmana globale multi-etnica e multiculturale, oltre a costruire ponti di reciproca comprensione con gli altri.

I capitoli di questo libro si concentrano sui macro piuttosto che sui micro problemi. Offrono una serie di idee collegate su quale sia l'applicazione di un approccio *maqāṣid* alla politica pubblica e alla governance, in modo tale che non solo possiamo fare e criticare la politica pubblica, ma soprattutto in modo tale da poter valutare le rivendicazioni degli altri. Nel mondo della politica pubblica e della sua attuazione nell'Islam (che è una linea di azione o di inazione, intrapresa da una o più autorità pubbliche, per affrontare un problema pubblico) la verità è il sacro impegno dei musulmani ad usare il Corano come bussola.

## Capitolo Uno

### **Politica pubblica nell'Islam: un approccio *Maqāsid***

Questo capitolo introduttivo parla dei limiti dell'approccio legale religioso che ha dominato gli studi sulla governance nell'Islam, del modo in cui quei limiti devono essere considerati, come gli studi dei *maqāsid* si stanno facendo avanti per le sfide e le difficoltà che si prospettano. Sebbene diverse narrazioni possano essere valide, nessuna rende giustizia all'esperienza vissuta dai musulmani in tutto il mondo e alle conseguenze che hanno sofferto a causa dell'approccio religioso-legale e a causa della deferenza ingiustificata che è ampiamente conferita al nostro passato. Integrare l'approccio religioso-legale con modalità più complete, mirate, dinamiche e complesse per analizzare i problemi e proporre soluzioni è un passo fondamentale per affrontare la situazione contemporanea dell'Islam per quanto riguarda la governance e le politiche pubbliche. Il più lampante esempio di tutti i limiti all'approccio religioso-legale alla politica pubblica nell'Islam è l'abbandono o, nel migliore dei casi, la sottovalutazione della necessità di tenere la *shūrā*, un processo divinamente consacrato di decisioni collettive che è stato tradizionalmente inteso come una forma di consultazione che può essere o meno vincolante per i governanti. La definizione letterale di *shūrā* è *l'estrazione del miele dalla sua fonte* alludendo alla raccomandazione che qualsiasi processo decisionale e i suoi risultati devono essere illuminanti e benefici, cioè portare a miglioramenti (*iṣlāḥ*). Nonostante la contestazione di alcuni giuristi, la *shūrā* è obbligatoria essendo stata stabilita nel Corano (42:38) immediatamente dopo l'ingiunzione di rispondere a Dio e di stabilire la Salah (adorazione di Dio e prostrazione verso Lui attraverso le cinque preghiere obbligatorie quotidiane). Il concetto di *shūrā* rappresenta un perfetto esempio di come la parola rivelata e la parola non rivelata debbano essere lette contemporaneamente. In effetti, leggere l'una senza l'altra porta ad una conoscenza incompleta e a contraddizioni. A causa del suo riferimento al mondo delle api da miele, il concetto di *shūrā* può essere pensato come un'allusione. Due Sura nel Corano, la parola rivelata, aiutano a spiegare il significato di questo riferimento, vale a dire *al-Naḥl* e *al-Shūrā*. Nella prima ci viene ricordata l'importanza dell'unità del disegno nonostante le percezioni umane della diversità. Nella seconda, la nostra attenzione è richiamata dalle inevitabili divergenze tra le persone come esito naturale di questa diversità, ma anche come contributo necessario al successo del processo decisionale collettivo e della resilienza umana.

La letteratura accademica contemporanea, che esprime le scoperte della parola non rivelata, conferma le lezioni che gli esseri umani possono imparare dal processo decisionale collettivo delle api da miele. In effetti, le api da miele sembrano avere il miglior processo decisionale collettivo del pianeta. Apprendendo da questo esempio, la *shūrā* viene definita in modo più appropriato come un sistema di decisioni collettive in cui i leader pubblici attingono a comunità epistemiche che devono coinvolgere il pubblico in un continuo processo di comunicazione che cerca di sollecitare ulteriori input e/o ottenere supporto per la politica di alternative politiche in esame. Questo processo è quindi più simile alla gestione degli affari pubblici mediante un sistema di consulenza di esperti, che comprende alcune caratteristiche. Comporta leadership, esperienza, partecipazione civica, criteri decisionali, prove, persuasione, indagini, votazioni/elezioni, quorum e consenso. La leadership in questo sistema è importante ma non è egemonica. La leadership è principalmente responsabile della catalizzazione dei processi che (1) richiedono consigli sulle definizioni dei problemi; (2) definiscono i criteri per i risultati positivi; (3) propongono possibili risposte; (4) persuadono il pubblico sul modo migliore; e (5) danno origine alle migliori decisioni collettive. Il processo di *shūrā* riconosce chiaramente l'importanza della persuasione nella politica pubblica nell'Islam, che sottolinea l'enfasi posta dall'Islam sul potere del ragionamento. Il Corano non si limita a emettere ordini, ma piuttosto impiega una serie di strumenti per persuadere, incoraggiare e obbligare all'uso della ragione.

Il suo approccio mostra ai credenti l'importanza di “portare” il pubblico interesse attraverso una moltitudine di percorsi. Molte delle narrazioni coraniche implicano un'esposizione delle tecniche persuasive utilizzate dai messaggeri di Dio nei loro sforzi per stabilire la pace e la giustizia. Persuadere le persone riguardo uno specifico corso di azione o stile di vita è più che mai evidente nella guida del Profeta Muhammad (ṢAAS)\* che ha dovuto riferire il messaggio dell'Islam in gran parte senza le manifestazioni soprannaturali che hanno sostenuto gli sforzi di altri messaggeri. L'enfasi sulla persuasione è una chiara ingiunzione contro la superstizione, contro le aspettative soprannaturali e contro l'autoritarismo. Al fine di “portare” il pubblico su questioni relative al raggiungimento dei benefici e all'elusione dei danni, è indispensabile una comprensione dei *maqāṣid al-Sharī'ah*.

---

\* (ṢAAS) – *Ṣallā Allāhu ‘alayhi wa sallam*: “La pace e la benedizione di Allah siano su di lui.” Viene detto ogniqualevolta venga menzionato il nome del Profeta Muhammad.

Come possiamo giustificare le decisioni? A cosa dovrebbero mirare le politiche pubbliche? Cosa costituisce il benessere pubblico? Una consapevolezza dei *maqāṣid al-Sharī'ah* si è resa evidente fin dai primi giorni dell'Islam. La loro elaborazione formale, tuttavia, non avvenne fino al decimo secolo, quando un ristretto gruppo di sapienti musulmani si appellò a questo approccio per esortare i loro contemporanei a tenere conto degli obiettivi della legge divina nel fare dichiarazioni legali e nell'interpretazione dei testi. Nella sua forma tradizionale, l'approccio basato sui *maqāṣid* si concentra sulla preservazione di sei elementi essenziali tra cui fede, vita, mente, progenie, ricchezza e dignità.

I primi sapienti insistettero sul fatto che la legge divina non fosse prevista per nessun altro scopo se non quello di ottenere questi benefici. Dato il suo ampio richiamo e carattere generale, i *maqāṣid al-Sharī'ah* offrono un approccio potenzialmente universale per l'impegno di individui e gruppi diversi provenienti da differenti sistemi di credo. Inoltre, crea uno spazio pratico e teorico per la sua applicazione alla politica e alla governance tra gli altri campi, soprattutto in considerazione della sua evoluzione nel corso del tempo.

I *maqāṣid* indicano un'importante distinzione quando si studia l'Islam per scopi di politica e governance, vale a dire, la distinzione tra l'etica e la religione. L'etica coranica non può essere considerata esclusivamente religiosa. Come spiegato chiaramente dallo scomparso Sheikh Muhammad Abdullah Draz, il Corano copre ogni aspetto della vita, mentre l'elemento religioso, che include atti di culto, è limitato e personale. In secondo luogo, l'etica proposta è verificata durante questa vita attraverso la coscienza umana, il potere legale e la prerogativa che ogni umano si sforza verso ciò che è buono ed evita il male. Terzo, il Corano non si basa esclusivamente sulla paura e sulla speranza, ma piuttosto richiede attenzione, comprensione e sviluppo della ragione umana. Etica e religione non si definiscono a vicenda. La ragione è venuta prima della legge positiva della religione. È attraverso la prima che definiamo e accettiamo sia la legge religiosa che quella naturale. In effetti, la legge religiosa può offrire solo un punto di partenza da cui una coscienza normale cerca poi di adattarsi e applicarsi al meglio della propria comprensione. Alla luce di questa spiegazione, la religione diventa un fattore solo quando consideriamo l'intenzionalità. Nella politica e nella governance, ciò significa che le proposte provenienti da fonti islamiche devono accettare di essere contestate in un mercato di idee in base al quale vengono dimostrate di essere preferibili oppure vengono respinte. Le intenzioni individuali

non svolgono alcun ruolo. L'approccio basato sui *maqāṣid* alla governance è esplicitamente normativo ed abbraccia senza esitazioni l'imperativo morale della misericordia rispetto a ogni altra premessa valoriale. Di tutte le denominazioni di Dio, il Misericordioso è quella che riceve di gran lunga l'enfasi maggiore. La governance da un punto di vista di islamico riguarda quindi, prima di tutto, un benessere umano olistico basato su relazioni fisiche e morali misericordiose. In effetti, la misericordia è la caratteristica distintiva del governo basato sui *maqāṣid* e coloro che aspirano a questo campo non devono solo riconoscerlo, ma devono avere anche il coraggio e la capacità di integrare il loro significato nella teoria e nella pratica. Non è sorprendente che i più ammirati e stimati leader e nazioni, nella storia, siano quelli che hanno dimostrato la più grande misericordia.

Mentre la malleabilità dell'approccio *maqāṣid* lo rende adatto ad ampi contributi oltre la giurisprudenza, le esigenze della politica pubblica richiedono lo sviluppo di un solido strumento metodologico. Inizialmente, è importante sfatare l'affermazione secondo cui la Shari'ah ha poco o nulla da dire sulla natura dello stato e sulle basi, sia sostanziali che procedurali, della politica. La Shari'ah è ricca di informazioni sulla vita politica e sulle politiche che possono essere praticate da intelletti adeguatamente addestrati, che capiscono la quantità di materiale disponibile, sia nella parola rivelata che in quella non rivelata, materiale che può essere portato per svolgere il compito che ci siamo proposti. La politica pubblica nell'Islam non può quindi accettare i limiti superficiali imposti alla Shari'ah dai giuristi tradizionali, né può sottostare al principio relativamente non regolamentato degli "interessi illimitati" che è stato ideato dai sapienti tradizionali per denotare regole e dichiarazioni riconosciute dalla legge islamica ma non esplicitamente menzionate nei testi. Il Corano presenta una serie di tecniche tra cui narrazioni, dialoghi, esempi, informazioni, esortazioni, osservazioni, allusioni, metafore, ripetizioni, ingiunzioni, prove, ecc. che possono portarci a nuove e utili scoperte sul tema degli affari pubblici.

Questo capitolo evidenzia delle aree critiche nella politica pubblica nell'Islam. La *shūrā* è presentata come un procedimento necessario e vincolante per il processo decisionale, la persuasione è proposta come uno strumento principale per gli attori in questo campo, i *maqāṣid* sono suggeriti come obiettivi generali, l'*iṣlāḥ* come il risultato auspicato, la misericordia come il più alto valore e l'etica come base indispensabile.

Accettare l'approccio basato sui *maqāṣid* per aprire il campo dello studio delle politiche pubbliche nell'Islam è uno sviluppo importante che richiederà ricerca critica e sostenitori a livello globale.

## Capitolo Due

### I Musulmani e dilemmi del governo

Questo capitolo afferma che i musulmani sembrano essere governati da tre autorevoli proxy. Questi includono lo stato, indipendentemente dal suo sistema di governo, l'establishment religioso tradizionale di giurisperiti, sapienti e imam, e una coscienza generalmente distorta che è convinta della propria incapacità di verificare in maniera autonoma il contenuto delle proprie convinzioni. Questi tre proxy, inclusi i modi in cui interagiscono, rappresentano la sfida che i musulmani devono superare se vogliono soddisfare l'approccio alla politica e alla governance elaborato nella Shari'ah.

L'inclusione di una breve prospettiva storica vuole solo evidenziare come le relazioni che si sono sviluppate tra governanti, sapienti e pubblico abbiano implicazioni di ampia portata per le sfide dei giorni nostri. Le teorie che ipotizzano un'età d'oro della governance islamica in cui venne privilegiata la Shari'ah non offrono spiegazioni soddisfacenti sulla nostra attuale situazione, che esprime un generale disgusto e paura nei confronti della Shari'ah nella sfera pubblica. Comprendere correttamente l'effettiva esperienza storica dei musulmani con le autorità governanti e non scambiarla con una versione romantica della storia che confonde la leadership economica, amministrativa, scientifica e culturale delle nazioni musulmane con un buon governo, è fondamentale in questo senso.

Prima dell'era moderna degli stati-nazione, i musulmani erano governati da dinastie che si basavano in gran parte sulla lealtà tribale e quindi non erano aperte ad avere né ad ospitare un'ampia partecipazione sociale. Ciò significava che la diversità caratteristica della ummah non era riflessa a livello di governance e leadership. Questa modalità di governance ha portato a una notevole dissonanza tra individui e governanti. La natura delle relazioni emerse tra il popolo e i governanti delle varie dinastie veniva moderata da un establishment religioso che ha ampiamente percepito e costruito la giurisprudenza islamica entro i confini della politica e quindi con un

pregiudizio individualistico e privato. Ai governanti fu risparmiata l'elaborazione e l'istituzione di quegli aspetti della Shari'ah che definivano il buon governo, mentre l'uomo comune era privato della conoscenza e degli strumenti necessari per confrontarsi con l'autorità, richiedere diritti e cambiare leadership se necessario.

La distinzione, politicamente conveniente, che la regola dinastica impose tra governanti, giurisperiti e pubblico ebbe un significativo impatto sulla maturità politica della comunità musulmana. Alimentò un ambiente in cui i sapienti religiosi e le loro azioni si distinguevano sempre più dai normali credenti e da chi praticava professioni legate a discipline non esplicitamente associate alla giurisprudenza [islamica]. Gradualmente l'educazione religiosa arriverà a rispecchiare questo elitarismo, fornendo un'istruzione adeguata solo a coloro che adottano la religione come vocazione. Sempre più spesso, i musulmani comuni erano costretti a fare affidamento su questi individui per tutti gli affari in cui la guida religiosa era percepita come necessaria, mentre la natura olistica della Shari'ah era stata relegata in un'era passata, anche se di breve durata.

Uno dei più grandi miti che contribuirono a questi sviluppi storici è il "silenzio" della Shari'ah sulle questioni relative alla governance, tranne che per un numero limitato di concetti la cui enfasi sembra irrimediabilmente associata al rafforzamento del dispotismo. Uno di questi concetti è la finzione della "sovranità divina" in materia di governance mondana. Mentre è indiscutibile la sovranità di Dio nella gestione della creazione, essa non si esprime nei dettagli della nostra vita quotidiana quando agiamo di nostra spontanea volontà. Quindi, la convinzione e la propaganda secondo cui Dio è l'*unica* fonte di legge non è solo errata, è anche pericolosa. Attraverso l'uso della ragione, gli esseri umani continuano il processo legislativo tra le basi dell'etica e l'obiettivo di un atto a prescindere dalle articolazioni esplicite. Qualsiasi livello di governance richiede ingegno e sovranità umana.

Una vera governance islamica alimenta la relazione tra le autorità governative e il loro pubblico attraverso un processo di rinnovamento continuo. I musulmani non sono soggetti all'autorità umana in virtù di una rappresentazione assoluta o divina, ma piuttosto tramite la loro approvazione basata un imperativo morale ed espressa attraverso un processo politico concordato collettivamente. La negazione storica di questa relazione o la sua caratterizzazione come facoltativa, ha contribuito a formare una comunità politicamente immatura, che si ritrovò mal preparata per i cambiamenti che il colonialismo (e la

modernità) avrebbero prodotto. Tuttavia, la tenace adesione degli attivisti politici contemporanei alla storica concezione di concetti come il califfato, la ummah, la *shūrā* e la *bay'a* ha provocato limitazioni di creatività, efficacia e riconoscimento [di nuove idee].

Ma la più grande colpa della condizione attuale del mondo musulmano è dell'establishment religioso tradizionale. Sebbene l'Islam non abbia un luogo di potere corrispondente al Vaticano nel cattolicesimo romano, i giurisperiti e i sapienti hanno fatto sì che l'establishment si riproducesse come una potente struttura patriarcale, centralizzata, verticale e predeterminata che opera all'interno di ruoli, responsabilità e limiti strettamente definiti. L'establishment religioso tradizionale perciò riserva per sé la definizione di Shari'ah, l'istituzione dei criteri per giurisperiti e sapienti, l'accreditamento dei luoghi di istruzione superiore e le autorizzazioni e i divieti per la vita quotidiana dei credenti. Non viene [invece] data una voce adeguata agli studiosi di altre discipline, donne e giovani.

Le inqualificabili violazioni da parte dei giurisperiti nei campi di indagine che vanno oltre la loro limitata formazione legale hanno avuto gravi conseguenze per i musulmani di tutto il mondo. Ma di natura più grave, è stata la collusione implicita o esplicita di giurisperiti e sapienti con funzionari statali che sanno bene commettere gravi violazioni dei diritti umani. Quindi, mentre la misericordia, il benessere e la giustizia sono al centro dello Shari'ah, per i giurisperiti e per i sapienti è ancora estremamente complicato suggerire ai governanti di prestare attenzione a questi principi. All'interno di questa dinamica, tuttavia, anche il credente medio porta una grande responsabilità.

Secoli di indottrinamento, di ancoraggio giuridico e di usurpazione hanno influenzato la volontà e la capacità della mente musulmana di ragionare su questioni di fede, inclusa la capacità di costruire, verificare e riformare il contenuto delle proprie convinzioni. La conoscenza di ciò che la politica e la governance islamiche comportano è molto limitata, non sorprendentemente. I musulmani continuano a fare affidamento su leader religiosi locali o celebri eruditi stranieri attraverso i social media per richiedere opinioni su una serie di questioni, dalle più banali alle più serie. Sebbene ciò non sembri costituire un problema, è sintomatico di una generale incapacità di contribuire al progresso del benessere umano nelle sue forme moderne più complesse facendo riferimento alle fonti primarie dell'Islam in modo competente e corretto.

Ciò detto, una crescente constituency di gruppi emarginati, compresi uomini, donne, giovani, studiosi e dotti nel campo della tradizione e di altre discipline, mette sempre più in discussione l'obbedienza passiva a un'autorità legale restrittiva che ha ampiamente divorziato dalle realtà e dai bisogni dei musulmani e dei non musulmani di oggi. Questi individui e queste comunità sono diventati sempre più insofferenti verso i restrittivi editti giuridici dell'establishment religioso che trascurano o minimizzano i diritti umani, specialmente quelli delle donne, come anche altre importanti preoccupazioni pubbliche. Essi stanno attivamente cercando modalità efficaci per affrontare le sfide contemporanee e sono aperti a riconoscere un riferimento divino.

Tuttavia, i pensatori islamici creativi spesso si trovano emarginati dai correligionari tradizionali o vengono considerati prevedibili dalle controparti laiche. In effetti, la ricerca di un'autentica governance islamica e di politiche pubbliche fatte per i musulmani e dai musulmani come esposto nel corso di questo libro richiede un triplice approccio che miri a liberare la gente dalla tirannia delle autorità politiche, dall'egemonia dei sapienti e dei giurisperiti tradizionali e, soprattutto, dalla loro stessa riluttanza, mancanza di fiducia in se stessi, o ignoranza auto-inflitta dello spirito della Shari'ah.

## Capitolo Tre

### **Le radici storiche degli studi di *Maqāṣid***

Questo capitolo riguarda le radici storiche degli studi dei *maqāṣid* e come tali la loro elaborazione classica per la preservazione della fede, della vita, della mente, della progenie, della ricchezza e della dignità. Mentre è chiaro che l'erudizione dei *maqāṣid* ha dato un contributo significativo agli studi islamici, coloro che aspirano a estendere questo approccio alla politica e alla governance devono essere disposti ad esercitare una critica adeguata. A differenza della sua prima applicazione nella politica e nella governance islamica, lo studio dei *maqāṣid* è nato dalle opere dei sapienti del decimo secolo che cercavano di correggere i divari tra giurisprudenza islamica e pratica musulmana e quelli che definivano come gli obiettivi superiori della Shari'ah.

Questo sforzo rivela come i giurisperiti più selezionati percepissero le carenze del momento storico in cui vivevano ed è la prova del loro

scetticismo sul predominio di quel paradigma della Shari‘ah. I contributi dei più importanti sostenitori dell’approccio basato sui *maqāṣid* nel corso della storia dimostrano la persistenza delle preoccupazioni musulmane verso il benessere e gli interessi pubblici. Questo non è meno evidente negli studi contemporanei dei *maqāṣid*, in cui un certo numero di sapienti ha saputo evolvere la nostra comprensione degli elementi essenziali. Le prime pratiche dei *maqāṣid* hanno espresso alcune caratteristiche importanti che sono di attualità contemporanea. Le regole dei primi califfi rivelano che l’approccio basato sui *maqāṣid* era esplicitamente problematico e orientato al contesto. La miscela di conoscenza, potere e devozione ha fornito a questi leader le convinzioni spirituali e materiali per perseguire l’essenza dell’Islam nella governance anche quando questo sembrava contraddire la lettura letterale dei testi. Nella sua espressione originale, i *maqāṣid* non erano vincolati ai rigidi fondamenti della giurisprudenza e quindi erano aperti a una libertà di manovra intellettuale molto più ampia. Tutti i campi del sapere, locali e stranieri, vennero spinti a occuparsi delle questioni della politica pubblica. L’impegno verso la dignità umana e alla *shūrā* correlata erano posti al centro delle questioni pubbliche, in netto contrasto con le successive preoccupazioni di “stabilità” ad ogni costo.

L’ascesa del dispotismo in tutta la lunga storia islamica di dominio dinastico ha segnato la fine di tale impegno. Il dominio dinastico ha portato alla separazione della legge e dello stato a spese dell’unità spirituale, morale e materiale che aveva caratterizzato le prime fasi della governance [islamica]. Il crescente ruolo dei giurisperiti e dei sapienti nella gestione degli affari civili servì a mascherare il loro reale isolamento religioso e intellettuale. Se il governo interveniva raramente nella legge, non era dovuto a forme di riverenza, ma piuttosto al tacito accordo con i giurisperiti che non avrebbero pronunciato alcuna dichiarazione sul metodo di governo e sull’alterazione del potere politico. Inoltre, avrebbero assicurato l’acquiescenza di coloro che erano soggetti all’autorità. Il risultato fu un micro-approccio alla Shari‘ah, parziale e frammentato, un sistema di governo sempre più alienato dai suoi sudditi, e un pubblico che non era in grado di conoscere i propri diritti nei confronti dei propri governanti.

Di conseguenza, i primi studiosi di *maqāṣid* erano preoccupati del divario tra la giurisprudenza islamica e la pratica musulmana e ciò che percepivano essere gli obiettivi più alti della Shari‘ah.

Abu al-Ma'li al-Juwayni (†1085) suggerì che la legge islamica era intesa a proteggere la fede, le anime, le menti, le parti intime e la ricchezza delle persone. Abu Hamid al-Ghazali (†1111) dette la priorità agli obiettivi nel seguente ordine: fede, anima, mente, prole e ricchezza. Al-'Izz ibn Abd al-Salam (†1209) puntò i riflettori sul legame tra le decisioni giuridiche e i loro obiettivi. Shihab al-Din al-Qarafi (†1285) ragionò che se la base degli altri obiettivi erano le norme associate alle punizioni corporali, allora bisognava aggiungere la preservazione dell'onore. Shams al-Din ibn al-Qayyim (†1347) fornì una critica dettagliata dei trucchi giudiziari o *al-ḥiyal*. Ibn Taymiyyah (†1328) cercò di introdurre valori più ampi tra cui la giustizia, la virtù, i diritti basilari, l'eccellenza scientifica e altri. Abu Ishaq al-Shatibi (†1388), il più celebre di tutti i primi eruditi dei *maqāṣid*, accertò come avrebbero potuto essere stabiliti i *maqāṣid* del Legislatore. Tutti coloro che sono venuti dopo al Shatibi hanno riassunto o riorganizzato il suo lavoro.

Nel loro insieme, i contributi dei primi dotti hanno focalizzato l'attenzione sull'importanza di comprendere e onorare ciò che ritenevano essere gli obiettivi più alti della legge islamica. I loro concetti esprimevano la consapevolezza che qualcosa nella loro impresa era andato storto e aveva bisogno di essere corretto se la giurisprudenza islamica voleva raggiungere lo scopo previsto. A meno che i *maqāṣid* non venissero incorporati nei fondamenti della giurisprudenza islamica in modo tale da rimanere soprattutto nella mente dello studioso mentre formulava le sue opinioni, era probabile che la legge avrebbe tradito sempre più il suo fine. L'approccio basato sui *maqāṣid* era quindi inteso a fornire una cornice etica per la legge.

Le principali caratteristiche dell'approccio basato sui *maqāṣid* lo rendono adatto ad essere applicato in una vasta gamma di discipline, e in particolare, governance e politica, che sono considerate il suo terreno fertile originale. I sapienti contemporanei hanno tentato di aumentare l'importanza dell'approccio facendo sviluppare ogni obiettivo in modo da tenere conto delle esigenze della vita moderna. Pertanto, la preservazione della religione si è sviluppata nella libertà di religione. Questo obiettivo richiama l'attenzione sull'etica islamica, sulla libertà di scelta in relazione alla propria fede e sull'importanza di uno spazio pubblico sicuro per l'espressione di tali libertà. Ci si aspetta che la politica pubblica rispetti le scelte individuali e comunitarie, purché esse non violino i diritti degli altri, apportino contributi positivi alla società e rispettino le norme pubbliche stabilite collettivamente.

La preservazione della vita non è stata soggetta a molte evoluzioni del linguaggio ad eccezione di come essa debba essere raggiunta. In generale, questo obiettivo si è occupato delle esigenze del benessere fisico e della prevenzione dei danni fisici. A tal fine, l'ordine pubblico può incentrarsi sulla sicurezza nazionale, sull'estensione della protezione ai non-cittadini e sulla salvaguardia dell'ambiente. In futuro, il concetto potrebbe evolvere ulteriormente per riflettere il fatto che la vita dipende molto più dalle sue manifestazioni fisiche. La Shari'ah è molto chiara sull'interdipendenza di tutte le creature viventi che indica la necessità di far crescere comunità sociali (di tutte le specie) e [con esse] l'intricata rete di relazioni su cui si basano.

La preservazione della progenie si è evoluta per comprendere una concezione più ampia dell'unità familiare. Questo obiettivo sottolinea l'importanza di riconoscere il ruolo che le famiglie adeguatamente funzionanti svolgono nello sviluppo sociale ed economico. La politica pubblica deve occuparsi quindi della promozione del benessere della famiglia, compresi i benefici per il matrimonio e per i bambini. È importante riconoscere che la base di questo obiettivo per i primi eruditi era la punizione per l'adulterio (*zinā'*). Se consideriamo questa base, allora l'obiettivo più adatto è quello di preservare la moralità pubblica e non la conoscenza della discendenza di un bambino, per il quale il corollario positivo è la preservazione della progenie. Questo è evidente dalle condizioni molto severe associate alle accuse di adulterio, inclusa la presenza di quattro testimoni. Oltre a una chiara violazione della moralità pubblica, le condizioni associate a tale accusa sottolineano anche l'obiettivo della privacy e della sicurezza individuale contro le false accuse. La preservazione della moralità pubblica e della privacy individuale sono aree di interesse universale. Gli obiettivi della Shari'ah quindi assicurano un'ampia libertà al comportamento umano mentre impongono limiti all'intervento comunitario e statale nella vita personale dei cittadini.

La preservazione della ricchezza (*māl*) si è evoluta per includere esigenze socioeconomiche quali crescita, sviluppo, circolazione monetaria, benessere sociale ed egualitarismo economico. La politica pubblica ha il compito di istituire un ordine giuridico e un sistema socio-economico che proteggano la proprietà pubblica e privata, includendo tutti i mezzi leciti per il loro rafforzamento e per una trasformazione creativa per il bene della società. Di tutti i *maqāsid* convenzionali, la preservazione della ricchezza come obiettivo della Shari'ah è forse la meno difendibile. Il valido corollario per la punizione per il furto non è la preservazione della ricchezza, ma

piuttosto la garanzia e la sacralità della sicurezza umana in tutte le sue dimensioni. La durezza della punizione per furto (bisogna constatare che il suo vero spirito, in termini delle rigorose condizioni di contesto sociale, viene spesso tradito perché non può essere applicata in tempi di povertà, ingiustizia, disuguaglianza ecc.) riflette l'enfasi dell'Islam sulla libertà dalla trasgressione e dalla violenza dello stato e di altri attori in posizioni di potere. In netto contrasto con l'indicazione che la ricchezza sia un obiettivo della Shari'ah, il Corano esorta alle forme più generose del dare e del condividere. La ricchezza è e potrà essere sempre e solo un mezzo, non un obiettivo.

La preservazione dell'onore è stata ampliata per includere la dignità umana e i diritti umani. Alla luce di ciò, le politiche pubbliche devono includere molti se non tutti i diritti stabiliti nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Anche se i diritti delle donne possono certamente essere riassunti sotto tutti i *maqāsid*, una menzione speciale è necessaria per questo obiettivo poiché nessun altro gruppo è stato più gravemente danneggiato a causa di pratiche culturali che vedono la preservazione dell'onore come l'unica area del diritto maschile. Le uccisioni per "onore" continuano a verificarsi in alcune parti del mondo che violano ingiustamente la vita e i diritti di ragazze e donne innocenti. Sebbene una pesante condanna sia stata emessa da un ampio spettro di giurisperiti e sapienti in merito a queste uccisioni, una posizione inequivocabile sulla protezione delle ragazze e delle donne da TUTTE le forme di violenza e sfruttamento deve ancora essere approvata all'unanimità e in forma inequivocabile. I diritti delle donne nella Shari'ah devono essere discussi, richiesti e applicati più ad alta voce. Sono dei diritti che, si può sostenere che costituiscano un obiettivo in sé e per sé.

L'approccio basato sui *maqāsid* è nato da una comprensione dei valori che i giurisperiti ritenevano essere al centro delle più severe punizioni della Shari'ah. I sei obiettivi delineati sopra costituiscono il contributo più duraturo di questo approccio. La classificazione della preservazione della fede, della vita, della mente, della progenie, della ricchezza e della dignità ha goduto di un'esistenza parsimoniosa che nessun'altra esposizione dei *maqāsid* ha superato. L'evoluzione della terminologia e della sostanza di ogni *maqṣad* è stata un'impresa più facile rispetto al presentare nuove tipologie tutte insieme. Data questa inerzia intellettuale, i sapienti contemporanei hanno tentato di onorare un significato più ampio e profondo della Shari'ah rispettando le radici ben consolidate dell'approccio.

## Capitolo Quattro

### Le sfide di fondare una nuova disciplina

La natura oculata del tradizionale approccio basato sui *maqāsid* come incarnato nella preservazione dei sei obiettivi - religione, vita, mente, progenie, ricchezza e dignità - sembra decisamente in assonanza con gli studenti di politica pubblica e governance. Il passaggio dalla legge alla governance, tuttavia, deve essere esaminato con l'intento di raggiungere un maggiore rigore accademico oltre che pratico. Questo capitolo si concentra su alcune delle sfide più salienti nel promuovere un vero progetto di politica pubblica e governance nell'Islam. Quindi, esamina come Shari'ah e fiqh siano abitualmente compresi rispetto ai loro significati attuali; discute i concetti metodologici che possono essere adattati dai principi fondamentali del fiqh o *uṣūl al-fiqh*; esplora i contributi e l'importanza delle opere di due studiosi contemporanei, Tariq Ramadan e Jasser Auda; e infine evidenzia i requisiti di governance e studi politici.

La corretta Shari'ah può essere compresa solo attraverso un'indagine approfondita sulla conoscenza rivelata e non rivelata o sulla parola scritta e non scritta. L'unico riferimento alla Shari'ah nel Corano è associato al Profeta Muhammad: "In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine. (Shari'ah). Seguila e non seguire le passioni di coloro che non conoscono nulla" (*al-Jāthiyah*: 18). Perciò, la Shari'ah è composta dalla rivelazione inviata al Profeta Muhammad e dai modi in cui egli l'ha tradotta per tutta la sua vita. Le conseguenze metodologiche per la politica e la governance di un ampliamento esplicito del nostro concetto di Shari'ah in quanto tale devono ancora essere esposte. I risultati di questo processo possono sempre solo al massimo costituire fiqh e non la Shari'ah stessa, le cui leggi sono immutabili e alle quali la potenziale applicazione dello sforzo intellettuale è infinita.

All'interno dei circoli religiosi, il fiqh ha assunto un significato esclusivo di competenza nelle norme rivelate che sono state ricavate dalle prove dettagliate. Il fiqh fa spesso riferimento alla voluminosa raccolta di opinioni giuridiche prodotte dalle varie scuole di giurisprudenza per quanto riguarda l'applicazione della Shari'ah nel loro specifico momento storico. Come concetto coranico, fiqh significa semplicemente conoscenza o comprensione. L'approccio *maqāsid* per governance e politica apporta contributi significativi al fiqh. Poiché l'approccio distingue tra mezzi che possono scadere nel tempo, o con

un cambiamento nel contesto, e i fini che rimangono senza tempo, diventano possibili e necessarie reinterpretazioni radicali e storicizzazione del fiqh quando riguarda i rapporti umani, mantenendo l'integrità dello Shari'ah. Non possiamo procedere ad esaminare le questioni moderne di governance e politica senza questa affermazione. La nostra conoscenza delle realtà odierne deve aumentare, migliorare e correggere la comprensione del passato.

Gli studi di politica e governance richiedono anche una revisione delle teorie giuridiche popolari della legge islamica. Mentre un certo numero di approcci utilizzati dalle varie scuole può essere rilevante per la governance e la politica, i sapienti hanno ancora il compito di stabilire queste tecniche in modo da riflettere le esigenze della disciplina. Contenuti e processi relativi al consenso, alla determinazione dei benefici, al bloccare i mezzi, alla preferenza e all'analogia dovranno trovare le loro radici nei bisogni della politica pubblica, che ha preoccupazioni e vincoli diversi.

Inoltre, i giudizi normativi relativi legati alle tradizioni, alla continuità e alle opinioni dei Compagni del Profeta devono essere mitigati dalla conoscenza delle scienze politiche. In altre parole, questi metodi dovranno necessariamente essere stabiliti e applicati in modi che contribuiscano alla politica e alla governance.

Un certo numero di principi del fiqh, tuttavia, deve essere respinto in quanto inadatto allo studio della politica pubblica nell'Islam. Dare supporto a norme o obiettivi specifici tratti da prove frammentarie e isolate, non importa quanto numerose, e [anche] se provenienti dalle fonti primarie o dal fiqh, non può portare a certezza di risultati senza un'adeguata comprensione del contesto e delle interdipendenze ambientali all'interno delle quali tali norme devono essere implementate o gli obiettivi raggiunti. Ciò mette in discussione la certezza associata al metodo induttivo che costituisce la base dell'approccio basato sui *maqāṣid* classico.

Allo stesso modo, la politica pubblica nell'Islam potrebbe non ammettere il principio dell'abrogazione. Abrogare uno o più versetti, significa cancellarli con la giustificazione che il loro significato letterale contraddice quello di un verso rivelato successivamente. Tuttavia, i dissensi sull'interpretazione possono essere dovuti a specificità contestuali e ai limiti intellettuali del sapiente o del giurisperito. Lo studio delle fonti primarie ai fini della politica pubblica richiede una riflessione completa su tutti i versetti e sull'universo più ampio a cui

molti versetti fanno riferimento sia direttamente che indirettamente. L'approccio basato sui *maqāṣid* alla politica pubblica rifiuta ulteriormente la nozione di *silenzio* del Legislatore (rispetto a una questione).

Il silenzio viene affermato facilmente nel fiqh, quando gran parte dello Shari'ah che non è classificata come *āyāt al-aḥkām*, viene trascurata, e per associazione l'immensità della conoscenza non rivelata a cui alludono le fonti primarie nella loro interezza.

Man mano che ampliamo il materiale di base per includere tutto il testo coranico e gli hadith autentici con contenuti verificati, mentre applichiamo metodologie più complesse, le percezioni del silenzio sono necessariamente in aumento. Come per l'abrogazione, l'affermazione del silenzio è legata al tempo e al luogo, nonché alla competenza del sapiente. La crescente complessità dello stato delle conoscenze richiama l'attenzione su un'altra caratteristica del fiqh tradizionale che l'approccio basato sui *maqāṣid* alla politica pubblica dovrà riconsiderare, vale a dire il ricorso a giurisperiti individuali in contrapposizione a competenze collettive e transdisciplinari. La criticità nel coinvolgere le comunità epistemiche, così come parti interessate informate e interessate, è intesa a ridurre fortemente l'incertezza nel campo della politica. Una maggiore certezza diventa possibile solo quando condividiamo la nostra comprensione di come la parola rivelata e non rivelata si coniugano per produrre una nuova e utile conoscenza che possa essere portata a sostenere le sfide dei nostri tempi.

Diversi eruditi contemporanei hanno cercato di affrontare o superare queste sfide metodologiche. Tariq Ramadan e Jasser Auda presentano diversi accenti. Ramadan sostiene che le fonti scritturali devono essere potenziate dalla nostra conoscenza dell'universo. Le fonti di *uṣūl al-fiqh* devono integrare tutte le conoscenze umane, le scienze naturali e sociali, che devono essere applicate alle decisioni etiche dell'Islam. Affinché ciò accada, studiosi e giurisperiti islamici devono necessariamente aprirsi alla al coinvolgimento di esperti di altri settori. E questi ultimi devono trovarsi in posizione di eguali o anche di superiori nella ricerca di un'etica islamica. Nonostante qualche merito, questa proposta è problematica. La chiave non è di elevare ed equiparare le persone, per quanto contestabili siano le loro competenze, ma di spostare i livelli di autorità associati alle idee e alle fonti di prova mentre esprimono, consolidano e riproducono gli obiettivi di Shari'ah. La chiave non è considerare la Rivelazione e

l'Universo come due libri, come Ramadan e altri suggeriscono, ma considerarli come un Libro che necessita di due letture come richiede il Corano.

Utilizzando un approccio sistemico, Auda propone i *maqāṣid* come *filosofia della legge islamica*. Prendendo cinque caratteristiche selezionate dei sistemi tra cui cognizione, olismo, apertura, multidimensionalità e determinazione, egli critica e offre suggerimenti per riformare la legge islamica. Il suo scopo è sviluppare una teoria che si basi sull'analisi di fonti, sulle implicazioni e prove delle teorie classiche, sulla letteratura delle scuole di diritto islamico, su nuove reinterpretazioni moderniste e sulla critica presentata dai postmoderni. Le fonti includono il ricco patrimonio di giurisprudenza tradizionale, pubblici interessi (*maṣāliḥ*), argomentazioni razionali e moderne dichiarazioni di diritti, nonché i risultati delle tendenze moderne in varie teorie contemporanee della legge islamica. Auda insiste sull'inserimento delle scienze naturali e sociali senza le quali, sostiene, la legge islamica rimarrebbe obsoleta. Tuttavia, la sua preoccupazione principale non è l'integrazione della conoscenza dell'universo, ma piuttosto quella di criticare e riformare la teoria degli *uṣūl* stessa.

Gli esperti di governance e politica devono cercare di andare oltre il *fiqh* e la *siyāṣah shar'iyah* come sono tradizionalmente concepiti, per sviluppare e applicare un adeguato approccio basato sui *maqāṣid*. Tale approccio può potenzialmente attingere a tutte le conoscenze rivelate e non rivelate per comprendere quale sia l'orientamento più pertinente in qualsiasi area politica, comprese le questioni sostanziali e procedurali proposte nelle opere di Ramadan e Auda. Lo scopo è quello di sviluppare un approccio obiettivo e mirato in grado di fornire contributi motivati alle politiche pubbliche. Espandendo il *fiqh* per comprendere tutte le conoscenze rivelate e non rivelate, un approccio basato sui *maqāṣid* alla politica può aumentare i limiti di chi prende le decisioni, dando al tempo stesso una maggiore certezza che ciò che deriva dalle fonti primarie porterà effettivamente agli obiettivi prefissati. La natura multidisciplinare di questa ambizione esige un rifiuto dei confini superficiali che finora hanno impedito al *fiqh* di integrare intuizioni critiche comunque credibili, da una definizione più olistica della *Shari'ah*.

La quasi completa assenza di un lavoro importante, coerente e moderno sulla ricerca della governance e della politica pubblica da fonti scritturali ha aperto un vuoto di governance nell'erudizione

islamica. In assenza di un'alternativa ben sviluppata, agli esperti di *maqāṣid* che presentano opinioni tradizionali sarà richiesto sempre più di adattare il loro approccio a tutta una serie di preoccupazioni pubbliche senza che vi sia il necessario livello di introspezione o conoscenza. Benché ciò sia assolutamente preferibile all'importazione acritica di sentenze giuridiche arcaiche, l'approccio (così come si presenta attualmente) è un approccio tutt'altro che solido alla politica pubblica, e in effetti non coglie appieno l'essenza dell'Islam.

È necessaria una rinnovata ricerca della Shari'ah: una ricerca che cercherà una migliore comprensione delle relazioni di potere e di altre tendenze umane, strutture decisionali, ruolo dello stato e dei valori, incluse la responsabilità, l'integrità e la trasparenza, oltre alla natura dei diritti e delle libertà. Ciò si baserà necessariamente su ciò che tanti eminenti eruditi, del passato e del presente, hanno già raggiunto, ma soprattutto attingerà alla ricchezza della conoscenza racchiusa nelle fonti primarie.

## Capitolo Cinque

### **Diritti umani come tessuto vincolante della governance basata sui *Maqāṣid***

Molto di ciò che è stato scritto e conseguentemente insegnato a proposito dello Shari'ah non tratta adeguatamente la questione dei diritti umani. Questo capitolo considera i principali motivi per cui l'establishment tradizionale è stato riluttante a fare dichiarazioni chiare su questo argomento o a sviluppare un approccio interno; una realtà che si è manifestata in una superficiale imitazione degli strumenti dei diritti umani globali. Al contrario, l'approccio basato sui *maqāṣid* alla politica pubblica nell'Islam mette al centro i diritti umani. Il lavoro degli esperti di *maqāṣid* può essere classificato in quattro modi tra cui (1) evolutivo; (2) fondante; (3) basato su interessi pubblici; e (4) integrativo. Questo sforzo, tuttavia, non evita la necessità di sviluppare una teoria interna e di riconoscere i diritti umani come una categoria fondamentale e separata nella Shari'ah.

I dotti musulmani sono stati in gran parte fuorviati da un progetto intellettuale genuinamente originale relativo ai diritti umani per la loro percezione dei risultati dei sistemi secolari occidentali o per la paura di rappresaglie sotto regimi dispotici. Il capitolo offre quattro ragioni principali per l'esitazione palpabile riguardo ad

un'inequivocabile promozione dei diritti umani, tra cui: la giustapposizione del divino nei confronti dell'approccio secolare ai diritti umani e la questione di chi sia legittimamente soggetto ad entrambi; riluttanza nell'usare la terminologia moderna e "straniera"; rifiuto dei concetti liberali occidentali dei diritti e delle libertà associate a causa dei risultati sociali percepiti; paura di promuovere un ordine sociale che sfidi chiaramente le dittature autoritarie all'interno delle quali vivono molti dotti, studiosi e giurisperiti islamici.

La pressione politica, e forse il desiderio di stabilire un terreno comune con il sistema universale dei diritti umani, ha portato a vari sforzi per creare o sostenere versioni islamiche della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948). I due documenti internazionali più importanti, sebbene non vincolanti, a questo riguardo sono la Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti Umani (UIDHR) promulgata nel 1981 e la Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell'Islam (CDHRI) promulgata nel 1990. Analogamente alle loro controparti laiche, le versioni islamiche includono i diritti alla vita, libertà, uguaglianza, giustizia, processo equo, protezione dalla tortura, asilo, nonché libertà di credo, parola, associazione, mobilità, ecc. I sapienti coinvolti in questi progetti affermavano che la Shari'ah era l'unica fonte di questi strumenti e fungeva da riferimento per certe perplessità. Il riferimento alla Shari'ah in termini così generali, tuttavia, sembra in gran parte riservare margini di manovra per limitare i diritti piuttosto che per promuoverli.

Infatti, i contributi islamici non sembrano aver raggiunto il prestigio delle loro controparti secolari o aver rispettato la natura, la flessibilità e il dinamismo della Shari'ah. Qualsiasi strumento derivante da sforzi umani ad un punto specifico della storia risponde a bisogni specifici, paure e aspirazioni delle comunità che lo hanno creato. Imitare l'UDHR o qualsiasi altra legge internazionale sui diritti umani instillandone frammenti di concetti islamici non solo si è dimostrato inefficace, ma ha anche sviato le parti interessate dallo sviluppare vere alternative islamiche. Nei casi dell'UIDHR e del CDHRI, le pressioni politiche e il pregiudizio religioso nei processi di elaborazione hanno portato all'imprecisa delimitazione dei diritti umani seguendo modalità che non riflettono la ricchezza della Shari'ah e la sua reattività ai bisogni umani. Ciò si è riflesso in definitiva nella loro successiva mancanza di una autorità credibile.

La letteratura dei *maqāṣid* ha affrontato i diritti e le libertà in quattro modi principali. Il primo è molto parziale in quanto assume la forma

di far evolvere gli obiettivi della preservazione della religione e dell'onore per intendere o includere specifici diritti umani. Una seconda corrente sostiene che i diritti umani costituiscono la base di importanti principi islamici che non possono essere sostenuti se i diritti e le libertà fondamentali vengono violati. Questa visione insiste sul fatto che i diritti e le libertà, anche se non sono direttamente articolati nei testi, sono nondimeno chiaramente sottintesi nei principi e nelle ingiunzioni della Shari'ah. Una terza corrente adotta un approccio ai diritti umani basato sugli interessi pubblici, trasformando tutti i *maqāsid* in diritti inalienabili, incorporando quindi tutti i concetti moderni nella tradizionale classificazione dei *maqāsid*. Infine, una quarta corrente sostiene che devono essere aggiunti degli ulteriori aspetti ai *maqāsid* essenziali, compresi i diritti e le libertà.

Per iniziare una teoria interna è necessario riconoscere che i diritti umani nell'Islam provengono dall'autorità divina del Corano. Le conoscenze disponibili per elaborare un approccio islamico si possono in parte trovare nelle analisi che sono già state effettuate, in particolare riguardo all'etica nel Corano, e in parte nei testi originali da cui [i diritti umani] devono essere estratti. Ma anche prima dell'inizio di questo sforzo, gli analisti politici devono recuperare un concetto coranico molto importante, vale a dire il concetto degli *hudūd*. Nonostante l'appropriazione indebita di questo concetto nel fiqh tradizionale, il concetto degli *hudūd* rappresenta in realtà la chiara articolazione della Shari'ah di una categoria separata per i diritti fondamentali. Un *ḥadd* (singolare di *hudūd*) è un limite oltre il quale un individuo o un gruppo viola la legge divina e in quanto tale l'equilibrio della vita. Il termine *hudūd* è menzionato quattordici volte in nove versetti coranici. In ogni citazione, è evidente che il concetto è inteso a promuovere i diritti umani e soprattutto quelli delle donne.

In generale, la concezione coranica dei diritti umani può essere intesa come una *fornitura di beni etici* basata su un complesso sistema di obblighi sociali. Che si tratti di individui o di unità sociali più grandi, l'obiettivo o il metodo dell'approccio coranico è quello di garantire la massima prestazione all'interno degli *hudūd*, stabilendo una soglia minima. A differenza del modello laico dei diritti umani che pone la libertà come valore più importante, il messaggio dell'Islam sottolinea l'importanza della dignità umana, che accetta la libertà come contributo necessario ma insufficiente ai diritti umani. I diritti umani determinano una motivazione all'azione da parte di ogni credente allo scopo di salvaguardare la dignità degli altri con cui hanno un'immediata affinità o verso coloro che hanno il dovere di sostenere,

in virtù della loro conoscenza, capacità e risorse. Un approccio islamico si basa sugli imperativi morali della fede, inclusa la certezza del dover rendere conto delle proprie azioni davanti a Dio, sia in questa vita che nella prossima. L'instaurazione di una legge che può essere applicata individualmente ad ogni coscienza è possibile solo all'interno di un sistema religioso che accetti l'onnipotenza di Dio e la sua infinita capacità di giudicare ogni individuo in proporzione ai doni che Egli gli ha concesso durante la sua vita.

Una dottrina dei diritti umani islamica si basa su un'etica religiosa e su tali basi, non dovrebbe essere più contestabile di una fondata sul laicismo. Accettare l'Islam può essere necessario sul piano dell'offerta di questo approccio ai diritti umani, ma non è certamente richiesto al destinatario. Non c'è assolutamente alcun versetto nel Corano o alcuna narrazione credibile nella Sunnah che limiti la remunerazione di ciò che è buono ed etico solo ai musulmani. In effetti, la libertà di credere è un principio fondamentale dell'Islam e non è una condizione per la concessione di diritti. L'Islam obbliga i credenti a fornire pieni diritti agli altri senza discriminazioni. Dal punto di vista della Shari'ah, l'universalità si trova nella concessione incondizionata di beni etici a tutta la creazione, indipendentemente dalla domanda.

## Capitolo Sei

### **Etica di governance e politica pubblica nell'Islam**

La politica pubblica nell'Islam è governata da un'etica onnicomprensiva e complessa. La Shari'ah ci obbliga a riconoscere che l'individuazione di benefici e danni non può essere soggetta a interessi personali o criteri ristretti che tradiscono la realizzazione dei suoi obiettivi superiori, seppure nella massima misura possibile. Il concetto di *ṭawḥīd* (l'unità di Dio e una visione del mondo, della verità, dello spazio-tempo, della storia e del destino) è al centro del sistema etico islamico, in quanto racchiude l'intricata relazione tra tutta la creazione e tra il creato ed il Creatore. Sebbene gli studiosi di *maqāṣid* abbiano tentato di trattare le questioni dei benefici e dei danni, i loro contributi sono stati limitati dai limiti della disciplina, rispetto all'ampiezza e alla profondità dello Shari'ah. Di conseguenza, i parametri etici di tali contributi sono di solito limitati ai musulmani e anche in questo caso,

ai musulmani all'interno di una specifica posizione geografica. A questo proposito, è fondamentale ripensare il concetto di ummah (comunità), che costituisce il riferimento più comune per molti sapienti e studiosi islamici quando discutono dei benefici e dei danni. Contrariamente a quella che è la comprensione popolare, il concetto di ummah ha un'ampia applicazione e non è limitato agli esseri umani che vivono all'interno della Shari'ah. Infatti, l'etica islamica per la politica pubblica e per la governance deve necessariamente andare oltre l'antropocentrismo che ha caratterizzato la parte migliore della giurisprudenza islamica fino ad oggi.

L'inizio della saggezza in questa discussione sull'etica è il principio filosofico del *ṭawḥīd* o puro monoteismo. Il *ṭawḥīd* è il principio centrale nella filosofia della Shari'ah. L'ingiunzione coranica di non separare ciò che deve essere unito (*al-Baqarah: 27; al-Ra'd: 25*) è significativa della complessità, profondità e ampiezza del *ṭawḥīd*. È questo principio morale che rappresenta la governance e la politica come un dilemma che può essere risolto solo attraverso l'etica pratica presentata nelle fonti primarie, che deve essere estratta e articolata dai fedeli eruditi di ogni epoca e che necessariamente possiedono una solida base di conoscenza della Rivelazione e della parola non rivelata. Ciononostante, questo è un compito molto impegnativo, in quanto comprendere la portata, la complessità e l'interdipendenza di tutta la creazione, senza considerare i legami tra tutti questi elementi è impossibile. Ciò che ci manca nella conoscenza deve lasciare spazio alla fede e ai principi stabiliti dalla divina provvidenza, per consentire agli esseri umani di minimizzare il danno.

Sorge quindi spontanea la domanda su cosa il principio e la pratica del *ṭawḥīd* significano per la politica e il governo nell'Islam. All'inizio stabiliamo cosa non significano. Non significano un califfato globale. Non c'è assolutamente alcuna menzione, esplicita o implicita, nel Corano, nella Sunnah o nei primi governi islamici, che supporti questa incredibile affermazione. Uno degli obiettivi essenziali del *ṭawḥīd* è in realtà il riconoscimento e il rispetto della diversità che costituisce questo tutto unificato e significativo. Questo non è meno vero per i sistemi di governance che colorano e modellano la vita di unità politiche distinte in tutto il mondo. Un appropriato accertamento dei benefici e dei danni deve riconoscere questo principio di auto-determinazione.

All'interno della letteratura tradizionale dei *maqāṣid*, la questione dei benefici e dei danni occupa una posizione importante. I sapienti

tradizionali hanno generalmente mostrato l'applicazione dei *maqāṣid* come un raggiungimento di benefici e/o una prevenzione dei danni. Pertanto, al fine di ottenere benefici, le decisioni devono essere prese in modo tale da considerare e promuovere la preservazione della religione, della vita, della mente, della discendenza, della ricchezza e della dignità. In sostanza, questi sei obiettivi sono sinonimo di interesse pubblico e il loro perseguimento attraverso vari approcci e strumenti si chiama *siyāṣah shar'īyah* o Shari'ah orientata alla politica. Nella pratica attuale è raro trovare soluzioni puramente benefiche (*naf' khāliṣ*) a un problema pubblico, proprio come è raro implementare alternative puramente dannose (*durr khāliṣ*). La maggior parte delle alternative strategiche si trovano in una posizione intermedia e potrebbero non essere possibili distinzioni chiare. I giuristi hanno quindi sviluppato metodi per determinare l'equilibrio tra benefici e danni. Generalmente, tuttavia, non ci dicono come stabilire limiti appropriati per la governance e per le decisioni politiche. Per questo dobbiamo esaminare il concetto di ummah.

Anche prima di definire i benefici e i danni, è necessario individuare quali benefici e danni hanno valore. La filosofia del *ṭawḥīd* assicura che ogni forma di vita è considerata sacra, il che rende particolarmente impegnativa l'individuazione di quali interessi contano e quali non contano. Inoltre, il governo e la politica pubblica nell'Islam considerano solo gli esseri umani? Quali? O c'è una base per preoccupazioni più ampie? Lo Shari'ah si rivolge solo alle generazioni attuali o ci sono anche dimensioni etiche relative alle generazioni future? La definizione di chi è dentro e chi è fuori, è legata alla nostra comprensione del concetto chiave di ummah. Molto generalmente una ummah è una comunità. Il termine viene spesso usato per richiamare esclusivamente alla comunità musulmana globale del passato, presente e futuro. La maggior parte dei giurisperiti e dei sapienti, tuttavia, limita le proprie dichiarazioni ai musulmani all'interno di un'area geografica specifica. Questo può essere appropriato per l'applicazione della legge religiosa, ma non è soddisfacente per la governance in cui non solo regna la diversità, ma dove la preoccupazione principale è per il pubblico interesse. La Shari'ah affronta questa preoccupazione indicando altri tre significativi concetti. Il primo è relativo alla comunità dei credenti, tutti i credenti. Il secondo riguarda le comunità legate politicamente e geograficamente e che condividono valori e bisogni comuni, indipendentemente dalla fede. E il terzo, è collegato all'uso del concetto in relazione ad altri esseri viventi.

Il sistema etico elaborato nel Corano è completo e in quanto tale viene offerto a tutta la creazione di Dio. Esso esorta le persone a immaginare la dimensione spirituale di tutta la creazione come degna - se non di dignità - almeno di protezione e venerazione. Il Corano è irremovibile su questo e mentre nobilita i figli di Adamo, tuttavia, li colloca in una magnifica rete di vita. La nostra incapacità di cogliere questa realtà non solo come musulmani, ma anche come esseri umani ha portato a una visione miope e pericolosa per il nostro futuro collettivo.

L'umanità dipende da molto più che dagli umani. La superficialità di una porzione significativa di *fiqh* in questo senso - non necessariamente a causa delle menti superficiali di giurisperiti ed eruditi, ma piuttosto perché l'approccio pre-programmato che assumono verso l'erudizione religiosa ha reso marginali le preoccupazioni etiche rispetto a più ampi e complessi affari pubblici. Ha anche indebolito la ricerca di approcci alternativi e narrazioni presentate nel Corano che sono disponibili per il miglioramento della nostra esistenza collettiva. La letteratura *maqāsid* sta tentando di rimediare a questa sfortunata situazione, ma rimane marginale rispetto al *fiqh* mainstream. Anche se prende una posizione più audace, è essa stessa riluttante a fare introspezione, a esplorare l'intera portata di un'etica globale e a sostenere con fiducia le sue conclusioni sul mondo.

## Capitolo Sette

### **Politica pubblica nell'islam come processo di riforma e rinnovamento**

Questo capitolo sostiene che dalla sua istituzione la Shari'ah significa il raggiungimento della giustizia sociale, che è intesa come l'equa distribuzione di opportunità, ricchezza e privilegi all'interno di una società in conformità con il principio fondamentale della dignità umana. Inizia con una discussione sulla relazione tra potere e religiosità nel Corano, per dimostrare come la distinzione tra questi due elementi suggerisce che l'adozione e l'applicazione dell'etica coranica è una responsabilità collettiva e non presuppone una leadership politica o uno stato islamico. La storia dell'adozione dell'Islam in Arabia offre un resoconto ricco e dettagliato delle fasi e della natura di un processo onnicomprensivo di riforma sociale. La preponderanza dell'autorità musulmana come risultato di questo

processo non deve essere intesa come fine a se stessa e quindi come una spinta incondizionata verso la fondazione di uno stato, ma piuttosto come conseguenza dell'appello dell'Islam ai soggetti locali e della sua utilità nell'affrontare le sfide sociali del tempo. I primi destinatari di questo messaggio hanno compreso che la maggior parte del *dīn*, la religione islamica, è un'articolazione legata al tempo e un'espressione della Shari'ah con lo scopo di raggiungere l'equità, date le condizioni predominanti. Una delle conclusioni più sorprendenti a cui si giunge dopo una lettura del Corano è la chiara separazione tra potere politico e religiosità o più in generale comportamento etico. Dio concede potere a chiunque gli piaccia, sia maschio o femmina, ricco o povero, buono o cattivo, credente o ribelle, del posto o straniero. Ciò ha importanti implicazioni per la governance, per le politiche pubbliche e per l'impegno civico nell'Islam. Fondamentalmente, dimostra che gli attori che sostengono la guida fornita dalla Shari'ah possono essere individuati all'interno del sistema di governance stesso o all'interno della società civile. La posizione degli attori definisce necessariamente i possibili approcci e la natura e l'estensione della responsabilità. Questa separazione fra potere e religione sottolinea anche l'importanza di costruire istituzioni che servano a mitigare comportamenti non etici indipendentemente dalla presunta appartenenza religiosa ad un governo o alla sua leadership.

La preservazione del *dīn* (come la religione dell'Islam) è il più saliente dei sei *maqāṣid* essenziali. Tutti gli altri obiettivi dello Shari'ah, come definiti nel modo classico, in qualsiasi momento storico sono necessariamente accompagnati da questo obiettivo supremo. In altre parole, le articolazioni della preservazione della vita, della progenie, della mente, della dignità e della ricchezza sono tutte esposte e regolate dalla concezione prevalente di *dīn*. Ciò significa che la riforma sociale e la correzione dell'ingiustizia sono direttamente collegate alla nostra comprensione e pratica del *dīn*.

In generale, l'Islam è composto da *'ibādāt* o atti di adorazione rituale e *mu'āmalāt* o comportamenti mondani. La preservazione del *dīn* implica quindi due atti fondamentali. Il primo è quello di proteggere i principali atti di culto e ciò da cui dipendono contro la corruzione e le innovazioni. Testimoniare che non c'è nessuna divinità tranne Dio, pregare, digiunare, pagare la zakah e compiere il pellegrinaggio, più o meno, rimarrà invariato per sempre. Il secondo è quello di mettere in pratica i doveri elencati nel Corano, interiorizzando e sintetizzando le norme più importanti con le condizioni prevalenti in modo che le nostre azioni siano determinate dai valori fondamentali dell'Islam

inclusi misericordia, equità, giustizia, saggezza e benessere a livello individuale, di comunità e di nazione.

L'indicazione necessaria per sostenere questa lotta si trova nell'ordine del *tajdid* o rinnovo del *dīn* a cui alluse il Profeta Muhammad quando ammonì che nel Giorno del Giudizio le persone dovranno spiegare in che modo hanno impegnato le loro vite, per quali motivi hanno agito, da quale fonte hanno tratto le loro fortune, come hanno impiegato le loro risorse e come hanno usato i loro stessi corpi (al-Tirmidhi, *Sunan, 'Kitāb Ṣifāt al-Qiyāma,*' Bāb1). Per ogni principale epoca storica c'è un rinnovato bisogno di tradurre le dimensioni intense ed ampie dell'Islam in azioni sociali rilevanti e tangibili. Nel nostro mondo contemporaneo, questo richiede un nuovo *fiqh*, vale a dire, *fiqh wāqi'i* o *fiqh* pratico.

La conoscenza della parola rivelata e il suo significato storico possono al massimo essere considerati una comprensione teorica o *fiqh natharī*, che costituisce gran parte di ciò che viene trasmesso dai giurisperiti e dai sapienti di oggi. Allo stesso modo, essere consapevoli del mondo sensoriale ed esperienziale può essere considerato nel migliore dei casi una comprensione della realtà o *fiqh al-wāqi'*. Riforma e rinnovamento, tuttavia, richiedono un'integrazione di entrambi che dia origine a una comprensione pratica o realistica o *fiqh wāqi'i*, consentendo applicazioni adeguate in diversi contesti.

La storia del primo Islam è un esempio commovente di come la nascente comunità musulmana abbia compiuto questa impresa e, di conseguenza, sia stata in grado di cambiare un sistema politico che aveva privato dei diritti e oppresso alcuni individui e gruppi, oltre ad aver compiuto diverse altre ingiustizie. Tra le lezioni che si possono trarre da questa storia antica ci sono le seguenti: (1) l'importanza di un messaggio veritiero, chiaro, logico e utile; (2) una leadership meritoria, forte e impegnata ma non autoritaria; (3) cautela nel tenere in conto i potenziali contributi del pubblico in generale, delle élite e dei disabili. (4) un'attenzione particolare all'impatto delle questioni economiche e pressioni; (5) dare priorità alla pace e rispettare il pluralismo; (6) accettare la difesa armata solo come risorsa ultima e circoscritta.

La politica pubblica nell'Islam è principalmente un tentativo di riforma e rinnovamento. La separazione del potere politico e della religione nello schema divino ha lo scopo di incoraggiare l'emergere di individui e gruppi che siano disposti a proporre e difendere ciò che

è utile e dissuadere da ciò che è dannoso. Aumenta anche la consapevolezza sulla necessità di creare istituzioni che mitighino questa realtà. L'Islam è una religione di fede e azione. Il superamento di ogni secolo richiede individui e gruppi eccezionali che abbiano una conoscenza e una capacità adeguate per affrontare la sfida di interpretare la parola rivelata in relazione alle condizioni contemporanee. L'orientamento offerto da questo rinnovamento del *dīn* ha lo scopo di aiutare le persone a superare con successo le sfide del loro tempo e spazio. La prima storia dell'Islam è molto istruttiva a questo riguardo. L'adozione di un nuovo messaggio con le sue ampie riforme sociali, economiche e politiche ha portato a eventi senza precedenti.

**L'AUTORE**

BASMA I. ABDELGAFAR è vicepresidente dell'Istituto Maqasid e professore associato di politiche pubbliche. E'una consulente internazionale in materia di "policy, governance and Muslim affairs", è stata capo fondatore del "Public Policy in Islam Masters Program" presso la Qatar Foundation, ha ricoperto varie posizioni politiche nel governo federale canadese e tenuto conferenze sulla governance islamica negli istituti accademici canadesi, degli Stati Uniti, Singapore, Malesia, Turchia, Egitto e Sudafrica.

**La serie IIIT** è una preziosa collezione delle pubblicazioni principali dell'Istituto scritte in forma sintetica, progettata per dare ai lettori una comprensione di base dei principali contenuti dell'originale. Redatti in forma breve, facili da leggere, con un formato che fa risparmiare tempo, questi compendi offrono una panoramica, fedele e accurata, della più ampia pubblicazione e speriamo che stimolerà i lettori a ulteriori approfondimenti dell'originale.

Questo lavoro traccia un nuovo territorio nell'erudizione islamica tentando di affrontare il campo delle politiche pubbliche da un punto di vista basato sui *maqāṣid* (obiettivi più alti della Shari'ah). La politica pubblica è una disciplina indipendente dal diritto e dalla politica. Quindi, qui la politica pubblica nell'Islam viene presentata come un'impresa qualitativamente diversa sia dal fiqh (giurisprudenza islamica) sia dalla *siyāsah shar'īyah* (politiche orientate alla Shari'ah).

Il libro tratta una serie di argomenti critici che includono metodologia, governance, diritti umani, etica, potere politico, riforma e rinnovo. Mette in evidenza come l'approccio basato sui *maqāṣid* sia indispensabile per la teoria e la pratica della politica pubblica nell'Islam, come potrebbe risolvere alcuni dei dilemmi di governo più persistenti in tutta la storia musulmana, ma in modo più significativo, come costringe ad una ri-concettualizzazione della ricchezza di conoscenza disponibile nelle fonti primarie dell'Islam per introdurre la politica pubblica nell'Islam negli studi di politica mainstream.

E-BOOK ISBN 978-1-64205-341-8

 London Office  
**IIIT Serie-Libri-In-Breve**

