

# *Verso la Nostra Riforma:*

Dal legalismo al diritto Islamico e  
alla Giurisprudenza Orientati dai valori

TOWARD *our*  
*Reformation* • FROM  
LEGALISM *to*  
VALUE-ORIENTED  
ISLAMIC LAW *and*  
JURISPRUDENCE



Mohammad Omar Farooq

IIIT Serie-Libri-In-Breve

# VERSO LA NOSTRA RIFORMA:

DAL LEGALISMO AL DIRITTO ISLAMICO E  
ALLA GIURISPRUDENZA ORIENTATI  
DAI VALORI

Mohammad Omar Farooq

Abbreviato da Wanda Krause  
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.iiituk.com](http://www.iiituk.com)

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 espresse in questo libro sono quelli dell'autore e non necessariamente quelli degli editori

978-1-56564-997-2

E-Book ISBN 978-1-64205-339-5

### **Redattori Della Serie**

Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali

Shiraz Khan

*Impaginazione da Saddiq Ali*

*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.

**Verso la nostra Riforma** sostiene che al centro della difficile situazione musulmana si trova ignoranza e/o mancanza di impegno nei confronti dei valori islamici fondamentali. Mohammad Omar Farooq invoca un ritorno a quello che definisce un approccio "orientato ai valori." Apprendiamo che quella che consideriamo essere la Shari'ah oggi è in realtà un sistema originale avvolto in un inestricabile velo di vedute scolastiche e deduzioni, che in effetti contribuisce a ostacolare lo sviluppo dei musulmani. Egli sostiene che affidarsi bizzarramente a hadith discutibili e all'attuazione fallace della legge *hudūd* tradisce lo spirito del Corano e il messaggio del Profeta. La conseguenza è un palese abuso verso i musulmani. L'autore esplora questa errata applicazione della legge *hudūd* e, quindi, questo abuso.

Il libro è composto da cinque capitoli. Dopo il primo capitolo introduttivo, il secondo capitolo si concentra sulla Shari'ah ed analizza le questioni riguardanti i fraintendimenti sul termine, così come la propensione al legalismo. Il terzo capitolo si concentra sugli hadith, esaminando alcune questioni fondamentali, e si conclude con la documentazione riguardo ai problemi relativi all'abuso di hadith nel dedurre o formulare leggi. Il quarto capitolo affronta il tema dell'*ijmā'*, dove la maggior parte delle affermazioni che lo riguardano si dimostrano essere infondate e insostenibili, basate su una consistente mancanza di consenso circa quasi tutti gli aspetti dell'*ijmā'* come fonte della giurisprudenza islamica. Il quinto capitolo, sul *qiyās*, affronta i molti

problemi concettuali di una cattiva applicazione di questo strumento nella promulgazione legale islamica. Infine, il sesto capitolo sottolinea che c'è davvero bisogno di una base empirica per riequilibrare ancora una volta la legge islamica, che l'orientamento al testo deve essere debitamente accompagnato dall'orientamento alla vita, nel senso odierno. L'autore spiega che le condizioni prevalenti del mondo musulmano non possono cambiare a meno che il pensiero musulmano e la comprensione delle fonti fondamentali dell'Islam cambino prima.

---

**Edizione ridotta del libro originale di Mohammad Omar Farooq**

*TOWARDS OUR REFORMATION: FROM LEGALISM TO VALUE-ORIENTED  
ISLAMIC LAW AND JURISPRUDENCE*

Mohammad Omar Farooq

ISBN hbk: 978-1-56564-372-7

ISBN pbk: 978-1-56564-371-0

2011

## Primo Capitolo

### Introduzione

Le persone vogliono essere informate con informazioni accurate, praticamente su ogni cosa che interessa loro. L'Islam pone la massima enfasi sul fatto che i suoi seguaci siano informati, istruiti, indagatori, discernenti e illuminati. L'Islam insiste sul fatto che i credenti esercitino le loro facoltà critiche e non diventino seguaci insensati. Inoltre, ripudia fortemente coloro che seguono indiscriminatamente le orme dei loro antenati, emulando ciecamente senza conoscenza o comprensione di ciò che stanno facendo o praticando. In effetti, il Corano afferma che la vera fede prelude o si basa sulla conoscenza e sulla comprensione. L'insegnamento del Profeta Muhammad (ṢAAS),\* è inequivocabile anche a questo riguardo, enfatizzando la ricerca della conoscenza. In effetti, fra tutte le questioni che sono considerate obbligatorie (*fard* o *wājib*) per i musulmani, cercare la conoscenza e ottenere un'istruzione è quella per cui la parola *fard* è stata specificatamente impiegata.

I musulmani più istruiti sanno che le fonti fondamentali della legge islamica sono principalmente quattro: Corano, hadith (narrazioni profetiche), *ijmā'* (consenso) e *qiyās* (ragionamento analogico). Infatti, in tutta la storia islamica, i nostri nobili sapienti e giuristi cercarono apertamente le risposte e incoraggiarono le persone a fare domande, come parte della tradizione islamica.

Tuttavia, col passare del tempo, i sapienti cominciarono a sentirsi a disagio a pensare apertamente, cosa che fu ulteriormente esacerbata dall'esistenza di una serie di strumenti metodologici limitati, ri-enfatizzati come tali nel corso dei secoli. A causa di fattori sia interni

---

\* (ṢAAS) – *Ṣallā Allāhu ʿalayhi wa sallam*: 'La pace e la benedizione di Dio sia su di lui.' Viene detto ogni volta che il nome del Profeta Muhammad è menzionato.

che esterni, nel corso di un lungo periodo storico la civiltà islamica iniziò a decadere. E mentre declinava, gradualmente, in un ambiente ferocemente competitivo, conflittuale e persino violento, la civiltà occidentale arrivò a dominare. Mentre le forze occidentali colonizzarono spietatamente il mondo musulmano, così come il resto del mondo, le leggi e i codici occidentali soppiantarono le istituzioni e le strutture legali islamiche.

Questa situazione è ulteriormente esacerbata dal fervore revivalista per stabilire o implementare la Shari'ah presso la popolazione, spesso fraintesa e travisata come legge islamica. Anche in paesi che non sono costituzionalmente basati sulla legge religiosa, la cultura generale e l'ambiente sociale sono condizionati dall'influenza della legge islamica sulla popolazione musulmana in generale.

Quanto è ironico il fatto che, nonostante il grande valore attribuito allo sforzo intellettuale lungo i nostri secoli precedenti, i tassi di analfabetismo nel mondo musulmano siano tra i più alti oggi conosciuti. La conoscenza e la comprensione fondamentale della fede islamica, che i musulmani dovrebbero seguire, sostenere e a cui dovrebbero invitare gli altri, è divenuta irrisoria. Una delle ragioni principali di questo tragico stato di cose è il fallimento dei musulmani comuni a sviluppare in se stessi una mentalità critica, intellettualmente addestrata a pensare, riflettere, giudicare e ragionare. La limitatezza della strumentazione metodologica basata su queste fonti fondamentali, come sono state tradizionalmente utilizzate, viene esaminata in questo libro.

Indipendentemente da ciò che lo specchio riflette su di noi e sulla nostra riforma (*iṣlāḥ*), dobbiamo sempre tenere presente quanto segue: (a) Come esseri umani, abbiamo un enorme potenziale per cambiare la nostra vita, e il Corano ci ricorda enfaticamente che dobbiamo fare la nostra parte nel promuovere il cambiamento, iniziando da noi stessi (*Sūrah al-Ra'ad*, 13:11); (b) Dovremmo essere dotati della guida equilibrata e salutare contenuta nel Corano e dell'eredità del Profeta, con la quale possiamo superare qualsiasi carenza che abbiamo o che dobbiamo fronteggiare; e (c) Dovremmo avere il desiderio di cambiare concretamente le cose nel mondo in cui viviamo, nello spirito dell'*iṣlāḥ*.

Questo libro ha lo scopo di aiutare i musulmani comuni a comprendere meglio, da una prospettiva islamica, le questioni e i problemi che li riguardano, indicando le modalità con cui possono più efficacemente

connettersi al Corano e all'eredità del Profeta per tracciare un futuro migliore per la Ummah, servendo meglio l'umanità. Le questioni sollevate in questo libro non sono state identificate a causa della loro rilevanza polemica. Piuttosto, i problemi reali e le sfide che affliggono il mondo musulmano – povertà, privazioni, analfabetismo, instabilità, autoritarismo, sfruttamento, ingiustizia, disuguaglianze economiche, violenze, violazioni dei diritti umani, carenze dei diritti delle donne, arretratezza tecnologica ed economica, dipendenza dall'Occidente, e così via – non delineano un quadro felice. Ci deve essere una ragione e deve esserci una soluzione.

Come prodotto di un'inchiesta indipendente sulla legge e la giurisprudenza islamica, [il libro] offre una prospettiva arricchita dal passato, rispettosa di ciò che è stato maturato in termini di conoscenza e saggezza nel corso dei secoli, tanto quanto mira ad essere lungimirante nel provocare un discorso che si spera possa dare inizio ad un futuro migliore.

## Secondo Capitolo

### **Shari'ah, Legge e il Corano: Legalismo vs. Orientamento ai valori**

Perché, non ci può essere alcun dubbio che la vera Shari'ah (come proposto dal Corano e dal Profeta e compresa dai suoi Compagni) sia ora quasi nascosta in un dedalo di pareri e deduzioni scolastiche - una sovrastruttura di opinioni soggettive accumulate nel corso di secoli e ora ammantata di "autorità" fittizia.<sup>1</sup>

C'è una vera Shari'ah, come sostenuto da Muhammad Asad nella citazione sopra? Come viene compresa la Shari'ah e l'inclinazione verso il legalismo sono aspetti discussi ed esplorati, seguiti da una discussione sull'importanza dell'orientamento ai valori e ai principi chiave a questo riguardo.

Oggi, il centro della civiltà umana si è spostato completamente dal mondo musulmano all'Occidente. Allo stesso tempo, molti paesi a maggioranza musulmana<sup>2</sup> si stanno orientando verso l'Islam tradizionale attraverso l'implementazione della Shari'ah. Più un paese si orienta in questo modo, più non solo l'Occidente, ma i musulmani coscienti di tutto il mondo, diventano ansiosi. Inoltre, molti musulmani, in tutto il mondo musulmano e in Occidente, sembrano



anche disillusi, impazienti o addirittura agitati. Alla luce di queste mutevoli circostanze, c'è un disperato bisogno di chiedere cosa significhi tutto ciò e di come il modo in cui è compresa e percepita la Shari'ah si ripercuota nel nostro tempo contemporaneo.

Un concetto può essere distorto a causa di un'errata percezione, incomprendimento, errata applicazione o uso improprio. Il modo in cui la Shari'ah è stata distorta è tramite l'associazione con la sua attuazione parziale e discriminatoria attraverso il dominio dittatoriale, autoritario o ereditario, spesso applicata alla popolazione generale, in gran parte povera, mentre coloro che sono al potere o ricchi sono immuni dalle dure punizioni. I progetti della Shari'ah hanno fondamentalmente significato l'istituzione di pene *hudūd* intese ad attuare la legge Shari'ah imponendo punizioni menzionate nel Corano e nella Sunnah. Nella pratica, si tratta di una farsa e anche di una grossolana violazione dello spirito di giustizia che richiede l'Islam. Indicativa è l'ordinanza *Hudūd* attuata per adulterio, che ha provocato in alcuni casi l'oltraggiosa detenzione delle vittime di stupro sempre con la possibilità di condanna anche con la pena capitale.<sup>3</sup>

Tuttavia, la soluzione non è semplicemente quella di scartare del tutto la nozione o la parola, ma piuttosto di ripulirla dai malintesi, chiarire gli abusi e assicurarsi che la prassi della fede si conformi ragionevolmente e coscienziosamente agli ideali rivendicati. È la tesi di questo capitolo che esista un fraintendimento fondamentale nei confronti dell'Islam e della Shari'ah. Vengono offerti alcuni chiarimenti sulla Shari'ah in relazione alle questioni contemporanee. Eruditi di chiara fama che si sono impegnati a cambiare il pensiero musulmano, tra profani, giornalisti e demagoghi spesso associano la Shari'ah alla legge islamica. Ciò è dovuto al fatto che molto spesso gli sforzi attuati dalle persone sono un riflesso della loro comprensione contemporanea, indipendentemente da quali potrebbero essere state le formulazioni del passato. Un'altra ragione è che il periodo più tardo del discorso islamico classico impiegò il termine Shari'ah senza esplicitazioni, nella probabile convinzione che il termine fosse noto e compreso. Anche se la nozione della sua definizione era assente nel più antico discorso classico, l'uso del termine Shari'ah è diventato molto diffuso nell'era moderna.

Spesso si ritiene che la Shari'ah sia divina. Secondo il Dizionario Merriam-Webster, la parola "divino" significa: "di, relativo a, o procedendo direttamente da Dio."<sup>4</sup> Quindi, la domanda è: la Shari'ah

è qualcosa che è venuto direttamente da Dio? La risposta dipende da come è definito lo scopo della “Shari‘ah.” Se la Shari‘ah è equivalente alla legge islamica (fiqh), allora non può essere considerata divina. Il fiqh o la legge islamica, dopo tutto, è per lo più un costrutto umano, anche se è uno degli *uṣūl* (metodologia delle fonti). Il Corano è divino, [mentre] le altre fonti - hadith, *ijmā‘* (consenso) e *qiyās* (deduzioni analogiche), non sono sacre. Quindi, nel senso in cui viene comunemente usata la Shari‘ah, dove i dettagli delle leggi non derivano da un’origine divina, ma invece da fonti meno divine (hadith)<sup>5</sup> e derivate dall’uomo (*ijmā‘* e *qiyās*), non è divina.

Spesso si ritiene che la Shari‘ah sia immutabile. Tali affermazioni sono, tuttavia, affermazioni semplicemente vacue, emotive e indifendibili. Tale comprensione si riflette nello sviluppo storico della Shari‘ah come corpo rigido di dogmi teologici e codici legali. La Shari‘ah non è immutabile perché ci sono state delle variazioni sotto la guida di diversi messaggeri, come i profeti Mosè, Gesù e Muhammad. Mentre molti tradizionalisti hanno elevato la Shari‘ah a un livello di sacralità e la considerano effettivamente immutabile, molti giuristi islamici hanno invece riconosciuto che una vasta parte di essa è mutevole, soggetta a circostanze e situazioni secondo il principio: “Le decisioni cambiano in base al tempo e al luogo.”<sup>6</sup>

Spesso la Shari‘ah viene identificata con l’Islam e viene ritenuta un codice di vita completo. Diversi sapienti hanno rappresentato l’Islam come un “codice di vita completo,” suggerendo che l’Islam offra una guida per affari che riguardano l’intero spettro della vita e che vi sia l’implicazione di una soluzione per ogni questione, situazione o problema. È implicita anche l’idea che, poiché l’Islam è uno stile di vita autonomo e autosufficiente, i musulmani non dovrebbero cercare risposte altrove. Tuttavia, l’Islam non è un manuale che si occupa di risolvere ogni problema o questione contemporanea che i musulmani potrebbero incontrare. È logico pensare che se, in effetti, tutti i problemi e le soluzioni fossero conosciuti, o facilmente deducibili, la condizione del mondo musulmano non sarebbe così miserabile e deplorabile. Un ostacolo fondamentale per il pensiero musulmano è stata la sua eccessiva dipendenza dai suoi testi sacri. Tale rigidità nel pensiero islamico ha portato alla sterilità e alla stagnazione nel pensiero musulmano. L’Islam non è come un dizionario; piuttosto, è più simile a un alfabeto (elementi costitutivi del linguaggio). Molte parole sono disponibili per la consultazione nel dizionario e quelle parole non ancora formate saranno basate sull’alfabeto. La Shari‘ah è spesso

confusa con la “legge.” Inoltre, l’equazione tra Shari‘ah e legge islamica rappresenta un profondo malinteso riguardo all’Islam. Se, come è il caso, la Shari‘ah si riferisce all’intero spettro della vita, allora è ragionevole e logico pensare che non possa essere tutta occupata dalla legge. Ad esempio, abluzione, preghiera, digiuno, ecc. non sono affatto questioni legali. Pertanto, trasformare in legge ogni aspetto della guida islamica non è coerente con l’Islam. Nonostante il fatto che i versetti del Corano che trattano questioni giuridiche costituiscano una porzione piuttosto piccola del tutto, le tendenze legalistiche riescono ancora a ridurre il Corano a una serie di leggi. Trasformare tutto in una questione di legge, tuttavia, aggiunge un carico eccessivo di rigidità alla vita, incoerente con la *fiṭrah* del genere umano (natura umana innata). Il Corano invita i credenti a concentrarsi per evitare i grandi peccati (*kabā’ir*). Ciò non significa che i seguaci di Dio dovrebbero trattare gli altri peccati con leggerezza, ma nemmeno tutto deve essere considerato come una semplice questione di legge.

La Shari‘ah è spesso applicata in tutti i suoi aspetti senza distinzioni, ad esempio tra preghiere e crimini. L’implementazione della Shari‘ah viene solitamente discussa nel contesto di leggi applicabili. In effetti, la manifestazione più immediata di tale attuazione tende ad essere “l’applicazione” dei codici penali noti come *ḥudūd* - punizioni specifiche prescritte nel Corano per certi reati (omicidio, adulterio, furto, ecc.). Come sopra, equiparare la Shari‘ah alla Legge islamica è semplicemente errato perché l’Islam, nella completezza della sua guida, non comprende solo la legge, ma anche valori, principi, rituali, ecc. Pertanto, non tutti gli aspetti dell’Islam sono applicabili dall’autorità umana. Dio non è interessato a far rispettare, per esempio, la preghiera e il digiuno o a trasformare la società in uno stato di polizia per garantire l’applicazione di queste pratiche, dopo tutto. La missione del Profeta non era altro che trasmettere il messaggio. Se, in effetti, egli non è responsabile (*musayṭir*) degli affari della gente, allora i suoi seguaci non possono assumere un compito più ampio. Spesso si ritiene che Shari‘ah fornisca una guida chiara e inequivocabile riguardo tutto lo spettro della vita. Questa è una visione semplicistica. In materia di ingiunzioni, il Corano è esplicito e categorico. Tuttavia, l’attuazione dei suoi decreti non è semplice, a meno che non si adotti un approccio da camicia di forza che spesso produce esiti contrari alle finalità (*maqāṣid*) dell’Islam. Considerate i seguenti esempi. Le leggi *Ḥudūd* in Pakistan, promulgate sotto un dittatore militare, sono servite per imprigionare - e incarcerare - molte donne vittime di stupro. Nonostante siano sventurate vittime di un vile crimine, decine di donne

sono state imprigionate o processate per il loro ruolo in questa versione di Shari'ah.<sup>7</sup>

Un altro esempio nelle società musulmane è il divorzio unilaterale, arbitrario e non regolamentato di una moglie da parte di un uomo attraverso l'immediata dichiarazione del triplo *ṭalāq* (divorzio), che spesso ha come risultato, a sua volta, che la moglie viene costretta a lasciare la sua casa. Viceversa, il processo di divorzio prescritto dal Corano è saggio, equilibrato e sensibile a fattori che coinvolgono entrambi i coniugi. Tuttavia, versioni grossolane dello Shari'ah (confusa con la legge islamica) hanno avvallato tali pratiche non islamiche. Nonostante ciò, la maggior parte delle scuole di pensiero islamico le ha convalidate sotto l'influenza del legalismo.

Il legalismo può essere inteso come una ossessione per le leggi, per i codici di condotta o le opinioni legali, senza bilanciamento con la misericordia e la grazia di Dio. Nei secoli successivi all'epoca del Profeta, le società musulmane tendevano al legalismo riducendo tutto a [una divisione tra] bianco e nero, giusto e sbagliato, o ammissibile e inammissibile. Il legalismo rende le persone moraliste, inducendo a un tratto critico nei confronti dei loro simili. Il legalismo crea un ambiente in cui le persone sono costantemente preoccupate di essere inadeguate, culminando in sforzi rigorosi su dettagli estremamente minuti della vita. Tuttavia, Dio non intende che questo mondo debba essere un luogo di perfezione. Più importante è facilitare la connessione umana e il legame con il Creatore.

Il Corano specifica alcune ingiunzioni legali e offre molto di più in termini di guida. Poiché il Profeta ha facilitato l'appropriato orientamento ai valori, c'era legge ma non legalismo e l'Islam non è concepito come un credo esclusivamente orientato al testo. Il discorso che costituisce la giurisprudenza islamica sta già sperimentando il richiamo verso l'orientamento ai valori. Un orientamento nella letteratura include i *maqāṣid al-sharī'ah* (gli obiettivi più alti della Shari'ah), identificati come la preservazione e la protezione del *dīn* (fede, religione), vita (*nafs*), sistema familiare (*nasl*), intelletto (*ʿaql*) e ricchezza o proprietà (*māl*).<sup>8</sup>

La prospettiva orientata ai valori qui proposta è in qualche modo più sfumata. Alcuni presentano i *maqāṣid* come assolutamente rappresentativi dei valori. La gerarchia tradizionale dei *maqāṣid* fa sì che altre componenti, come la vita, la famiglia, l'intelletto e le

proprietà, siano asservite alla fede. Inoltre, le principali modalità dell'ijtihād, compresa la giurisprudenza orientata ai valori, si basano su un approccio orientato al testo. Quindi, è piuttosto attraverso il discorso autocritico, il ringiovanimento intellettuale creativo e costruttivo, la chiarezza morale e religiosa che è tanto semplice quanto poco ambigua, un approccio dinamico orientato ai valori e alla risoluzione di problemi radicato nel Corano e ispirato e guidato dall'eredità profetica, che i musulmani avranno la possibilità di adempiere meglio il loro dovere verso se stessi, verso l'umanità e soprattutto verso il loro benevolo Creatore.

### **Orientamento ai valori**

Il vero carattere di una società è un riflesso dei suoi valori e principi. Un sistema ed ambiente giuridico riflettono anche i valori e i principi che una determinata società sostiene. Posizionare le leggi in alto o scollegarle dai valori porta al legalismo, questo equivale a mettere il carro davanti ai buoi. Khan invita giustamente i musulmani a: "Considerare l'Islam come una fonte di valori che guida il comportamento piuttosto che un sistema di soluzioni già pronte ai problemi."<sup>9</sup> Quindi, quali sono i valori fondamentali che i musulmani devono preservare e integrare nei loro processi di pensiero, cultura e quadro legale? I seguenti sono illustrativi e assolutamente non esaustivi:

1. *Dignità umana fondamentale (ogni essere umano come una persona, non un oggetto o merce)*  
Dio ha sacralizzato ognuno di noi a livello umano, e i musulmani dovrebbero essere in prima linea nel sostenere il diritto fondamentale della dignità dell'uomo (*Sūrah al-Nisā'*, 4:1).
2. *Giustizia*  
L'enfasi dell'Islam sulla giustizia (equità) è inequivocabile. L'Islam stabilisce uno standard molto più elevato rispetto a qualsiasi altra ideologia o religione, esortando i suoi aderenti a farsi avanti per ottenere giustizia, anche se ciò comporta un'azione contraria al proprio interesse (*Sūrah al-Nisā'*, 4:135).
3. *Uguaglianza (e non discriminazione)*  
Sia per quanto riguarda musulmani o non musulmani, maschi o femmine, neri o bianchi, la norma dell'Islam orientata ai valori è l'uguaglianza. In questo mondo, gli esseri umani sono tutti uguali, specialmente dal punto di vista di quei diritti relativi alla vita, all'onore e alla proprietà. Qualunque bene o virtù possiedano i

musulmani sarà ripagato da Allah nella vita futura. A livello umano, però, ognuno deve considerare l'altro come uguale.

#### 4. *Libertà*

Che la costruzione dell'Islam si basi sulla libera scelta e non sulla coercizione è uno degli aspetti cardine dell'approccio orientato ai valori. Se l'Islam vuole ritornare importante ancora una volta, deve esserci il riconoscimento del fondamento della libera scelta per coloro che abbracciano il suo credo. Quando il Profeta e la sua nascente comunità affrontarono una persecuzione severa e persistente, Allah ricordò con enfasi al Profeta di onorare la libertà. Sottoposti ai soliti parametri che si applicano in qualsiasi società sana e funzionale, nessuno ha il diritto di eliminare il diritto fondamentale alla scelta e alla libertà. Probabilmente l'area più grande e più ampia relativa alla scelta e alla coercizione coinvolge il ruolo dello Stato nell'Islam. Alla luce dell'esperienza con la legge islamica e la sua scorretta applicazione, molti musulmani, come anche la maggior parte dei non musulmani, ora hanno enormi riserve sulla legge islamica o sul mescolare il potere politico con l'autorità religiosa. I musulmani devono presentare un modello di stato e governance migliore e funzionante, in conformità con i valori e i principi dell'Islam.

#### 5. *Valori morali universali (Ma<sup>ʿ</sup>rūf)*

Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah. Se la gente della Scrittura credesse, sarebbe meglio per loro; ce n'è qualcuno che è credente, ma la maggior parte di loro sono empi. (*Sūrah Āl 'Imrān*, 3:110)

La chiamata coranica verso il *ma<sup>ʿ</sup>rūf* e in opposizione al *munkar* si riferisce ai valori morali nel senso universale. Sia il *ma<sup>ʿ</sup>rūf* che il *munkar* possiedono una vasta gamma di significati ed è fondamentale per la vita di un musulmano una chiara comprensione di questi due concetti.

#### 6. *Orientamento all'umanità e appartenenza globale*

Ad un certo livello tutti gli esseri umani appartengono a una famiglia. Ad un altro appartengono a una nazione o a un paese. Ad un livello abbastanza diverso i musulmani appartengono alla Ummah musulmana. Ad un altro livello appartengono tutti all'umanità. Nessuno di questi sensi di appartenenza deve

necessariamente entrare in conflitto con l'altro. La propria famiglia e nazione spesso non sono scelte personali; gli individui vi nascono, appartenenti a una famiglia e ad una cerchia di parenti attraverso legami biologici e di altro tipo. L'appartenenza nazionale sta diventando più fluida in questo frangente storico, con la maggiore mobilità globale delle persone. Ciononostante, è del tutto possibile mantenere legami con la parte del mondo di cui si è originari senza contraddizione, rimanendo fedeli al luogo di residenza permanente. I musulmani devono mettere in chiaro questo punto alla popolazione dei paesi in cui emigrano. I musulmani devono cercare un terreno comune riguardo cause valide. I musulmani dovrebbero essere in prima linea nel promuovere lo spirito di appartenenza globale.<sup>10</sup>

7. *Rappresentanza e partecipazione (Shūrā)*

La consultazione o *shūrā* è un processo vitale e un'istituzione importante e determinante nell'Islam in un contesto orientato al valore. Diversi livelli di relazione nell'Islam si basano sulla consultazione piuttosto che sulla coercizione o sull'imposizione. Pertanto, il concetto di governance, amministrazione e leadership è partecipativo, il che significa che coloro che sono interessati dalle decisioni hanno il diritto di essere debitamente consultati.

8. *Stato di diritto*

L'essenza dello stato di diritto nell'Islam è riassunta secondo quattro punti:

- (a) l'uguaglianza di tutti davanti alla legge, senza che nessuno si trovi al di sopra di essa, dove le leggi sono basate su regole oggettive e accessibili;
- (b) un sistema giudiziario indipendente;
- (c) l'applicazione della legge è civile e imparziale;
- (d) La risoluzione dei conflitti avviene tramite il sistema legale, il sistema politico o entrambi, senza implicare violenza da parte dei cittadini o da parte dello Stato.

9. *Ricerca di un terreno comune per il bene reciproco*

È una tendenza umana diffusa quella di enfatizzare ed esagerare le differenze più che gli elementi in comune. I musulmani non fanno eccezione in questo. L'Islam invita le persone alla verità incontaminata, e ogni volta che sia appropriato e possibile, cerca anche di identificare e costruire su un terreno comune.

10. *Rifiuto della violenza come normale*

Nell'Islam, la pace e la non aggressione sono la norma. L'Islam rifiuta la violenza sotto forma di aggressione ingiustificata, ma non vieta la violenza sotto forma di uso giustificato della forza.

Tuttavia, l'unica forma di violenza ammissibile è l'autodifesa, senza iniziare, senza commettere eccessi e soggetta a rigide linee guida come parte dello stato di diritto. Altrimenti, non è mai permesso ai musulmani di usar violenza, specialmente con modalità da vigilanti.

11. *Non giudicante*

Poiché il giudizio di Allah sarà applicato nella vita futura, è importante che tutti i verdetti riguardanti le questioni di culto debbano essere rimandati ad Allah soltanto e che i musulmani non debbano giudicare i loro simili in questo senso.

12. *Enfasi sulla sostanza rispetto alla forma*

La "fede" è diventata una semplice figura retorica, una semplice parola vuota priva di quella scintilla di *entusiasmo* che nei primi giorni della nostra storia [islamica] ha ispirato i musulmani a fatti imperituri di conquiste culturali e sociali. Senza dubbio, l'Islam è ancora vivo come *sentimento*. È vivo nell'amore istintivo di innumerevoli milioni di persone che sentono vagamente che i suoi principi sono "giusti": ma solo pochissimi di loro afferrano intellettualmente questi principi e sono in grado di tradurli in termini di vita pratica o sono genuinamente preparati a ciò.<sup>11</sup>

Questo è un problema fondamentale che affrontano i musulmani di oggi; la sostanza, in termini di spirito o valore soggiacente, è stata scollegata da forme e rituali. Pertanto, la memorizzazione del Corano è fortemente enfatizzata preferendola allo studio e comprensione del suo messaggio.

13. *Abbracciare l'esperienza di vita come parte della curva di apprendimento collettiva*

Contrariamente alla comprensione e all'approccio tradizionalista, l'Islam non è destinato ad essere una credenza esclusivamente orientata al testo. Nel tentativo di comprendere questo mondo, Dio sembra volere che gli esseri umani traggano beneficio dall'esperienza della vita. Comanda all'uomo di viaggiare, vedere e conoscere la storia. Piuttosto che seppellire la testa nei libri sacri,



le facoltà umane sono state chiamate ad osservare, pensare e riflettere sulla realtà.

Questa lista di valori non è affatto esauriente. I valori e i principi sopra riportati sono basati direttamente sul Corano, valori e i principi che vengono elaborati e debitamente convalidati nel libro. Questi dovrebbero essere tra i parametri essenziali che indicano come dedurre e definire le leggi islamiche provenienti da fonti non coraniche. Quando fonti diverse dal Corano, inclusi gli hadith, entrano in conflitto con questi chiari principi (come portatore del messaggio finale di Dio, la vita del Profeta non può contraddire il Corano) questi principi o valori devono avere la precedenza. Inoltre, le leggi e i codici, come richiesto, non devono essere affrontati in maniera atomistica, secondo l'esperienza del legalismo. Pertanto, senza prove schiaccianti del contrario, le leggi e i codici derivati dall'agire umano non devono violare o compromettere i principi del Corano.

## Terzo Capitolo

### **Legge islamica e uso e abuso di Hadith**

Il Corano è la fonte originaria dell'Islam. La seconda fonte dell'Islam è la Sunnah, che delinea il modo di vivere del Profeta, l'esempio che ci ha offerto con i suoi atteggiamenti, le sue azioni e i suoi detti, e che forma la struttura della fede. La discussione qui esaminerà alcune questioni fondamentali relative all'argomento degli *ahādīth* e affronterà alcuni dei problemi relativi all'abuso degli hadith nel dedurre, formulare e convalidare le leggi.

Per semplicità e chiarezza, i termini hadith e Sunnah sono usati qui in modo intercambiabile. La Sunnah dovrebbe essere intesa nel senso di “un comportamento normativo, modello e una condotta esemplare, e che nel suo senso primario significa ‘l’istituzione di un esempio’.”<sup>12</sup> Tuttavia, ci sono alcune posizioni generalmente fraintese riguardo agli *ahādīth*/Sunnah.

Tra queste posizioni, ce n'è una che presuppone che se un hadith cita il Profeta, questo debba indicare qualcosa che il Profeta aveva detto esattamente. Tuttavia, i lettori possono formarsi l'impressione giustificabile che la parola esatta del Profeta sia fornita in un hadith

senza chiarire che il passaggio in questione è generalmente parafrasato. Non tutte le collezioni di hadith indicano la variazione. Le variazioni in una narrazione non consentono di confermare che siano riportate le parole esatte usate dal Profeta. Una seconda posizione degna di nota è che i resoconti *ṣaḥīḥ* (autentici) possono essere trovati in qualsiasi raccolta di hadith (eccetto quelle compilate specificamente da hadith non autentici, per il confronto).

Ci sono sei raccolte canoniche, collettivamente conosciute come *al-Ṣiḥāḥ al-Sittah*. Tuttavia, esperti altamente qualificati di hadith confermano che perfino nella collezione di al-Bukhārī, non tutti i resoconti sono incontestabili. Inoltre, anche gli hadith *ṣaḥīḥ* sono soggetti a varie interpretazioni e le interpretazioni umane sono fallibili. In terzo luogo, esiste una teoria importante secondo cui non esiste alcuna contraddizione tra le narrazioni di hadith. Tuttavia, ci sono molti esempi di hadith, ad esempio quelli che riguardano il tema della *ribā* (usura), che sono contraddittori.

In quarto luogo, c'è la convinzione che la letteratura degli hadith fornisca conoscenza o informazioni certe o definitive. In realtà, solo gli hadith *mutawātir bi al-lafẓ* (resoconto con testuali parole, ricorrente e ripetuto da numerosi narratori) offrono certezza di conoscenza. Persino gli hadith *mutawātir bi al-ma'nā* (per significato) non offrono certezze di conoscenza. In effetti, il numero di hadith *mutawātir bi al-lafẓ* consiste solo in una manciata (semplicemente poche decine) come confermato dagli studiosi di hadith. Quindi, quasi tutta la letteratura degli hadith è composta da narrazioni *āḥād* (non-*mutawātir*) che producono conoscenza probabilistica e, come tali, non danno certezza di conoscenza. Un'ulteriore cautela è d'obbligo quando si utilizzano questi strumenti per formulare leggi, codici e dogmi. Tuttavia, la maggioranza degli studiosi islamici ritiene che gli hadith *āḥād* possano essere utilizzati per ricavare leggi o codici vincolanti.

Come tale, è importante affrontare l'uso e l'abuso di hadith nella formulazione e convalidazione di leggi islamiche. Lo sviluppo di una tendenza legalistica ha diverse conseguenze. La frammentazione dei vari *madhhab* (scuole di giurisprudenza), sebbene sia utile sotto certi aspetti, ha portato essenzialmente alla frammentazione della società musulmana. La seconda e più importante conseguenza di questa tendenza riguarda le numerose leggi promulgate in nome dell'Islam che dimostrano un chiaro pregiudizio di genere, nonché la promozione di altre tendenze scorrette, non coerenti con il principio islamico di

equità e giustizia. Quest'ultimo punto richiede delle delucidazioni.

Il Profeta ordinò una partecipazione femminile regolare e senza ostacoli alla vita centrata sul *masjid*. Tuttavia, nella maggior parte dei paesi a maggioranza musulmana e, in realtà persino nei paesi occidentali, sono poche le donne che si vedono partecipare durante le preghiere congregazionali (*salah*) tenute all'interno delle moschee, a causa dell'ambiente restrittivo e non agevole. Se, per qualche ragione, gli uomini devono "tollerare" la presenza delle femmine, gli uomini rendono loro la cosa abbastanza difficile e scomoda. Diamo un'occhiata a due *hadith* a cui sono ricorsi:

‘Abdullāh ibn Mas‘ūd: Il Profeta disse: “È più eccellente per una donna pregare nella sua casa che nel suo cortile, e più eccellente per lei pregare nella sua camera privata che nella sua casa.”<sup>13</sup>

Narrato da ‘Ā’isah: se l’Apostolo di Allah avesse saputo cosa stavano facendo le donne, avrebbe proibito loro di andare alla moschea perché alle donne di Bani Israel era stato proibito. Yaḥyā ibn Sa‘īd (un sotto-narratore) ha chiesto ad ‘Amrū (un altro sotto-narratore), “Era proibito alle donne di Bani Israel?” Lei rispose, “Sì”.<sup>14</sup>

Anche come un *hadith* *ṣaḥīḥ* (ma non *mutawātir*) (il resoconto di ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd), questo fatto non fornisce la certezza dell’informazione richiesta per assicurare la veridicità delle parole del Profeta sull’argomento. A contraddire questa tradizione ci sono numerosi resoconti, che precisano che le donne erano solite partecipare alle preghiere e alle attività nelle moschee, regolarmente e in gran numero. Pertanto, o le donne partecipanti in questione non si preoccuparono delle istruzioni che il Profeta dette loro (anche in sua stessa presenza) o hanno capito l’*hadith* in un modo completamente diverso. Per quanto riguarda la seconda delle due narrazioni, anche se questo *hadith* appare in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* non è un’affermazione che proviene dal Profeta. In realtà, è semplicemente l’opinione di un Compagno (anche se un grande Compagno e particolarmente vicino, che in questo caso era la moglie del Profeta). Nel gergo tecnico islamico, questo tipo di narrazione è chiamata *athar*. Tuttavia, anche se molto rispettata e riverita - abbastanza meritatamente - tra i musulmani come Compagno, narratore di *hadith* e come moglie del Profeta, costituisce ancora soltanto un’opinione solitaria che non è stata emessa dalla bocca del Profeta. Non c’è assolutamente nessuna informazione, affermazione o relazione corroborante dello stesso

periodo che indichi che le donne si siano impegnate in atti disdicevoli nelle moschee, tuttavia, questi resoconti hanno avuto un profondo impatto sulla cultura musulmana, portando a gravi restrizioni alla partecipazione pubblica delle donne.

In un altro esempio delle conseguenze di tale tendenza, le donne sono escluse dalle posizioni di leadership. Un resoconto solitario (*āḥād*) riportato da Abū Bakrah (da non confondere con il primo *Khalīfah* Abū Bakr) ha portato alla rigida posizione ortodossa per cui le donne non possono esercitare la leadership esecutiva:

Narrato da Abū Bakrah: Durante la battaglia di Al-Jamal, Allah mi ha beneficiato con una Parola (che ho sentito dal Profeta). Quando il Profeta sentì la notizia che il popolo di Persia aveva fatto della figlia di Khosrau la loro Regina (governante), disse: “Non avrà mai successo una nazione come quella che fa di una donna la loro sovrana.”<sup>15</sup>

Tuttavia, l’interessato, Abū Bakrah, è noto per aver ricevuto la punizione riservata per aver commesso falsa testimonianza.<sup>16</sup> Inoltre, questo hadith non soddisfa gli standard stabiliti da al-Bukhārī sebbene sia incluso nella sua raccolta. Il Corano discute la storia di Balqīs, la Regina di Saba‘ (Sheba) senza il benché minimo accenno di negatività sulla leadership femminile. Eppure, questo resoconto solitario (*āḥād*) dall’origine così dubbia e controversa ha stabilito la proibizione radicale e spesso rigorosa della leadership femminile.

Uno degli esempi più eclatanti dell’abuso di hadith riguarda la punizione dell’apostasia.<sup>17</sup> Un verdetto per l’apostasia (*riddah*) è che non solo essa è un atto punibile, ma un atto punibile con la morte [anche se in realtà molti lasciano la fede liberamente e senza alcuna sanzione]. Un resoconto particolare in relazione a questa posizione sull’apostasia è: “Uccidi colui che cambia la sua religione (*man baddala dinahu faqtulūhu*).”<sup>18</sup> Questo è un *āḥād* o un hadith solitario. Non esiste alcun hadith attestante la pratica profetica stabilita, che dimostri questo particolare atto di punizione unicamente per coloro che hanno commesso apostasia e, infatti, il Profeta ha dimostrato il contrario. Sicuramente, se la pena di morte fosse valida, ed essendo una questione così grave, il Corano l’avrebbe affrontata, e non lo fa. Il Corano afferma piuttosto categoricamente la libertà di fede. Eppure, anche se per fortuna questa tendenza sta cambiando, molti sapienti hanno messo da parte il più alto principio del Corano in favore di un hadith solitario.

Nonostante il minuzioso contributo dei nostri eruditi nel ricercare e setacciare il tesoro degli hadith, resta il fatto che gli hadith generalmente forniscono solo conoscenze probabilistiche. Quindi questo corpo di letteratura, il corpo degli hadith che abbiamo oggi, ha bisogno di essere usato più che altro come fonte di informazione, così anche come fonte di ispirazione morale e saggezza, mentre un approccio molto più contenuto deve essere usato quando la letteratura degli hadith viene usata per arrivare a [trarne] leggi o codici che hanno un impatto diretto e grave sulla vita, l'onore e la proprietà delle persone. Questa limitazione è ancora più importante in caso di leggi o codici che potrebbero portare a discriminazione e ingiustizia.

## Quarto Capitolo

### La dottrina dell'*ijmā'*: esiste un consenso?

L'*ijmā'* o consenso è una delle quattro fonti della giurisprudenza islamica. Il Corano e la Sunnah sono le due fonti primarie e fondamentali dell'Islam, mentre *ijmā'* e *qiyās* (ragionamento analogico) rappresentano due fonti secondarie. Dal dogma alle norme alle leggi e ai codici, l'*ijmā'* è riconosciuto per avere un ruolo centrale nel discorso islamico e nell'unità socio-religiosa. La discussione riguarda il tema dell'*ijmā'*, in cui quasi tutte le affermazioni relative ad esso sono state dimostrate essere infondate e insostenibili, basate su una consistente mancanza di consenso riguardo a quasi tutti gli aspetti dell'*ijmā'* come fonte della giurisprudenza islamica.

Nonostante la consolidata posizione dell'*ijmā'* nella giurisprudenza islamica, i musulmani comuni non hanno generalmente familiarità con la realtà che l'*ijmā'*, in quanto autorità o fonte di giurisprudenza islamica, si trova su un ghiaccio piuttosto sottile. Mentre l'*ijmā'* ha, in una certa misura, svolto un ruolo integrativo nel discorso giuridico islamico, ha anche contribuito ad alcune radicate divisioni. Ma ancora più importante è l'esistenza di abusi dell'*ijmā'*, per quanto riguarda il suo essere usato come uno strumento, spesso citato, per silenziare gli avversari o per consentire il verificarsi di abusi attraverso la richiesta frequente di applicare l'*ijmā'* a qualcosa in cui nessun *ijmā'* è evidente. Questo problema è di vitale importanza, perché l'opinione tradizionale ritiene che se c'è un *ijmā'* su qualcosa, che si riferisca a dogmi o questioni legali, sia vincolante per tutti i musulmani.

I seguenti sono alcuni esempi in cui è stata pratica comune tra sapienti e giurisperiti musulmani rivendicare il consenso (*ijmāʿ*): la dichiarazione di *ṭalāq* (divorzio) tre volte in una seduta è valida; la preghiera di *tarāwīḥ* è lunga 20 *rakʿah*; la leadership femminile è proibita; il *talfīq* (la mescolanza di opinioni di diversi *madhhab*) non è valido; e molti altri.

Innanzitutto, il problema con l'*ijmāʿ* inizia con la definizione del termine. Non vi è alcun *ijmāʿ* (consenso) sulla definizione di *ijmāʿ*. Infatti, il problema della definizione dell'*ijmāʿ* non fu sollevato fino ai tempi dell'Imam Shāfiʿī († 820 CE). Non fu che alla fine del decimo secolo che cominciarono ad apparire dei tentativi dei vari sapienti di affrontare la definizione dell'*ijmāʿ*. Furono numerosi i sapienti che dissentirono sui criteri per la definizione dell'*ijmāʿ*. Gli stessi Compagni non dimostrarono un alto livello di consenso su un'ampia gamma di questioni così da poterle qualificare come *ijmāʿ* (*ijmāʿ al-ṣaḥābah*).

In secondo luogo, non vi è consenso su quale sia la provenienza della sua autorità. Alcuni studiosi hanno tentato di identificare i punti pertinenti del Corano che supportano il suo status di una delle autorità finali della giurisprudenza islamica. Allo stesso tempo, eminenti sapienti hanno contrastato questa indicazione. L'hadith più comunemente citato a sostegno dell'*ijmāʿ* è stato quello in cui il Profeta ha detto: “La mia comunità (Ummah) non sarà mai d'accordo su un errore.”<sup>19</sup>

Ma anche variazioni degli stessi hadith sono state riportate in altre raccolte. Un problema fondamentale con questo o altri *aḥādīth* menzionati a sostegno dell'*ijmāʿ* è che le tradizioni in questione non sono *mutawātir* e quindi non danno certezza della informazione sia in termini di testo autentico che di significato e di implicazioni.

Come menzionato sopra, eccetto nel caso di poche narrazioni, la maggior parte di esse non sono *mutawātir* (invece la stragrande maggioranza sono narrazioni *āḥād* - narrazioni solitarie) e anche se autentiche (*ṣaḥīḥ*), il loro vero status è probabilistico a livelli diversi.

La dottrina dell'*ijmāʿ* ha svolto un ruolo essenziale nell'emergere dei *madhhab* (scuole di giurisprudenza), rappresentando una sistematizzazione sia della metodologia che del corpus di leggi, codici e dogmi. Diversità di pensiero e margini di dissenso possono rappresentare del dinamismo sotto certi aspetti. Tuttavia, venne

ritenuto auspicabile che un ampio accordo o quasi consenso dovesse cristallizzarsi in ogni *madhhab* rispetto a vari aspetti del culto e dei rituali. Ma questo non significa che siano state risolte negli ultimi anni le questioni relative a come si debbano svolgere le preghiere della *tarāwīḥ*, se esse corrispondano a 8 o 20 unità, o se ‘*āmīn*’ debba essere pronunciato a voce alta o meno nelle preghiere congregazionali.

In effetti, la sistematizzazione di leggi e codici ha portato a rigidità e intolleranza sul piano inter-*madhhab*. Ad esempio, sebbene secondo gli hanafiti il matrimonio tra un uomo hanafita e una donna shafa’ita sia valido, secondo la scuola shafa’ita esso non è valido.<sup>20</sup> Elementi delle leggi e dei codici islamici sono diventati incoerenti non solo con l’era contemporanea, ma anche con gli stessi principi e valori dell’Islam che tali leggi e codici dovrebbero sostenere. Un altro aspetto importante relativo all’ *ijmāʿ* che richiede attenzione critica è che il processo dell’ *ijmāʿ* non può essere elitario e le persone le cui vite saranno influenzate da qualsiasi decisione o politica devono essere consultate nello stabilire un *ijmāʿ*. Naturalmente, non sarebbe pratico per l’intera Ummah essere direttamente coinvolta in tale processo di approvazione. Ma questo è precisamente il punto in cui il principio di shura diventa rilevante. Sia la shura che la questione dell’ *ijmāʿ* devono essere riconciliate e integrate per elaborare un processo decisionale basato sulla rappresentazione, in modo da fornire funzionalità e dinamismo. In linea con questo pensiero, una legge diventa islamica, piuttosto, quando soddisfa le seguenti condizioni: (a) la formulazione della legge è radicata nelle fonti fondamentali dell’Islam, (b) è derivata con esplicita attenzione ai *maqāṣid* e ai valori dell’Islam, e (c) l’adozione e l’attuazione della legge da parte della società avviene attraverso shura. L’ *ijmāʿ* ha svolto un ruolo importante nella storia dell’Islam e ha davvero rilevanza per alcuni aspetti della giurisprudenza. L’argomento di questo capitolo, tuttavia, è che i musulmani non hanno né bisogno né dovrebbero rivendicare sacralità per un concetto che semplicemente non possiede tale sacralità concordata. Inoltre, come spiegato, non c’è quasi nulla, tranne quanto riguarda alcune questioni ampie e fondamentali, su cui esista effettivamente un *ijmāʿ* o consenso. Quindi, i musulmani devono essere prudenti nell’acceptare qualsiasi rivendicazione che presenti come prova della sua validità quella di godere di un *ijmāʿ*. Di conseguenza, i musulmani coscienti hanno necessità di tornare a dedicarsi a praticare l’Islam e vivere la loro vita in linea con un metodo di risoluzione dei problemi dinamico e orientato ai valori, invece di aderire ciecamente a un dogma rigido o ad autoindulgente legalismo.

## Quinto Capitolo

### **Qiyas (ragionamento analogico) e alcune questioni problematiche nella legge islamica**

Gli studiosi di hadith hanno svolto un servizio di inestimabile valore nell'istituire le raccolte di hadith e nello sviluppare metodi per la loro autenticazione. I singoli hadith in se stessi non sono né divini né infallibili. Ancor più prive di un'origine divina sono le altre due fonti della legge islamica – *ijmā'* e *qiyas*. Il *qiyās* è la quarta fonte del fiqh islamico e peraltro è uno strumento valido e utile della giurisprudenza islamica. La discussione qui sul *qiyās*, affronta i molti problemi concettuali e gli inquietanti esempi di falsa applicazione di questo strumento nella promulgazione legale islamica.

In molti casi, quando i nostri giurisperiti si sono trovati di fronte a situazioni nuove, hanno applicato con successo ed in modo efficace il *qiyās* per cercare nuove soluzioni. Come musulmani, tutti noi beneficiamo dei loro preziosi e nobili contributi in questo senso. Né il Corano né la Sunnah/hadith contemplano ogni situazione che i suoi adepti potrebbero incontrare. E' qui che compare il *qiyās* o ragionamento analogico, dove la radice della parola significa 'misurazione,' 'accordo' e 'uguaglianza'.<sup>21</sup> "*Qiyas* significa cercare la somiglianza tra le nuove situazioni e le prime pratiche, specialmente quelle del Profeta."<sup>22</sup> Tuttavia, il *qiyās* è stata una benedizione che ha però un suo risvolto negativo.

Simile alle metodologie e alle categorizzazioni difettose che abbiamo visto con l'*ijmā'*, è insostenibile anche l'affermazione che viene fatta riguardo il consenso dei Compagni sul *qiyās*. Molti dei Compagni applicavano le loro conoscenze a situazioni che erano loro sconosciute eppure simili a situazioni constatate in precedenza e quindi, in questo modo, ciò che era praticato equivaleva al *qiyās*.

Tuttavia, pretendere che i Compagni del Profeta sapessero che questo costituiva *qiyās*, che deliberassero di conseguenza e che raggiungessero un consenso in seguito, è difficile da sostenere. Non vi è alcun versetto nel Corano su cui gli studiosi siano stati in grado di concordare che possa chiaramente essere percepito come la base del *qiyās*. Allo stesso modo, i sapienti usano la Sunnah, attraverso le raccolte di hadith, per sostenere ulteriori giustificazioni testuali per il *qiyās*, ma non c'è nemmeno una vera motivazione su cui vi sia accordo.



La relazione tra *ijmāʿ* e *qiyās* è una relazione stretta. Tuttavia, perché il risultato di una deduzione analogica (*qiyās*) sia ampiamente accettato, deve anche essere convalidato da *ijmāʿ*. Qui si trova un'anomalia nel ragionamento. Anche se coloro che seguono le quattro principali scuole di pensiero sunnite accettano generalmente il *qiyās* come una delle quattro fonti della giurisprudenza islamica, vi è un notevole disaccordo su ciò che costituisce il *qiyās*, sul suo campo di azione sul metodo della sua validità. Esiste scarso consenso riguardo al *qiyās*. Ogni scuola preferisce la propria definizione, in possesso di una sua particolare enfasi o sfumatura. Ad esempio, per al-Shāfiʿī il *qiyās* e l'ijtihad sono sinonimi, mentre per altri sapienti non è questo il caso. Il denominatore comune in tutti i casi tra le quattro scuole implica l'identificazione della *ʿillah* (causa effettiva della legge). Proprio come non esiste il consenso sul fatto che il *qiyās* costituisca una valida metodologia della giurisprudenza islamica, allo stesso modo esistono problemi analoghi riguardo al consenso su ciò che costituisce una *ʿillah*, su come essa venga desunta e persino su come venga convalidata.<sup>23</sup>

Un altro problema con il *qiyās* come fonte e autorità nella giurisprudenza islamica è che è seriamente aggravato da una mancanza di accordo riguardo alla relazione tra l'*aṣl* (il caso originale) e la validità delle regole basate sul *qiyās* così desunte. Il *qiyās* costituisce una prova speculativa poiché si basa su un ragionamento umano fallibile. Quindi, quando le fonti divine infallibili e le fonti fallibili provvisorie diventano parte di un singolo kit di strumenti, a meno che un livello appropriato di umiltà consapevole riguardo alla fallibilità umana sia preso in considerazione e riconosciuto esplicitamente, possono verificarsi eccessi.

Vi sono altri modi in cui l'applicazione del *qiyās* è problematica, come ad esempio con *Kafā'o Kufū'* (uguaglianza nel matrimonio). Il fatto che i potenziali partner nel matrimonio debbano avere tanto in comune tra loro o provenire da un background il più possibile simile è una semplice questione di buon senso. Tuttavia, trasformare l'intera materia in un obbligo giuridico e trattare le sue violazioni specifiche come una questione di intervento legale da parte dei membri della famiglia e il *Qāḍī* (giudice), è indicativo di una tendenza legalistica. Facendo riferimento a testi hanafiti, *al-Hidāyah*, di Marghīnānī († 1197 CE),<sup>24</sup> "... nel confermare un matrimonio e stabilirne la validità; perché se una donna dovesse incontrare un uomo che è suo inferiore socialmente, i suoi guardiani avrebbero il diritto di separarli, in modo da rimuovere il disonore che altrimenti potrebbero subire."<sup>25</sup>

Il problema di questo brano è l'indicazione secondo cui qualcosa è un "requisito" del matrimonio quando né il Corano né la Sunnah specificano alcunché di questo genere. Inoltre, la pretesa che i guardiani dei due futuri coniugi possono legalmente intervenire attraverso il sistema giudiziario per far sciogliere il matrimonio se esso non soddisfa tali requisiti, è ingiustificata. Viene fornita una prova testuale: "Ā'ishah ha riferito che il Profeta aveva detto: 'Scegli per i tuoi figli le donne migliori, sposali con loro simili [in arabo, *akfa*'] e fai loro proposte di matrimonio.'"<sup>26</sup>

La narrazione non costituisce né un *mutawātir bi al-lafz* (le parole esatte) né *bi al-ma'nā* (il significato esatto). Se alla narrazione fosse stata accordata la categoria [di] *ṣahīḥ* - altrimenti nota come hadith autentico - allora anche in questo caso non verrebbe garantita la certezza dell'informazione. Tuttavia, un problema più grande è il fatto che l'hadith non è nemmeno *ṣahīḥ*. Inoltre, a parte questo hadith, una ricerca approfondita attraverso la letteratura degli hadith rivela l'assenza di altre narrazioni su questo argomento. Solo la speculazione può spiegare l'invenzione di una legge dedotta da questa narrazione, la cui violazione può essere soggetta ad un intervento legale. Quello che i sapienti di rilievo hanno fatto, è stato di estendere la questione dell'uguaglianza ad un livello tale da farla rientrare nel regno del *qiyās*, anche se questo tipo di argomentazione non è supportata né dal Corano né dalla Sunnah.

L'idea di "uguaglianza" è rovesciata, contraddicendo gli originari principi islamici, il valore della giustizia e dell'egualitarismo. Rispondendo a ulteriori sezioni del testo *al-Hidāyah*, se una donna è adulta e desidera il matrimonio nonostante l'evidente disparità, sicuramente questa dovrebbe essere la sua prerogativa. La necessità dell'uguaglianza professionale non è un requisito assoluto.

Ciò che è particolarmente discutibile nel trattato è l'identificazione di barbieri, tessitori, conciatori ecc. come soggetti coinvolti in professioni degradanti. In realtà, non c'è alcuna prova che il Profeta abbia fatto dichiarazioni che denigrano una particolare professione; piuttosto, ha riconosciuto e onorato il lavoro onesto. Infatti, nel suo ultimo sermone il profeta demolì tutte le nozioni discriminatorie e ingiuste quando disse:

Tutta l'umanità viene da Adamo ed Eva. Non c'è superiorità di un arabo su un non arabo, o di un non arabo su un arabo, o di un uomo

bianco su un nero, o di un nero su un uomo bianco, se non per quanto riguarda la *taqwā* (pietà) e buone azioni.

Incredibilmente, il pezzo che tratta di questo argomento da *al-Hidāyah* inizia con l'osservazione preliminare: “*Kafat*, nel suo significato letterale, significa uguaglianza.”<sup>27</sup>

Tuttavia, l'analisi giuridica e il ragionamento hanno trasformato la questione dell'eguaglianza in un appoggio alla disuguaglianza. Ciò che era stato presumibilmente formulato per proteggere i diritti e lo status delle donne e delle loro famiglie, invece, assicurava la loro inferiorità. Così i sapienti possono trasformare una questione di uguaglianza in una questione che coinvolge il presunto status inferiore tramite l'artificio ingiustificato del *qiyās*.

## Sesto Capitolo

### **Islamic Fiqh (Legge) e le fondamenta empiriche trascurate**

Dobbiamo porci una serie di domande diverse pertinenti riguardo ai motivi per cui vi è tanta ingiustizia e decadenza nel pensiero all'interno delle società e delle comunità musulmane. La decadenza si è gradualmente insinuata e ora le società musulmane sono virtualmente squilibrate e, a causa di fattori sia interni che esterni, incapaci di risolvere da sole la maggior parte dei loro problemi, cui non importa poter competere con il mondo sviluppato. Ad esempio, perché il divario tra le leggi islamiche esistenti e la realtà concreta, in termini di risoluzione dei problemi e di difesa dei principi islamici di giustizia ed equilibrio? Perché molte donne musulmane si ribellano contro alcune delle disposizioni chiave delle leggi classiche, rivolgendosi invece a leggi secolari? Perché le società musulmane sono gravate dal problema della povertà diffusa e della miseria, dell'istruzione obsoleta e dell'arretratezza tecnologica?

È importante capire che nel tentativo di comprendere questi problemi, il dato che va riconosciuto è che la legge o il fiqh islamico mancano di un fondamento empirico sistematico (il termine empirico qui non deve essere confuso con il senso stretto dell'empirismo - la pratica di fare affidamento sulla sola osservazione e sperimentazione). La discussione qui tratta un aspetto cruciale della legge e della giurisprudenza islamica,

vale a dire il fatto che la legge e la giurisprudenza islamica mancano di un adeguato fondamento empirico, “empirico” nel senso odierno.

La focalizzazione sul testo o l'orientamento al testo non sono solo stati fortemente responsabili della perdita di dinamismo dell'Islam e delle sue leggi, ma hanno anche portato quei non musulmani che hanno studiato l'Islam ad essere vulnerabili nel fraintenderne il credo e inclini a interpretarlo male. L'Islam tradizionale è legalistico in modo riduttivo, racchiuso in strati di testi primari, secondari e terziari, molto spesso disconnessi dalla cruda realtà della vita. Proprio come la ricerca o il lavoro empirico condotto per valutare appieno un problema prima di formulare o attuare una legge sono virtualmente assenti in questo contesto, c'è anche un'assenza di ricerca o di lavoro empirico volto a determinare gli effetti e le conseguenze di particolari formulazioni e disposizioni legali.

Un caso emblematico sono le implicazioni sociali dell'eredità tradizionale. La Shari'ah stabilisce che i familiari e parenti sopravvissuti abbiano quote designate, determinate esclusivamente in riferimento alle fonti testuali. Tuttavia, non ci sono studi moderni per verificare l'impatto di queste leggi in particolare sulle donne, che generalmente costituiscono uno dei segmenti più vulnerabili della società. Gli uomini possono facilmente allontanarsi dai rapporti e dagli obblighi familiari; è anche risaputo il fatto che le donne non possono. Si ritiene, e viene affermato, che una donna avrà sempre il sostegno di qualcuno - suo padre, marito, fratello, figlio o il governo e la società. Ma non c'è modo di iniziare a comprendere la sofferenza e la vulnerabilità di molte donne, specialmente tra quelle che sono povere, senza studi sociali empirici pertinenti per analizzare la natura e la portata del problema derivante dalla rigidità delle leggi sull'eredità.

Un approccio da torre d'avorio, che si limita a formulare e attuare le leggi ignorando i principi del Corano e della Sunnah, è ciò che può portare molti alla miseria. Chi è qualificato a farlo, deve studiare cosa succede nella vita reale, alle persone della vita reale, per determinare perché esiste un serio divario tra la realtà e gli obiettivi più alti delle leggi. Solo allora saranno in grado di affrontare il divario.

Un altro esempio riguarda le polemiche sull'economia e sulla finanza islamica. A causa della dicotomia tra istruzione religiosa e istruzione secolare, pochi giuristi e studiosi musulmani conoscono adeguatamente i campi dell'economia e della finanza moderna. A quanto pare, questa

carezza non li dissuade dall'emettere *fatāwā* (opinioni giuridiche da una prospettiva religiosa) sull'argomento, nonostante tutto. Sebbene esistano studi empirici da parte dei fautori del sistema bancario e finanziario islamico, esistono due problemi principali riguardo all'atteggiamento degli eruditi interessati. In primo luogo, di solito omettono di comunicare che per il più delle volte le quattro fonti - Corano, Hadith, *ijmā'* e *qiyās* - fanno riferimento solo a una conoscenza speculativa, portando a una conoscenza probabilistica, e quindi ogni fatwa conseguente non è affatto come un comandamento divino; piuttosto, queste, non sono altro che costrutti umani derivati dal Corano e della Sunnah. In secondo luogo, gli stessi esperti non riescono a riconoscere l'esistenza di studi empirici che contrastano le loro affermazioni. Poiché non hanno familiarità con l'importanza e il ruolo del lavoro empirico, i giuristi e gli studiosi religiosi sono inclini a fare affermazioni non corroborate, molto spesso senza specifiche prove empiriche.

Empiricamente è interessante notare che se sia il profitto che gli interessi attivi aumentano maggiormente per i ricchi, allora concentrare l'attenzione esclusivamente sull'interesse è fuori luogo. Alcune delle idee comunemente propagate sulla finanza pubblica in uno stato islamico sono assolutamente semplicistiche. Per esempio, è irrealistico aspettare che i credenti aprano i loro portafogli ogni volta che il governo lo vuole. E appellarsi alla zakah come mezzo per soddisfare i bisogni del governo, soprattutto in questo momento in cui ogni sistema politico musulmano è tutt'altro che islamico e dove c'è un forte disaccordo sul fatto che la zakah possa essere pagata individualmente o debba essere istituzionalizzata - specialmente attraverso il governo - non è ragionevole o pratico. La richiesta alle banche di offrire prestiti senza interessi al governo verrebbe contestata e derisa persino dalle istituzioni finanziarie islamiche esistenti e potrebbe portare ad una corsa alle loro riserve mentre le persone tentano di prelevare i loro soldi se, in effetti, la politica fosse mai implementata con successo. In ultima istanza, stampare valute e banconote come e quando necessario, e altre cose che rimangono le stesse, è un puro invito al disastro economico. In effetti, non solo molti giurisperiti sono inclini a scrivere in modo non comprovato riguardo a temi relativi al proprio campo, il Fiqh islamico, ma anche riguardo a tematiche relative ad altre aree (ad esempio, l'economia) di cui devono ancora dimostrare competenza.

Bilanciare un approccio orientato al testo con un approccio orientato alla vita ci richiede di esplorare, comprendere e determinare le realtà

sociali, i processi e i cambiamenti in modo significativo. I musulmani devono adottare metodi empirici e, allo stesso tempo, evitare di cadere nella trappola dell'empirismo - la teoria secondo cui l'origine di tutte le conoscenze è l'esperienza basata sui sensi. Il primo passo per risolvere qualsiasi problema è capirne e comprenderne la natura e l'estensione. Ciò richiede ricerca e studio induttivi. In questo contesto, i musulmani devono acquisire una solida comprensione non solo della Sunnah del Profeta, ma anche della *sunnat Allah*: Dio ha messo in atto certe leggi (*sunnat Allah*) che guidano tutti i processi naturali e sociali che, secondo il Corano, non cambiano.<sup>28</sup>

Finora, abbiamo identificato tre condizioni che definiscono la legge islamica: (a) che la formulazione della legge debba essere radicata nelle fonti fondamentali dell'Islam, (b) che sia derivata con esplicita attenzione ai *maqasid* e ai valori dell'Islam, e (c) che l'adozione e l'attuazione della legge da parte della società avvengano attraverso la *shūrā*. Alla luce di questo capitolo, tali condizioni devono essere più ricche di sfumature nel modo indicato di seguito: una legge deve essere considerata islamica quando sono soddisfatte tutte e tre le seguenti condizioni: (a) la formulazione della legge è radicata nelle fonti fondamentali dell'Islam, con la dovuta adeguata verifica empirica orientata alla vita, (b) è derivata con esplicita attenzione ai *maqāṣid* e ai valori dell'Islam, e (c) l'adozione e l'emanazione della legge da parte della società avviene attraverso un processo di *shūrā*.

## Settimo Capitolo

### **Conclusione: verso la nostra riforma**

Oggi affrontiamo una serie di sfide nel mondo musulmano. I popoli di alcuni paesi stanno affrontando un orribile conflitto come parte di un gioco di potere internazionale che coinvolge il petrolio. In altre parti del mondo musulmano persiste l'occupazione o il controllo effettivo da parte di forze ostili. Analfabetismo e povertà sono particolarmente diffusi nei paesi a maggioranza musulmana. In altre parti, la violenza settaria continua; in generale, l'abuso fisico delle donne è comune; sebbene non sia una caratteristica esclusiva dei musulmani, si verificano ancora "gli omicidi d'onore" delle donne; nel cuore dell'Islam le donne non possono ancora guidare nel nome dell'Islam. Anche nei paesi a maggioranza musulmana "progressisti," una moglie musulmana può ricevere un messaggio triplo (divorzio irreversibile) tramite SMS su un

telefono cellulare. In Occidente ci sono molte moschee in cui le donne musulmane non sono benvenute.

Molte di queste questioni sono argomenti che riguardano l'ambiente socio-culturale dominante. Tuttavia, la mente musulmana e la cultura attuale sono intrappolate nell'attuale situazione anomala e stagnante, a causa della comprensione e della devozione religiosa tradizionali profondamente condizionate, rese possibili dal proiettarsi inopportuno verso fonti testuali in generale e verso l'uso stravagante degli hadith, a volte hadith discutibili, in particolare per consenso e prove.

In primo luogo, il termine Shari'ah, come viene comunemente usato, è un termine fuorviante in quanto a esso vengono assegnate molte caratteristiche estranee come la divinità, la sacralità e l'immutabilità. Quando, in modo riduttivo, la Shari'ah è equiparata alla legge della società islamica, soffre di legalismo. Il distacco dallo spirito, dagli obiettivi (*maqāṣid*) o dai principi normativi dell'Islam non comporta solo la perdita del dinamismo sociale, ma travolge anche in modo schiacciante la vita delle masse con una problematica interpretazione letterale e assolutistica. In secondo luogo, il Corano è il culmine di tutti i testi divinamente rivelati nella storia umana. Occupa una posizione centrale e senza eguali nell'Islam. Lo stesso Profeta non poteva contraddirlo. Quindi, niente che neghi il Corano può essere usato e prodotto a sostegno di una dottrina, di una legge o di un codice - un punto cruciale che è generalmente riconosciuto da tutti i musulmani, ma abitualmente ignorato nella pratica. In terzo luogo, l'eredità profetica, o Sunnah, è anche fondamentale per i musulmani e per il modo di vita islamico. Il Profeta è identificato nel Corano come modello esemplare. Tuttavia, come dimostrato nel terzo capitolo, l'approccio tradizionale degli hadith esagera anche sulla fonte in modo indifendibile, al punto di metterla alla pari con il Corano, quando viene richiesta una certa misura di sacralità al riguardo. In quarto luogo, le opinioni comunemente sostenute sull'*ijmā'* sono indifendibili ed esagerate. Non solo non esiste *ijmā'* riguardo alla definizione del termine stesso, ma non c'è quasi nessun aspetto di *ijmā'* su cui possa sorgere alcun consenso. Molti verdetti legali, per i quali viene avanzato un *ijmā'* riflettono un contesto storico-sociale unico che risale ai tempi del Profeta e dei suoi Compagni, anche se i particolari o i dettagli di ogni aspetto della legge potrebbero non essere universalmente applicabili nel tempo.

In quinto luogo, il *qiyās* è diventato un altro strumento seriamente abusato dalla giurisprudenza islamica. Qualsiasi legge derivata dalla deduzione analogica non può essere rivendicata come divina, richiedendo in tal modo ai musulmani di considerarla sacrosanta. In sesto luogo, il corpus ricevuto della legge islamica non possiede una base empirica, e il ruolo vitale della ricerca, riguardante le questioni pertinenti necessarie per comprendere e analizzare un problema, sia prima che dopo la formulazione e l'attuazione di una legge, è attualmente assente.

Ancora una volta, la legge dovrebbe essere considerata islamica solo se sono soddisfatte tutte e tre le seguenti condizioni: (a) La formulazione della legge deve essere radicata nelle fonti fondamentali dell'Islam, secondo un approccio empirico basato sulla vita, in cui è rigorosamente praticata un'adeguata verifica; (b) è derivata con esplicita attenzione ai *maqāṣid* e ai valori dell'Islam; e (c) l'adozione e l'attuazione della legge da parte della società avvengono attraverso un processo di *shūrā*. Cercare una trasformazione costruttiva è una sfida dinamica e stimolante. Nella ricerca del successo sia in questa vita che nella vita futura, l'Islam invita tutti a cercare costantemente un cambiamento positivo – un cambiamento che aiuti a migliorare gli individui a tutti i livelli, mentre tocca [al tempo stesso] positivamente la vita degli altri. Certo, il cambiamento inizia a casa; con noi in prima istanza. Coloro che apprezzano e cercano tale cambiamento in modo proattivo - non reazionario (come succede ora) - non solo cambieranno se stessi, ma anche, nel processo, influenzeranno dei cambiamenti negli altri.



**L'autore**

MOHAMMAD OMAR FAROOQ è a capo del Centro per la finanza islamica (Head of the Centre for Islamic Finance), Bahrain Institute of Banking Finance. I suoi interessi includono l'economia islamica / banca / finanza, la legge islamica e la giurisprudenza, e l'economia politica islamica.

## Notes

- <sup>1</sup> M. Asad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibilterra: Dar Al-Andalus, 1987), p.28.
- <sup>2</sup> In linea con la norma pluralistica e il retaggio dell'islam, come esemplificato dalla Carta di Medina formulata sotto la guida del Profeta, invece di identificare uno stato come "paese musulmano," si preferisce il termine "Paese a maggioranza musulmana."
- <sup>3</sup> Per informazioni pertinenti e analisi di questa esperienza anti-islamica e disumana, vedere MO Farooq, "Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam," (2006), <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC612-3179>. [ultimo accesso il 21 Giugno 2007]; A. Quraishi, "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective," *Michigan Journal of International Law*, Michigan Journal of International Law (18) (1997), pp.287-320; A. Jahangir e H. Jilani, *The Hudood Ordinance* (Lahore, Pakistan: Rhotus Books, 1990).
- <sup>4</sup> Dizionario Merriam-Webster, <http://www.m-w.com/dictionary/divine>. [ultimo accesso 29 novembre 2006].
- <sup>5</sup> Dobbiamo essere estremamente attenti nell'usare termini come divino e essere chiari su ciò che questo significa in pratica e su ciò a cui questo si riferisce. Alle tradizioni del Profeta non può essere attribuita l'autenticità indiscussa del Corano. Il Corano è unico e solo e non è alla pari con nessun'altra cosa.
- <sup>6</sup> Originale arabo, *Taghayyur al-Aḥkām bi Taghayyur al-Zamān wa al-Makān*. M. Zahraa, "Aspetti caratteristici della legge islamica: percezioni e equivoci," *Arab Law Quarterly* 15 (2) (2000), pp.168-196, citando Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1987), vol. 3, pp.14-70.
- <sup>7</sup> M. O. Farooq, "Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam" (2006).
- <sup>8</sup> I.A.K. Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 2000), p.39; anche, p.202.
- <sup>9</sup> M. Khan, "The Priority of Politics," *Boston Review* (April/May 2003), <http://www.bostonreview.net/BR28.2/khan.html>. [Accessed October 7, 2006].
- <sup>10</sup> M. O. Farooq, "The Spirit of Global Belonging: Perspectives from Some Humanity-Oriented Icons," (2006), [http://www.nazrul.org/works\\_on\\_nazrul/articles/global-belonging.doc](http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc). [ultimo accesso 21 Giugno 2007].
- <sup>11</sup> M. Asad, *This Law of Ours*, pp.30-31.

- <sup>12</sup> M. Y. Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1993), p.76.
- <sup>13</sup> A. Hasan, (traduz.), *Sunan Abū Dāwūd*, (1990), vol. 1, kitāb al-Adab, hadith no. 570.
- <sup>14</sup> M. M. Khan, (traduz.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1, hadith no. 828.
- <sup>15</sup> M. M. Khan, (traduz.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 9, hadith no. 219.
- <sup>16</sup> F. Mernissi, *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987), pp.49-61, citando Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghābah*, vol. 5, p.38.
- <sup>17</sup> Nota del redattore, gentilmente vedere anche l'opera di AbdulHamid AbuSulayman *Apostates, Islam & Freedom of Faith: Change of Conviction Vs Change of Allegiance*, Occasional Paper No. 22, (Malta: IIIT, 2013).
- <sup>18</sup> M. M. Khan, (traduz.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 9, hadith no. 57. Per un elenco di altre fonti in cui appare questo hadith e un'analisi critica di esso, vedi A. Shafaat "The Punishment of Apostasy in Islam (Part II): An Examination of the Hadiths on the Subject," [http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy\\_Part2.html](http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html). [ultimo accesso 29 ottobre 2006].
- <sup>19</sup> M. T. Ansari, (trans., Con introduzione e note), *Sunan Ibn-e-Majah* (Nuova Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000), vol. 5, kitāb al-Fitan, hadith no. 3950, p.282.
- <sup>20</sup> B. M. Dayal, (traduz., Con introduzione e note). *The Durr-ul-Mukhtar: Mr. Ala-ud-din Haskafi* (Delhi, India: Kit Bhavan, 1992), vol. 2, p.351; vedi anche in questo libro il prossimo capitolo sul *qiyās* maggiori dettagli.
- <sup>21</sup> M. Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (New Delhi, India: Taj Company, 1986), p.140.
- <sup>22</sup> A. AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987), p.66.
- <sup>23</sup> N. Shehaby, "Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory," *Journal of American Oriental Society* 102(1) (Gen-Mar, 1982), pp.27-46.
- <sup>24</sup> La traduzione dell'edizione di *al-Hidayah*, da cui è stato tratto l'estratto, è povera e composta in inglese arcaico. Inoltre, la traslitterazione di alcuni termini e nomi non è facilmente riconoscibile. Quindi, alcune sostituzioni o annotazioni sono state fatte per assicurare che gli estratti in questione siano più comprensibili.
- <sup>25</sup> C. Hamilton, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, (traduz., con introduzione e note) di Al-Marghinani, 2nd edn. (Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, 1989), p.110.
- <sup>26</sup> Ansari, (traduz.), *Sunan Ibn-e-Majah*, vol. 3, hadith no. 1968.
- <sup>27</sup> C. Hamilton, (traduz.), *The Hedaya*, 1989, p.110.
- <sup>28</sup> M. O. Farooq, "Development Demystified: An Islamic Perspective," articolo presentato alla Prima Conferenza di NAAMPS, 9-11 aprile 1993, Chicago, Illinois.

**La serie IIT** 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.

**Verso la nostra Riforma** sostiene che al centro della difficile situazione musulmana si trova ignoranza e/o mancanza di impegno nei confronti dei valori islamici fondamentali. Pertanto, l'opera invoca con forza un ritorno a quello che viene definito un approccio "orientato ai valori". Apprendiamo ulteriormente che la Shari'ah oggi è di fatto un sistema originale, che con il passare del tempo, è stato avvolto in un inestricabile velo di vedute scolastiche e deduzioni, che ostacolano lo sviluppo musulmano e che affidarsi bizzarramente ad hadith discutibili e all'attuazione fallace della legge *hudud* non significa solo tradire lo spirito del Corano e il messaggio del Profeta, ma è un disastroso esercizio, la cui conseguenza è un palese abuso verso la popolazione musulmana con il pretesto di implementare una pseudo-Shari'ah. Questa errata applicazione della legge *hudud* viene approfondita durante tutta l'opera.

**Shah Abdul Hannan, ex presidente dell'Islami Bank Bangladesh; ex-vice Governatore della Bangladesh Bank**

Un' eccellente opera sulle principali fonti della legge islamica, il Corano, la Sunnah, l'*Ijma* e *Qiyas*. L'autore ha discusso molte fastidiose domande relative a queste fonti, alle loro definizioni, al loro uso e interpretazione. Ha messo in luce la stagnazione e il letteralismo della legge nel passato e la necessità di orientamento ai valori nel futuro sviluppo della legge islamica.

**Dr. Mohammad Yusuf Siddiq, Dipartimento di Storia e Civiltà Islamica, Università di Sharjah, Emirati Arabi Uniti**

Un lavoro di ricerca analitica raffinato e sofisticato che conduce finalmente ad alcune osservazioni conclusive sul dilemma legale del mondo musulmano contemporaneo.

**Professor Charles E. Butterworth, Professore emerito di Government and Politics, Università del Maryland, USA**

Con chiare argomentazioni prosaiche e ponderate, [l'autore] conduce i lettori attraverso le [questioni] che circondano la fede e i suoi elementi centrali oggi, quindi offre loro risoluzioni persuasive. Inoltre, indica attentamente come potrebbero essere lette le fonti più antiche, con un occhio ai problemi del giorno. In effetti, la sua principale preoccupazione qui è mostrare chiaramente come l'Islam possa rispondere positivamente alle molte innovazioni di questa epoca, senza perdere nulla del suo fascino principale.

**Dr. M.N. Siddiqi, Professore emerito, Dipartimento di Economia Aziendale, Aligarh Muslim University, India**

Alcuni capitoli rendono davvero dolorosa la lettura. Ma questo è ciò che c'è là fuori nella realtà. L'autore sta solo mettendo uno specchio di fronte al nostro volto. [La crisi che stiamo affrontando oggi] è ciò che emerge da una metodologia che trascura i *Maqasid al-Shari'ah*, basandosi esclusivamente sulle decisioni del fiqh date centinaia di anni fa in un diverso ambiente sociale. Alcune valutazioni sono seriamente in ritardo.

E-BOOK ISBN 978-1-64205-339-5

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

