

Ristabilire l'equilibrio

l'autorità del Corano e lo
status della Sunnah

REVIVING THE BALANCE

*The Authority of the Qur'an and the
Status of the Sunnah*

TAHA JABIR ALALWANI



IIIT Serie-Libri-In-Breve

RISTABILIRE L'EQUILIBRIO

•

L'autorità del Corano e lo status della Sunnah

Taha Jabir Alalwani

Traduzione Paolo Gonzaga
Edizione abbreviata da Wanda Krause
Tradotto da Nancy Roberts

© International Institute of Islamic Thought, 2018

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
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 espressi in questo libro sono quelli dell'autore e non necessariamente quelli degli editori.

978-1-56564-983-5

Redattori della serie

Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali
Shiraz Khan

Impaginazione di Shiraz Khan
Progetto di copertina di Shiraz Khan

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.

Ristabilire l'equilibrio: l'autorità del Corano e lo status della Sunnah chiarisce la relazione tra la Sunnah¹, i detti e le azioni del Profeta (ṢAAS)*, e il Corano. Questa relazione è stata descritta in vari modi, dando origine a diverse forme di conoscenza ed esperienza, così da influire, sul modo in cui gli studiosi di Hadith esaminano la Sunnah. Di conseguenza, le scuole islamiche di pensiero – sia giuridiche che filosofiche – hanno acquisito posizioni diverse riguardo le narrazioni della Sunnah che riflettevano il contesto di vita pratica degli studiosi suddetti. Analogamente, le differenze nel classificare un determinato narratore come affidabile o inaffidabile riflettevano principi giuridici, teologici o filosofici diversi che possono portare alcuni a rifiutare un narratore, approvandone un altro, ad accettare un hadith respingendo o reinterpretando quelli che lo contraddicono, o ad accettare o rifiutare i criteri per criticare il contenuto dei racconti degli hadith. Il problema di come affrontare la Sunnah non era ancora sorto ai tempi del Profeta, che aveva istruito i suoi seguaci a emularlo nel modo in cui lui aveva aderito al Corano. Fu lui che mostrò loro come mettere in pratica il Corano, attuando con un comportamento concreto i suoi insegnamenti e applicandoli come guida nella vita. Il Corano fornisce la spiegazione di tutto, mentre l'esempio del Profeta fornisce una dimostrazione completa di come applicare gli insegnamenti del Corano.

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

Al fine di garantire che la Sunnah adempisse al ruolo pratico per il quale era stata prevista, il Profeta sconsigliò alla comunità musulmana di occuparsi di qualsiasi testo che non fosse il Corano, anche se rivendicava l'autorità divina per questo. Tuttavia, una volta che la Sunnah era stata raccolta, la comunità musulmana cominciò a trascurare il Corano in favore di narrazioni su ciò che il Profeta aveva fatto e detto, con il pretesto che questi racconti "contenevano" il Corano. Alla fine iniziarono a trascurare le narrazioni della Sunnah in favore della giurisprudenza islamica, con il pretesto che i testi giuridici islamici tacitamente includevano sia il Corano che la Sunnah. Questo libro è una risposta a questa grave situazione, affrontando direttamente polemiche e disaccordi tra coloro che si occupano dello studio della Sunnah profetica e della tradizione islamica. Il libro propone una serie di criteri per sostenere gli studiosi nella missione critica di ristabilire il rapporto tra la Sunnah profetica ed il Corano. La Sunnah profetica deve essere legata indissolubilmente al Corano in modo da non permettere alcuna contraddizione o conflitto tra i due, e in un modo che consenta all'Islam di affrontare fruttuosamente le sfide sociali, economiche, intellettuali e spirituali vigenti e che i musulmani affrontano nella loro vita quotidiana.

Edizione abbreviata dell'edizione originale di Taha Jabir Alalwani

*REVIVING THE BALANCE: THE AUTHORITY OF THE QUR'AN
AND THE STATUS OF THE SUNNAH*

ISBN hbk: 978-1-56564-691-9

ISBN pbk: 978-1-56564-690-2

2016

Capitolo Primo

Profezia e i doveri del Profeta

Il Profeta come Messaggero e Essere Umano

Il messaggio finale di Dio comprende le esperienze di tutti i profeti precedenti. Il Corano ci presenta molte di queste esperienze e affronta le differenze tra la profezia e la divinità, nel timore che la nuova comunità di fede ripeta gli errori di nazioni precedenti che avevano perso la capacità di distinguere tra profezia e apostolato da un lato, e tra signoria e divinità, dall'altro, nonché tra libero arbitrio umano e predestinazione divina. Per quanto riguarda il concetto di profeta, il Corano pone l'accento sull'umanità del Messaggero e sulla necessità di obbedire a qualsiasi comando egli abbia ricevuto da Dio. Il Messaggero mise in guardia la gente dal venerarlo eccessivamente. Le parole arabe per Profeta (*nabī*) e Profezia (*nubuwah*) derivano dalla radice *n-b-*, che significa essere elevati, alti o eminenti. Tuttavia, ad un certo punto la comunità musulmana si trovò in uno stato di tale discordia che i suoi membri si approcciarono in modo diverso al Profeta. Tra i beduini arabi, qualcuno pensava a lui come nient'altro che a un capo tribù. Tornando al concetto di profeta, tra ebrei e cristiani, il profeta era un individuo ispirato il quale informava gli altri circa il regno dell'invisibile. In antico ebraico il termine usato per profeta veniva impiegato per riferirsi a qualcuno che parlava di questioni legali. Tra i musulmani, il termine *nabī* si riferisce a qualcuno a cui Dio ha dato una rivelazione.

La parola araba usata per messaggero, *rasūl*, deriva dal verbo *arsala*, che significa inviare. Il verbo *arsala* è usato in un contesto negativo in *Sūrah Maryam*, dove viene utilizzato per riferirsi all' "incitare con forza" le forze sataniche da parte di Dio contro coloro che volontariamente non credono. La differenza tra l'invio (*irsāl*) di Dio dei Suoi profeti e il Suo incitare con forza (anch'esso *irsāl*) le forze sataniche

contro i Suoi nemici è che nel primo caso, Egli manda i Suoi profeti ad avvertire gli altri del giudizio che verrà.

Il Corano distingue tra profeta e apostolo, o messaggero. Sia il profeta che il messaggero hanno ricevuto un messaggio rivelato da Dio. Tuttavia, il messaggio che è stato rivelato ad un messaggero (*rasūl*) è di natura legislativa, mentre la rivelazione data al profeta (*nabī*) non contiene una nuova legislazione. La funzione del profeta o *nabī*, è quella di insegnare e guidare gli altri invitandoli a seguire il messaggio portato dai messaggeri che sono venuti prima di lui. La profezia comporta una missione pedagogica; quindi un profeta è subordinato ai messaggeri che lo hanno preceduto.

Il Corano distingue ulteriormente tra il profeta e il messaggero, operando un'altra distinzione basata sulla nozione di quella che viene definita in arabo come *ʿiṣmah*, che può essere tradotto con “protezione divina”. Ai profeti non è concessa tale protezione. Piuttosto, come tutti gli altri esseri umani, alcuni di loro sono stati uccisi. Non è loro concessa nemmeno la protezione divina dalle debolezze e dai difetti umani, come l'errore, la dimenticanza, e la disobbedienza.

La *ʿiṣmah* o protezione offerta ad un messaggero è caratterizzata da due aspetti: la protezione dall'essere ucciso e la protezione contro gli errori quando annuncia le parole del messaggio rivelato. La rivelazione viene così preservata, sia nella memoria del messaggero che nel modo in cui viene pronunciata, così che non ci possa essere alcun errore nel processo di trasmissione ad altri. Quando un messaggero finisce di comunicare il messaggio, il suo ruolo di messaggero volge al termine e inizia il suo ruolo di profeta. Poi il profeta deve agire sul messaggio rivelato, insegnarlo agli altri, invitarli ad accettarlo e applicarlo loro stessi.

Tuttavia, la Profezia non negava l'umanità del profeta. Piuttosto, gli accordava il ruolo di sapiente e di maestro. Nemmeno quando un profeta diveniva un messaggero si negava la sua umanità o il suo compito come profeta. Piuttosto, mantenendo la sua piena umanità e il suo ruolo profetico, assumeva altrettanto il ruolo di messaggero, dicendo su ordine di Dio: “Non sono altro che un uomo come voi” (*Sūrah al-Kahf*, 18:110). Inoltre, dal momento che la Profezia conferisce il carattere di insegnante, e dal momento che i profeti sono i sapienti più illustri, di conseguenza i profeti sono i più qualificati fra tutti ad impegnarsi nello sforzo interpretativo (*ijtihād*) del messaggio

divino. Il profeta si impegna nell' *ijtihad* quando insegna, deduce norme e raccoglie informazioni dal messaggio donato divinamente e quando invita gli altri ad abbracciarlo e a praticarlo. Se, d'altra parte, egli è [anche] un messaggero, egli utilizza il messaggio che gli è stato rivelato. Quindi, fatte queste tre distinzioni tra un profeta e un messaggero rispetto al messaggio portato, in rapporto al tipo di protezione offerta e alla pratica dell'*ijtihad*, viene generalmente convenuto che un messaggero è un profeta al quale è stata rivelata la legislazione divina, e che un profeta è subordinato ad un messaggero, da qui il principio che "ogni messaggero è un profeta, ma non ogni profeta è un messaggero". La profezia è legata al tempo e al luogo, mentre l'apostolato è universale e perpetuo dopo la morte della persona che ha esercitato questo ruolo. Stabilita questa distinzione, si può dire che la missione profetica di Muhammad era per gli arabi, mentre la sua missione apostolica è per tutte le persone in tutto il mondo.

Profeti nel Corano

Il Corano espone le linee generali per esaminare e rispondere ai profeti. Il Corano riabilita anche i profeti che sono venuti ai figli d'Israele dalle false accuse che erano state mosse contro di loro, e sottolinea la loro piena umanità in *Sūrah al-Anbiyā'* (21:7-8). Sia il Corano che la Sunnah affermano l'infallibilità (*iṣmah*) dei profeti, per cui nessun vero profeta potrebbe commettere un peccato grave. Dopo tutto, per poter conseguire gli scopi per cui sono stati inviati, i profeti devono essere degni di emulazione.

Come mostrato nella *Sūrah al-Anbiyā'* (21:92), i profeti di Dio costituiscono "un'unica comunità" rispetto ai loro messaggi, la fonte da cui questi messaggi sono giunti, la loro richiesta di adesione a ideali dati da Dio e di auto-purificazione e il loro appello, pongono le fondamenta della civiltà umana sulla Terra. Il Corano stabilisce i punti di comunanza e di differenza tra i profeti e messaggeri. Analogamente, mostra le costanti e le variabili nei messaggi che hanno portato, in particolare attraverso quattro dimensioni importanti: dottrina, valori umani e morali, legge rivelata divinamente e interazioni umane nella società. Tuttavia, le leggi minuziose e di nuova formulazione differiscono da una società all'altra in base alle variabili di tempo e luogo.

Gli studiosi dei fondamenti della giurisprudenza islamica sono divisi in almeno tre categorie per quanto riguarda la questione se gli atti di culto in cui era impegnato il Profeta, prima e dopo aver ricevuto la sua chiamata divina, erano basati sulle leggi e sulle tradizioni che

rispettavano quelli che avevano ricevuto la rivelazione prima di lui. Un gruppo di studiosi nega che il Profeta adorasse secondo i riti di coloro che erano venuti prima di lui. Un secondo gruppo afferma che egli adorava secondo le vecchie pratiche. Un terzo gruppo non esprime alcun parere in materia. La difficoltà deriva da una comprensione imperfetta del contesto coranico. Quelli appartenenti al secondo gruppo citano, ad esempio, *Sūrah al-An‘ām*, dove Dio ordina al Profeta di “seguire la guida” di coloro “che Dio ha guidato” (6:90). Inoltre citano *Sūrah al-Naḥl* (16:123). Tuttavia, *Sūrah al-A‘rāf* (7:158) afferma: “Di, [O Muhammad]: ‘O uomini! In verità, io sono un messaggero di Dio a voi tutti, [inviato da Colui] al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra! Non c’è altro Dio all’infuori di Lui; Lui [solo] dà la vita e dà la morte!’” Quindi, possiamo dire che il messaggio divino rivelato a tutti i messaggeri e profeti si fonda su pilastri specifici, che sono: l’unicità di Dio, la piena umanità dei profeti e la verità dei loro messaggi, e l’ordine dato a tutti i profeti di seguire il messaggio rivelato loro.

I compiti assegnati ai Profeti

Dio ha assegnato ai Suoi profeti e messaggeri dei compiti e delle responsabilità che devono svolgere esattamente come erano state date. Il Corano cita gli esempi di comunità religiose passate, le cui percezioni di chi fossero i loro profeti erano state distorte, e mette in guardia contro l’incorrere negli stessi errori come fecero quelle comunità. Sottolinea l’umanità integra e senza peccato dei messaggeri di Dio, chiarendo il significato dei miracoli che avevano compiuto. Mette in rilievo la finitezza delle capacità umane dei profeti, ricordando ai suoi lettori come qualsiasi gesto che questi messaggeri e profeti avevano eseguito fosse opera di Dio soltanto, che non ha partner e che ha concesso loro questi miracoli al fine di confermare la verità dei loro messaggi: “Di, [O Profeta:] ‘Io non sono che un uomo come voi. Mi è stato rivelato che il vostro è un Dio Unico. Rivolgetevi a Lui e implorate il Suo perdono!’” (*Sūrah Fuṣṣilat*, 41:6).

Le rivelazioni date ai profeti precedenti hanno preso la forma di ordini per aderire alle norme che erano state loro rivelate. Il loro scopo era di esortare i popoli e mostrare loro come praticare gli insegnamenti rivelati, così da applicare ciò che potrebbe essere definito come “la giurisprudenza della pietà.” I loro esempi vissuti, non erano fini a se stessi, ma erano, piuttosto, un ampliamento delle rivelazioni che erano state date loro.

Quindi, come la Torah racconta di Mosè, Aronne e di tutti gli altri profeti inviati ai figli d'Israele, questi individui avrebbero dovuto informare la gente di ciò che veniva loro rivelato. Poi avrebbero dovuto esortarli a comportarsi secondo questo, e metterli in guardia contro l'infrangerlo.

I compiti assegnati al Sigillo dei Profeti

Il Compito Numero 1 è *Tilāwah* (la recitazione, o “seguire” il messaggio rivelato). Dio comandò al Suo Profeta di recitare e trasmettere il Corano. Così, ci viene detto in *Sūrah Āl Imrān* che “Dio ha colmato [di grazia] i credenti quando ha elevato fra loro un Messaggero che recita loro i Suoi versetti (*yatlū ʿalayhim āyātihī*), li purifica, e insegna loro il Libro e la saggezza ...” (3:164).

Un altro significato della parola araba *yatlu*, spesso tradotta con “recitare” o “salmodiare”, è quello di seguire o imitare. Dio dice: “Meditate per il sole e il suo fulgore, e per la luna in quanto riflette il sole!” (*Sūrah al-Shams*, 91:1-2). Una traduzione più letterale della frase tradotta con “riflette il sole” (*wa al-qamari idhā talāhā*) sarebbe “come [la luna] segue [il sole].” La luna prende luce dal sole, e in questo senso è “seguace” del sole o “successore”.

Il Compito Numero 2 è *Tablīgh* (annuncio, dichiarazione). Il verbo *Balagha*, da cui deriva il verbo intensificato *ballagha* (sostantivo verbale, *Tablīgh*), significa giungere alla destinazione finale o prevista, sia in senso geografico, temporale o metaforico.

Il Compito Numero 3 è *Bayān* (spiegazione). Lo scopo di spiegare il Corano è quello di prevenire o, almeno, ridurre i disaccordi tra le persone su come intendere il messaggio del Corano. Il processo di rendere chiara la rivelazione avviene attraverso le parole, le azioni, e l'atto di approvare questa o quella idea o azione.

Il Compito Numero 4 è *Nuṣḥ* (porgere un buon consiglio). Il Corano riferisce che il profeta Hūd una volta disse: “O popol mio! Non v'è idiozia in me, io sono un messaggero da parte del Signore dei mondi. Io vi comunico (*uballighukum*) il messaggio del Signore e sono per voi un consigliere fidato” (*Sūrah al-Aʿrāf*, 7:67-68).

Il Compito Numero 5 è *Taʿlīmuhum al-kitāba wa al-ḥikmah* (insegnare loro il Libro e la saggezza). Leggiamo in *Sūrah al-Jumʿah*: “Egli è Colui che ha inviato tra gli illetterati un Messaggero della loro gente, che

trasmette loro (*yatlū ʿalayhim*) i suoi Segni, che li purifica e insegna loro (*wa yuʿallimuhum*) il Libro (*al-kitāb*), così come la saggezza (*wa al-ḥikmah*) – anche se in precedenza essi erano in uno smarrimento manifesto” (62:2). La “Sapienza” (*al-ḥikmah*) è un concetto ampio che comprende tutto, dalle leggi del cosmo alla conoscenza e alle scoperte umane.

Il Compito Numero 6 è *Tazkiyat nufūs al-nāsi waʿuqūlibim* (purificare i cuori e le menti delle persone). Impariamo dal compito del Profeta di stimolare la gente a “crescere in purezza” (*yuzakkīhim*) (62:2).

Il Compito Numero 7 è *Ittibāʿ* (insegnare loro a seguire). Il verbo, *ittabaʿa* è un (sostantivo verbale, *ittibāʿ*), significa seguire qualcuno o camminare sulle sue orme. Dio dichiara che “per chiunque seguirà la mia direttiva (*man tabiʿa hudāyā*) nessun timore e non saranno afflitti” (*Sūrah al-Baqarah*, 2:38). L’atto di seguire di cui si parla qui è simile a quello di imitare, ma sulla base di prove.

Il Compito Numero 8 è *Taʿlīmuhum al-iqtidāʾ bihi* (insegnare agli altri a imitarlo). Dio comandò al profeta di imitare (*iqtadīh*) quelli che erano stati guidati prima di lui (*Sūrah al-Anʿām*, 6:90). L’atto di imitazione in questo contesto consiste nel seguire il modo di agire di un leader con prove e dimostrazioni, che questo leader sia un profeta, un sostenitore di virtù, o qualsiasi altra cosa.

Il Compito Numero 9 è *Taʿlīmuhum al-ihtidāʾ bi al-hadī* (insegnare agli altri ad essere guidati dalla verità). Il processo di essere guidato, o di trovare una guida, ha a che fare con ciò che cerchiamo o a cui aspiriamo e con le scelte che facciamo in relazione alle questioni terrene o spirituali. Dio “ha creato per voi le stelle affinché per loro tramite vi dirigiate nelle tenebre della terra e del mare” (*Sūrah al-Anʿām*, 6:97).

Il Compito Numero 10 è *Taʿlīmuhum al-taʿassī bihi* (insegnare loro ad emularlo come modello). L’emulazione di qualcuno che prendiamo come nostro esempio richiede che noi consideriamo le parole e le azioni di questa persona come sviluppate da cause particolari e occasioni, e come legate a regole o precetti di qualche genere.

Il Compito Numero 11 è *Al-Haymanah* (l’esercizio di irrevocabilità e supremazia). Il processo o atto di *haymanah* è menzionato in *Sūrah al-Māʾidah*, dove Dio dice al Profeta, “E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la verità, a conferma della Scrittura e lo abbiamo preservato da ogni alterazione” (5:48).

L'Āyah (miracolo o segno) nei Precedenti Messaggi e nel Messaggio Finale

Dio ha scelto i profeti specifici per portare il suo messaggio di guida e luce per l'umanità. I profeti sono parte del regno del comando divino, preparati a ricevere ispirazione divina e potere spirituale attraverso la mediazione degli angeli, mentre Dio li corredeva per trasmettere agli altri ciò che era stato loro rivelato, comunicando alle loro comunità. Il Corano indica come, in tutte le epoche, le persone abbiano chiesto un "segno", o *āyah* ai profeti. C'è stata una grande confusione attorno alle parole, "miracolo" e "segno"; di conseguenza, di seguito ci sono dieci aree chiave che richiedono un chiarimento.

In primo luogo, è diventato luogo comune l'uso della frase "i miracoli dei profeti" al posto del concetto più correttamente coranico di "segni dei profeti". "Il miracolo" tende a suscitare riluttanza e ribellione tra coloro che ne siano testimoni. "Segno" include l'elemento della miracolosità, ma presenta l'evento miracoloso come una sorta di prova, la funzione di un "segno" è quello di preparare coloro che vi assistono ad ascoltare più attentamente, e ad essere più ricettivi al messaggio e al portatore del messaggio. **In secondo luogo**, l'uso di termini coranici derivato dalla radice trilittera ^ʿ-j-z non ha nulla a che fare con i segni o *āyāt*, portati dai profeti a sostegno dei loro messaggi. In realtà, non c'è nulla che indichi che le parole *muʿjizah* e *āyah* siano sinonimi. **In terzo luogo**, la parola *āyah* è stata definita come un segno o segnale. Essa può anche riferirsi ad un'unità [delle trenta in cui viene suddiviso il Corano n.d.t.] o ad un versetto del Corano. **In quarto luogo**, per quanto riguarda l'utilizzo del Messaggero del concetto di *āyah*, egli non ha usato il termine "miracolo" (*muʿjizah*), ma invece il concetto coranico di "segno", o *āyah*. **In quinto luogo**, per quanto riguarda il concetto di *āyah* nel Corano, la parola *āyah* deriva dal sostantivo verbale *al-taʿayyī*, che è l'atto di sistemarsi e di stabilirsi su qualcosa. Il verbo *taʿayya* è stato anche definito avere approssimativamente il significato del verbo *arfaqa*, nel senso di essere utile, o servire, o del verbo *awiya*, nel senso di fornire alloggio per il riparo.

In sesto luogo, tuttavia, è necessario distinguere tra un *āyah* nel senso di un'unità strutturale del Corano, e un *āyah* nel suo senso più puramente logico. Utilizzato nel primo senso, ogni frase nel Corano che trasmette una norma o un significato autonomo sarebbe un *āyah*. In alternativa, ogni frase separata dall'altra da un marcatore verbale potrebbe essere indicato come un *āyah*, sulla cui base si calcola il numero di versetti (*āyāt*), in una sura. Tre significati della parola *āyah*

sono qui presenti, “segni”, o *āyāt* a significare i modelli vigenti e che seguono le leggi nel cosmo; oppure “segni” sociali, come quelli che troviamo nei racconti dei profeti; e i versetti del Corano.

In settimo luogo, per quanto riguarda *āyāt* o “segni” dei profeti, la parola compare nel Corano sia al singolare (*āyah*) che al plurale (*āyāt*). In *Sūrah al-Mu'minūn* è usato al singolare: “E [come esaltammo Mosè, così anche] noi facemmo del figlio di Maria e di sua madre, un simbolo (o ‘segno’) [della Nostra grazia]” (23:50). Viene utilizzata la forma singolare, invece che quella duale, perché ciascuno di questi due individui – Gesù e sua madre Maria – ha contribuito ad un unico, grande “segno” attraverso la loro relazione reciproca. Parlando di Mosè, Dio dice: “In verità, abbiamo dato a Mosè nove messaggi evidenti (*āyāt*)” (*Sūrah al-Isrā'*, 17:101).

In ottavo luogo, “segni” del Corano aveva lo scopo di ispirare paura o di presentare una sfida, ad esempio *Sūrah al-Isrā'*, 17:59.

In nono luogo, le caratteristiche distintive del “segno” del messaggio finale. Il messaggio finale all’umanità, per quanto riguarda i miracoli (*al-mu'jizāt*) e i segni (*al-āyāt*), si differenzia dai precedenti messaggi rivelati per stile, forma e contenuto. Il segno concesso a Muhammad, l’ultimo dei profeti di Dio, è il Corano. Nel dare questo segno, Dio ha lasciato all’umanità la responsabilità di scoprire, indagare e riflettere sulle realtà dell’universo nelle epoche successive.

Tuttavia, la confusione è nata tra il segno che era stato dato al Profeta – il Corano – e i miracoli che erano stati operati per mano dei profeti precedenti, come Mosè, Gesù e gli altri. **In decimo luogo**, il messaggio finale e le sue caratteristiche distintive. Il Corano è stato conservato da Dio stesso. Esso conferma e “sorveglia” la Sunnah, nel senso che serve come criterio sulla base del quale si determina ciò che è valido o non valido della Sunnah. Insieme con il Corano, la Sunnah Profetica svolge un ruolo nel formare la legislazione islamica, ma le regole sono state stabilite per regolare il ruolo che la Sunnah svolge in questo processo. La Sunnah del Profeta Muhammad è la somma degli esempi e delle esperienze lasciate dai profeti che vennero prima di lui. In lui vediamo, ad esempio, Noè con la sua pazienza e perseveranza, Abramo con la sua lotta per trovare la verità, la sua devozione e la sua obbedienza, e Mosè, la sua fatica e la sua viva preoccupazione per il suo popolo. Vediamo Gesù, la sua abnegazione, e il suo sforzo per radicare nelle sue genti le più profonde, più essenziali verità della loro religione. Il

Corano costituisce la sostanza della rivelazione divina, mentre la Sunnah è la quintessenza delle esperienze di profeti precedenti con i loro rispettivi popoli e gli esempi che ci hanno lasciato. La Sunnah Profetica deve essere legata indissolubilmente al Corano in modo da non consentire alcuna contraddizione o conflitto tra i due, ma, piuttosto, li accorda in un'unità strutturale senza soluzioni di continuità.

Capitolo Secondo

La Sunnah come concetto e come termine tecnico

Considero la parola *sunnah* non come un termine tecnico, ma come un concetto.² In realtà, si tratta di un concetto giuridico estremamente preciso e sottile che ha avuto un impatto molto ampio e significativo sulla tradizione intellettuale islamica. La parola *sunnah* comprende una rete di concetti correlati, come ad esempio “via” o “percorso” (*ṭarīqah*), tradizione (*‘ādah*), legge sociale e naturale (*al-qānūn al-ijtimā‘ī wa al-ṭabī‘ī*), e simili. La trasformazione della parola *sunnah* in un semplice termine tecnico ha portato a confusione e imprecisione. Di conseguenza, è importante indagare, analizzare e riformulare questo concetto. Perciò, il mio obiettivo è quello di chiarire i rapporti tra questi vari termini e, così facendo, dimostrare la validità a considerarli come un unico concetto onnicomprensivo che rappresenta un'entità giuridica unificata (*ḥaqīqah shar‘iyyah wāḥidah*).

Morfologicamente, la parola *mafhūm*, generalmente tradotta come “concetto,” è un participio passivo derivato dalla radice trilittera *f-h-m*, specificamente significa “comprendere”. Come tale, il suo significato letterale è “compreso”. I logici definiscono come una percezione, realizzazione o cognizione (*mudrak*), come qualcosa che avviene, e potrebbe avvenire, nella mente, sia sotto forma di azione o discorso, esperienza diretta o descrizione verbale di qualcun altro. La nozione di *mafhūm* è divisa in due categorie: quello che potrebbe essere definito “senso armonico” (*mafhūm muwāfaqah*), che è ciò che viene compreso direttamente di quello che dice qualcuno, sia tramite la corrispondenza esatta o attraverso contenuti impliciti, e “significato divergente” (*mafhūm mukhālafah*), che è ciò che un'affermazione, o un'espressione comunica mediante associazione, o attraverso ciò che non è stato detto in contrasto a quanto è stato detto.

I linguisti arabi hanno associato quattro significati alla parola *sunnah* – metodo e modo (*ṭarīqah*), abitudine o costume (*‘ādah*), condotta o stile di vita (*sīrah*), e natura, disposizione, o carattere (*ṭabī‘ah*). Per quanto riguarda il concetto di *sunnah* nel Corano, la radice trilittera *s-n-n* compare nove volte nelle sure meccane, e dieci volte nelle sure medinesi. Questa radice e i suoi derivati sono utilizzati nel Corano per riferirsi a fenomeni che si sono verificati con tale regolarità nel cosmo e nella società da manifestare leggi prevedibili e immutabili. Ad esempio, nella *Sūrah al-Anfāl* (8:38), Dio avverte politeisti e coloro che si sono allontanati dalla Sua via che non potranno mai sfuggire ai risultati della loro caparbia e ribellione. La natura senza età della via di Dio può essere vista nel fatto che per quante branche ci possano essere delle leggi divine, e per quanto diverse possano apparire queste branche, tutte condividono uno scopo comune, immutabile, che è quello di purificare il cuore delle persone, rendendole in tal modo degne di ricompensa divina e pronte a dimorare alla presenza divina.

Da un punto di vista puramente linguistico dell’opinione, il termine *sunnah* si riferisce a condurre uno stile di vita, sia esso buono o cattivo, con le sue derivazioni. Analogamente, secondo diversi sapienti di *uṣūl*, la parola *sunnah* si riferisce semplicemente ad un modo di vita, abitudine, o ad una prassi consuetudinaria, specificamente in relazione agli esseri umani. Per quanto riguarda il concetto di *sunnah* nella *sunnah* profetica in sé, la parola *sunnah* è stata utilizzata per riferirsi al corretto stile di vita sia per l’individuo che per la comunità. In ambienti islamici, il termine è stato usato per indicare ciò su cui c’era accordo generale, e l’ideale di comportamento corretto, ma ancora senza alcun riferimento specifico all’esempio dal Profeta stesso. Il significato della parola *sunnah* venne limitato al punto da riferirsi unicamente alle pratiche del Messaggero soltanto alla fine del secondo secolo dopo l’Egira.

L’uso del termine Sunnah in seguito

Durante il primo secolo dopo l’Egira il termine *sunnah* venne associato ad una varietà di significati. Estrapolato dalle conversazioni, a partire dal 34 dopo l’Egira si immagina che il termine *sunnah* sia stato usato nel senso di azione legittima, generalmente approvata.

Nel 35 dopo l’Egira, il Califfo ‘Uthmān ibn ‘Affān pronunciò un discorso al popolo della Mecca in cui parlò di “pratica lodevole introdotta dal Messaggero di Dio (*al-sunnah al-ḥasanah allatī istanna bihā rasūl Allāh*) e dai primi due califfi.” Nell’anno 38 dopo l’Egira, la

parola *sunnah* fu utilizzata per indicare le azioni abituali della gente. Tuttavia, in questi anni la parola *sunnah* era stata anche usata per riferirsi ad una varietà di concetti ed entità, tra cui la via dell'Islam (*sunnat al-Islām*), la via dei musulmani (*sunnat al-Muslimīn*), e la via di Dio (*sunnat Allāh*). Fu usata per riferirsi alle azioni del Profeta e dei primi due califfi, Abū Bakr e ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb, per situazioni da aggiungere alle azioni del Profeta, e per Muhammad stesso come colui che li ha portati ad impegnarsi in azioni lodevoli, e nelle azioni richieste dal Corano.

La confusione relativa al significato della parola *sunnah* sorse tra i sapienti di alcune scuole di giurisprudenza islamica. Tali sapienti avevano citato l'uso della parola *sunnah* nelle dichiarazioni fatte dal Profeta, dai suoi compagni e dai successori dei suoi compagni, come prova dell'esemplarità delle azioni che cercavano di incoraggiare come auspicabili. Tuttavia, essi usavano la parola *sunnah* nel senso strettamente terminologico che si sviluppò nel secondo secolo dopo l'Egira. In altre parole, avevano cominciato ad associare la parola *sunnah* specificamente ai precedenti stabiliti dal Profeta, piuttosto che comprenderla nel suo senso più ampio, come qualsiasi comportamento degno di emulazione.

Quindi, piuttosto che trattare la parola *sunnah* come termine tecnico il cui significato può essere rilevato in una definizione specificamente formulata che riguarda un particolare e limitato campo di specializzazione, deve essere trattato come un concetto integrale, flessibile che emerge da una teoria completa che abbraccia tutti i significati applicabili alla parola *sunnah*, sia ai livelli di definizioni del dizionario o usi coranici, che nel modo in cui è stata utilizzata dal Profeta. Invece di perdersi in un labirinto di gergo specialistico, dobbiamo inquadrare il termine *sunnah* all'interno di una cornice stabilita, che offra la flessibilità necessaria per accogliere tutti i significati con cui è stato associato in passato, come pure per qualsiasi altro significato emerga in futuro.

Evoluzione semantica di nozioni relative al concetto di Sunnah

Evoluzione semantica del termine Fiqh: Il termine *fiqh* generalmente tradotto oggi con "giurisprudenza" significa semplicemente comprensione o realizzazione. La parola *fiqh* è stata usata per riferirsi alla conoscenza acquisita attraverso la visione e l'osservazione, dal momento che la visione o il vedere rappresenta la forma più potente di conoscenza. La radice trilittera *f-q-h* appare approssimativamente venti

volte nel Corano, nella maggior parte di questi casi si tratta del tempo presente del verbo, nel senso di “comprendere”. La forma più precisa di comprensione, che è la comprensione del cuore – essendo il cuore l’organo del discernimento – si trova nell’uso coranico della parola *fiqh*. Tuttavia, maturò un processo di comprensione, che include la lettura, quindi la conoscenza e la comprensione, dove la comprensione può sia accompagnare la conoscenza che seguirla. Qui si trova l’inizio dell’uso del *fiqh*. La conoscenza, quando se ne parla in relazione al Corano (il Libro), è ciò che è stato narrato (gli hadith o la Sunnah), mentre il *fiqh*, o la comprensione, accompagna o segue la conoscenza. L’evoluzione linguistica fu la seguente: a) la lettura di un testo scritto, un’attività intrapresa da persone conosciute come lettori o narratori; b) la conoscenza tramandata in modo meccanico, sotto forma di sunnah o di obbligo religioso e c) la comprensione riflessiva e la comprensione illuminata dall’intuizione.

Va tenuto presente, tuttavia, che durante il secondo secolo dopo l’Egira, la parola *fiqh* non era ancora intesa nel senso che acquisì più tardi, o nel modo in cui è inteso oggi. All’epoca dell’Imam Mālik (d. 179 dopo Egira/ 795 d.C.), il termine *fiqh* era ancora usato in un senso più ampio rispetto alla sua definizione moderna, che è limitata ad una preoccupazione per il comportamento e le interazioni sociali della gente. L’ulteriore restringimento del significato della parola nell’ambito dell’azione verrà nella prossima fase.

Questa successiva fase di sviluppo ebbe luogo tra una classe di studiosi e sapienti che si occupavano più dei significati, dei termini tecnici e delle loro definizioni, della divisione e classificazione delle scienze e di altre attività che non erano diffuse nell’Hejaz, e che non ci saremmo aspettati avere un grande impatto lì. La parola *fiqh* non era in uso nel suo senso più specializzato durante i tempi dei compagni del Profeta. La parola *fiqh* doveva ancora acquisire le dimensioni semantiche cui è associata ai nostri giorni.

Evoluzione del concetto di Ra’y. Nell’esempio dell’evoluzione del concetto di *ra’y*, la radice trilittera *r-’-y*, da cui deriva il nome *ra’y*, si riferisce sostanzialmente all’atto fisico del vedere. Dal momento che conoscere qualcosa con la mente è analogo a vedere qualcosa con l’occhio, i significati derivati da *r-’-y* includono quello di percepire, discernere, considerare e adottare o esprimere un punto di vista od opinione (*ra’y*), ognuno dei quali implica l’atto del vedere con l’“occhio” della mente. Gli studiosi devono formarsi un’opinione o un

punto di vista, quale che sia il loro livello di cultura o di istruzione. Di conseguenza, le tappe attraverso le quali passò il termine *ra'y*, furono socialmente parlando parallele alle fasi attraverso le quali passavano i leader religiosi.

La città di Medina fu la casa di coloro che avevano beneficiato della conoscenza dal Profeta stesso e il cui discernimento e osservazione servirono come base del loro governo. L'Imam Mālik stesso una volta parlò di qualche opinione come “non degna di considerazione”, descrivendola come, *ra'yun mā huwa ra'yun*, il che indica che l'Imam Mālik si considerava qualificato per fornire e valutare pareri giuridici. Ibn Qutaybah considerò Mālik anche come sufficientemente qualificato da poter offrire opinioni edotte. Averroè, infatti, chiamò l'Imam Mālik “il comandante dei fedeli” tra coloro che si applicavano in materia di formazione di pareri giuridici e di applicazione del principio di *qiyās*, o ragionamento analogico. Medina potrebbe aver preceduto altre regioni islamiche nell'usare la parola *ra'y* nel suo significato generico, che non distingue tra un giurista e un altro, o tra un *mujtahid*, o interprete erudito e un altro. Un parere o un punto di vista differiranno a seconda dell'attitudine mentale di chi lo emette, dell'ambiente, e della cultura che forma la sua comprensione, imposta il suo orientamento, e determina l'attenzione con cui pensa.

L'evoluzione del concetto di naṣṣ. La parola *naṣṣ*, il sostantivo verbale derivato dalla radice trilittera *n-ṣ-ṣ*, è stato utilizzato con numerosi significati. Questi includono sollevare o crescere sia in senso fisico che non; il fine o l'obiettivo di qualcosa; interrogatorio; l'atto di definire o nominare; l'atto di informare; e l'atto di manifestare o chiarire. Il termine includeva un principio coranico generale, universale, il cui significato diventa chiaro attraverso i particolari, i dettagli e le applicazioni pratiche previste nella Sunnah. E' stato l'imam al-Shāfi'ī che ha elevato la Sunnah generale ad uno status parallelo a quello del Corano. Tuttavia, al-Shāfi'ī considerava il Corano come solo testo fondamentale per l'insegnamento e per la pratica islamica. Egli affermò senza mezzi termini che qualsiasi hadith classificato come autentico e affidabile deve avere una chiara origine nel Corano.

Gli studiosi usano la parola *naṣṣ* nel suo senso meno idoneo per intendere semplicemente “ogni discorso intelligibile.” Ogni particolare scuola di pensiero ha cercato di difendere il proprio punto di vista sul suo utilizzo. Tuttavia, se osserviamo che cosa significa da un punto di vista puramente linguistico, nonché il modo in cui la usa al-Shāfi'ī, la

parola *naṣṣ* si riferisce chiaramente al solo Corano, che gode del primato su ogni altra cosa, e che è l'obiettivo finale e scopo. Tuttavia, studiosi e sapienti ne hanno associato altri significati, che hanno oscurato la natura del rapporto tra il Corano e la Sunnah. Traducendo il termine *naṣṣ* semplicemente come "testo", indicando in tal modo che esso può essere utilizzato per riferirsi a qualsiasi dichiarazione o discorso, gli studiosi di hadith hanno creato confusione.

Capitolo Terzo

Il Corano come fonte creativa e la Sunnah come chiarimento pratico

Il concetto di *Wahy*

La Sunnah del Messaggero di Dio è un chiarimento e l'applicazione di ciò che aveva comunicato il Libro di Dio. *Wahy* è il discorso divino che Dio ha inviato giù dall'alto nel cuore del Suo servo, Messaggero e Profeta. La definizione di *wahy* include l'elemento di velocità, ed è stata utilizzata per indicare una comunicazione che coinvolge simbolo e allusione, suoni non verbali, gesti corporei o scrittura. Il sostantivo *wahy* è anche, però, utilizzato per fare riferimento al messaggio che Dio trasmette ai Suoi profeti e messaggeri attraverso varie modalità di comunicazione. Identificando quale "rivelazione" (*wahy*) c'è rispetto al Corano, alla Sunnah e all'affermazione dell'unicità di Dio e le sue implicazioni (*'ilm al-tawhīd*), potremo chiarire un aspetto fondamentale della questione in esame – come relazionarsi correttamente alla Sunnah del Profeta. Alla luce di questo chiarimento, siamo in grado di correggere una serie di altri concetti.

Dal momento che la funzione del Profeta era quella di trasmettere agli altri il messaggio che aveva ricevuto da Dio, non era autorizzato a vietare o sanzionare nulla a meno che non avesse ricevuto l'ordine di Dio per farlo. La rivelazione coranica fatta discendere, è quella che Dio volle che fosse inclusa nel Suo Libro con dettagli, situazioni ed eventi dell'epoca della rivelazione. Attraverso il Corano siamo informati di situazioni ed eventi relativi al periodo della rivelazione e al completamento della religione islamica. A questo proposito, il Corano si differenzia da tutti gli altri documenti e resoconti storici, non inclusi nella promessa divina, con la quale le persone hanno interferito in un modo o nell'altro. In alcune situazioni il Messaggero di Dio avrebbe

fatto qualcosa per cui è stato corretto da un versetto del Corano, ad esempio, in *Sūrah al-Aḥzāb* (33:37).

A differenza delle rivelazioni che la comunità araba aveva ereditato precedentemente, il Corano è stato messo per iscritto e rivisto durante la vita del Profeta e sotto la sua supervisione. È eterno, essendo stato preservato dalla provvidenza di Dio. Come tale, Dio ha messo in guardia i musulmani, e l'umanità (*Sūrah al-Naḥl*, 16:116), perché non adottino testi giuridici diversi da quelli della legge coranica, che sono stati messi per iscritto durante l'era della rivelazione sotto la supervisione di colui a cui era stata data la rivelazione.

La Sunnah e la teoria della delucidazione

Noi chiamiamo la teoria su cui basiamo il nostro concetto della Sunnah, che delinea la natura del rapporto tra il Corano e la Sunna, “la teoria della delucidazione” (*naẓariyyah al-bayān*), dove la parola “delucidazione” (*bayān*) viene intesa nel senso coranico di chiarificazione e spiegazione. La Sunnah può essere pensata come una delucidazione interpretativa e applicata del Corano. Come tale, essa rimane entro l'orbita del Corano e sotto la sua autorità. La Sunnah non è mai autonoma dal Corano; al contrario, è inseparabile da esso.

A differenza dell'interpretazione (*ijtihād*), del ragionamento analogico (*qiyās*) e delle loro discipline sussidiarie, la Sunnah del Profeta è sia esplicativa che vincolante. Secondo al-Shāfiʿī, il processo del *bayān* comporta un chiarimento del Corano mediante la sua applicazione e interpretazione in circostanze concrete. Per lui, i primi due livelli implicano l'auto-delucidazione del Corano, il terzo comprende i modi in cui il Messaggero aggiunse specificità ai passaggi del Corano che erano di natura generale, e il quarto comprende le delucidazioni fornite dalle azioni del Profeta, ossia la sua Sunnah. L'auto-delucidazione del Corano è senza dubbio il più alto livello del *bayān*. Come la rivelazione finale, il Corano gode del primato, non solo sull'eredità lasciata dai profeti precedenti; gode anche del primato sulle parole e sulle azioni del Profeta Muhammad. Dei rimanenti livelli di spiegazione, le azioni, parole e affermazioni del Profeta sono l'unico modello vincolante per i musulmani.

Esaminando la Sunnah alla luce del Corano

Alcuni studiosi hanno diviso gli hadith in tre categorie: gli hadith che sono in pieno accordo con il Corano, quelli che aggiungono qualcosa al Corano – entrambe le tipologie che i musulmani hanno il compito

di emulare – e quegli hadith che sono in conflitto con il Corano e che sono da respingere. Tuttavia, gli studiosi di *uṣūl* non facevano alcuna distinzione tra le parole e le azioni del Profeta che erano di natura legislativa, e quelle che non lo erano. Quando si parlava di argomenti correlati alla Sunnah, sui quali i rispettivi imam avevano preso posizione, modificavano le posizioni assunte dai trasmettitori di hadith per essere d'accordo con quelle dei loro imam, pur accettando le definizioni dei trasmettitori degli hadith di termini quali *ṣaḥīḥ* (autentico) *ḥasan* (buono), *mashhūr* (famoso), *mu'allal* (difettoso), *mudallas*, (manipolato), e *mu'an'an* (contenente la congiunzione *an* nella sua catena di narrazione). Allo stesso tempo, essi classificarono i vari tipi di pratiche Sunnah indistintamente come “legislativi”. Inoltre, promuovendo l'idea della Sunnah come fonte indipendente di autorità a fianco del Corano, tali studiosi aprirono la porta a decisioni che possono essere viste come superficiali o non necessarie. Così, per esempio, se una dichiarazione del Profeta indicava che una data azione era più o meno neutrale, veniva classificata come (*mubāḥ*) ‘ammissibile’, provocando pertanto una gran confusione nel complesso.

I musulmani cominciarono a perdere di vista il fatto che, nel loro insieme, il Corano e la Sunnah mirano a costruire la società umana ed aiutarci a raggiungere una civiltà prospera. La Sunnah era un riferimento più accessibile rispetto al Corano perché trattava direttamente avvenimenti, individui e situazioni. Tuttavia, una lettura completa e approfondita del Corano e della Sunnah significa la scoperta di valori onnicomprensivi e immutabili tramite un'indagine del contenuto complessivo della Rivelazione e degli obiettivi e scopi degli esseri umani in relazione al cosmo intero. I valori onnicomprensivi e immutabili includono ad esempio l'unicità del Divino (*al-tawḥīd*), il bisogno di auto-purificazione (*al-tazkiyah*), e la bontà del progresso e della prosperità (*al-umrān*). Essi comprendono anche i valori della giustizia, della libertà, e l'appagamento dei bisogni umani, dalle necessità materiali più elementari fino al livello dei bisogni più astratti, spirituali ed estetici.

Alcuni considerano la metodologia basata sull'*Isnād* come una modalità impareggiabile per dimostrare l'autenticità e l'affidabilità di un hadith. Questo punto di vista si basa sul presupposto che non ci sia nulla del contenuto reale di un hadith che lo possa rendere non autentico o inaffidabile. Se questa ipotesi è corretta, e l'*isnād* è giudicato buono, non c'è più nulla da dire sull'hadith in questione. Quando il contenuto di un hadith è criticato sulla base di requisiti

rigorosi e fondati sulla conoscenza, stabiliti dai trasmettitori degli hadith stessi, tali requisiti possono essere proficuamente integrati e completati da una critica basata sull'*isnād*. In tal caso, gli studiosi dovrebbero esaminare l'*isnād*, o la catena di trasmissione, per determinare quanto questo sia affidabile e autentico. Essi dovrebbero poi sottoporre il *matn*, o corpo principale dell'hadith, a rigorosi standard di autenticità e affidabilità in base ai valori guida dell'Islam. Così facendo, potremmo vedere quindi la Sunnah non come una mera raccolta di testi disgiunti, ma, piuttosto, come un mezzo per applicare i valori e gli insegnamenti del Corano.

La maggior parte dei contrasti attuali sono il risultato del nostro aver trascurato tali metodi di critica degli hadith. L'unico modo per risolvere l'attuale impasse è quello di avviare una critica e un'analisi approfondite del criticismo sia dell'*isnād* che del *matn*. Entrambe le metodologie dovrebbero essere valutate alla luce delle conoscenze che erano disponibili durante i periodi storici in cui sono apparse.

Capitolo Quarto

Il ruolo crescente della narrazione – una panoramica storica

La generazione che testimoniò la Rivelazione coranica

La prima generazione esaminata qui è quella che ha testimoniato la rivelazione coranica. Le generazioni successive includono la generazione del resoconto, la generazione della giurisprudenza e la generazione (o generazioni) dell'imitazione o tradizione (*Taqīd*). Lo scopo è quello di creare una chiara prospettiva storica sugli atteggiamenti delle generazioni musulmane successive verso il Corano e la sua spiegazione nella Sunnah profetica. Se le indicazioni presentate dal Profeta fossero state seguite dopo la sua morte allo stesso modo in cui lo erano state durante la sua vita, la questione di come il Corano si rapporta alla Sunnah non sarebbe mai sorta.

I membri della generazione che hanno testimoniato la rivelazione coranica erano abituati a sentire il Messaggero recitare i versetti del Corano che gli venivano rivelati, il suo insegnamento, la sua comprensione del Corano e la sua applicazione della saggezza contenuta nel Corano, in modo tale che egli rispondeva alle loro domande,

organizzava i loro rapporti, gli insegnava ciò che era permesso e proibito, e li aiutava a distinguere il bene dal male, il vero dal falso. Ci furono situazioni in cui al Messaggero venne ordinato di emettere sentenze circa questioni sulle quali non gli erano state fatte domande, come illustrato ad esempio in *Sūrah al-An‘ām* (6:151-154). Si sottomise alla Rivelazione e la trasmise ad altri, chiarendo e insegnando agli altri come tradurla in azioni concrete. Questa comprensione fu accettata senza discutere, in quanto nessuno di quella generazione considerava la Sunnah come qualcosa di più che un chiarimento delle norme presenti originariamente nel Corano.

Si verificò anche una critica del *matn*, o testo degli hadith, come quello citato da al-Bukhari, Muslim e altri riguardo Fatimah bint Qays, il cui marito aveva divorziato da lei e alla quale il Messaggero di Dio apparentemente non avrebbe concesso alloggio o alimenti. In questo esempio, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb disse:

Noi non trascureremo il Libro di Dio e la Sunnah del nostro Profeta a causa di qualcosa detto da una donna che, per quanto ne sappiamo, ha già dimenticato [quello che ha sentito prima], e che possiede sia un posto dove vivere che sostegno materiale. Come Dio ha detto: “Quando ripudiate le vostre donne ... non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza” (*Sūrah al-Ṭalāq*, 65:1).

In un altro esempio, ‘Ā’ishah prese le distanze dai Compagni, raffrontando le narrazioni con il Corano e correggendole su questa base. Contestò un hadith in base al quale si diceva che gli individui deceduti venissero tormentati dal pianto delle loro famiglie per la loro perdita, facendo riferimento a *Sūrah al-An‘ām* (6:164).

Durante questa generazione, le azioni del Profeta vennero divise in due categorie. La prima era costituita da azioni che erano necessarie affinché il Profeta potesse eseguire le direttive coraniche inequivocabili, come “essere costante nella preghiera, e spendere in carità” (*Sūrah al-Baqarah*, 2:43).

Questa categoria di azioni fa parte della missione del Profeta di trasmettere la Rivelazione divina che aveva ricevuto. La seconda categoria è costituita da azioni che il Profeta ha intrapreso nella sua iniziativa personale in risposta alla situazione in esame. Questa categoria può includere interpretazioni offerte dal Profeta in base alla sua valutazione personale di una situazione, così come cose che faceva

per abitudine o che erano espressioni del suo temperamento naturale.

Nasce la generazione del resoconto

Dopo la morte del Profeta e con le conquiste islamiche, popolazioni provenienti da ambienti diversi da quello della Penisola Arabica cominciarono a professare l'Islam. Nuove culture iniziarono a manifestare i loro effetti, sia positivi che negativi, attraverso opinioni e dichiarazioni sconosciute alla generazione che aveva testimoniato la rivelazione coranica. Quando la prima generazione musulmana cominciò a morire, la gente sentì il bisogno di fonti di guida oltre il Corano perché li aiutassero a rispondere a nuove domande e problemi che sorgevano. Di conseguenza, la gente cominciò a raccogliere narrazioni e resoconti, nel tentativo di rintracciare qualsiasi cosa fosse pertinente alla vita del Messaggero.

Uno dei primi tentativi sistematici di fissare per iscritto gli hadith fu fatto dal Califfo ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (morto nell'anno 101 dopo l'Egira / 740 d.C.) – e da suo padre, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān (morto nell'anno 86 dopo l'Egira / 705 d.C.) prima di lui – insieme ai giuristi della loro epoca. Cercarono di adottare la Sunnah come sostituto per le varie scuole giuridiche di pensiero, a causa delle crescenti controversie. Credevano che se avessero raccolto tutti gli hadith relativi alle parole e alle azioni del Profeta come mezzo per chiarire i significati del Corano e come dovevano essere applicati, questo avrebbe impedito ai musulmani di dividersi in sette, scuole, fazioni e denominazioni. Il risultato fu l'emergere di una “generazione del resoconto”, che differiva in modo significativo dalla generazione che l'aveva preceduta. Per paura degli effetti negativi previsti, il primo Califfo, Abū Bakr, esitò a raccogliere hadith, e ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb ebbe ben presto un certo numero di hadith cancellati dopo averli raccolti.

I legisti e la generazione di Giurisprudenza

Il concetto di *fiqh*, o giurisprudenza, cominciò a diffondersi nell'anno 40 dopo l'Egira / 660 d.C., in risposta alla diffusione di narrazioni sulle parole e azioni del Profeta. Tuttavia, invece di essere trattati come un mezzo per risolvere le controversie tra i teologi e giuristi, questi resoconti narrati si sono evoluti in una nuova arma nella guerra tra i sostenitori dei diversi punti di vista religiosi, in cui ogni parte difendeva la sua setta, scuola o denominazione usando qualsiasi narrazione come acqua da portare al proprio mulino. Non appena il processo di registrazione ebbe inizio, la gente cominciò a basarsi su racconti di hadith, non semplicemente come una maniera per comprendere e

applicare il Corano come aveva fatto il Profeta, ma, piuttosto, come una fonte di legislazione islamica parallela al Corano.

Perciò poi si diffuse una nozione totalmente errata, secondo la quale, poiché il Corano contiene non più di circa 500 versi in cui si trovano sentenze legali secondo la maggior parte dei calcoli, sarebbero proprio questi versetti a dover occupare l'attenzione della maggior parte dei sapienti. Tra questi versetti, gli studiosi tendono a limitarsi a quelli che iniziano con un chiaro imperativo positivo o negativo (fare e non fare). Tali versetti includono riti di culto, verdetti e norme sulla famiglia, transazioni quotidiane, sanzioni legali, di autorità giudiziaria, testimonianze legali e simili. Nel processo, la Sunnah è diventata la guida auto-sufficiente alla vita islamica. Alcuni sono arrivati al punto di classificare tutti gli hadith come fonti di sentenze giuridiche, tra cui anche quelli che non contenevano sentenze in forma esplicita.

La gente fu avvinta dai resoconti di cose che il Profeta aveva fatto o detto, fino a che il Corano non divenne altro che una fonte di prova dei testi da citare per teologi, studenti e sapienti di *uṣūl*, giuristi e altri. La maggior parte dei sapienti in questo periodo ritenne che la Sunnah poteva abrogare il Corano, anche se aveva la forma di un resoconto singolo (*khabar āḥād*). I sapienti mettevano anche in circolazione altre testimonianze per giustificare la loro posizione, mentre trascuravano il Corano come un Libro che è stato preservato da ogni falsità (*Sūrah Fuṣṣilat*, 41:42). Alcuni affermarono che, mentre i versetti del Corano sono limitati, le situazioni che il Corano è chiamato a risolvere sono infinite. Di conseguenza, conclusero, erano necessarie più prove per riempire quello che erroneamente avevano immaginato essere un vuoto normativo. Al termine di questo periodo, la comunità musulmana si trovò sommersa in un mare di resoconti e tradizioni narrate.

Le generazioni dell'imitazione

Quando le scuole di giurisprudenza si cristallizzarono nelle loro forme finali, i tradizionalisti (*al-muqallidūn*) iniziarono a dedicarsi pedissequamente agli insegnamenti dei rispettivi imam, esaltando le loro virtù e lavorando per reclutare nuovi aderenti alle loro scuole di pensiero. Infatti, ci furono alcuni che si spinsero al punto di trattare le dichiarazioni del loro imam come se fossero sacre scritture, discutendo se fossero oggetto di contraddizione, se ad alcuni dovesse essere data preponderanza su altri, se alcune delle loro affermazioni potessero abrogare altre e cose simili. Molti si occupavano molto di più della Sunnah di quanto facessero con il Corano, con il pretesto che la Sunnah

comprendeva il Corano ed era intimamente legata ad esso. Essi poi iniziarono a utilizzare gli hadith come testi prova a sostegno degli insegnamenti dei loro imam, il che portò a sua volta ad una maggiore attenzione dedicata agli insegnamenti giuridici dei loro imam rispetto alla Sunnah. Col passare del tempo, gli scritti giuridici di questi imam presero a circolare e ad essere manifestati così ampiamente che si sarebbe potuto pensare che la legge islamica non consistesse di nient'altro che dei loro insegnamenti.

Alcuni hadith sono stati senza dubbio forgiati nel contesto delle lotte politiche e pretese in competizione fra loro per la legittimità, compresi i contenziosi sorti tra arabi e non arabi su status, riconoscimento e influenza. Di conseguenza, i contendenti si rivolsero alla ricerca di sostegno alle narrazioni e resoconti, alcuni dei quali erano creati in lode di particolari città, tribù, popoli, imam o sapienti, e poi diffusi ampiamente. Al fine di elevare lo status della narrazione e dei relativi metodi, alcuni specialisti degli Hadith sottolinearono il fatto che il Corano era stato narrato anch'esso. Così facendo, cercarono di ottenere legittimità tramite ciò che venne poi ad essere conosciuto come 'recitazioni' (*al-Qirā'āt*) e la scienza della recitazione (*ʿilm al-qirā'āt*), dal momento che queste recitazioni dipendono dalla narrazione. ʿUthmān ibn ʿAffān raccolse il Corano in quella che divenne nota come la Copia Originale (*al-muṣḥaf al-imām*) che ottenne l'approvazione unanime della comunità musulmana. Da nessuna parte ʿUthmān o quelli che lo avevano assistito nella compilazione del Corano, hanno mai menzionato una sola parola di questa Copia Originale narrata in molti modi diversi. Il Libro di Dio è senza uguali, e sarebbe impensabile considerarlo come confrontabile, analogo, o soggetto ad essere misurato rispetto a qualsiasi altra entità di sorta. Non è altro che verità ed è indiscutibile, certezza immutabile

Capitolo Quinto

La registrazione della Sunnah e il suo contesto storico

La registrazione della Sunnah e l'impatto della cultura ebraica e greca

Prima della venuta di Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, gli arabi che vivevano nella penisola arabica non avevano mai assistito alla nascita

di un profeta e messaggero. Non sorprende, quindi, che lo shock della morte del Profeta sia servito a catalizzare la formazione di tre gruppi. Il primo consisteva di personaggi politici che esprimevano il loro amore permanente per il Profeta, stabilendo un califfato modellato sulla sua missione. Il secondo gruppo era formato da mistici musulmani e asceti che credevano che la missione profetica del Messaggero dovesse continuare sotto forma di santità. Il terzo gruppo comprendeva coloro che in seguito furono noti come gli *‘ulamā’* (*al-‘ulamā’*, o ‘coloro che sanno’), tra cui i teologi scolastici, giuristi e studiosi di hadith. I membri di questo gruppo e i mistici musulmani cambiarono il significato del termine *sunnah* così che, invece di fare riferimento semplicemente all’applicazione e all’obbedienza al Corano nella vita quotidiana delle persone, cominciarono a fare riferimento praticamente a tutto ciò che si diceva che il Profeta avesse fatto o detto. Quando i compagni si dispersero tra varie città, i trasmettitori di hadith cominciarono a viaggiare da un luogo all’altro per continuare la compilazione e la registrazione di hadith. A questo punto, la Sunnah non era più ricercata come chiarimento e applicazione del Corano, ma per se stessa, ovvero, per la semplice ragione che aveva avuto origine con il Messaggero. Ora esisteva un corpus di legislazione basato sulla Sunnah a fianco della legislazione basata sul Corano.

Quando il Messaggero di Dio ricevette la sua chiamata e la rivelazione del Corano, tentò, in linea con la guida del Corano, di attirare l’attenzione degli ebrei e dei cristiani sulla base comune che condividevano con l’Islam. Egli sottolineò il fatto di essere venuto in parte per correggere ed in parte per confermare le rivelazioni precedenti, e che la rivelazione che portava era una prosecuzione del messaggio che era stato portato da Abramo, il padre dei profeti. Tuttavia, la maggior parte dei suoi sforzi per ottenere il loro consenso furono vani. L’interazione tra la mancanza di una propria sacra scrittura da parte degli arabi e tra la cultura che aveva prevalso prima della venuta dell’Islam, gettò le basi per l’accettazione di idee e concettualizzazioni che erano estranei all’Islam. Una di queste idee era quella del determinismo (*al-jabriyyah*), la convinzione che gli esseri umani non hanno alcun libero arbitrio e che tutto ciò che facciamo è predeterminato dal destino. Una serie di enigmi filosofici e teologici poi emerse: dal determinismo (*al-jabriyyah*) alla predestinazione (*al-qadariyyah*), al governo divino (*al-hākimiyyah al-ilāhiyyah*).

Fu durante questo periodo, in particolare dopo il movimento di traduzione iniziato sotto il califfato abbaside nel tardo ottavo secolo e

dalla metà del nono secolo d.C., che l'attività iniziò a stabilire distinzioni e definizioni più chiare nelle scienze islamiche. Tuttavia, i sapienti e gli studiosi musulmani erano influenzati a tale riguardo dalla logica aristotelica, che si occupa di definire le essenze delle cose. L'adozione del metodo aristotelico alla definizione del concetto, infatti provocò il caos nel pensiero islamico. Offuscò le definizioni di termini e concetti in quasi tutti i campi di studio islamici, comprese le scienze hadith.

Di conseguenza, numerosi concetti – tra cui quello di sunnah – vennero definiti in modi che divergevano dalla loro comprensione del Corano.

Uno sguardo agli hadith che affrontano la questione della registrazione per iscritto di resoconti narrati

La generazione che fu contemporanea al Profeta venne conosciuta come “la generazione della accettazione” la generazione che seguì era conosciuta come “la generazione del resoconto,” e la generazione che seguì era conosciuta come “la generazione della giurisprudenza.” Allo stesso modo, le scienze islamiche sono passate attraverso tre fasi: la fase della “cultura orale”, la fase di raccolta e di registrazione, e la fase della classificazione e categorizzazione. I Compagni erano consapevoli della necessità di aderire al Corano, e di osservare la guida offerta dal Profeta nella corretta relazione con il Corano. Cercarono di chiarire il modo in cui il Profeta applicava e recitava il Corano e come insegnava il Corano agli altri e lo utilizzava per perfezionare la loro personalità. Allo stesso tempo, cercarono di fare attenzione a non guidare le persone lontano dal Libro di Dio.

Dio non assegnò il compito di preservare il Corano a nessun essere umano, nemmeno al Suo Profeta. Piuttosto, Egli prese questo compito su di Sé, facendolo preservare attraverso la Sua propria disposizione, inimitabilità ed eloquenza, qui chiamata la “preservazione dall'interno.” Il Profeta sottolineò l'importanza di mettere per iscritto il Corano, mentre poneva la stessa enfasi sul non scrivere la Sunnah. Le narrazioni di Hadith emersero in risposta alle nuove domande che sorgevano, che richiedevano risposte urgenti. Quando terminò l'era dei Califfi ben guidati, ci fu una scissione tra la leadership religioso-intellettuale da un lato e la leadership politica, dall'altro. Quando le posizioni di potere vennero occupate da leader del clan omayyade con abbondanti scorte di racconti da riportare e con una buona conoscenza della giurisprudenza islamica, le persone furono incoraggiate a raccontare sempre più resoconti dalla vita del Profeta e a trarne pareri legali, in risposta alle

nuove condizioni sociali emergenti. Di conseguenza, le narrazioni di hadith diventarono sempre più intrecciate con questioni giuridiche e teologiche.

La domanda che sorge ora è: il termine *sunnah* può essere usato per riferirsi a quello che viene riportato dal processo di registrazione dei vari resoconti e narrazioni attribuite al Profeta? In risposta a questa domanda, deve prima essere ricordato che il processo di raccolta della Sunnah fu il frutto di uno sforzo collettivo enorme. Tuttavia, rimane alla fine, uno sforzo umano soggetto a limiti umani, ad incertezze e ad un certo grado di speculazione. Un fatto che richiede considerazione è che il processo di registrazione iniziò seriamente soltanto a metà del secondo secolo dopo l'Egira, e non fu completato fino al terzo secolo dopo l'Egira. Ad esempio, il numero di sentenze giuridiche islamiche si moltiplicò per diverse volte, e questa eredità, che ora veniva tramandata da una generazione a quella successiva, diventò la componente più saliente dell'istruzione e dell'educazione religiosa di ogni musulmano. Inoltre, mentre ai tempi della vita del Profeta e dei suoi Compagni la Sunnah era stata improntata dalle concrete pratiche del Messaggero di Dio in applicazione a ciò che gli era stato rivelato, il concetto della Sunnah si era poi ampliato fino ad includere tutto ciò che era stato riportato che il Profeta avesse detto, fatto, o addirittura approvato, tutte cose che non erano accadute senza motivo. Questo è uno degli aspetti significativi della distinzione che deve essere effettuata tra il testo coranico, che per la maggior parte contiene principi universali e il 'testo profetico,' che fu emesso per la maggior parte dal concreto mutare delle circostanze.

Il Corano ordinò al profeta più volte di dichiarare apertamente di essere solo un essere umano. In realtà, egli fu attento a sottolineare questo fatto. Di conseguenza, l'umanità del Profeta scredita molte delle sue parole e azioni dall'essere trattate come base per normativa vincolante. Egli rese questo punto in modo inequivocabilmente chiaro nel ben noto incidente in cui espresse il parere che l'impollinazione delle palme non era una pratica utile, dopo di che riconsiderò ciò che aveva detto alla luce della sua mancanza di conoscenza su tali questioni, dicendo "io sono solo un essere umano." Qui troviamo il Profeta stesso che delinea una distinzione decisiva tra le sue abilità come profeta e le sue capacità come semplice essere umano, tra opinione personale e istruzione religiosa, tra tentativi umani di discernere la verità e la rivelazione divina, tra affari mondani e affari spirituali, e tra quello che dice in nome suo e ciò che dice come rappresentante di Dio. Esiste, quindi, sia

la rivelazione da parte di Dio, che è vincolante come un dovere religioso, che le questioni terrene, per le quali gli esperti nei rispettivi campi sanno di più.

Capitolo Sesto

L'autorevolezza del riportare la Sunnah

Una comunicazione o resoconto riguardante un'azione o dichiarazione del Profeta dovrebbe ottenere lo stesso status giuridico dell'azione o della dichiarazione stessa? Può un tal resoconto o comunicazione essere la base per una decisione giuridica vincolante che ha origine in Dio? Quando noi confermiamo l'autorevolezza della Sunnah del Profeta e l'obbligo per i musulmani di riconoscere questa autorità, stiamo implicitamente riconoscendo che per essere veramente autorevole, un resoconto o comunicazione di qualcosa che il Profeta ha fatto o detto deve essere dimostrato al di là di ogni ragionevole dubbio che sia realmente stato fatto o detto da lui. Eppure, come si può dire che l'obbedienza al Profeta equivalga all'obbedienza a Dio? Infatti, anche se può sembrare un vero Governante e Comandante, il vero Governante e Comandante è Dio solo.

I sapienti e gli studiosi musulmani concordano sul fatto che la validità dell'uso di un hadith narrato sulla base dell'autorità del Profeta a sostegno di una dottrina religiosa o di una norma legale, dipende dalla capacità di dimostrare con certezza che il resoconto in questione ebbe origine in realtà dal Messaggero di Dio, e dalla capacità di dimostrare che il resoconto in questione sia stato tramandato dal Messaggero di Dio in una modalità indiscutibilmente affidabile. La validità dei racconti tramandati sulla base dell'autorità del Profeta è stata oggetto di significativi disaccordi. Secondo alcuni sapienti e studiosi, nessun metodo può garantire che un determinato resoconto su detti o azioni del Profeta sia preciso e affidabile. Di conseguenza, negano l'efficacia di agire su tutto ciò che è stato tramandato in base all'autorità del Profeta. Tuttavia, questi disaccordi non hanno gravato sull'autorevolezza della Sunnah stessa.

Per quanto riguarda gli approcci alla Sunnah di sei studiosi e delle loro scuole, secondo l'opinione degli Hanafiti un hadith che non abbia acquisito vasta diffusione (e non sia stato quindi classificato come *mashhūr* o *mustafīd*) ha solo un valore incerto. Come tale, esso non

specifica quanto è affermato generalmente nel Corano, né specifica ciò che il Corano ha dichiarato in termini assoluti. L'imam Mālik era d'accordo con Abū Ḥanīfah tranne nei casi in cui l'hadith in questione era supportato da qualcos'altro. Mālik approvava hadith con catene di trasmissione spezzate se li sentiva da qualcuno di cui si fidava e che aveva scelto proprio perché la persona era qualificata come fonte affidabile basandosi sulla sua rigorosa lista di criteri di affidabilità. Al-Shāfi'ī ha dedicato un'intera sezione del suo libro *al-Risālah* ai cinque livelli del processo della *bayān*, o delucidazione del Corano. Al-Shāfi'ī stabilì condizioni rigorose previste che dovevano essere soddisfatte affinché un singolo hadith fosse considerato accettabile. I dibattiti che infuriarono all'epoca di al-Shāfi'ī tra le genti dell'opinione e la gente degli Hadith produssero grande confusione nel modo su come era compreso e impiegato il concetto di *sunnah* e segnarono l'inizio del passaggio in cui la Sunnah cessò di essere intesa nel suo senso originale. L'Imam Ibn Ḥanbal considerava la Sunnah come la seconda metà della fonte primaria dell'insegnamento islamico, che è, il Corano. L'Imam Ḥanbal incluse nel suo *Musnad* resoconti narrati solo da individui che egli riteneva degni di fiducia, retti, timorati di Dio e veritieri.

Secondo la scuola Zaydita, dopo l'Imam Zayd ibn 'Alī, gli hadith isolati forniscono solo una certezza prudente. Di conseguenza, ci si può basare per decisioni pratiche, ma non per dottrina. In generale, gli Shiiti duodecimani concordano in misura significativa con l'approccio degli Shafi'iti sui principi della giurisprudenza. Tuttavia, gli Shiiti duodecimani sono divisi in due campi [netti] riguardo l'accettazione di resoconti isolati. In precedenza i sapienti Shiiti respinsero tali resoconti a meno che non fossero accompagnati da prove inattaccabili che il resoconto poteva essere attribuito al Messaggero di Dio o all'Imam infallibile. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi Shiiti duodecimani riconosce i resoconti isolati, con alcuni di loro che prevedono che il resoconto debba essere stato tramandato da due o più narratori. L'accettazione degli Shiiti duodecimani di resoconti isolati impone che il narratore sia anche uno shiita duodecimano e la persona sulla cui autorità il resoconto è stato tramandato deve pure essere uno shiita duodecimano.

L'autorevolezza della Sunnah e resoconti della stessa nella generazione contemporanea al Profeta, e la generazione del racconto

Lo studio di hadith è costituito da due branche – scienza degli hadith basata sulla narrazione (*ʿIlm al-hadith riwāyatan*) e scienza degli hadith

basata sulla comprensione (*‘ilm al-hadith dirāyatan*) – in cui può essere classificata tutta la conoscenza degli hadith.

Il concetto di *‘ilm* si basa su quattro principi: (1) rispetto rigoroso del metodo, (2) obiettività, o integrità accademica, (3) la capacità dei principi e dei presupposti della disciplina di accogliere nuovi sviluppi, e (4) la sua capacità di auto rinnovo. I filosofi hanno usato la parola *‘ilm* per riferirsi alla formazione di un’immagine di qualcosa nella mente; come tale, essa è un livello di percezione, mentre altri livelli sono, in ordine decrescente, supposizione (*zann*), sospetto (*shakk*), e illusione (*wahm*). L’opposto di *‘ilm* è ignoranza (*jahl*).

Vi è una chiara differenza sui livelli sia di metodo e terminologia tra i primi studiosi di hadith – generalmente identificati come quelli che precedettero e furono contemporanei di al-Khaṭīb al-Baghḍādī e i successivi studiosi di hadith, vale a dire, quelli che vennero nel periodo tra Al-Khaṭīb al-Baghḍādī (defunto nel 463 dopo l’Egira / 1071 d.C.) e al-al-Ḥāfīz ibn Ḥajar (defunto nell’ 852 dopo l’Egira/ 1449 d.C.). Ognuno di questi gruppi si impegnò nelle scienze degli hadith, segnando lo sviluppo tramite i loro propri peculiari metodi, approcci e protocolli accademici. Il primo di questi gruppi dimostrò un’inclinazione pratica. Questo gruppo comprende i maggiori critici di hadith. I suoi sapienti accettavano e diffondevano hadith tramite trasmissione orale diretta. Il secondo gruppo adottò un approccio teorico. Il lavoro di questo gruppo fu contrassegnato dall’affidarsi ai materiali scritti per la trasmissione di hadith anziché attraverso la narrazione individuale diretta. Questo periodo più tardo testimoniò anche lo sviluppo di principi logici derivati dalla filosofia greca.

I cambiamenti a cui si era assistito nel campo dello studio degli hadith condussero ad un certo grado di confusione sui metodi che i suoi studiosi stavano impiegando. Tale confusione arrivò in profondità, infatti, colpendo quasi tutti i principi e le fondamenta su cui più tardi i sapienti e gli studiosi basarono i loro sforzi. Ciò solleva delle domande circa l’obiettività e l’affidabilità delle regole, criteri, termini e definizioni che vennero stabilite dai successivi studiosi di hadith. Coloro che articolavano questi principi dovettero impegnarsi in un bel po’ di lavoro interpretativo nel loro tentativo di dare un senso alle numerose dichiarazioni che avevano ereditato dai loro predecessori sui narratori e resoconti. Mancava loro la conoscenza delle circostanze specifiche che circoscrivevano la formulazione di tali affermazioni; di conseguenza, erano in disaccordo su come interpretarli e su come derivarne principi e regole.

Influenza del metodo *Uṣūl* sui successivi sapienti e studiosi di Hadith

L'Imam al-Shāfi'ī fu il primo sapiente e studioso a scrivere sul tema degli elementi fondamentali della giurisprudenza islamica nel suo libro *al-Risālah*, un'opera che testimonia la sua padronanza della Sunnah e delle sue discipline correlate.

Eppure, anche se al-Shāfi'ī era molto critico verso la teologia scolastica e i teologi, il metodo adottato dai suoi seguaci che scrissero sugli elementi fondamentali della giurisprudenza fu fortemente influenzato dalla teologia scolastica. Questo perché la logica e la filosofia aristotelica influenzarono fortemente il campo della giurisprudenza (*fiqh*) e dei suoi principi (*uṣūl al-fiqh*) e le scienze islamiche nel loro complesso – incluse naturalmente, le scienze degli hadith. Le influenze inclusero il trattare un hadith debole accettandolo o rifiutandolo sulla base delle prove contestuali. Inoltre, sapienti e studiosi di *uṣūl* cominciarono ad accettare aggiunte, che potrebbero essere considerate come irregolari (*shādhah*), perché i loro narratori erano stati classificati come degni di fiducia.

Tuttavia, non ogni aggiunta fatta da un narratore affidabile può essere accettata come valida. Commentando questa questione, al-Ḥāfiz ibn Ḥajar osserva che, mentre gli studiosi di hadith stabiliscono che, al fine di essere giudicato autentico, un hadith non possa anche essere considerato irregolare, i sapienti e gli studiosi di *uṣūl* accettano aggiunte che potrebbero essere considerate come irregolari dai sapienti e studiosi di hadith.

Per spiegare questa differenza di approccio, al-Ḥāfiz ibn Ḥajar indica che nella sua discussione sui punti deboli negli hadith, Ibn al-Ṣalāh si basava su concetti originati da sapienti e studiosi di hadith piuttosto che affermare il proprio punto di vista, mentre nella sua discussione sugli hadith irregolari, può aver dato maggior peso alle opinioni di giuristi, sapienti e studiosi di *uṣūl*.

Valutazione del narratore: oggettività e soggettività

La disciplina definita *ilm al-rijāl* (letteralmente, “la scienza degli uomini”) si occupa delle circostanze di vita e della personalità dei narratori di hadith con lo scopo di decidere se accettare o rifiutare i loro resoconti. Considerati i molti fattori che influiscono sulla questione se un resoconto debba essere accettato o rifiutato, questa scienza si è ramificata in numerose sotto-discipline. Queste sotto-

discipline affrontavano argomenti quali: la storia delle nascite e delle morti; i nomi, i soprannomi e i titoli; le genealogie; i paesi e i diari di viaggio; i sapienti e i loro allievi; la valutazione del narratore; i modi di differenziare tra narratori quando, per esempio, i nomi sono gli stessi ma si riferiscono a persone diverse, nomi che sono scritti senza vocali e possono quindi essere fraintesi o confusi l'uno con l'altro, e così via; l'identificazione di narratori deboli rispetto a narratori affidabili, e altre cose. Ancora una volta, l'attenzione generale era se i resoconti di un determinato narratore dovevano essere accettati o respinti.

La scienza degli uomini (*‘ilm al-rijāl*) si occupa di narratori (uomini e donne), in particolare: delle loro personalità, dei tempi in cui vivevano, dei loro viaggi e della durata della loro vita. I primi ricercatori riguardo alle personalità dei narratori esentavano dall'esame coloro che potevano essere chiamati 'Compagni del Profeta'. Gli studiosi di hadith definirono come Compagno del Profeta "qualcuno che ha incontrato il Profeta, creduto in lui, ed è morto musulmano." Gli studiosi di *uṣūl*, tuttavia, differivano su ciò che il termine 'Compagno' voleva dire. Ad esempio, alcuni lo definirono come referente a tutti coloro che avevano visto il Profeta, senza essere stati con lui per un periodo di tempo significativo, e senza avere resoconti raccontati sulla base della sua autorità. Inoltre, nonostante i vari metodi di stabilire chi fosse da definire un Compagno, non tutti i Compagni erano ugualmente informati circa le cose che il Profeta aveva detto e fatto.

La terminologia utilizzata in *‘Ilm al-Rijāl*

Un metodo sistematico per valutare le personalità dei narratori non esisteva. I primi critici di hadith spesso differivano nelle loro valutazioni di un unico narratore. Problemi sorgono quando, come si è verificato, un critico di hadith presenta la sua valutazione personale del narratore; tuttavia, le cose che dice sul narratore differiscono da una situazione all'altra o da una volta a quella successiva.

Infatti, si trovano anche situazioni in cui un critico esprime due opinioni diverse sullo stesso hadith. Un altro problema potrebbe essere il caso di un narratore di doverosa reputazione di virtù e conoscenza che potrebbe essere giudicato avere personalità imperfetta sulla base di qualcosa detta o fatta da qualcun altro.

Tuttavia, il metodo impiegato per esaminare i narratori differiva da un critico ad un altro. Per illustrare il dilemma, Ya‘qūb ibn Shaybah una volta chiese a Yaḥyā ibn Ma‘īn "Sapete di qualsiasi Successore che

abbia raccolto e scelto i suoi narratori nel modo in cui ha fatto Ibn Sirin?” “No”, rispose, scuotendo la testa.

Lacune nella metodologia di valutazione del narratore

Ci sono diverse lacune nella metodologia di valutazione del narratore. La prima è la falsificazione (*al-Tadlīs*) e i falsari (*al-Mudallisūn*). Ciò è attraverso *dallasa* che significa perpetrare un inganno per nascondere un difetto o un guasto. Nello studio degli hadith, il verbo si riferisce all'azione di un narratore di occultare un danno o una colpa in un resoconto, così da ingannare l'ascoltatore. Nonostante il fatto che la pratica della falsificazione di hadith fosse diffusa in modo allarmante tra i narratori in genere, i libri scritti riguardo la valutazione del narratore contenevano descrizioni di non più di un centinaio di questi falsificatori di hadith. Era difficile rilevare la falsificazione di hadith anche tra gli individui che erano contemporanei l'uno con l'altro.

La seconda è il mentire, che portò alla proliferazione del numero di falsi hadith. La terza è la mancanza di chiarezza del narratore. Se risaliamo a questo fenomeno nel tempo, scopriamo che gli studiosi di hadith considerano debole un hadith se la sua catena di trasmissione contiene il nome di un narratore giudicato poco chiaro.

Tuttavia, i criteri in base ai quali veniva deciso se un narratore era poco chiaro o no, differivano da un periodo all'altro e da un luogo ad un altro.

La quarta [lacuna] è il provincialismo, che è un tipo di pregiudizio o di bigottismo. La fiducia in alcuni narratori era bassa. La quinta è il sentimentalismo, che non ha nulla a che fare con la conoscenza; tuttavia, ha dato colore alla valutazione di molti critici nei riguardi di narratori e hadith. La sesta è l'imitazione, per cui un certo numero di critici di hadith che non conoscevano i contesti e le personalità dei narratori, semplicemente ripetevano a pappagallo le opinioni e le valutazioni dei loro colleghi verso tali narratori. La settima è il denominazionalismo giuridico e scolastico dove la differenza di opinione influenzò la valutazione dei sapienti e degli studiosi su particolari narratori di hadith. L'ottava include rivendicazioni fraudolente a favore e contro narratori di hadith, a causa di pregiudizi personali.

Memoria dei narratori

Sapienti e studiosi di hadith dividono la memoria (*dabt*) in due tipi. Il

primo è *ḍabṭ al-ṣadr*, letteralmente, “la preservazione del petto”, che si riferisce alla memorizzazione – alla preservazione – di cose introiettate nella mente o nel cuore, e il secondo è *ḍabṭ al-Kitāb*, letteralmente, “preservazione del libro”, che si riferisce alla capacità di memorizzare e preservare i resoconti che erano stati registrati per iscritto. Per quanto riguarda i resoconti orali, i collezionisti di hadith hanno riconosciuto che i loro resoconti a volte contenevano errori. Se un narratore ha avuto un vuoto di memoria, v'è disaccordo sull'opportunità o meno di accettare il suo resoconto, con alcuni che lo accettano e altri che lo rifiutano. Un hadith che rientra in questa categoria afferma: “Se una donna si sposa senza il consenso del suo tutore, il matrimonio sarà nullo.” Alcuni hadith sono stati tramandati attraverso parafrasi in cui alcune parole sono sostituite da sinonimi. Sapienti e studiosi di hadith concordano sul fatto che la maggior parte dei resoconti che sono stati tramandati sono stati narrati tramite parafrasi. I resoconti scritti, tuttavia, sono stati anche oggetto di corruzione tramite aggiunte, eliminazioni o altre modifiche. Infatti, parenti, stretti collaboratori e studenti degli autori alterarono spesso i loro libri. Questa categoria di errore è difficile da rilevare.

Critica dell'*Isnād* vs. Critica del *Matn*

Noi non determiniamo più l'autenticità di un hadith in base al suo contenuto reale tramite il confronto con quello del Corano. Eppure, questo è precisamente il tipo di confronto in cui compagni del Profeta si impegnavano. Al contrario, il metodo di critica degli hadith si basa sullo studio delle catene di trasmissione e personalità dei narratori, mentre il massimo che possiamo ricavare da questo metodo sono giudizi incerti su tali narratori e sui loro resoconti. L'esitazione nel valutare non solo gli hadith e altri resoconti storici e racconti, ma, in aggiunta, le opinioni, le idee, e le varie interpretazioni contro il Corano sono semplicemente un segno del tipo di paralisi mentale che affligge i musulmani. In effetti, la Sunnah è stata intrappolata da *ilm al-rijāl*, la scienza della valutazione del narratore.

Non invoco l'abbandono delle raccolte di hadith che sono giunte fino a noi. Il grave problema è che se si considera un qualsiasi libro come paragonabile al Corano, ciò indica un difetto nella nostra capacità di distinguere tra ciò che significa per il Corano essere ben autenticato, e che cosa significa per i resoconti storici essere ben autenticati. Il Corano riceve la sua autenticazione da dentro di sé, non da coloro che lo hanno trasmesso. Pertanto, è essenziale che non critichiamo semplicemente la catena di trasmissione di un hadith di (*isnād*), ma il suo testo (*matn*).

Un esame dei vari sapienti e studiosi classici di critica del testo dell'hadith ha prodotto diciannove criteri di base che, se non sono soddisfatti, richiedono che un hadith sia respinto. Questi criteri sono i seguenti:

1. Non deve entrare in conflitto con l'esplicito, inequivocabile significato del Corano, della Sunnah ben autenticata, o con i principi necessari della religione.
2. Deve essere coerente con l'esperienza sensoriale e ciò che conosciamo del mondo osservato.
3. Non deve entrare in conflitto con la conoscenza scientifica consolidata o leggi naturali.
4. Non deve essere illogico o in conflitto con prove indiscutibili o esperienza consolidata.
5. Non deve essere in contrasto con la conoscenza scientifica consolidata nei campi della medicina, dell'astronomia e simili.
6. Non deve essere caratterizzato da uno stile linguistico debole che sia inferiore agli standard di eloquenza stabiliti dal Profeta. Esso deve essere inoltre privo di termini che non erano in circolazione durante la vita del Profeta.
7. Non deve promuovere alcun comportamento immorale in contrasto con la legge islamica.
8. Non deve contenere superstizione o cose senza senso.
9. Non deve promuovere fedeltà a una particolare scuola di pensiero, setta o tribù.
10. Non deve entrare in conflitto con fatti storici ben consolidati e eventi, o con reperti archeologici riconosciuti dagli esperti nel campo per verificare tali eventi e il momento del loro verificarsi.
11. Non deve raccontare eventi significativi che siano stati testimoniati pubblicamente sulla base dell'autorità di uno o due individui soltanto.
12. Non deve entrare in conflitto con la dottrina fondamentale islamica sugli attributi divini – quegli attributi che devono essere predicato del Divino, quelli che non possono essere predicato del Divino, e quelli che possono essere predicato del Divino; Allo stesso modo, non deve essere in conflitto con la dottrina islamica fondamentale rispetto a ciò che si deve, a ciò che non si deve, e ciò che si può ragionevolmente dire degli illustri messaggeri di Dio.
13. Non deve promettere un enorme ricompensa per qualche atto banale, o minacciare una severa punizione per un reato minore.
14. Il narratore non deve aver guadagnato personalmente con la

- narrazione del resoconto trattato, né averlo narrato sotto una qualsiasi influenza esterna.
15. Non deve promuovere fede in insegnamenti dottrinali o filosofici tratti da religioni o civiltà passate.
 16. Non ci devono essere irregolarità o gravi punti deboli nel testo o nella catena di trasmissione dell'hadith.
 17. Non deve essere stato respinto dai Compagni iniziali o essere stato oggetto di controversia tra di loro.
 18. Non deve accadere che, dopo che il resoconto sia stato attribuito a un determinato voce narratore, questi abbia negato di averlo narrato.
 19. Deve essere stato trasmesso esattamente con le parole con cui era stato formulato l'originale, senza omissioni o aggiunte.

Esorto i miei colleghi e tutti gli studenti delle scienze della legge islamica e della tradizione scritta ad imparare e insegnare a questa metodologia, per arricchirla e cristallizzarla, e, così facendo, a ostacolare gli sforzi di coloro che chiedono di basarsi “sul Corano da solo” ma che sono i più lontani dall'essere sostenitori del Corano. Di fronte al pensiero moderno decostruzionista, gli studiosi di hadith hanno bisogno di riesaminare l'idea sbagliata che “le scienze degli hadith” siano un mondo a se stesso piuttosto che essere parte integrante della sfera più ampia della ricerca accademica. L'approccio adottato verso le scienze degli hadith deve essere un approccio integrato che prende in attenta considerazione l'*isnād* e il *matn* di ogni racconto all'interno del più ampio contesto delle questioni giuridiche. La Sunnah Profetica deve essere legata indissolubilmente al Corano con una modalità che non permetta alcuna contraddizione o conflitto tra i due. Ciò è essenziale per affrontare più fruttuosamente le sfide sociali, economiche, intellettuali e spirituali in corso, [sfide] presentate dal mondo in cui i musulmani vivono le loro vite quotidiane.

L'AUTORE

TAHA JABIR ALALWANI (1935–2016) si è laureato all'Università di Al-Azhar ed è considerato a livello internazionale un esperto studioso di temi come la teoria giuridica islamica, la giurisprudenza (fiqh) e l'usul al-fiqh. È anche autore di numerose opere e Membro della Islamic Fiqh Academy OIC e Presidente della Cordoba University ad Ashburn, Virginia, Stati Uniti.

Note

- ¹ Quando ha l'iniziale maiuscola e stampatello (Sunnah), questa parola si riferisce all'intero corpus degli hadith riguardanti le parole e le azioni del Profeta, considerato come il modello che i musulmani devono emulare nella loro vita pratica. Quando ha l'iniziale minuscola e non in corsivo (sunnah), il termine si riferisce ad un particolare esempio dato dal Profeta in una situazione particolare. Ad esempio, l'atto di mangiare con la mano destra invece che con la sinistra potrebbe essere definito come 'una Sunnah.' Infine, quando minuscolo e corsivo (*sunnah*), il termine viene utilizzato in riferimento alla parola araba in quanto tale, o al concetto alla base della parola.
- ² Le differenze tra un concetto (*mafḥūm*) e un termine tecnico (*muṣṭalah*) sono sottili, ma significative. Un concetto è associato ad una definizione che può essere espressa in vari modi diversi, o ciò che è noto anche come definizione procedurale. Un termine tecnico, invece, è generalmente associato ad una definizione più rigida, costituita da un insieme distinto di parole correlate.

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.

Ristabilire: l'autorità del Corano e lo status della Sunnah esamina la posizione della Sunnah nell'Islam e il suo rapporto fondamentale con il Corano.

Prendendo in considerazione il lodevole intento e sforzo di emulare il Profeta, l'opera prende in esame la delicata questione dello sviluppo delle tradizioni orali e scritte, i problemi che gli studiosi hanno affrontato nonostante il lavoro certosino di verifica dell'autenticità dei resoconti, della personalità dei narratori, ecc. e la crescente complessità di una massa di narrazioni che stavano rendendo la semplicità e chiarezza della vita del Profeta, delle sue parole ed azioni, un dedalo di informazioni in rapida crescita. L'autore dimostra che una volta che la Sunnah era stata compilata, la comunità musulmana cominciò a trascurare il Corano in favore delle narrazioni su ciò che il Profeta aveva fatto e detto, con il pretesto che questi racconti "contenevano" il Corano, per poi, alla fine, abbandonare le narrazioni della Sunnah a favore della giurisprudenza islamica con il pretesto che i testi giuridici islamici includevano tacitamente sia il Corano che la Sunnah.

È al fine di ripristinare il rapporto tra i due [il Corano e la Sunna] che è stata scritta quest'opera, cioè la Sunnah Profetica deve essere legata indissolubilmente al Corano, in un modo da non consentire alcuna contraddizione o conflitto tra i due, per evitare l'errata applicazione e l'abuso di hadith, e per soddisfare le esigenze e le sfide di una nuova era.

