

Jasser Auda

MAQĀSID AL-SHARĪ'AH **UNA GUIDA INTRODUTTIVA**



DOCUMENTI OCCASIONALI

DOCUMENTI OCCASIONALI

MAQĀṢID AL-SHARĪʿAH
UNA GUIDA INTRODUTTIVA

JASSER AUDA

Traduzione di Paolo Gonzaga



IIIT

LONDON • WASHINGTON

© The International Institute of Islamic Thought, 1439AH/2018CE

IIIT LONDON OFFICE

P.O. BOX 126, RICHMOND, SURREY TW9 2UD, UK WWW.IIITUK.COM

P.O. BOX 669, HERNDON, VA 20172, USA WWW.IIIT.ORG

Questo libro è tutelato dai diritti d'autore (copyright). Fatte salve le eccezioni di legge e le disposizioni dei relativi contratti di licenza collettiva, nessuna riproduzione, nemmeno parziale può essere diffusa senza il permesso scritto dell'editore.

ISBN 978-1-56564-953-8

Composizione di Shiraz Khan

Schemi di Sideek Ali

Stampato a Malta da Gutenberg Press Ltd

EDITORI DI SERIE

DR. ANAS S. AL SHAIKH-ALI

SHIRAZ KHAN

INDICE

<i>Prefazione</i>	v
I. COSA SIGNIFICA MAQĀŞID?	I
• I livelli del “perché”?	I
• “ <i>Maqāşid</i> ” e “ <i>Maşālih</i> ”	3
• Dimensioni dei <i>Maqāşid</i>	4
• <i>Al-Maqāşid</i> nell’Ijtihad dei Compagni	11
• Le prime teorie dei <i>Maqāşid</i>	15
II. GLI “IMAM DEL MAQĀŞID” (V-VIII SECOLO ISLAMICO)	18
• L’Imam al-Juwaynī e “le finalità pubbliche”	19
• L’Imam al-Ghazālī e “l’ordine di necessità”	20
• Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām e “le saggezze che soggiacciono alle norme”	20
• L’Imam al-Qarāfī e “la classificazione delle azioni profetiche”	21
• L’Imam Ibn al-Qayyim e “che cosa è la Shari‘ah”	22
• L’Imam al-Shāṭibī e “i <i>Maqāşid</i> come fondamentali”	23
III. MAQĀŞID NELL’ATTUALE RINNOVAMENTO ISLAMICO	24
• <i>Maqāşid</i> come progetto per lo “Sviluppo” dei “Diritti Umani”	25
• <i>Maqāşid</i> come base per un nuovo Ijtihad	29
• Differenziando tra mezzi e obiettivi	34
• <i>Maqāşid</i> e l’interpretazione tematica del Corano	38
• Interpretazione delle intenzioni del Profeta	39

• “Aprire i mezzi” in aggiunta a “bloccare i mezzi”	43
• Raggiungere il <i>Maqṣid</i> dell’“universalità”	46
• <i>Maqāṣid</i> come terreno comune tra scuole di diritto islamico	48
• <i>Maqāṣid</i> come base comune per il dialogo inter-religioso	49
• <i>Maqāṣid</i> della Shari‘ah applicati	51
• Conclusione	57
<i>Note</i>	59

PREFAZIONE

THE INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT (IIIT) ha il piacere di presentare questa guida che introduce il concetto dei *Maqāṣid al-Sharīʿah*, i più alti obiettivi e scopi della legge islamica. L'autore, il dottor Jasser Auda, è conosciuto come uno studioso multidisciplinare, che in seguito si è specializzato in questo campo.

Poiché sono poche le opere disponibili in lingue europee su *Maqāṣid al-Sharīʿah*, l'Istituto ha deciso di riempire questo vuoto con la traduzione anche italiana e la pubblicazione di una serie di libri su questo tema. Essa include fino ad ora: *Ibn Ashur Treatise on Maqāṣid al-Sharīʿah* [Il trattato di Ibn Ashur sui *Maqāṣid al-Sharīʿah*], *Imam al-Shāṭibī's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* di Ahmad al-Raysuni [La Teoria dell'Imam al-Shatibi dei più alti obiettivi e scopi della legge islamica], *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharīʿah a Functional Approach* di Gamal Eldin Attia [Verso la realizzazione dei più alti scopi della legge islamica: *Maqāṣid al-Sharīʿah*, un approccio funzionale], e *Maqasid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* di Jasser Auda [I *Maqāṣid al-Sharīʿah* come filosofia della legge islamica. Un approccio sistemico].

Poiché l'argomento è complesso e stimolante, con la maggior parte dei libri che appaiono sul tema scritti principalmente per specialisti, studiosi e intellettuali solamente, l'ufficio di Londra di IIIT sta anche producendo altre semplici guide introduttive al tema, come parte della sua serie dei "Documenti Occasionali", con lo scopo di rendere accessibile questo tema a qualsiasi lettore. Tra le opere troviamo anche *Maqāṣid al-Sharīʿah Made Simple* di Muhammad

Hashim Kamali [*Maqāṣid al-Sharīah* semplificato], e *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Sharīah* di Muhammad Umer Chapra [La visione islamica dello sviluppo alla luce dei *Maqāṣid* della *Sharīah*].

ANAS S. AL SHAIKH-ALI
Consulente accademico, IIIT London Office

(1)

COSA SIGNIFICA MAQĀṢID?

I livelli del “perché”?

I bambini spesso crescono con profonde domande filosofiche e non si può sapere se poi intendano davvero porre queste domande oppure no! Tuttavia, la bellezza delle domande di un bambino è che spesso non sono vincolate da “fatti” pre-impostati o dalla logica di “questo è il modo in cui le cose sono”. Inizio spesso i corsi sui *Maqāṣid al-sharī‘ah* raccontando l’aneddoto di una bambina piccola che chiese al padre: “Papà, perché fermi la tua auto al semaforo?”. Il padre rispose con tono educativo: “Perché la luce è rossa, ed il rosso significa che bisogna fermarsi.” La bimba continuò: “ma perché?” ed il padre spiegò ancora con tono educativo: “Così il poliziotto non ci fa la multa”; la bambina continuò a chiedere: “Ma perché il poliziotto dovrebbe farci la multa?” Ed il padre proseguì: “Perché attraversare l’incrocio con il rosso è pericoloso”; la bimba proseguì con un altro “perché?” Ora il papà pensò di dire: “Questo è il modo in cui sono le cose”, ma poi decise di essere un po’ filosofico con la sua piccola amata figlia: “Perché non possiamo fare del male alle persone. Vorresti che qualcuno ti facesse del male?” e la bambina disse: “No!” Dunque il padre proseguì con la sua spiegazione: “E anche le altre persone non vogliono che si faccia loro del male. Il Profeta (la pace sia su di lui), disse: “Desidera per tutte le persone ciò che desideri per te stesso”. Invece di smettere la bambina gli chiese: “Perché desideri per gli altri quello che desideri per te stesso?” e dopo averci riflettuto il padre continuò: “Perché tutte le persone sono uguali, e se volessi conoscerne il motivo ti

direi che Dio è il Giusto e con la Sua Giustizia ci ha creato tutti uguali, con gli stessi diritti, e questo è il modo in cui ha creato il mondo!” La domanda del “perché” equivale alla domanda di “cosa sono i ‘*maqāṣid*?” Ed i livelli del perché, posti dai filosofi, sono come i livelli dei *maqāṣid*, posti dai giuristi islamici. Questi livelli del perché, come l’esplorazione dei *maqāṣid*, ci porteranno dai dettagli della semplice azione e dei “segnali evidenti”, come il fermarsi al semaforo rosso, ossia dal livello dell’azione e dei segni al livello delle leggi e delle norme, come le leggi sul traffico stradale, dal livello di leggi e regolamenti al livello di vantaggi reciproci e di utilità, come la considerazione della sicurezza degli altri in cambio della propria sicurezza e, infine, dal livello dei benefici e dell’utilità al livello dei principi generali e delle credenze fondamentali, come la giustizia, la compassione e gli attributi di Dio.

Perciò, *maqāṣid al-sharī‘ah* è la branca della conoscenza islamica che risponde a tutte le complesse domande del “perché” su vari livelli, come alle seguenti domande:

- *Perché donare in elemosina (zakah) è uno dei pilastri dell’Islam?*
- *Perché è un obbligo islamico essere gentili con i propri vicini?*
- *Perché i musulmani salutano con la parola salam (pace)?*
- *Perché i musulmani devono pregare diverse volte ogni giorno?*
- *Perché il digiuno nel mese di Ramadan è uno dei “pilastri” dell’Islam?*
- *Perché i musulmani nominano continuamente il nome di Dio?*
- *Perché bere una qualsiasi quantità di alcool è un grosso peccato nell’Islam?*
- *Perché fumare dell’hashish, per esempio, è proibito nell’Islam come bere alcool?*
- *Perché la pena di morte è una (massima) punizione nella legge islamica per lo stupro o il genocidio?*

I *maqāṣid al-sharī‘ah* spiegano “le saggezze che soggiacciono alle norme”, come “rafforzare la coesione sociale” che è una delle saggezze che soggiacciono alla carità, o l’essere gentili con i propri vicini e salutare la gente con la parola pace. Le saggezze che soggiacciono alle

norme includono anche “sviluppare consapevolezza di Dio”, che è uno dei motivi razionali che sono alla base delle preghiere, del digiuno e delle invocazioni. I *maqāšid* sono anche quei buoni obiettivi che le leggi mirano a raggiungere, chiudendo oppure aprendo determinati mezzi. Perciò i *maqāšid* del “preservare le menti e le anime delle persone”, spiegano il totale e stretto divieto islamico di alcolici e droghe e i *maqāšid* del “proteggere la proprietà e l’onore delle persone” spiegano la menzione nel Corano della pena di morte, come una (possibile) punizione per stupro o genocidio (interpretazione dei versetti del Corano 2:178 e 5:33 secondo numerose scuole di giurisprudenza islamica). I *maqāšid* sono anche l’insieme di scopi divini e principi morali su cui è basata la legge islamica come giustizia, dignità umana, libero arbitrio, magnanimità, purezza, facilitazione e cooperazione sociale. Perciò rappresentano il legame tra la legge islamica e le nozioni odierne di diritti umani, sviluppo, civiltà e possono rispondere ad altre tipologie di domande come:

- *Quale è la migliore metodologia per rileggere e reinterpretare le sacre scritture islamiche alla luce della realtà odierna?*
- *Quale è il concetto islamico di “libertà” e quale quello di “giustizia”?*
- *Qual è il legame tra le nozioni odierne di diritti umani e legge islamica?*
- *Come può la legge islamica contribuire allo “sviluppo”, alla moralità ed alla “civiltà”?*

Proviamo adesso a studiare la terminologia e la teoria dei *maqāšid* in modo più formale.

“Maqāšid” e “Mašāliḥ”

Il termine “*maqšid*” (plurale: *maqāšid*) si riferisce a proposito, obiettivo, principio, intento, scopo, fine,¹ telos (Greco), finalit  (Francese) o Zweck (tedesco).² I *maqāšid* della legge islamica sono gli obiettivi/propositi/ intenzioni/scopi/principi che sono alla base delle norme islamiche.³ Per numerosi giurisperiti islamici   un’espressione alternativa all’“interesse pubblico” (*mašāliḥ*). Per esempio, ‘Abd al-Malik al-Juwayn  (deceduto nell’anno 478 dell’ Egira/1185 d.C.), uno

dei primi a fornire dei contributi alla teoria dei *maqāṣid* per come la conosciamo oggi (come verrà spiegato a breve), usò i termini *al-maqāṣid* e interesse pubblico (*al-maṣāliḥ al-‘āmmah*) in modo intercambiabile.⁴ Abū Hāmid al-Ghazālī (deceduto nel 505 dell’Egira/1111 d.C.) approfondì una classificazione dei *maqāṣid*, che collocò interamente sotto quanto abbiamo chiamato “interessi senza restrizioni” (*al-maṣāliḥ al-mursalah*).⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī (deceduto nel 606 dell’Egira/1209 d.C.) e al-Āmidī (deceduto nel 631 dell’Egira/1234 d.C.) seguirono al-Ghazālī nella sua terminologia.⁶ Najm al-Dīn al-Tūfī (deceduto nell’anno 716 dell’Egira/1316 d.C.), definì la *maṣlaḥah*, come “ciò che soddisfa lo scopo del Legislatore”.⁷ Al-Qarāfī (deceduto nell’anno 1285 dell’Egira/1868 d.C.) collegò *maṣlaḥah* e *maqāṣid* tramite una “regola” fondamentale (*uṣūlī*) che stabiliva: “Uno scopo (*maqṣid*) non è valido almeno che non porti al compimento di qualche bene (*maṣlaḥah*) oppure alla prevenzione di un qualche danno (*mafsadah*).”⁸ Quindi un *maqṣid*, proposito, obiettivo, intento, scopo, fine o principio nella legge islamica è lì per l’“interesse dell’umanità”. Queste sono le basi razionali, se vogliamo, della teoria dei *maqāṣid*.

Dimensioni dei Maqāṣid

Gli obiettivi stessi o *maqāṣid* della legge islamica sono classificati in modi diversi, a seconda del numero e delle dimensioni. Le seguenti sono alcune di queste dimensioni:

1. Livelli della necessità, che è la classificazione tradizionale.
2. Scopo delle normative che mirano a raggiungere obiettivi.
3. Scopo delle persone incluse negli obiettivi.
4. Livello di universalità degli obiettivi.

Le classificazioni tradizionali dei *maqāṣid* li dividono in tre livelli di necessità, che sono le necessità (*darūrāt*), i bisogni (*ḥājīyāt*), e le comodità (*taḥsīniyyāt*). Le necessità vengono ulteriormente classificate in “ciò che preserva la fede, l’anima, la ricchezza, la mente e la progenie”.⁹ Alcuni giuristi hanno aggiunto la “preservazione dell’onore” alle cinque necessità maggiormente diffuse di cui sopra.¹⁰

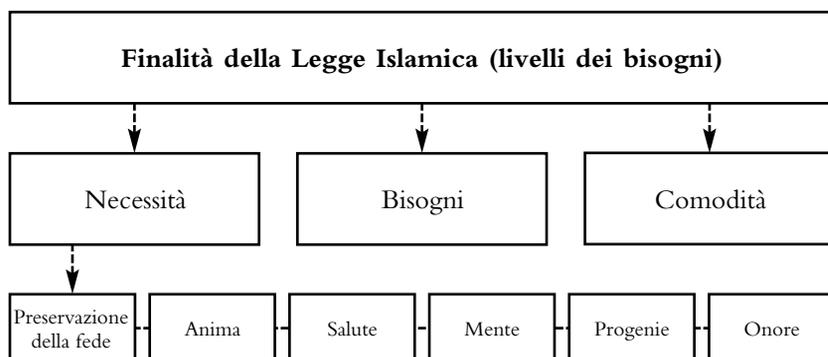
Queste necessità erano considerate questioni fondamentali per la vita umana stessa. Perciò la vita umana è in pericolo se le menti delle persone sono in pericolo. Questo è il motivo per il quale l'Islam è rigido nel vietare alcool e droghe. La vita umana è in pericolo se non si prendono precauzioni per proteggere “le anime” delle persone, tutelando la loro salute e il loro ambiente. E' per questo che il Profeta Muhammad (ṢAAS)* proibì qualunque cosa che potesse danneggiare un altro essere umano, altri animali e persino le piante. La vita umana è anche in pericolo nel caso di crisi finanziaria (ovvero, economica). E' per questo che l'Islam vieta il monopolio, l'usura ed ogni forma di corruzione e frode. L'alto status conferito alla preservazione della “progenie”, spiega anche le numerose norme islamiche che regolano e promuovono un'educazione eccellente e una buona cura dei bambini. Infine, la “preservazione della fede” è necessaria per la vita umana, sia pure nel senso della vita ultraterrena! L'Islam considera la vita umana come un viaggio, parte del quale è su questa terra e il resto è davvero nell'aldilà! Esiste anche un consenso generale sul fatto che la preservazione di queste necessità “sia l'obiettivo alla base di ogni legge rivelata”¹¹ e non solo della legge islamica.

Gli obiettivi al livello dei bisogni sono meno fondamentali per la vita umana. Alcuni esempi di questi sono il matrimonio, il commercio ed i mezzi di trasporto. L'Islam incoraggia e regola questi bisogni. Tuttavia, la mancanza di qualcuno di questi bisogni non è questione di vita o di morte, specialmente [quando avviene] su base individuale. La vita umana in complesso, non è in pericolo se alcune persone scelgono di non sposarsi o di viaggiare. Però se la mancanza di questi “bisogni” assume un carattere estensivo, allora questi passano dal livello dei bisogni al livello delle necessità. La regola fondamentale nella legge islamica stabilisce: “Un bisogno diffuso dovrebbe essere trattato come una necessità”.

Gli obiettivi al livello delle comodità sono “obiettivi di miglioramento esteriore” come ad esempio profumarsi, vestirsi con stile, avere belle case. Queste sono cose che l'Islam incoraggia e considera essere

* (ṢAAS) – *Ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam*. La pace e la misericordia di Dio siano su di lui. Viene pronunciato ogni volta che si menziona il nome del Profeta Muhammad.

ulteriori segni e prove dell'infinita misericordia di Dio e della Sua generosità con gli esseri umani, ma che indica anche come debbano assumere una priorità inferiore nella propria vita. I livelli delle gerarchie sono sovrapposti e collegati, così osservava l'imam al-Shāṭibī (di cui parleremo fra breve). In aggiunta, ogni livello dovrebbe servire il livello sottostante.¹² Per esempio, sia il matrimonio che il commercio (dal livello dei bisogni) servono, e sono strettamente collegati alle, necessità di preservazione della progenie e della ricchezza. E così via. Pertanto, la mancanza generale di un elemento, da un certo livello lo fa salire al livello superiore. Per esempio, il declino del commercio da un livello globale, in un periodo di crisi economica mondiale, fa passare il “commercio” da “bisogno” a “necessità vitale” e così via. Questo è il motivo per cui alcuni giuristi preferirono percepire le necessità in termini di “cerchi sovrapposti”, piuttosto che in una stretta gerarchia.¹³ Osservate la tabella seguente.



Gerarchia delle finalità della legge islamica (la dimensione dei vari livelli delle necessità)

Riscontro che i “livelli delle necessità” ricordano la gerarchia degli obiettivi umani (invece che “divini”) o “scopi basilari” del pensatore del XX secolo Abraham Maslow, che chiamò “gerarchia dei bisogni”.¹⁴ I bisogni umani, secondo Maslow, variano dai requisiti psicologici fondamentali e dalla sicurezza, all’amore e al rispetto, ed infine all’“auto-realizzazione”. Nel 1943 Maslow propose cinque livelli per questi bisogni. Successivamente nel 1970 rivide le sue idee e

suggerì una gerarchia basata su sette livelli.¹⁵ La similitudine tra la teoria di al-Shāṭibī e quella di Maslow, nei termini dei livelli degli scopi, è molto interessante. Inoltre, la seconda versione della teoria di Maslow rivela un'altra interessante similitudine con le teorie islamiche degli "scopi", che è la capacità di evolversi nel tempo. Le teorie islamiche degli scopi (*maqāṣid*) si evolsero nei secoli, e soprattutto nel ventesimo secolo. Ma i teorici contemporanei criticarono la classificazione tradizionale delle necessità esposta sopra, per diversi motivi, inclusi i seguenti:¹⁶

1. Lo scopo dei *maqāṣid* tradizionali è l'intera legge islamica. Tuttavia essi non sono sufficienti per includere scopi specifici per ogni singola fonte/normativa o gruppi di scritture sacre, che comprendono certi aspetti o "capitoli" della legge islamica. Per esempio la teoria tradizionale delineata sopra, non rispondeva a molte delle dettagliate domande del "perché", riportate prima.
2. I *maqāṣid* tradizionali si occupano assai più degli individui che delle famiglie, società e gruppi umani in generale. Per esempio il soggetto centrale della tradizionale legge islamica è un'anima individuale, il suo onore, il denaro, più che la vita della società, l'onore della società e la sua dignità, o la ricchezza e l'economia della società, rispettivamente.
3. La classificazione tradizionale dei *maqāṣid* non includeva i valori più universali e basilari, come la giustizia e la libertà nella sua teoria di base dei livelli di necessità.
4. I *maqāṣid* tradizionali furono dedotti dal retaggio giuridico islamico stesso, più che da fonti/scritture sacre originali. Nei resoconti tradizionali dei *maqāṣid*, si fa sempre riferimento alle norme della legge islamica come venne stabilita da varie scuole giuridiche islamiche, piuttosto che fare riferimento agli scritti originali islamici (versetti del Corano per esempio), come basi dei *maqāṣid*.

Per rimediare alle mancanze sopra citate, i sapienti e gli studiosi moderni introdussero nuovi concetti e classificazioni di *al-maqāṣid*, prendendo in considerazione nuove dimensioni. In primo luogo, considerando l'ambito di norme che coprono, le classificazioni

contemporanee dividono i *maqāṣid* in tre livelli:¹⁷

1. *Maqāṣid* generali: Questi *maqāṣid* vengono riscontrati attraverso l'intero corpo della legge islamica, come le necessità ed i bisogni indicati sopra, e nuovi *maqāṣid* proposti, come “giustizia”, “universalità” e “agevolazione”.
2. *Maqāṣid* specifici: Questi *maqāṣid* vengono riscontrati attraverso un certo “capitolo” della legge islamica, come il benessere dei bambini nel diritto familiare, la prevenzione dalla criminalità nel diritto penale e la prevenzione dal monopolio nel diritto delle transazioni finanziarie.
3. *Maqāṣid* parziali: Questi *maqāṣid* sono gli “intenti” che stanno alla base di specifiche sacre scritture o norme, come l'intento di voler scoprire la verità nel cercare un certo numero di testimoni in determinati casi giudiziari, l'intento di alleviare la difficoltà nel permettere ad una persona malata che osserva il digiuno di poterlo interrompere e l'intento di sfamare il povero nella proibizione ai musulmani di immagazzinare la carne durante i giorni di festa/ Eid.

Per rimediare all'inconveniente dell'individualità, il concetto dei *maqāṣid* è stato ampliato per includere una gamma più ampia di persone – la comunità, la nazione o l'umanità in generale. Ibn Ashur, (di cui parleremo a breve), per esempio, diede priorità ai *maqāṣid* che hanno a che fare con la nazione (*ummah*) sui *maqāṣid* che si occupano dell'individuo. Rashid Rida, come secondo esempio, incluse la “riforma” e i “diritti delle donne” nella sua teoria dei *maqāṣid*. Yusuf al-Qaradawi, come terzo esempio, incluse la “dignità umana e i diritti umani” nella sua teoria dei *maqāṣid*. L'estensione della portata dei *maqāṣid* riportata sopra, permette loro di rispondere a questioni e preoccupazioni globali e di evolvere da “saggezze soggiacenti alle norme” a piani pratici per la riforma e il rinnovamento. Essi posero anche i *maqāṣid* ed i loro sistemi di valori al centro dei dibattiti sulla cittadinanza, sull'integrazione e sui diritti civili per le minoranze musulmane in società a maggioranza non musulmana. Infine, sapienti contemporanei hanno introdotto nuovi *maqāṣid* universali che furono dedotti direttamente dalle sacre scritture, più che dal corpo di *fiqh* nelle scuole

di giurisprudenza islamica. Questo approccio, significativamente, permise ai *maqāṣid* di superare la storicità degli editti di fiqh e di rappresentare i valori ed i principi più alti delle sacre scritture. Norme dettagliate verrebbero emanate, quindi, da questi principi universali. I seguenti sono alcuni esempi di questi nuovi *maqāṣid* universali, dedotti direttamente dagli scritti islamici:

(1) *Rashid Rida* (deceduto nel 1354 dell'Egira/1935 d.C.) esaminò attentamente il Corano al fine di identificare i suoi *maqāṣid*, che includevano, “riforma dei pilastri della fede e diffusione della consapevolezza che l'Islam è la religione della pura disposizione naturale, della ragione, della conoscenza, della saggezza, della prova, della libertà, dell'indipendenza, della riforma sociale, politica e economica, e dei diritti delle donne”.¹⁸

(2) *Al-Tabir ibn Ashur* (deceduto nel 1325 dell'Egira/1907 d.C.) propose che il *maqṣid* universale della legge islamica fosse di mantenere “ordine, uguaglianza, libertà, facilitazioni e la preservazione della pura disposizione naturale (*fiṭrah*).”¹⁹ Va osservato che l'obiettivo di “libertà” (*ḥurriyyah*), che era proposto da Ibn Ashur e da altri numerosi sapienti contemporanei, è differente dall'obiettivo della libertà (*ʿitq*), che era menzionato dai giuristi.²⁰ *Al-ʿitq* isignifica libertà dalla schiavitù e non “libertà” nel senso contemporaneo. La “volontà” (*Mashīʿah*), tuttavia, è un termine islamico molto conosciuto che presenta una serie di somiglianze con le concezioni attuali di “libertà” e di “libera volontà”. Per esempio, “libertà di credo” è espressa nel Corano come “la volontà di credere o di non credere”.²¹ Dal punto di vista della terminologia, “libertà” (*al-ḥurriyyah*) è un obiettivo “coniato di recente” nella letteratura della giurisprudenza islamica. Ibn Ashur, curiosamente, attribuì il suo uso del termine *ḥurriyyah* alla “letteratura della rivoluzione francese, che venne tradotta dal francese all'arabo nel diciannovesimo secolo”,²² anche se lo approfondì secondo una prospettiva islamica sulla libertà di pensiero, di credo, di espressione e di azione, nel senso della *mashīʿah*.²³

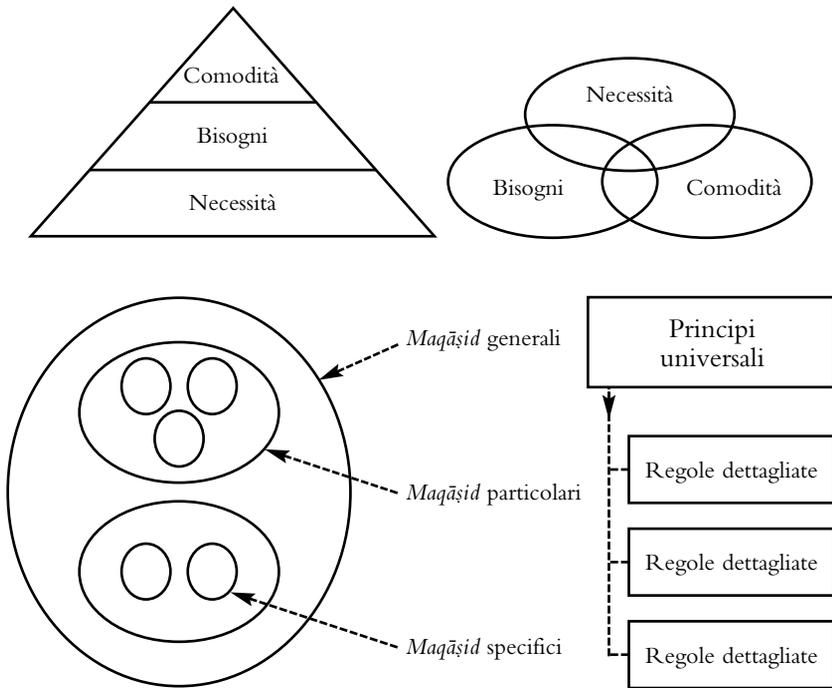
(3) *Mohammad al-Ghazaly* (deceduto nel 1416 dell'Egira/1996 d.C.)

invocava le “lezioni viventi dei precedenti XIV secoli di storia islamica” e perciò incluse “giustizia e libertà” nei *maqāṣid* del livello delle necessità.²⁴ Il primo contributo di al Ghazaly alla conoscenza dei *maqāṣid* fu la sua critica verso le tendenze letteraliste tenute da molti dei sapienti di oggi.²⁵ Un attento esame dei contributi di Mohammed al-Ghazaly indica che c'erano dei *maqāṣid* soggiacenti, sui quali basò le sue opinioni, come l'uguaglianza e la giustizia, sui quali aveva basato tutte le sue famose nuove posizioni in materia di donne nella legge islamica e in altri temi.

(4) *Yusuf al-Qaradawi* (1345 dell'Egira/1926 d.C.) esaminò anch'egli il Corano e ne dedusse i seguenti *maqāṣid* universali: “Preservare la vera fede, mantenere la dignità e i diritti umani, invitare le persone ad adorare Dio, purificare l'animo, ripristinare i valori morali, costruire buone famiglie, trattare le donne in modo corretto, costruire una forte nazione islamica e invitare ad un mondo cooperante”.²⁶ Tuttavia, al-Qaradawi spiega che si può proporre una teoria sui *maqāṣid* universali solo dopo aver sviluppato un certo livello di esperienza con l'approfondimento dei testi sacri.²⁷

(5) *Taha al-Alwani* (1354 dell'Egira/1935 d.C.) esaminò anch'egli il Corano per identificare i suoi *maqāṣid*, “supremi e prevalenti”, che sono secondo lui, “l'unicità di Dio (*tawhīd*), la purificazione dell'anima (*tazkiyah*) e lo sviluppo della civiltà sulla terra (*‘imrān*).”²⁸ Attualmente sta scrivendo una monografia separata per approfondire ciascuno di questi tre *maqāṣid*.²⁹

Tutti i *maqāṣid* di cui sopra, furono presentati come apparvero alle menti e percezioni dei giuristi sopracitati. Nessuna delle classificazioni e strutture classiche o contemporanee riportate sopra, può affermare “di essere secondo l'originale volontà divina”. Se noi ci riferiamo alla natura che Dio creò, non troveremo mai strutture naturali che possono essere rappresentate in termini di cerchi, piramidi o scatole, come mostra il diagramma sotto. Tutte queste strutture nelle scienze naturali ed anche umanistiche, e le categorie che includono, sono fatte dall'uomo con lo scopo di illustrare dei concetti per sé stesso e per altre persone.



Perciò la struttura di *al-maqāšid* può essere descritta meglio come una struttura “multidimensionale” nella quale i livelli della necessità, lo scopo delle regole, lo scopo della gente e i livelli di universalità sono tutti dimensioni valide, che rappresentano validi punti di vista e classificazioni. Le vedute del ventesimo secolo di cui sopra, dimostrano anche che i *maqāšid al-sharī'ah* sono, in realtà, rappresentazioni del punto di vista di ogni sapiente per la riforma della legge islamica, nonostante il fatto che tutti questi maqasid furono “dedotti” dai testi sacri. Questa fusione tra testo sacro e bisogni contemporanei di riforma conferisce ad *al-maqāšid* un significato speciale.

Al-Maqāšid nell'Ijtihad dei Compagni

La storia dell’idea di ipotizzare un determinato scopo sottinteso, obiettivo o intento delle istruzioni coraniche o profetiche risale ai Compagni

del Profeta, come narrato in un certo numero di episodi. Un esempio evidente e famoso è l'hadith dalle numerose catene di trasmissione circa "la preghiera pomeridiana a Banū Qurayzah", nel quale il Profeta mandò un gruppo di Compagni a Banū Qurayzah,³⁰ e ordinò loro di compiere laggiù la preghiera del pomeriggio (‘aṣr).³¹ L'arco di tempo permesso per la preghiera dell'‘aṣr era quasi scaduto prima che il gruppo raggiungesse Banū Qurayzah. Perciò, si ritrovarono divisi in sostenitori di due opinioni diverse. Un'opinione comportava che si pregasse a Banū Qurayzah ad ogni modo, e l'altra opinione comportava che si pregasse lungo la strada (prima che il tempo fosse passato).

La logica alla base della prima opinione era che le istruzioni del Profeta erano state chiare nel chiedere ad ognuno di pregare a Banū Qurayzah, mentre la logica alla base della seconda opinione era che lo "scopo/intento" dell'ordine del Profeta era di chiedere al gruppo di affrettarsi a raggiungere Banū Qurayzah, invece che "significare/intendere" di ritardare la preghiera oltre il suo orario dovuto. Secondo il narratore, quando poi i Compagni raccontarono la storia al Profeta, egli approvò entrambe le opinioni.³² L'approvazione del Profeta, come dicono giuristi e imam, implica la liceità e la correttezza di entrambi i pareri. L'unico importante giurista ad essere in disaccordo con i Compagni che pregarono lungo la strada fu Ibn Ḥazm al-Zāhirī (il letteralista), il quale scrisse che avrebbero dovuto pregare la "preghiera del pomeriggio" solo dopo essere arrivati a Banū Qurayzah, come aveva detto il Profeta, anche se fossero arrivati dopo la mezzanotte!³³

Un altro episodio, che dimostra conseguenze più serie quando si adotta un approccio "orientato allo scopo" alle istruzioni profetiche, accadde durante il periodo di ‘Umar, il secondo Califfo. Lo status di ‘Umar nell'Islam, e il suo continuo consultarsi ad ampio raggio con un vasto numero di Compagni del Profeta rendono le sue opinioni di particolare importanza. In questo episodio, i Compagni chiesero a ‘Umar di distribuire fra di loro le terre appena "conquistate" di Egitto e Iraq, come una sorta di "bottino di guerra". La loro argomentazione si basava sui chiari e specifici versetti del Corano che permettevano ai combattenti di spartirsi il bottino di guerra.³⁴ ‘Umar rifiutò di dividere intere città e province tra i Compagni, facendo riferimento ad altri versetti, contenenti espressioni più generali, che attestavano che Dio ha

uno “scopo” di “non permettere ai ricchi di prevalere sulle ricchezze”.³⁵ Quindi ʿUmar (e i Compagni che sostenevano la sua opinione) compresero le specificità dei versetti sul “bottino di guerra” entro il contesto di un certo scopo (*maqṣid*) della legge. Questo scopo era di “diminuire le differenze tra livelli economici”, per usare una terminologia moderna.

Un altro esempio significativo è l’applicazione da parte di ʿUmar di una moratoria sulla punizione (islamica) per furto durante la carestia di Medina.³⁶ Egli pensò che applicare la punizione prescritta nelle sacre scritture, mentre le persone avevano bisogno degli approvvigionamenti basilari, andasse contro il principio generale della giustizia, che egli considerava più fondamentale.

Un terzo esempio del fiqh di ʿUmar (applicazione della legge), è quando non applicò “il significato apparente” dell’hadith che conferisce chiaramente ai soldati il diritto di appropriarsi del bottino di guerra dei propri nemici.³⁷ Decise di dare ai soldati soltanto un quinto di questo bottino, se era “notevolmente prezioso”, con lo scopo di raggiungere l’equità tra i soldati e arricchire la pubblica amministrazione.

Un quarto esempio è la decisione di ʿUmar di inserire i cavalli tra i tipi di ricchezza inclusi nella elemosina obbligatoria della zakah, nonostante le chiare istruzioni del Profeta di escluderli. Il ragionamento di ʿUmar era che i cavalli nella sua epoca stavano diventando significativamente più preziosi dei cammelli, che il Profeta aveva incluso come zakah ai suoi tempi.³⁸ In altre parole, ʿUmar comprese “lo scopo” della zakah in termini di assistenza sociale che è pagata dal ricco in favore del povero, indipendentemente dai tipi esatti di ricchezza che erano stati menzionati nella tradizione profetica e intesi nella loro implicazione letterale.³⁹

Tutte le scuole di diritto conosciute, eccetto gli Ḥanafiti, sono contrarie a tale espansione del “bacino della carità”, dimostrando come il letteralismo ebbe una forte influenza sui metodi giuridici tradizionali. Ibn Ḥazm, di nuovo, asserì che “non c’è zakah su nulla tranne che su otto tipi di ricchezza, che sono menzionati nella tradizione del Profeta, nello specifico oro, argento, grano, orzo, datteri, cammelli, mucche, pecore o capre. Non esiste zakat su cavalli, beni commerciali o qualsiasi altro tipo di ricchezza”.⁴⁰ E’ chiaro quanto tale opinione

impedisca all'istituzione della zakah di raggiungere qualsiasi senso significativo di giustizia o di benessere sociale.

Basandosi su una “metodologia che considera le saggezze che soggiacciono alle norme”, Qaradawi rigettò le opinioni classiche sulla questione di cui sopra, nel suo dettagliatissimo studio sulla zakah. Egli scrisse: “La zakah è dovuta su qualsiasi ricchezza crescente ... L'obiettivo della zakah è di aiutare il povero e di servire il bene pubblico. E' improbabile che Il Legislatore mirasse a mettere questo peso sui possessori di cinque o più cammelli (come aveva detto Ibn Ḥazm), e svincolasse uomini d'affari che guadagnano in un giorno quello che un pastore guadagna in anni...”⁴¹

Gli esempi riportati sopra hanno lo scopo di illustrare le prime concezioni dei *maqāṣid* nell'applicazione della legge islamica e le implicazioni conseguenti al dar loro la massima importanza. Comunque, questo approccio basato sugli scopi non si può applicare a tutte le norme della legge islamica.

Bukhārī narrò che fu chiesto al Califfo ʿUmar: “Perché giriamo ancora attorno alla Kaʿbah con una spalla scoperta, anche dopo che l'Islam ha prevalso alla Mecca?” La vicenda alla base della domanda è che dopo la “conquista di Mecca”, gli abitanti della Mecca affermarono che il Profeta e i suoi Compagni avevano perso la salute durante il loro prolungato soggiorno a Medina. Il Profeta perciò ordinò ai Compagni di girare attorno alla Kaʿbah la con la spalla scoperta come dimostrazione di forza. ʿUmar, tuttavia, non adottò un approccio basato sugli scopi a questa questione. Egli rispose: “Non cesseremo di fare nulla di ciò che usavamo fare al tempo del Profeta”.⁴² ʿUmar quindi fece una distinzione tra “atti di culto” (*ʿibādāt*) e “affari mondani” (*muʿāmalāt*).

Più tardi l'Imam al-Shāṭibī per fare un altro esempio, espresse questa descrizione quando scrisse: “La conformità letterale è la metodologia predefinita nell'ambito degli atti di culto” (*ʿibādāt*) mentre la considerazione degli scopi è la metodologia predefinita nell'ambito degli affari mondani (*muʿāmalāt*).⁴³ Quindi, parlando genericamente, l'area degli atti di culto (*ʿibādāt*) dovrebbe rimanere un'area fissa nella quale i credenti fanno riferimento all'esempio stesso del Profeta. Tuttavia, è proprio lo stesso esempio del Profeta e dei suoi Compagni quello di non

imitarli, letteralmente, nelle varie aree degli “affari” (*mu‘āmalāt*), e piuttosto agire secondo i principi ed i “*maqāšid*.”

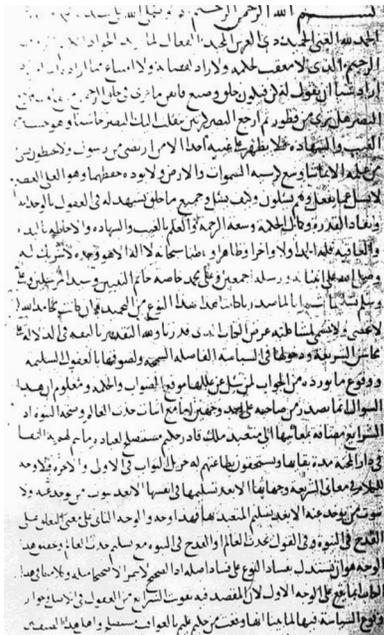
Le prime teorie dei Maqāšid

Dopo l’epoca dei Compagni, la teoria e le classificazioni dei *maqāšid* cominciarono ad evolversi. Tuttavia, i *maqāšid* come li conosciamo oggi, non furono sviluppati in modo chiaro fino al periodo degli ultimi *uṣūlīs*, dal quinto all’ottavo secolo islamico, come approfondirò nel prossimo paragrafo. Durante i primi tre secoli, comunque, l’idea degli obiettivi/cause (*ḥikam*, *‘ilal*, *munāṣabāt* o *ma‘ānī*) apparve in numerosi metodi di ragionamento utilizzati dagli imam delle scuole classiche della legge islamica, come il ragionamento per analogia (*qiyās*), la preferenza giuridica (*istiḥsān*) e l’interesse (*maṣlaḥah*). Gli obiettivi stessi, comunque, non furono oggetto di monografie separate o di attenzioni speciali fino alla fine del terzo secolo islamico. Quindi, lo sviluppo della teoria dei “livelli di necessità” dell’Imam al-Juwaynī (deceduto nel 478 dell’Egira/ 1085 d.C.) ebbe luogo molto più tardi, nel V secolo islamico. Il seguente è un tentativo di individuare le prime concezioni di *al-maqāšid* tra il terzo e il quinto secolo islamico.

(1) *Al-Tirmidhī al-Ḥakīm* (deceduto nel 296 dell’Egira/908 d.C.). Il primo libro conosciuto dedicato al tema dei *maqāšid*, nel quale il termine “*maqāšid*” fu usato nel titolo del libro, è *al-Ṣalāh wa Maqāšiduhā* (Le preghiere ed i loro scopi), che fu scritto da al-Tirmidhī al-Ḥakīm.⁴⁴ Il libro è una rassegna delle saggezze e dei “segreti” spirituali che soggiacciono ad ogni atto della preghiera, con una evidente inclinazione Sufi. Esempi sono la “conferma dell’umiltà” come il *maqšid* che soggiace alla glorificazione di Dio con ogni movimento durante le preghiere; “raggiungere la consapevolezza” come il *maqšid* alla base del lodare Dio, “la concentrazione sulla propria preghiera” come il *maqšid* che soggiace al rivolgersi nella direzione della Kab‘ah e così via. Al-Tirmidhī al-Ḥakīm scrisse anche un libro simile sul pellegrinaggio, che intitolò *al-Hajj wa Asrāruh* (Il pellegrinaggio e i suoi segreti).⁴⁵

(2) *Abū Zayd al-Balkhī* (deceduto nel 322 dell’Egira/933 d.C.). Il primo libro conosciuto sui *maqāšid* del comportamento (che sono le

mu‘āmalāt) è quello di Abū Zayd al-Balkhī *al-Ibānah ‘an ‘ilal al-Diyānah* (Rivelazione delle finalità nelle pratiche religiose) nel quale esamina le finalità che soggiacciono alle norme giuridiche islamiche. Al-Balkhī scrisse anche un libro dedicato alla *maṣlahah*, che intitolò *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* (I benefici per i corpi e le anime), nel quale spiegava quanto le pratiche e norme islamiche contribuiscono alla salute, fisicamente e mentalmente.⁴⁶



La prima pagina del manoscritto presso l'egiziana Dār al-Kutub di al-Qaffāl al-Kabīr “Maḥāsīn al-Sharā'ī” (Le bellezze delle leggi).

(3) *Al-Qaffāl al-Kabīr Shāshī* (deceduto nel 365 dell'Egira/975 d.C.) Il più antico manoscritto che ho trovato nella egiziana Dār al-Kutub sull'argomento degli *al-maqāsid* è l'opera di *al-Qaffāl “Maḥāsīn al-Sharā'ī”* (Le bellezze delle Leggi).⁴⁷ Dopo un' introduzione di venti pagine Al-Qaffāl procede a dividere il libro nei familiari capitoli dei libri tradizionali di *fiqh* (ovvero, iniziando con la purificazione, e poi l'abluzione, le preghiere ecc.). Egli menziona brevemente ogni norma e

approfondisce le finalità e le saggezze che vi soggiacciono. Il manoscritto è piuttosto chiaro e contiene circa 400 pagine. L'ultima pagina riporta la data in cui è stato terminato il libro ovvero l'11 di Rabi', nel 358 dell'Egira (7 febbraio del 969 d.C.) La copertura delle norme di *fiqh* è estensiva, pur trattando rigorosamente norme individuali senza introdurre alcuna teoria generale delle finalità. Tuttavia, il libro è un passo importante per lo sviluppo della teoria di *al-maqāsid*. Quanto segue è la mia traduzione di un estratto dell'introduzione (dalla prima pagina del testo in arabo riportato sopra):

... Decisi di scrivere questo libro per illustrare le bellezze della Legge rivelata, Il suo contenuto magnanimo e morale e la sua compatibilità con la sana ragione. Vi includerò delle risposte per coloro che fanno domande sulle vere ragioni e le saggezze che soggiacciono alle sue norme. Queste domande potrebbero provenire solo da una, tra due tipi di persone. La prima persona attribuisce la creazione del mondo al suo Creatore e crede nella veridicità della profezia, poiché la saggezza che soggiace alla Legge è attribuita al Saggio Onnipotente Re, il Quale prescrive ai Suoi servitori cosa è meglio per loro ... La seconda persona cerca invece di argomentare contro la profezia e contro il concetto di creazione del mondo, oppure potrebbe essere d'accordo sulla creazione del mondo ma rifiutare la profezia. Il filo logico che questa persona sta cercando di seguire è quello di fare ricorso alla nullità della Legge come prova della invalidità del concetto [di esistenza] di un Legislatore...

Una parte di un altro manoscritto di al-Qaffāl, *Maḥsin al-Sharā'ī*, fu pubblicato e analizzato, precedentemente, da Abd al-Nasir al-Lughani nella sua tesi di Phd, all'Università del Galles a Lampeter nel 2004.⁴⁸ Mawil Izzi Dien che era il supervisore di questa tesi, affrontò l'importanza del manoscritto e il contributo di al-Shāshī alla teoria della legge islamica. Egli scrisse:

Secondo Shāshī l'importanza di altre ingiunzioni è basata sui loro significati, che sono spesso evidenziati dal Legislatore. La proibizione dell'alcool è un esempio di questo, laddove l'alcool è percepito come lo strumento con cui il diavolo può creare animosità tra le persone, e che conseguentemente le allontana dal ricordo di Dio e dalle preghiere ... Le argomentazioni di Shāshī lasciano poco spazio al dubbio che egli stava facendo compiere un ulteriore passo avanti alla scuola di Shāfi'ī a cui apparteneva, stabilendo un gran numero di teorie legali astratte per stabilire delle ragioni alle ingiunzione legali.⁴⁹

Perciò, questi “significati” e “ragioni”, su cui al-Qaffāl Shāshī basò quindi i suoi pronunciamenti legali, rappresentano una prima concezione della teoria di *al-maqāṣid* che fu uno sviluppo nella scuola di al-Shāfi'ī. Aggiungerei che gli sviluppi dei concetti di Shāshī delle

necessità (*ḍarūrāt*), politica (*siyāsah*), o azioni morali (*al-makrumāt*), preparano la scena ai contributi di al-Juwaynī e al-Ghazālī sia alla teoria di al-Shāfi‘ī che alla teoria di *al-maqāṣid*, tramite ulteriori sviluppi di questi termini, come spiegato fra breve.

(4) *Ibn Bābawayh al-Qummī* (deceduto nel 381 dell’Egira/991 d.C.). Alcuni ricercatori affermano che la ricerca sui *maqāṣid al-shari’ah* fu limitata alle scuole giuridiche sunnite fino al ventesimo secolo.⁵⁰ Tuttavia, la prima monografia conosciuta dedicata ai *maqāṣid*, fu in verità scritta da Ibn Bābawayh al-Ṣadūq al-Qummī, uno dei massimi giuristi della Shi’a del quarto secolo islamico, che scrisse un libro di 335 capitoli sull’argomento.⁵¹ Il libro, che fu intitolato *‘Ilal al-Sharā’i’* (Le ragioni che soggiacciono delle norme) “razionalizza” il credere in Dio, nei profeti, nel paradiso ed altre credenze. Fornisce anche motivazioni morali per le preghiere, per il digiuno, per il pellegrinaggio, per la carità, per la cura dei genitori e altri obblighi morali.⁵²

(5) *Al-‘Āmirī al-Faylasūf* (deceduto nel 381 dell’Egira/991 d.C.) La prima classificazione teorica delle finalità fu introdotta da al-‘Āmirī al-Faylasūf nella sua *al-‘Ilām bi-Manāqib al-Islām* (La consapevolezza dei tratti dell’Islam).⁵³ La classificazione di al-‘Āmirī tuttavia, fu basata esclusivamente sulle “punizioni penali” nella legge islamica (*ḥudūd*).

Le classificazioni dei *maqāṣid* secondo i “livelli di necessità”, non furono sviluppate fino al quinto secolo islamico. Dunque, l’intera teoria raggiunse il suo stadio più maturo (prima del ventesimo secolo d.C.) nell’ottavo secolo islamico.

(11)

GLI “IMAM DEL MAQĀṢID” (V-VIII SECOLO ISLAMICO)

Il quinto secolo islamico testimoniò la nascita di quello che Abdallah Bin Bayyah chiamò “una filosofia della legge islamica”.⁵⁴ I metodi letteralisti e di valore nominale che erano stati sviluppati fino al quinto

secolo, si rivelarono incapaci di far fronte alle complessità della civiltà in evoluzione. La teoria dell’“interesse senza restrizioni” (*al-maṣlahah al-mursalah*) venne sviluppata come un metodo che si occupa di “ciò che non è stato menzionato nei testi sacri”. Questa teoria colmò un divario nelle metodologie letterali e, in seguito, diede origine alla teoria dei *maqāṣid* nella legge islamica. I giuristi che diedero il contributo più significativo alla teoria dei *maqāṣid*, tra il quinto e l’ottavo secolo islamico sono: Abū al-Maʿālī al-Juwaynī, Abū Hāmid al-Ghazālī, al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Shamsuddīn ibn al-Qayyim e più significativamente Abū Ishāq al-Shāṭibī.

L’Imam al-Juwaynī e “le finalità pubbliche”

Abū al-Maʿālī al-Juwaynī (decaduto nel 478 dell’Egira/1085 d.C.) scrisse *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (La prova nei fondamenti della legge) che fu il primo trattato giuridico ad introdurre una teoria dei “livelli delle necessità” in un modo che è simile alla familiare teoria moderna. Egli suggerì cinque livelli di *maqāṣid*, le necessità (*ḍarūrāt*), le esigenze pubbliche (*al-ḥājah al-ʿāmmah*), il comportamento morale (*al-makrumāt*), le raccomandazioni (*al-mandūbāt*), e “ciò che non può essere attribuito ad una specifica ragione”.⁵⁵ Propose che lo scopo della legge islamica fosse la protezione o l’invulnerabilità (*ʿiṣmah*) della fede delle persone, delle loro anime, delle loro menti, della loro integrità fisica e del loro denaro.⁵⁶ *Ghiyāth al-Umam* (La salvezza delle nazioni) di al-Juwaynī fu, a mio parere, un altro importante contributo per la teoria di *al-maqāṣid*, sebbene si occupi principalmente di questioni politiche. In quel libro al-Juwaynī fa una “supposizione ipotetica”, se i giuristi e le scuole di diritto alla fine scomparissero dalla terra, allora egli suggeriva, l’unico modo per salvare l’Islam sarebbe quello di “ricostruirlo” dal basso, “usando i principi fondamentali, sui quali si basano tutte le regole legali e sui quali tutte le regole legali convergono”.⁵⁷ Scrisse che questi fondamenti della legge, che chiamò esplicitamente “*al-maqāṣid*”, “non sono soggetti a tendenze contrastanti e differenze di opinione riguardo all’interpretazione”.⁵⁸ Esempi di questi *maqāṣid*, sui quali al-Juwaynī “ricostruì” la legge islamica, sono le “facilitazioni” nelle regole di purificazione, “alleggerire il fardello del povero” nelle regole della carità e “il comune accordo” nelle

regole del commercio.⁵⁹ Ritengo che il libro di al-Juwaynī *Ghiyāth al-Umam* sia una proposta completa per la “ricostruzione” della legge islamica basata sui *maqāṣid*.

L’Imam al-Ghazālī e “l’ordine delle necessità”

Lo studente di al-Juwaynī, Abū Ḥamid al-Ghazālī (deceduto nel 505 dell’Egira/1111 d.C.) sviluppò ulteriormente la teoria del suo maestro nel suo libro *al-Mustaṣfā* (La fonte purificata). Egli ordinò le necessità che aveva suggerito al-Juwaynī come segue: 1) fede, 2) anima, 3) mente, 4) progenie e 5) salute.⁶⁰ Al-Ghazālī coniò anche il termine di “preservazione” (*al-ḥifẓ*) di queste necessità. Nonostante le dettagliate analisi che offrì, al-Ghazālī rifiutò di dare una legittimazione indipendente (*ḥujjiyyah*) ad alcuno di questi *maqāṣid* o *maṣāliḥ*, e li chiamò perfino “gli interessi illusori” (*al-maṣāliḥ al-mawhūmah*).⁶¹ La ragione che sta alla base di questo, è legata al fatto che i *maqāṣid* sono una sorta di lettura nei testi sacri, più che essere impliciti letteralmente, come lo sono alcune “chiare” norme islamiche.

Nondimeno al-Ghazālī usò chiaramente i *maqāṣid* come basi per alcune norme islamiche. Egli scrisse, per esempio, “Tutte le sostanze intossicanti, siano esse liquide o solide, sono proibite sulla base della analogia con l’alcool, in quanto l’alcool è proibito con lo scopo della preservazione delle menti delle persone”.⁶² Al-Ghazālī suggerì anche una “regola fondamentale”, basata sull’ordine delle necessità che egli aveva suggerito, che implica che la necessità di ordine superiore dovrebbe avere la priorità rispetto a una necessità di ordine inferiore, qualora sortissero implicazioni opposte nei casi pratici.⁶³

*Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām
e “le saggezze che soggiacciono alle norme”*

Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām (deceduto nel 660 dell’Egira/1209 d.C.) scrisse due brevi libri riguardo *al-maqāṣid*, nel senso delle “saggezze-soggiacenti-alle-norme”, nella fattispecie, *Maqāṣid al-Ṣalāh* (Le finalità della preghiera) e *Maqāṣid al-Ṣawm* (Le finalità del digiuno).⁶⁴ Tuttavia il suo contributo più significativo allo sviluppo della teoria di *al-maqāṣid* fu il suo libro sugli interessi [pubblici] (*maṣāliḥ*) intitolato

Qawā'id al-Ahkam fi Maṣāliḥ al-Anam (Regole di base sugli interessi delle persone).

Oltre a questo estensivo esame dei concetti di interesse e di danno, al 'Izz collegò la validità delle norme ai loro scopi e alle saggezze che vi soggiacciono. Ad esempio scrisse: “Ogni azione che manca il suo proposito è nulla”⁶⁵ e “quando si studia come i propositi della legge portino benefici e prevengano i danni, si realizza che è illegale trascurare ogni bene comune o supportare ogni atto dannoso in qualsiasi situazione, anche se non si hanno prove specifiche dal testo, dal consenso o analogia”.⁶⁶

L'Imam al-Qarāfī e “la classificazione delle azioni profetiche”

Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (decaduto nel 660 dell'Egira/1285 d.C.) contribuì alla teoria dei *maqāṣid*, come la conosciamo noi oggi, differenziando le diverse azioni compiute dal Profeta sulla base degli “intenti” del Profeta stesso. Egli scrive nel suo *al-Furūq* (Le differenze):

C'è differenza nelle azioni del Profeta, a seconda che agisse in qualità di portatore del messaggio divino, oppure come giudice o come guida. L'implicazione, a livello legale, è che ciò che dice o fa come [portatore del messaggio] divino diventa una norma generale e permanente... [Tuttavia] le decisioni legate al militare, al bene pubblico...al nominare giudici e governatori, distribuire il bottino di guerra e firmare trattati ...sono specifiche della figura del leader.⁶⁷

Perciò, al-Qarāfī definì un nuovo significato per “*al-maqāṣid*”, come i propositi/intenti del Profeta stesso nelle sue azioni. Più tardi, Ibn Ashur (decaduto nel 1976 d.C.) sviluppò la “differenza” di al-Qarāfī di cui sopra, e la incluse nella sua definizione di *al-maqāṣid*.⁶⁸ Al-Qarāfī scrisse anche sull’“aprire i mezzi per raggiungere buoni fini”, che è un'ulteriore significativo sviluppo della teoria dei *maqāṣid*. Egli propose che mentre i mezzi che conducono a scopi proibiti dovessero essere bloccati, i mezzi che conducono a scopi legali dovessero essere aperti.⁶⁹ Perciò non si limitò all'aspetto negativo del metodo del “bloccare i mezzi”. Maggiori dettagli saranno presentati più tardi.

L'Imam Ibn al-Qayyim e "che cosa è la Shari'ah"

Shamsuddīn ibn al-Qayyim (deceduto nel 748 dell'Egira/1347 d.C.) fu discepolo del celebre Imam Ahmad ibn Taymiyah (deceduto nel 728 dell'Egira/1328 d.C.) Il contributo di Ibn al-Qayyim alla teoria dei *maqāṣid* si articolò tramite una critica molto dettagliata di quelli che vengono chiamati gli inganni giuridici (*al-ḥiyal al-fiqhiyyah*), basata sul fatto che essi contraddicono i *maqāṣid*. Un inganno è una transazione proibita, come l'usura o la corruzione, che assume la prospettiva di un affare legale, come una vendita, o un regalo e così via. Ibn al-Qayyim scrisse:

I trucchi legali sono atti dannosi perché, in primo luogo, vanno contro la saggezza del Legislatore e in secondo luogo perché proibiscono i *maqāṣid*. La persona la cui intenzione è l'usura, sta commettendo un peccato, anche se la prospettiva della falsa operazione che ha usato nell'inganno in realtà è legale. Quella persona non aveva una sincera intenzione di realizzare l'operazione lecita, ma piuttosto, quella illecita. Ugualmente peccatrice è la persona che mira ad alterare le quote degli eredi effettuando una vendita falsa [ad uno di loro] ... Le leggi della Shari'ah sono la cura alle nostre malattie a causa della loro realtà, non per i loro nomi apparenti ed aspetti esteriori.

Ibn al-Qayyim riassunse la sua metodologia giuridica, che è basata sulla "saggezza e benessere delle persone", con le forti parole che seguono:

La legge islamica è interamente basata sulla saggezza e sul raggiungere il benessere delle persone in questa vita e in quella ultraterrena. E' basata sulla giustizia, misericordia, saggezza e bene. Perciò ogni norma che sostituisca la giustizia con l'ingiustizia, la misericordia con il suo opposto, il benessere comune con i misfatti, o la saggezza con l'insensatezza, è una norma che non appartiene alla legge islamica, anche si sostenesse sia così secondo alcune interpretazioni.⁷⁰

Il paragrafo riportato sopra, rappresenta, secondo me, una "regola fondamentale" molto importante, alla luce della quale dovrebbe essere

considerata l'intera legge islamica. Esso pone i *maqāšid* al loro posto naturale come “fondamenti” e come una filosofia dell'intera legge. L'Imam al-Shāṭibī espresse questa visione in termini più chiari.

L'Imam al-Shāṭibī e “i maqāšid come fondamentali”

Abū Ishāq al-Shāṭibī (deceduto nel 790 dell'Egira/1388 d.C.) usò, più o meno, la stessa terminologia che avevano sviluppato al-Juwaynī e al-Ghazālī. Comunque, io sostengo che nella sua *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah* (Le conseguenze nei fondamenti della legge rivelata) al-Shāṭibī sviluppò la teoria dei *maqāšid* nelle tre modalità sostanziali seguenti:

(i) Da “interessi senza restrizioni” a “fondamenti della legge”. Prima delle *Muwāfaqāt* di al-Shāṭibī, *al-maqāšid* erano inclusi negli “interessi non-limitati” e non erano mai stati considerati come “fondamenti” (*uṣūl*) a tutti gli effetti, come spiegato sopra. Al-Shāṭibī iniziò il suo volume sui *al-maqāšid* nelle *al-Muwāfaqāt*, citando il Corano per provare che Dio ha degli obiettivi nella Sua creazione, inviando i Suoi messaggeri e ordinando leggi.⁷¹ Quindi, considerò *al-maqāšid* come i “fondamenti della religione, norme fondamentali della legge, e elementi universali del credo” (*uṣūl al-dīn wa qawā'id al-sharī‘ah wa kulliyah al-millah*).⁷²

(ii) Da saggezze che soggiacciono alle norme, a basi per le norme. Basandosi sulla essenzialità e universalità di *al-maqāšid*, al-Shāṭibī ritenne che, “gli elementi universali (*al-kulliyah*) delle necessità, dei bisogni e delle comodità non possono essere superati da norme parziali (*al-juz'iyyāt*)”.⁷³ Questa è proprio una deviazione dai fondamentali tradizionali, anche nella scuola Mālikita di al-Shāṭibī, che dette sempre precedenza a “particolari” prove parziali su prove “generali” o universali.⁷⁴ Al-Shāṭibī rese anche la “conoscenza dei *maqāšid*” una condizione necessaria per la correttezza del ragionamento giuridico (*ijtihād*) a tutti i livelli.⁷⁵

(iii) Dall'incertezza (*ẓanniyyah*) alla certezza (*qaṭ'iyyah*). Per supportare il nuovo status che egli conferì a *al-maqāšid* tra i principi fondamentali, al-Shāṭibī iniziò il suo volume sui *maqāšid* sostenendo la

“certezza” (*qaṭʿiyyah*) del processo induttivo che aveva usato per dedurre i *maqāṣid*, basandosi sull’alto numero di prove che aveva esaminato,⁷⁶ che è anche una deviazione dagli argomenti comuni “basati sulla filosofia greca” contro la validità e “certezza” dei metodi induttivi. Il libro di al-Shāṭibī divenne il manuale classico sui *maqāṣid al-sharīʿah* nell’erudizione islamica fino al ventesimo secolo, ma la sua proposta di presentare i *maqāṣid* come “i fondamenti della Shari‘ah” come suggerisce il titolo del suo libro, non fu accettata in forma ampia.

(I I I)

MAQĀṢID NELL’ATTUALE RINNOVAMENTO ISLAMICO

I *maqāṣid* rappresentano uno dei più importanti strumenti intellettuali e metodologie per la riforma ed il rinnovamento islamici. I media e la letteratura popolari evidenziano molte proposte per riformare la legge islamica ed anche per “l’integrazione” delle minoranze musulmane nelle rispettive società. Tuttavia queste proposte, spesso assumono, per usare un eufemismo, un approccio poco amichevole verso l’Islam e i musulmani, e cercano di assimilare l’Islam stesso e i musulmani in alcuni sistemi intellettuali e sociali che sono loro estranei. *Maqāṣid al-sharīʿah* potrebbe giocare un ruolo positivo in questi dibattiti. E’una metodologia dall’“interno” della dottrina islamica che si rivolge a menti e problemi islamici. Le seguenti sezioni spiegheranno questo tema da diversi punti di vista. Innanzitutto, la ricerca odierna nei *maqāṣid* viene presentata come un progetto per lo “sviluppo” e per i “diritti umani”, nel senso contemporaneo dei termini. In secondo luogo i *maqāṣid* sono presentati come basi per nuove opinioni nella legge islamica. Pertanto, l’importante idea di “distinguere tra mezzi e obiettivi” sarà spiegata successivamente. Poi, viene illustrata l’importanza dei *maqāṣid* per la re-interpretazione del Corano e delle tradizioni profetiche. Sarà introdotto il metodo giuridico di “aprire i mezzi” come estensione del classico metodo di “bloccare i mezzi”. L’“universalità” della legge islamica viene spiegata in seguito, e per finire, i *maqāṣid* sono spiegati come terreno comune tra le scuole di giurisprudenza islamica e finanche tra differenti sistemi di fede.

Maqāṣid come progetto per lo “Sviluppo” dei “Diritti Umani”

I giuristi/studiosi contemporanei svilupparono anche la terminologia tradizionale dei *maqāṣid* nel linguaggio attuale, nonostante il rifiuto di alcuni giuristi dell’idea di “attualizzazione” della terminologia dei *maqāṣid*.⁷⁷ Sotto sono evidenziati alcuni esempi di ciò.

Tradizionalmente, la protezione della progenie è una delle necessità che la legge islamica mirò a salvaguardare. Al-Āmirī espresse questo concetto nel suo tentativo iniziale di definire una teoria degli scopi necessari, nei termini delle “punizioni per aver violato la moralità”.⁷⁸ Al-Juwaynī, sviluppò la “teoria delle punizioni” (*mazājir*) di al-Āmirī in una “teoria della protezione” come menzionato sopra. Perciò la “punizione per la violazione della moralità” fu espressa da Al Juwaynī come “protezione dell’integrità fisica”.⁷⁹ Fu Abū Hāmid al-Ghazālī che coniò il termine “preservazione della progenie” come scopo della legge islamica al livello della necessità.⁸⁰ Al Shāṭibī seguì la terminologia di Al Ghazālī, come spiegato sopra. Comunque nel ventesimo secolo, coloro che scrivono di *maqāṣid*, significativamente, svilupparono la “preservazione della progenie” in una teoria orientata alla famiglia. Ibn Ashur, per esempio, rese “la cura della famiglia” un *maqṣid* della legge islamica a tutti gli effetti. Nella sua monografia “Il Sistema sociale nell’Islam”, Ibn Ashur approfondì gli obiettivi legati alla famiglia e i valori morali nella legge islamica.⁸¹ Sia che consideriamo il contributo di Ibn Ashur come una sorta di re-interpretazione della teoria della “preservazione della progenie”, oppure come una sostituzione della stessa teoria con una nuova, è evidente che il contributo di Ibn Ashur aveva aperto la porta ai sapienti e agli studiosi contemporanei per sviluppare la teoria dei *maqāṣid* con modalità nuove. Ad orientare le nuove posizioni non è ne’ la teoria della “punizione” di al-Āmirī e nemmeno il concetto di “preservazione” di al-Ghazālī, ma piuttosto i concetti di “valore” e “sistema”, per usare la terminologia di Ibn Ashur. Tuttavia, alcuni sapienti contemporanei sono contrari all’idea di incorporare nuovi concetti, come giustizia e libertà, nei *maqāṣid*. Preferiscono affermare che questi concetti sono implicitamente contenuti nella teoria classica.⁸² Io penso che la “cautela” nello sviluppare la terminologia dei *maqāṣid* sia sconsigliata.

In modo simile, “la salvaguardia della mente”, che fino a poco tempo fa era limitata allo scopo della proibizione delle bevande alcoliche nell’Islam, si sta attualmente evolvendo fino a includere “diffusione del pensiero scientifico”, “viaggiare alla ricerca della conoscenza”, “soppressione della mentalità del branco” e “evitare la fuga dei cervelli”.⁸³ Allo stesso modo, “la preservazione dell’onore” e “la preservazione dell’anima”, erano al livello delle “necessità” nella terminologia di al-Ghazālī e di al-Shāṭibī. Tuttavia queste espressioni erano anche precedute dalla “punizione” di al-‘Āmirī per “violazione dell’onore” e dalla “protezione dell’onore” di al-Juwaynī. L’onore (*al-‘ird*) è sempre stato un concetto centrale nella cultura araba sin dal periodo pre-islamico. La poesia pre-islamica narra come ‘Antarah, il famoso poeta pre-islamico, combatté contro i Figli di Damdam, per aver “diffamato il suo onore”. Nell’hadith, il Profeta descrisse “il sangue, il denaro e l’onore di ogni *musulmano*” come un “santuario” (*ḥarām*)⁸⁴ che non può essere violato. Recentemente tuttavia, l’espressione della “preservazione dell’onore” sta venendo gradualmente sostituita nella letteratura della giurisprudenza islamica con la “preservazione della dignità umana” ed anche “la preservazione dei diritti umani” come scopo della legge islamica nel suo complesso.⁸⁵

La compatibilità tra diritti umani e Islam è il tema di un acceso dibattito, sia negli ambienti islamici che internazionali.⁸⁶ Fu annunciata nel 1981 una “Dichiarazione Universale Islamica dei Diritti Umani” da un gran numero di sapienti che rappresentavano diverse entità islamiche, presso l’Organizzazione Scientifica, Educativa e Culturale delle Nazioni Unite (UNESCO). Supportata da numerosi testi islamici citati nelle sue voci bibliografiche, “la Dichiarazione Islamica” essenzialmente include l’intera lista dei diritti basilari che erano menzionati nella “Dichiarazione Universale dei Diritti Umani” (UDHR) come il diritto alla vita, alla libertà, all’uguaglianza, alla giustizia, ad un processo equo, alla protezione contro la tortura, all’asilo politico, alla libertà di credo e di parola, alla libera associazione, all’educazione e alla libertà di movimento.⁸⁷

Tuttavia, alcuni membri del direttivo della “Alta Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani” (UNHCHR) espressero preoccupazioni sulla Dichiarazione islamica dei diritti umani, perché

pensavano che “minacciasse gravemente il consenso interculturale sul quale sono basati gli strumenti internazionali per i diritti umani”.⁸⁸ Altri membri credono che quella dichiarazione “aggiunga nuove dimensioni positive ai diritti umani, poiché, al contrario degli strumenti internazionali, attribuisce ad essi una fonte divina, perciò aggiungendo una nuova motivazione morale per rispettarli”.⁸⁹

Un approccio basato sui *maqāṣid* alla questione dei diritti umani supporta quest’ultima opinione, affrontando le preoccupazioni dei primi, specialmente se la terminologia di *al-maqāṣid* deve essere “resa contemporanea” e le viene fatto giocare un ruolo più “fondamentale” nel ragionamento giuridico. Il tema dei diritti umani e dei *maqāṣid* necessita di ulteriori ricerche, per risolvere le “contraddizioni” che alcuni ricercatori hanno suggerito in termini di livello di applicazione.⁹⁰

Allo stesso modo, la “preservazione della religione”, nella terminologia di al-Ghazālī e al-Shāṭibī, trova le sue radici nella “punizione per abbandono della vera fede” di al-‘Āmirī.⁹¹ Recentemente, tuttavia, la stessa teoria, riguardo a quell’obiettivo della legge islamica, è stata reinterpretata a voler significare un concetto nettamente diverso, che è appunto la “libertà di credo”, per usare le parole di Ibn Ashur,⁹² o la “libertà di culto”, prendendo altre espressioni contemporanee.⁹³

Coloro che presentano queste opinioni citano spesso “Non c’è costrizione nelle questioni di religione”⁹⁴ come principio fondamentale, piuttosto che quello che è popolarmente chiamato “punizione per apostasia” (*ḥadd al-riddah*) che veniva solitamente riportato nei riferimenti tradizionali nel contesto della “prevenzione della religione”. Perciò, grazie ai *maqāṣid al-sharīah*, l’errata, mal applicata e tutta politicizzata “apostasia”, sta venendo sostituita con il concetto originale islamico, basato sul testo, della libertà di religione.

Infine la “preservazione del patrimonio” di al-Ghazālī, assieme alle “punizioni per il furto” di al-‘Āmirī e alla “protezione del patrimonio” di al-Juwaynī hanno recentemente testimoniato un’evoluzione verso una terminologia familiare socio-economica, come “assistenza sociale”, “sviluppo economico”, “flusso monetario”, “benessere della società”, “diminuzione delle differenza tra i livelli economici”.⁹⁵

Questo sviluppo permette di usare i *maqāṣid al-sharīah* per incoraggiare la crescita economica, che è oltremodo necessaria nella

maggioranza dei paesi a maggioranza musulmana, ed anche, per offrire diverse alternative islamiche per gli investimenti, che hanno dimostrato di essere popolari e di successo anche nelle nazioni più sviluppate. “Lo sviluppo umano”, il concetto di sviluppo che adottano i rapporti di Sviluppo delle Nazioni Unite (UNDP), è molto più esaustivo di “crescita economica”. Secondo gli ultimi rapporti del Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite, la maggior parte dei paesi con una maggioranza musulmana si classifica più in basso della fascia “svilupata” dell’Indice Globale di Sviluppo Umano (HDI). Questo indice è calcolato sulla base di più di 200 voci, che includono misure per la partecipazione politica, alfabetizzazione, iscrizione a scuola, aspettativa di vita, accesso ad acqua potabile, impiego, tenore di vita, uguaglianza di genere. Tuttavia, alcuni paesi con una maggioranza musulmana, specialmente i ricchi stati arabi petroliferi, mostrano le “peggiori disparità”, afferma il rapporto delle Nazioni Unite, tra i loro livelli di reddito nazionale e misure per l’eguaglianza di genere, che include la partecipazione delle donne alla politica, la partecipazione economica e il potere sulle risorse.⁹⁶

Oltre alle minoranze islamiche che vivono in paesi sviluppati, alcuni paesi a maggioranza musulmana vennero classificati come ad “alto sviluppo umano”, come il Brunei, il Qatar, e gli Emirati Arabi Uniti. Tuttavia, i gruppi di cui sopra rappresentano collettivamente meno del 1% dei musulmani. Il fondo della lista dell’HDI include lo Yemen, la Nigeria, la Mauritania, Djibouti, Gambia, Senegal, Guinea, Costa d’Avorio, Mali e Niger (che complessivamente rappresentano il 10% dei musulmani nel mondo).

Suggerisco che “sviluppo umano” diventi l’espressione principale di *maṣlahah* (interesse pubblico) nei nostri tempi, che i *maqāṣid al-shari‘ah* dovrebbero mirare a realizzare tramite la legge islamica. In tal modo, la realizzazione di questo *maqāṣid* potrebbe essere misurata empiricamente tramite “gli obiettivi di sviluppo umano” delle Nazioni Unite, in base a criteri scientifici contemporanei. Analogamente all’ambito dei diritti umani, l’ambito dello sviluppo umano richiede maggiore ricerca, da una prospettiva basata sui *maqāṣid*. Nondimeno l’evoluzione degli “scopi della legge islamica” in “sviluppo umano” conferisce agli “obiettivi dello sviluppo umano”, una solida base nel

mondo islamico, invece di presentarli, come fanno alcuni neo-letteralisti, come “giocattoli della dominazione occidentale”.⁹⁷

Maqāshid come base per un nuovo Ijtihad

Nella teoria giuridica islamica, esiste una distinzione tra opposizione o disaccordo (*taʿāruḍ* o *ikhtilāf*) e contraddizione (*tanāquḍ* oppure *taʿānuḍ*) di prove (versetti o racconti).⁹⁸ La contraddizione è definita come una “chiara conclusione logica di vero e falso nello stesso aspetto”. (*taqāsum al-ṣidqi wa al-kadhib*).⁹⁹

D'altra parte il conflitto o il disaccordo tra prove è definito come “un'apparente contraddizione tra prove nella mente dello studioso” (*taʿāruḍun fī dhīhn al-mujtahid*).¹⁰⁰ Questo significa che due prove apparentemente in disaccordo (*mutaʿāriḍ*) non sono necessariamente in contraddizione definitiva non risolvibile. E' solo la percezione del giurista che siano in contraddizione irrisolvibile, il che può accadere come risultato di qualche parte mancante della narrazione o più probabilmente per mancanza di informazioni che riguardano la prova e il suo momento storico, il luogo, le circostanze o altre condizioni.¹⁰¹

Comunque, solitamente, una delle “opposte” narrazioni viene resa inesatta e rifiutata, o cancellata. Questo metodo, che è chiamato abrogazione (*al-naskh*) suggerisce che l'ultima testimonianza, cronologicamente parlando, dovrebbe “abrogare” quella precedente. Questo significa che quando dei versetti sono in disaccordo, il versetto che è stato rivelato per ultimo viene considerato essere un versetto abrogante (*nāsikh*) e gli altri devono essere abrogati (*mansūkh*). In modo simile, quando le tradizioni profetiche non concordano, la narrazione che porta la datazione più tarda, se le datazioni sono note o possono essere stabilite, dovrebbe abrogare tutte le altre narrazioni. Perciò un grande numero di prove sono state cancellate, in un modo o nell'altro, senza alcuna buona ragione se non il fallimento dei giuristi nel comprendere come avrebbero potuto inserirle in un quadro percettivo unificato. Il concetto dell'abrogazione in sé stesso, non ha prove a suo sostegno nelle parole attribuite al Profeta nelle raccolte tradizionali di hadith.¹⁰² Il concetto di abrogazione appare sempre, all'interno dei commenti riportati dai Compagni o altri narratori, come commento a quello che appariva essere in disaccordo con la loro comprensione dei problemi

correlati. Secondo le esegesi tradizionali, il principio abrogativo trova prova nel Corano, sebbene le interpretazioni dei versetti correlati siano soggette a differenze di opinioni.¹⁰³

Ad esempio, Abū Hurayrah narrò, secondo Al Bukhārī: “Cattivi presagi sono nelle donne, negli animali e nelle abitazioni”.¹⁰⁴ Però, (sempre secondo al-Bukhārī) ‘Ā’ishah narrò che il Profeta disse: “La gente durante l’epoca dell’ignoranza (*jāhiliyyah*) era solita dire che “Cattivi presagi sono nelle donne, negli animali e nelle abitazioni”.¹⁰⁵ Queste due narrazioni “autentiche” sono ritenute essere in contraddizione. È significativo che la maggior parte dei commentatori rifiutarono la narrazione di ‘A’ishah, sebbene altre narrazioni “autentiche” la supportino. Inoltre è ovvio che Abū Hurayrah, in qualche modo, perse parte della narrazione.¹⁰⁶ Tuttavia Ibn al-‘Arabī, per esempio, commentò il rifiuto di ‘Ā’ishah dell’hadith di cui sopra: “Queste sono parole senza senso (*qawlun sāqit*). Questo è rifiuto di una narrazione chiara e autentica che è riportata da narratori di fiducia”.¹⁰⁷ Questo esempio mostra il tacito pregiudizio nel processo del “risolvere le contraddizioni”.

Un altro esempio sintomatico è il versetto 9:5 del Corano, che è stato chiamato “il versetto della spada” (*āyah-al-sayf*). Questo versetto stabilisce: “Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi pagani ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati ...”.¹⁰⁸ Il contesto storico di questo versetto, nel nono anno della *hijrah*, è quello della guerra tra i musulmani e i pagani di Mecca. Il contesto tematico del versetto nella nona surah é anche il contesto della stessa guerra, a cui la *surah* si riferisce. Tuttavia il versetto è stato estratto dai suoi contesti tematici e storici e si è preteso che definisse la norma tra musulmani e non-musulmani in ogni luogo, tempo e circostanza. Perciò fu percepito essere in disaccordo con più di altri duecento versetti del Corano, che invitano tutti al dialogo, alla libertà di culto, al perdono, alla pace, e persino alla pazienza. La conciliazione tra queste diverse prove, in qualche modo, non era un’opzione. Per risolvere il disaccordo, basato sul metodo dell’abrogazione, la maggior parte degli esegeti concluse che questo versetto (9:5), che fu rivelato verso la fine della vita del Profeta, abrogò tutti i versetti “in contraddizione” che erano stati rivelati precedentemente.

Di conseguenza, i seguenti versetti furono considerati abrogati: “non c’è nessuna costrizione negli affari di religione”, “Perdonali, perché Dio ama coloro che fanno il bene alla gente”, “respingi il male con quello che è meglio” “e persevera pazientemente”, “non discutete con la Gente del Libro se non nel modo migliore”, “e di: A voi la vostra religione, a me la mia”.¹⁰⁹

Allo stesso modo, un gran numero di tradizioni profetiche, che legittimano i trattati di pace e la coesistenza multiculturale, usando termini contemporanei, furono altresì abrogate. Un esempio di tale tradizione è “la Carta di Medina” (*ṣaḥīfah al-madīnah*), nella quale il Profeta e gli ebrei che vivevano a Medina redassero un “patto” che definiva la relazione tra i musulmani e gli ebrei residenti a Medina. La Carta dichiarava che “musulmani e gli ebrei sono una sola nazione (ummah), con i musulmani che hanno la loro religione e gli ebrei che hanno la loro.”¹¹⁰ I commentatori classici e neo tradizionalisti della *ṣaḥīfah*, la invalidano come “abrogata”, basandosi sul “versetto della spada” e altri versetti simili.¹¹¹ Considerare tutti i versetti e le scritture sopra citati nei termini della singola dimensione della pace contro la guerra, può implicare una contraddizione in cui la “verità finale” deve “appartenere” alla pace o alla guerra. Il risultato dovrà essere una irragionevole scelta fissa tra pace e guerra, per ogni luogo, tempo e circostanza.

Un ulteriore problema fu che il numero dei casi di abrogazione rivendicati dagli studenti dei Compagni (*al-tābi‘īn*) era maggiore dei casi rivendicati dai Compagni stessi.¹¹² Dopo il primo secolo islamico, si è potuto analogamente notare che i giuristi delle scuole di pensiero in via di sviluppo, iniziarono a rivendicare molti nuovi casi di abrogazione, che non erano mai stati rivendicati dagli studenti dei Compagni (*al-tābi‘īn*).

Pertanto, l’abrogazione, divenne un metodo per invalidare opinioni o narrazioni approvate da scuole giuridiche rivali. Abū al-Ḥasan al-Karkhī (deceduto nel 951 d.C.) per fare un esempio scrive: “La regola fondamentale è: ogni versetto coranico che sia diverso dall’opinione dei giuristi nella nostra scuola, o viene preso fuori contesto oppure viene abrogato”.¹¹³ Perciò non è insolito nella letteratura *fiqhī* trovare una certa norma come abrogante (*nāsikh*) secondo una determinata

scuola, e come abrogata (*mansūkh*) secondo un'altra. Questo uso arbitrario del metodo dell'abrogazione ha acuito il problema della mancanza di interpretazioni multi-dimensionali delle prove. Un approccio *maqāṣidi* potrebbe offrire una soluzione razionale e costruttiva per i problemi delle prove in opposizione tra loro. I seguenti sono esempi tipici tratti dalla letteratura classica. Sarà mostrato che il “contrasto” reclamato, potrebbe essere risolto attraverso una maggiore considerazione dei *maqāṣid*.

(1) Esistono numerose prove contrastanti relative a diverse modalità di effettuare gli “atti di adorazione” (*‘ibādāt*), tutte attribuite al Profeta. Queste narrazioni contrastanti hanno frequentemente causato accesi dibattiti e divisioni nelle comunità *musulmane*. Tuttavia, comprendere queste narrazioni entro un *maqṣid* della magnanimità (*taysīr*) implica che il Profeta effettuò realmente questi riti in varie modalità, suggerendo flessibilità e tolleranza in tali questioni.¹¹⁴ Esempi di questi atti d'adorazione sono le diverse maniere di stare eretti e muoversi durante le preghiere,¹¹⁵ come concludere le preghiere (*tashahhud*),¹¹⁶ le prosternazioni di riparazione (*sujūd al-sahū*),¹¹⁷ recitare “Dio è grande” (*takbīr*) durante le preghiere dell'Īd,¹¹⁸ recuperare una rottura del proprio digiuno durante il Ramadan,¹¹⁹ i dettagli del Pellegrinaggio e così via.

(2) Esistono numerose narrazioni contrastanti che trattano questioni legate ai costumi, ossia *al-‘urf*, le quali venivano classificate anche come “contrastanti”. Tuttavia queste narrazioni potrebbero essere interpretate attraverso il *maqṣid* dell’“universalità della legge”.¹²⁰ In altre parole le differenze tra queste narrazioni dovrebbero essere comprese come differenze nei costumi, per cui le diverse narrazioni cercarono di mostrare attenzione, piuttosto che “contraddizione”. Un esempio sono le due narrazioni, entrambe attribuite ad ‘Ā’ishah, una delle quali proibisce a “qualsiasi donna” di sposarsi senza il consenso di un suo tutore, mentre l'altra permette alle donne già precedentemente sposate di fare le loro scelte indipendenti di matrimonio.¹²¹ Viene narrato che ‘Ā’ishah, la narratrice delle due storie, non applicò lei stessa la “condizione” del consenso [del tutore] in alcuni casi.¹²² Gli Ḥanafiti

spiegarono che secondo i costumi (arabi) una donna che si sposava senza il consenso del suo tutore era una donna spudorata.¹²³ Comprendere entrambe le narrazioni, nel contesto del considerare gli usi e costumi, basati sull’“universalità” della legge, risolve la contraddizione e fornisce flessibilità nello svolgere cerimonie matrimoniali secondo differenti costumi in differenti luoghi e tempi. Questo approccio permette ai musulmani ovunque di abbracciare, se desiderano, le “normali” tradizioni delle loro società in tali ambiti cerimoniali e contribuisce ad una cultura di tolleranza e comprensione in società multiculturali.

(3) Un certo numero di narrazioni furono classificate come casi di abrogazione, sebbene fossero secondo alcuni giuristi, casi di graduale applicazione di norme. Lo scopo che soggiace alle applicazioni graduali delle norme su vasta scala è “facilitare il cambiamento che la legge sta portando alle abitudini profondamente radicate della società”.¹²⁴ Perciò, “le narrazioni contrastanti”, riguardo alla proibizione dei liquori e dell’usura, e l’adempimento delle preghiere e del digiuno, dovrebbero essere comprese nei termini della “tradizione” profetica di applicazione graduale di alti ideali in qualsiasi società data e specialmente, qualora si tratti di nuovi musulmani che dovrebbero crescere lentamente nella loro pratica dell’Islam e dei suoi insegnamenti.

(4) Un certo numero di narrazioni contrastanti sono considerate “contraddittorie” perché le loro affermazioni comportano differenti norme per casi simili. Comunque, considerare che queste dichiarazioni profetiche erano rivolte a persone diverse (i Compagni) potrebbe “risolvere la contrapposizione”. In questi casi, il *maqṣid* giuridico di “realizzare l’interesse migliore delle persone” sarebbe la chiave per interpretare queste narrazioni basate sulle differenze tra questi Compagni. Per esempio, poche narrazioni riportarono che il Profeta disse ad una donna divorziata che avrebbe perso la custodia dei suoi figli se si fosse risposata.¹²⁵ Eppure, un certo numero di narrazioni “contrastanti” prevede che le [donne] divorziate possano tenere i figli in custodia dopo essersi risposate. Le narrazioni contrastanti includevano il caso di Umm Salamah; Umm Salamah mantenne la custodia dei

suoi figli dopo che sposò il Profeta. ¹²⁶ Pertanto, basandosi sul primo gruppo di narrazioni, la maggior parte delle scuole di giurisprudenza concluse che la custodia debba essere automaticamente trasferita al padre quando la madre si risposa. Basarono la loro eliminazione del secondo gruppo di narrazioni sul fatto che il primo gruppo era “più autentico”, essendo narrato da Bukhārī e Ibn Ḥanbal. ¹²⁷ Ibn Ḥazm, d'altra parte, accettò il secondo gruppo di narrazioni e respinse il primo gruppo, basandosi sul suo sospetto riguardo alla capacità di memorizzazione di uno dei trasmettitori. ¹²⁸ Tuttavia, dopo aver citato entrambe le opinioni al-Ṣanaʿānī commentò: “I bambini devono essere sotto la custodia del genitore più capace. Se la madre è la migliore tutrice e seguirà i bambini diligentemente, allora lei dovrebbe avere la priorità su di loro ... I bambini devono essere sotto la custodia del genitore più capace, e la legge non può giudicare in altro modo”. ¹²⁹ Pertanto, l'equità è il criterio qui e la legge non può assolutamente essere “ingiusta”! Questo approccio permette ai musulmani di apprezzare qualsiasi legge giusta della terra, che stia tentando di raggiungere un senso di giustizia nella società, anche se proviene da filosofia o teorie ‘non-islamiche’.

Differenziando tra mezzi e obiettivi

Mohammad al-Ghazaly faceva differenza tra i mezzi (*al-wasā'il*) e gli obiettivi (*al-ahdāf*). Permise la “scadenza” (*intihā*) dei primi e non dei secondi. Al-Ghazaly ricordò il sistema del bottino di guerra, nonostante il fatto che sia menzionato esplicitamente nel Corano, come un esempio di questi “mezzi mutevoli”. ¹³⁰ Recentemente Yusuf al-Qaradawi e Faisal Mawlawi, hanno approfondito l'importanza di “differenziare tra i mezzi e i fini” durante le deliberazioni del “Consiglio Europeo per la Fatwa e la Ricerca”. Entrambi applicarono lo stesso concetto all'avvistamento del *hilāl* (la luna nuova di Ramadan), considerandolo un semplice mezzo per conoscere l'inizio del mese piuttosto che un obiettivo in quanto tale. Quindi essi conclusero che i puri i calcoli scientifici dovranno essere i mezzi di oggi per definire l'inizio e la fine del mese di Ramadan, che è una fatwa che risolve numerosi problemi pratici per le minoranze musulmane. ¹³¹ Yusuf al-Qaradawi aveva applicato lo stesso concetto alla veste delle donne

musulmane (*jilbāb*), tra le altre cose, che considerava un semplice mezzo per raggiungere l'obiettivo della modestia.¹³² Dal mio punto di vista, “differenziare tra mezzi ed obiettivi” apre un bel po' di possibilità per opinioni radicalmente nuove nella giurisprudenza islamica. Ad esempio, Taha al-Alwani propose un “progetto per la riforma” nel suo *Issues in Contemporary Islamic Thought* nel quale approfondì la sua versione del metodo di “differenziazione tra mezzi e obiettivi”. Quanto segue, illustra come al-Alwani applicò questo approccio alla questione estremamente importante della parità di genere.

Il Corano trasportò la gente di quei tempi nel campo della fede nell' assoluta uguaglianza di genere. Questo singolo articolo di fede, forse più di qualsiasi altro, rappresentò una rivoluzione, non meno significativa della condanna dell'islam all'idolatria ... Nel caso della prima società *musulmana*, dati gli usi e costumi, gli atteggiamenti e i costumi dell'Arabia pre-islamica instaurati da lungo tempo, fu necessario attuare tali cambiamenti seguendo delle fasi, facendo delle concessioni alla capacità della società di adattarsi di conseguenza ... Stabilendo un ruolo per la donna nel testimoniare nelle transazioni, sebbene al momento della rivelazione, le donne avessero poco a che fare con tali questioni, il Corano cerca di dare forma concreta all'idea della donna che partecipa ... L'obiettivo è di cambiare la tradizionale percezione delle donne, includendole “tra coloro che sono accettabili per voi come testimoni” ... la questione della testimonianza servì semplicemente come mezzo per un fine o come via pratica per stabilire il concetto dell'uguaglianza di genere. Nella loro interpretazione di “errore” e “richiamo”, i commentatori coranici hanno affrontato la questione da una prospettiva basata sul presupposto che la divisione della testimonianza della donna in due metà sia in qualche modo connessa ad un'inerente ineguaglianza con gli uomini. Questa idea è stata condivisa sia dai commentatori classici come da quelli moderni, così che generazioni di musulmani, guidate solo dal *taqlīd* (imitazione), hanno continuato a perpetuare questa comprensione errata. Certamente, gli atteggiamenti generati da un tal fraintendimento si sono diffusi ben oltre la sfera legale ...¹³³

Un'espressione simile è quella della raccomandazione dell' Ayatullah Mahdi Shamsuddin ai giuristi contemporanei di tenere un approccio "dinamico" verso i testi sacri, e di "non considerare ogni testo come una legislazione assoluta e universale, di aprire la mente alla possibilità di una legislazione "relativa" per circostanze specifiche e di non giudicare le narrazioni con contesti mancanti come assolute nelle dimensioni del tempo, spazio, situazioni e persone".¹³⁴ Egli chiarisce ulteriormente di essere "incline a questa visione, ma che non baserebbe (alcuna norma), su di essa, per il momento". Nondimeno evidenzia il bisogno, per questo approccio, di una giurisprudenza relativa alle donne, alle questioni finanziarie ed al jihad.¹³⁵ Fathi Osman, per fare un altro esempio, "esaminò le considerazioni pratiche" che facevano sì che la testimonianza di una donna valesse meno di quella di un uomo, come menzionato nel versetto 2.282. Perciò Osman "re-interpretò" il versetto, considerandolo come una funzione per queste considerazioni pratiche, in un modo simile a quello di al-Alwani ricordato sopra.¹³⁶ Hassan al-Turabi mantiene la stessa visione rispetto a molte regole relative, nuovamente, alle donne, alla loro vita quotidiana e al loro "abbigliamento".¹³⁷

L'espressione di Roger Garaudy per questo approccio era di "dividere i testi sacri dentro una sezione che potrebbe essere storicizzata", come, ancora una volta, "la giurisprudenza relativa alle donne", ed un'altra sezione che "rappresenta l'eterno valore nel messaggio rivelato".¹³⁸ In modo simile, Abdul-Karim Soroush suggerì che i testi sacri dovessero essere "divisi in due parti, essenziali e casuali; essendo quelle casuali funzioni dell'ambiente culturale, sociale e storico della consegna del messaggio principale".¹³⁹ Altri punti di vista simili riguardanti le tradizioni profetiche includevano quello di Mohammad Shahrour, il quale sostenne che alcune tradizioni profetiche nella giurisprudenza transazionale "non devono essere considerate come legge islamica ma piuttosto come diritto civile, soggetto a circostanze sociali, che il Profeta mise in pratica organizzando la società nel campo dell'ammissibilità, con lo scopo di costruire lo stato arabo e la società araba del settimo secolo", e perciò, "non potranno mai essere eterne, anche se fossero vere al cento per cento e autentiche al cento per cento".¹⁴⁰

E' importante notare qui, che alcuni ricercatori e scrittori estendono le considerazioni di cui sopra sulle condizioni storiche, in quella che è chiamata la “storicizzazione” dei testi sacri islamici, che è l’abrogazione o la cancellazione della loro “autorità” in toto. Questo approccio “storicistico” suggerisce che le nostre idee sui testi, culture ed eventi, siano interamente in funzione della loro posizione nel loro contesto storico originale, come dei loro sviluppi storici successivi.¹⁴¹ Applicare quest’idea, presa in prestito dagli studi di letteratura, al Corano, implica che lo scritto coranico sia “un prodotto culturale” della cultura che lo ha prodotto, come indicato da alcuni scrittori.¹⁴²

Perciò, viene affermato, il Corano diventerebbe un “documento storico” che sarebbe utile soltanto per apprendere di una specifica comunità storica, che esistette durante l’epoca profetica.¹⁴³ Haida Moghissi, inoltre, sostiene che “la Shari‘ah non è compatibile con i principi di uguaglianza degli esseri umani”.¹⁴⁴ Per lei, “nessun numero di tortuosità e inclinazioni può conciliare le ingiunzioni coraniche e le disposizioni sui diritti e doveri delle donne con l’idea dell’uguaglianza di genere”.¹⁴⁵

In modo simile, Ibn Warraq afferma che il sistema islamico dei diritti umani mostra un “sostegno inadeguato al principio di libertà”.¹⁴⁶ Perciò, secondo Moosa, la giurisprudenza islamica non può essere la prova di una “visione etica” nel senso contemporaneo.¹⁴⁷

Tuttavia, io penso che rendere “ingiusto” e “immorale” il Corano vada contro la fede stessa nella sua provenienza divina. Detto questo, credo anche che eventi storici e pareri giuridici specifici precisati nel Corano, dovrebbero essere compresi all’interno del contesto culturale, geografico e storico del messaggio dell’Islam. La chiave per questa comprensione è, di nuovo, differenziare tra mezzi mutabili e principi e scopi fissi. I mezzi potrebbero “scadere”, come aveva spiegato Mohammad al-Ghazaly, mentre gli obiettivi ed i principi non sono modificabili. Basandosi su tale comprensione multi-dimensionale, le specificità coraniche potrebbero applicarsi molto bene in ogni luogo ed in ogni tempo e potrebbero presentare altrettanto bene una “visione etica” di oggi.

Maqāṣid e l'interpretazione tematica del Corano

La “scuola di esegesi tematica” fece dei passi verso una più mirata e più *maqāṣidi* esegesi coranica. Il metodo di lettura del testo coranico in termini di temi, principi e valori più alti, è basato su una percezione del Corano come di un “tutt’uno”.¹⁴⁸ Basandosi su questo approccio olistico, i pochi versetti relativi alle regole giuridiche, che sono tradizionalmente chiamati i “versetti delle norme” (*āyāt al-ahkām*), si estenderanno da poche centinaia di versetti all’intero testo del Corano. I capitoli ed i versetti che trattano della fede, delle storie dei profeti, della vita ultraterrena e della natura, comprenderanno tutti parti di un quadro olistico e perciò giocano un ruolo nel formare le regole giuridiche islamiche. Questo approccio permetterà anche ai principi e ai valori morali, che sono i temi principali che soggiacciono alle storie coraniche e ai capitoli sulla vita ultraterrena, di diventare le basi giuridiche per la giurisprudenza, in aggiunta ai metodi tradizionali letterali. Un approccio basato sugli scopi alle narrazioni degli hadith profetici, proviene da una simile percezione olistica e *maqāṣidi* della vita e dei detti del Profeta. Perciò, l’autenticità delle narrazioni individuali che sono incoerenti con palesi valori e principi islamici, sarà messa in discussione. Se i giuristi non sono in grado di conciliare le implicazioni (linguistiche) delle due narrazioni, l’autenticazione di una o dell’altra delle narrazioni profetiche “è basata su quanto esse sono in accordo o meno con i principi del Corano”.¹⁴⁹ Pertanto “la coerenza sistematica” dovrebbe essere aggiunta alle condizioni per l’autenticazione del contenuto (*matn*) di queste narrazioni. In conclusione, un approccio basato sui *maqāṣid* potrebbe colmare un vuoto importante nella narrazione di hadith, in generale, che è la lacuna dei contenuti mancanti. La maggior parte delle narrazioni profetiche, in tutte le scuole, è composta da una o due frasi, oppure dalla risposta ad una o due domande, senza approfondimenti sul contesto storico, politico, sociale, economico, e ambientale della narrazione. In alcuni casi il Compagno o il narratore termina il suo racconto dicendo: “Non sono sicuro se il Profeta abbia detto così o meno perché ... (eravamo nel contesto) di ...” Solitamente, comunque, il contesto e il suo impatto su come la narrazione venga compresa e applicata, sono lasciati alle supposizioni del narratore o del giurista.

Un’“immagine olistica” aiuta a superare questa mancanza di informazioni, attraverso la comprensione delle finalità generali della legge.

Interpretazione delle intenzioni del Profeta

In aggiunta a quanto sopra, *al-maqāṣid* o gli “intenti” del Profeta, potrebbero anche essere utilizzati per contestualizzare le narrazioni. È stato spiegato come al-Qarāfī differenziò tra le azioni del Profeta come “portatore del messaggio divino, giudice e guida”, e suggerì che ognuno di questi intenti avesse “una diversa implicazione nella giurisprudenza”. Ibn Ashur aggiunse altri tipi di “intenti profetici”, vale a dire un ampliamento significativo del lavoro di al-Qarāfī, e comprovò gli intenti profetici che suggeriva, tramite numerose narrazioni di hadith.¹⁵⁰ I seguenti sono alcuni esempi secondo Ibn Ashur.¹⁵¹

1. L’intento della legislazione. Un esempio è il famoso sermone al Pellegrinaggio dell’addio del Profeta, durante il quale, secondo quanto è riportato, disse: “Imparate i rituali da me [guardandomi mentre li eseguo], perché non so se eseguirò un altro Pellegrinaggio dopo di questo”. Egli disse pure, dopo aver concluso lo stesso sermone: “Fate sì che coloro che sono presenti informino coloro che sono assenti”. Questo tipo di tradizione profetica dovrebbe essere seguita con precisione.
2. L’intento di emettere verdetti/fatwa. Un esempio sono gli editti del Profeta durante il suo “pellegrinaggio dell’addio”, quando un uomo venne da lui e disse: “Ho compiuto un sacrificio prima di aver lanciato i ciottoli”. Il Profeta avvisò: “Lancia pure [le pietre] e non preoccuparti”. Quindi un altro uomo arrivò e disse: “Io mi sono rasato prima di compiere il sacrificio” e il Profeta rispose: “Vai a fare il sacrificio e non preoccuparti”. Il narratore disse che non gli fu mai chiesto di qualcosa che qualcuno avrebbe fatto in seguito o aveva fatto prima, senza che il Profeta dicesse: “Fallo e non preoccuparti”. Anche questo tipo di “tradizioni profetiche” dovrebbe essere seguito con precisione, oltre all’apprendere certi metodi di emettere verdetti da esse. Nell’esempio soprastante, impariamo che l’ordine dei dettagli dei riti del Pellegrinaggio, in generale, non è condizione necessaria per la loro correttezza.

3. L'intento di giudicare. Alcuni esempi sono: (1) La soluzione trovata dal Profeta nella disputa tra un uomo di Hadramawt ed uno di Kindah riguardo ad un pezzo di terra; (2) La soluzione trovata dal Profeta nella disputa tra un beduino ed il suo avversario, quando il beduino disse "O Messaggero di Dio, giudica tra noi". (3) La soluzione trovata dal Profeta tra Ḥabibah e Thābit. Ḥabibah bint Sahl, la moglie Thābit, si lamentò con il Profeta perché non amava suo marito e voleva divorziare. Il Profeta disse: "Gli restituirai il suo giardino recintato?" Ella rispose: "Ho tutto quello che lui mi ha dato". Quindi il Profeta disse a Thabit: "riprenditelo da lei". Così, questi si riprese il giardino recintato e divorziò. Questo tipo di tradizione profetica non è legislazione generale, come disse al-Qarāfi, ed i verdetti correlati dovrebbero essere emessi dal giudice secondo le specificità di ogni singolo caso.
4. L'intento del comando. Esempi sono il permesso di possedere le terre aride che uno si sta coltivando, la proibizione di mangiare la carne di asino [emessa] nella battaglia di Khaybar, e la dichiarazione del Profeta durante la battaglia di Ḥunayn: "Chiunque abbia ucciso un nemico e abbia delle prove delle sue azioni, può richiedere le proprietà di quel nemico". In generale, le tradizioni che sono connesse all'ambito socio-economico-politico, dovrebbero essere comprese nei termini dei loro scopi più alti al servizio dell'interesse generale.
5. L'intento della guida (che è più generale di quello della legislazione). Un esempio si trova dalla narrazione di Ibn Suwayd, nella quale egli disse: "Ho incontrato Abū Dharr, che indossava un mantello, ed anche il suo schiavo, ne indossava uno uguale. Chiesi la ragione di ciò. Egli rispose: "Ho rimproverato uno schiavo insultando sua madre". Il Profeta mi disse: "O Abū Dharr, l'hai insultato proferendo parolacce contro sua madre? Tu hai ancora alcune caratteristiche dell'era dell'ignoranza pagana. I tuoi schiavi sono tuoi confratelli". In questo esempio, la guida profetica stava guidando i Compagni verso la liberazione degli schiavi. I giuristi dissero frequentemente: Il Legislatore mira a realizzare la libertà (*al-shāriʿ mutashawwiq li al-ḥurriyyah*).

6. L'intento della conciliazione. Un esempio è quando il Profeta chiese a Barīrah di tornare da suo marito dopo che lei aveva divorziato da lui. Barīrah disse: "O Messaggero di Dio! Tu mi ordini di fare così?" Egli disse: "No, io sto solo intercedendo per lui". Ed ella disse: "Io non ho bisogno di lui". Altresì, al-Bukhārī riportò che quando il padre di Jābir morì, Jābir chiese al Profeta di parlare con i creditori di suo padre affinché rinunciassero a parte del suo debito. Il Profeta quindi accettò il loro rifiuto. Un altro esempio di conciliazione è quando Ka'ab ibn Mālik domandò la restituzione di un debito ad ʿAbdullāh ibn Abū Ḥadrad, il Profeta richiese a Ka'ab di detrarre metà del debito e Ka'ab fu d'accordo. In questi casi, i Compagni capirono che il Profeta non intendeva investirli di alcun obbligo.
7. L'intento del prestare consiglio. Un esempio fu quando ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb diede ad un uomo un cavallo come carità, ma questi lo trascurò. ʿUmar volle ricomprare il cavallo dall'uomo, pensando che l'avrebbe venduto per pochi soldi. Quando chiese al Profeta riguardo alla questione, egli gli disse: "Non comprarlo, anche se te lo desse per un dirham, perché qualcuno che riprende indietro una carità è come un cane che si ingozza col suo stesso vomito". Inoltre, Zayd narrò che il Profeta disse: "Non vendete i frutti prima che i loro benefici siano evidenti", ma Zayd commentò che questo era solo "a titolo di consiglio, perché alcune persone avevano litigato troppo su quella questione". Anche in questi casi, i Compagni capirono che il Profeta non intendeva investirli di alcun obbligo.
8. L'intento della consulenza. Per esempio Bashīr informò il Profeta che aveva dato un regalo speciale ad uno dei suoi figli. Il Profeta gli chiese: "Hai fatto lo stesso con tutti gli altri tuoi figli?" Egli disse: "No". Il Profeta disse: "Non chiamarmi come testimone di un'ingiustizia". Anche in questi casi i Compagni capirono che il Profeta non intendeva investirli di alcun obbligo.
9. L'intento di insegnare alti ideali. Per esempio, il Profeta chiese ad Abū Dharr: "Tu vedi (la montagna di) Uḥud?" Abū Dharr rispose: "La vedo!" Il Profeta disse: "Se avessi una quantità di oro grande pari alla montagna di Uḥud, mi piacerebbe che, prima che siano

passati tre giorni, non mi rimanesse neanche un singolo Dinar qualora vi trovassi qualcuno che lo accetti, esclusa una certa somma che terrei per pagare i miei debiti”. In modo simile al-Barā’ ibn ‘Āzib disse: “Il Messaggero di Dio ci comandò di praticare sette cose, e ci proibì di praticarne altre sette. Ci ordinò di visitare il malato, di camminare dietro alle processioni funebri, di pregare per qualcuno quando starnutisce, di approvare il giuramento di qualcuno, di aiutare la persona oppressa, di diffondere il saluto di pace, e di accettare gli inviti. D’altra parte ci ha proibito di indossare anelli d’oro, di usare utensili d’argento, di usare sottosella rossi fatti di cotone, di indossare vestiti egiziani con estensioni di seta, abiti di seta spessa, di seta sottile o di seta normale”. In modo simile, ‘Alī ibn Abī Ṭālib narra: “L’Inviato di Dio mi ha vietato di indossare anelli d’oro, di vestire abiti di seta e abiti tinti di zafferano, e di recitare il Corano mentre mi inchino e mi prostro nella preghiera. Ma non sto dicendo che egli ha proibito queste cose”. Analogamente, con lo stesso intento educativo, il Profeta disse a Rafi‘ ibn Khadij: “Non affittare la tua fattoria, ma coltiva la terra tu stesso”. Altresì, in questi casi, i Compagni capirono che il Profeta non intendeva investirli di alcun obbligo.

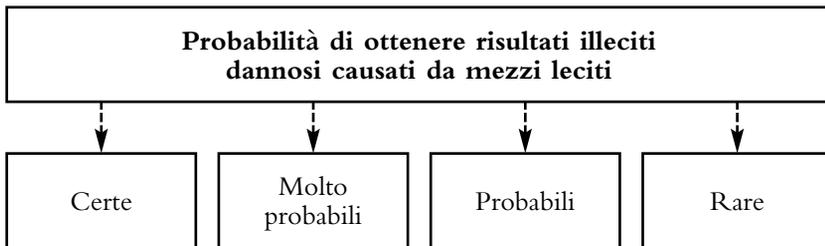
10. L’intento di educare i suoi Compagni. Per esempio l’hadith: “Per Dio! Egli non crede! Per Dio! Egli non crede!” E fu detto: “Chi è costui o Messaggero di Dio?” Egli disse: “La persona il cui vicino di casa non si sente al sicuro dalla sua cattiveria”.
11. L’intento di non-istruzione. Questo include gli hadith che descrivono il modo in cui il Profeta mangiava, indossava i suoi vestiti, si sdraiava, camminava, montava il suo animale e metteva le mani quando si prostrava in preghiera. Un altro esempio è il resoconto per cui il Profeta si fermò durante il Pellegrinaggio dell’addio su una collina prospiciente un corso d’acqua a Bani Kinānah, su cui ‘Ā’ishah commentò: “Accamparsi ad al-Abṭah non è uno dei cerimoniali dell’Hajj, ma semplicemente un posto dove il Profeta era solito accamparsi, così che gli fosse più facile partire per Medina”.

La re-interpretazione di Ibn Ashur delle narrazioni di hadith di cui sopra, eleva il livello di “senso di scopo” nei metodi tradizionali e

permette una grande flessibilità nell'interpretazione e nell'applicazione dei testi sacri.

“Aprire i mezzi” in aggiunta a “Bloccare i mezzi”

Bloccare i mezzi (*sadd al-dharā'i*) nella giurisprudenza islamica implica proibire, o bloccare un'azione lecita, perché ci potrebbero essere dei mezzi che conducono ad azioni illegali.¹⁵² Giuristi di varie scuole di giurisprudenza islamica convennero che, in un caso simile, “che conducano ad azioni illecite” deve essere “più probabile del che non conducano”, ma differirono sul come sistematizzare il raffronto tra probabilità. I giuristi divisero la “probabilità” di azioni illecite in quattro diversi livelli.¹⁵³



Quattro “categorie” di probabilità, secondo i giuristi che avvallarono il blocco dei mezzi, ossia, certe, molto probabili, probabili e rare.

I seguenti sono esempi che i giuristi citarono per spiegare le categorie di cui sopra:

1. Un classico esempio di un'azione che comporta “un certo” danno è “scavare un pozzo in una strada pubblica”, che certamente danneggerà la gente. I giuristi concordarono di bloccare i mezzi in tale caso, ma ebbero una differenza di opinioni se colui che scava le buche, in questo esempio, fosse responsabile per qualsiasi danno potesse accadere alla gente a causa della sua azione. La differenza di opinione in realtà, è se proibire qualche azione, comporti la responsabilizzazione delle persone verso il danno che risulterebbe nel caso compiano quell'azione o meno.

2. Un esempio di un'azione che comporta un "raro" danno, secondo al-Shāṭibī, è vendere l'uva, sebbene solo un piccolo numero di acquirenti la useranno per farne del vino. "Bloccare i mezzi" non si applica a una tale azione, concordarono i giuristi, "poiché i benefici dell'azione sono maggiori dei danni, che accadono in rari casi".¹⁵⁴
3. Il danno è "molto probabile", hanno sostenuto i giuristi, quando "le armi vengano vendute durante disordini civili, o l'uva sia venduta ad un produttore di vino".¹⁵⁵ Le scuole Mālikita e Ḥanbalita concordano nel bloccare questi mezzi, mentre altri sono in disaccordo perché, come sostengono, il danno deve essere "certo" per giustificare il blocco dei mezzi.
4. Il danno è "probabile", hanno sostenuto alcuni giuristi, "quando una donna viaggia da sola" e "quando le persone usano contratti legalmente corretti con imbrogli nascosti come mezzi per l'usura".¹⁵⁶ Ancora, le scuole Mālikita e Ḥanbalita furono d'accordo nel bloccare questi mezzi, mentre altri non furono d'accordo perché il danno non è "certo" o "molto probabile".

Gli esempi classici di cui sopra, mostrano, nuovamente, che i "mezzi" e gli "scopi" sono soggetti a variazioni in circostanze economiche, politiche, sociali e ambientali e non sono regole costanti. "Una donna che viaggia da sola", "vendere le armi" oppure "vendere l'uva", possono portare ad un danno probabile in alcune situazioni, ma possono decisamente essere innocue o persino benefiche per le persone in altre situazioni. Pertanto, è inaccurato classificare le azioni secondo le probabilità di danno in "rigide" categorie, come mostrato sopra.

Dal punto di vista etico, "bloccare i mezzi" è un approccio consequenzialista.¹⁵⁷ Potrebbe essere utile in alcune situazioni, ma potrebbe anche essere utilizzato impropriamente da alcuni giuristi pessimisti o da autorità mosse da ragioni politiche. Oggi "bloccare i mezzi" è un tema corrente negli approcci neo-letteralisti, un tema che viene utilizzato da alcuni regimi autoritari per i propri fini, specialmente nelle questioni relative alle donne.

Per esempio, in nome del bloccare i mezzi, viene proibito alle donne di "guidare le auto", di "viaggiare da sole", di "lavorare in canali radio

o in emittenti televisive”, di “assumere ruoli di rappresentanza”, ed anche di “camminare in mezzo alla strada”.¹⁵⁸ Per illustrare una di queste scorrette applicazioni del “bloccare i mezzi”, la seguente è una fatwa, che ho trovato piuttosto divertente! E’ stata emessa dall’ Alto Concilio delle Fatwa del Regno Saudita, a proposito delle donne che guidano auto.¹⁵⁹

[Domanda]: In circostanze di necessità, è permesso ad una donna guidare un’automobile da sola, senza la presenza di un guardiano legale, invece di viaggiare da sola in una macchina dove vi sia un uomo che non è suo mahram??

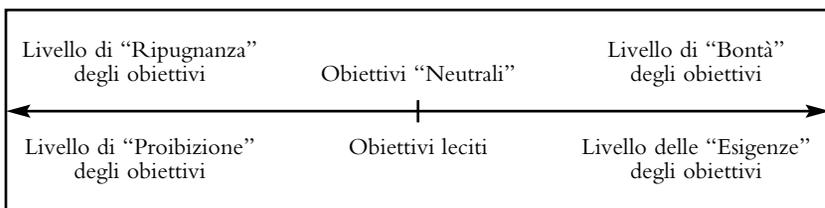
[Fatwa]: Non è permesso ad una donna guidare una macchina, perché questo comporta che si sveli il suo volto o una parte di esso. Inoltre, se la sua macchina dovesse guastarsi sulla strada, se fosse coinvolta in un incidente, o se le fosse redatta una violazione del codice stradale, sarebbe obbligata a mescolarsi con degli uomini. Per di più, la guida permetterebbe alla donna di viaggiare lontano dalla sua casa e lontano dalla supervisione del suo guardiano legale. Le donne sono deboli ed inclini a soccombere alle loro emozioni ed inclinazioni immorali. Se fosse loro permesso guidare, verrebbero liberate da una adeguata sorveglianza, supervisione e dall’ autorità degli uomini delle loro famiglie. Inoltre, per ricevere i privilegi per guidare, dovrebbero richiedere una patente e farsi fotografare. Fotografare le donne, anche in questa situazione, è proibito perché implica *fitnah* [corruzione] e grandi pericoli!

Alcuni Mālikiti proposero di “aprire i mezzi” (*fath al-dharā’i*) in aggiunta al “bloccarli” (*sadd al-dharā’i*).¹⁶⁰ Al-Qarāfi divise la giurisprudenza in mezzi (*wasā’il*) e obiettivi/propositi (*maqāṣid*) e suggerì che i mezzi che conducono ad obiettivi proibiti dovrebbero essere bloccati, e i mezzi che conducono ad obiettivi leciti dovrebbero essere aperti.¹⁶¹ Pertanto al-Qarāfi legò la classificazione dei mezzi alla classificazione dei loro obiettivi e suggerì tre livelli per gli obiettivi: “più ripugnanti” (*aqbah*), “migliori” (*afḍal*), e “intermedi” (*mutawassitah*). Ibn Farhun (deceduto nel 769 dell’Egira) sempre della scuola Mālikita, applicò l’ “aprire i mezzi” di al-Qarāfi ad un buon numero di norme.¹⁶²

Gli obiettivi più ripugnanti: I mezzi proibiti	Gli obiettivi intermedi: I mezzi leciti	Gli obiettivi migliori: I mezzi obbligatori
--	---	---

Livelli degli obiettivi e livelli alternativi dei mezzi secondo al-Qarāfi.

Pertanto i Mālikiti non si limitano al “lato negativo dell’etica consequenzialista”, prendendo in prestito un termine dalla filosofia morale. Essi estendono questo modo di pensare al suo lato positivo, il che comporta aprire mezzi per raggiungere buoni obiettivi anche se questi obiettivi non erano menzionati in uno specifico testo sacro. E per dare più flessibilità all’ampliamento del blocco dei mezzi basato sui *maqāsid* di al-Qarāfi, la seguente tabella suggerisce una “continua” misura di “bontà” e “ripugnanza” degli obiettivi, per usare l’espressione di al-Qarāfi. “Obiettivi” neutrali, allora, implicherebbero mezzi “legittimi”.



Uno spettro di livelli tra buoni obiettivi/mezzi richiesti e obiettivi ripugnanti/mezzi proibiti.

Raggiungere il Maqsid dell’“universalità”

Al-ʿUrf letteralmente significa consuetudine o più specificatamente, una “buona” consuetudine che la comunità approva.¹⁶³ Nella *First Encyclopaedia of Islam*, Levy conferma la sua separazione concettuale tra *ʿurf* e *sharʿ*. Egli scrive:

ʿURF (A.), definita da Djurdjani (Taʿrifat, ed. Flugel, p.154) come “[Azione o credenza] nella quale le persone persistono con la coincidenza dei poteri di ragionamento e che le loro naturali disposizioni consentono ad accettare [come corretta]”. Si erge perciò a rappresentare

usanze non scritte come opposte alla legge stabilita, *shar*^c, sebbene non siano mancati i tentativi di considerarla come una degli *uṣūl*.

Tuttavia, la relazione tra la legge islamica (*shar*^c) e la consuetudine (*urf*) è molto più complessa della sopracitata dicotomia. L'*urf* arabo, specialmente durante la prima epoca dell'Islam, aveva effettivamente influenzato numerose disposizioni di *fiqh*. Al-Tahir ibn Ashur propose una nuova visione dei fondamentali delle "consuetudini" (*al-urf*), basata sugli scopi della legge islamica. Egli scrisse un capitolo nel suo "*maqāshid al-Shari-ah*" su *al-urf* che venne intitolato con un *maqsid* che chiamò "l'universalità della legge islamica".¹⁶⁴ In questo capitolo, egli non considerò l'effetto degli usi e costumi sull'applicazione delle narrazioni, come fa la visione tradizionale. Invece, considerò l'effetto di usi e costumi (arabi) sulle narrazioni stesse. Il seguente è un riassunto del ragionamento di Ibn Ashur.

Primo, Ibn Ashur spiegò che è necessario che la legge islamica sia una legge universale, poiché rivendica di essere "applicabile a tutta l'umanità, ovunque sulla terra e in ogni tempo", come in un certo numero di versetti coranici ed in alcuni hadith che egli citò.¹⁶⁵ Quindi Ibn Ashur approfondì le saggezze alla base della scelta del Profeta tra gli Arabi, come l'isolamento degli Arabi dalla civiltà che li preparò poi "a mischiarsi ed associarsi apertamente con altre nazioni con cui non avevano ostilità, contrariamente ai Persiani, ai Bizantini e ai Copti". Tuttavia, affinché la legge islamica sia universale, "le sue regole e i suoi ordini devono essere applicati ugualmente a tutti gli esseri umani quanto più possibile", come ha confermato Ibn Ashur. Questo è il motivo per cui scrisse "Dio ha basato la legge islamica su saggezze e ragioni che possono essere percepite dalla mente e che non cambiano a seconda dei popoli e dei costumi". Perciò, Ibn Ashur fornì la spiegazione del motivo per il quale il Profeta proibì ai suoi Compagni di scrivere quello che lui diceva "per paura che casi particolari fossero considerati come regole universali". Ibn Ashur cominciò ad applicare le sue idee ad un gran numero di narrazioni, in un tentativo di separare i costumi arabi dalle norme popolari tradizionali. Egli scrisse:¹⁶⁶

Perciò, la legge islamica non si occupa di determinare che tipo di abiti, di

casa, di cavalcatura la gente debba usare Di conseguenza possiamo stabilire che i costumi e le usanze di un particolare popolo non hanno diritto, come tali, di essere imposti ad altri popoli come legislazione, nemmeno le persone che li hanno originati ... Questo metodo di interpretazione ha chiarito molta della confusione con cui si scontrarono gli studiosi nel comprendere le ragioni per cui la legge proibì certe pratiche ... come la proibizione per le donne di aggiungere estensioni ai capelli, di allargarsi i denti, oppure di tatuarsi ... Il significato corretto di questo, dal mio punto di vista ... è che queste pratiche menzionate negli hadith erano, secondo gli Arabi, segni della mancanza di pudore di una donna. Quindi, proibire queste pratiche in realtà, mirava a certe cattive intenzioni ... Allo stesso modo, leggiamo: ... “alle donne dei credenti di coprirsi dei loro veli”(Surat al-Aḥzāb) Questa è una legge che tenne conto di una tradizione araba ... e quindi non è necessario applicarla a donne che non indossano questo tipo di abbigliamento ...

Pertanto, basandosi sullo scopo dell’ “universalità” della legge islamica, Ibn Ashur suggerì un metodo per interpretare le narrazioni attraverso la comprensione del loro sottostante contesto culturale arabo, piuttosto che trattarle come regole assolute e categoriche. Quindi lesse le narrazioni citate sopra nei termini dei loro più alti scopi morali, piuttosto che come norme a tutti gli effetti. Questo approccio permette grande flessibilità nella legge e adattamento nei confronti delle culture locali, specialmente negli ambienti non arabi.

Maqāṣid come terreno comune tra scuole di diritto islamico

Oggi, all’inizio del XXI secolo, avvengono nette divisioni “accademiche” tra ciascuna coppia di scuole di legge islamica. La più tagliente e devastante di queste divisioni è quella Sunnita e Shiita, che molti amano percepire come una divisione “settaria” per vari motivi politici. Le evidenti differenze del passato e del presente tra le varie scuole sunnite e shiite, come chi abbia dimestichezza con la legge islamica può affermare, si riducono alle loro “differenze riguardo alla politica” più che sui loro “pilastri della fede”. Oggi, tuttavia, sono state costruite profonde divisioni tra Sunna e Shi’a tramite i tribunali, le moschee e i rapporti sociali nella maggior parte dei paesi, facendo evolvere queste

divisioni in conflitti violenti in parecchi paesi. Queste divisioni si sono aggiunte ad una cultura ampiamente diffusa di intolleranza civile e incapacità di coesistenza con l'“Altro”.

Ho effettuato una ricerca sui più recenti studi su *al-maqāšid*, che furono scritti da importanti sapienti della Sunna e della Shia. La ricerca mi ha rivelato una interessante identità fra entrambi gli approcci ai *maqāšid*.¹⁶⁷ Entrambi gli approcci affrontano gli stessi temi (*ijtihād*, *qiyās*, *ḥuqūq*, *qiyam*, *akhlāq*, eccetera), fanno riferimento agli stessi giuristi e agli stessi libri (*Burhān* di al-Juwaynī, *ʿIlal al-Sharāʿi* di Ibn Bābawayh, *Mustaṣfā* di al-Ghazālī, *Muwāfaqāt* di al-Shātibī, *Uṣūl* di al-Sader e *Maqāšid* di Ibn Ashur) ed usano le stesse classificazioni teoriche (*mašāliḥ*, *ḍarūrāt*, *ḥājīyyāt*, *taḥsīniyyat*, *maqāšid ʿammah*, *maqāšid khāṣṣah*, e così via). La maggior parte delle differenze giuridiche tra le scuole di *fiqh* sunnite o shiite sono dovute a differenze riguardo a poche narrazioni profetiche e da una manciata di norme pratiche.

Un approccio *maqāšidi* al *fiqh* è un approccio olistico, che non si restringe ad una narrazione od opinione, ma piuttosto si riferisce a principi generali e ad un terreno comune. Mettere in pratica “i più alti” obiettivi di unità e riconciliazione dei musulmani ha una priorità maggiore sull'eseguire dettagli di *fiqh*. Di conseguenza l'Ayatullah Mahdi Shamsuddin proibì ogni aggressività fondata sulla divisione shiiti e sunniti, basandosi sui “più alti e fondamentali obiettivi di riconciliazione, unità e giustizia”.¹⁶⁸

Un approccio *maqāšidi* porta le questioni ad un più elevato terreno filosofico, e quindi, supera le differenze sulla storia politica dei musulmani e incoraggia una oltremodo necessaria cultura di conciliazione e di coesistenza pacifica.

Maqāšid come base comune per il dialogo inter-religioso

La “teologia sistematica” è un approccio alla religione, o ad un certo sistema di fede, che tenta di tracciare un quadro complessivo. È un approccio che considera tutti gli aspetti connessi a quella religione o fede, come storia, filosofia, scienza ed etica, al fine di elaborare una visione filosofica olistica. L'approccio che porta il nome di “teologia

sistemica” sta diventando sempre più popolare, specialmente nella teologia cristiana, con tutte le sue denominazioni.

La teologia sistemica cristiana pone la domanda seguente: “Cosa ci insegna oggi l’intera Bibbia circa un determinato argomento?”¹⁶⁹ In quanto tale, comporta un “processo di raccolta e di sintesi di tutti i passaggi importanti delle scritture su vari argomenti”,¹⁷⁰ come le preghiere, la giustizia, la rettitudine, la compassione, la misericordia, l’unità, la diversità, la moralità, la salvezza, ed una varietà di altri temi.¹⁷¹ Perciò la teologia sistemica usa un “metodo induttivo”¹⁷² che conduce al “raggruppamento, classificazione ed integrazione” di “verità disconnesse”, denominate anche come “fatti ignoti”, fino a che le loro interrelazioni ed i sottostanti “dogmi”¹⁷³ o “riassunti coerenti”, diventino evidenti.¹⁷⁴

La necessità di un approccio sistematico alla teologia è giustificata da Charles Hodge (1797-1878 d.C.) basandosi su quanto segue:¹⁷⁵

1. La costituzione della mente umana, non può fare a meno di sforzarsi per sistematizzare e “ravvicinare i fatti che essa ammette essere veri”.
2. La raccolta di fatti isolati porta ad un tipo di conoscenza molto più elevato.
3. Questo processo è necessario per una soddisfacente esposizione della verità e per “difenderla dalle contestazioni”.
4. Questa è la “natura” del mondo fisico e della rivelazione, come definita da Dio, che “vuole che gli uomini studino la Sua opera e scoprano la loro meravigliosa relazione organica e armoniosa combinazione”.

La teologia sistemica, nel significato illustrato sopra, riporta molte somiglianze pratiche con l’approccio *maqāṣidi* all’Islam che questo libro ha illustrato fin dall’inizio. Entrambi gli approcci utilizzano il concetto di “re-interpretazione” per fornire le basi per dinamismo e flessibilità così da cambiare le conseguenti visioni del mondo, senza compromettere le referenze basilari dei credenti verso le proprie scritture sacre.

La teoria classica dei *maqāṣid* definisce le aree di necessità (*ḍarūrāt*) che sono destinate ad essere preservate e protette dalla Shari‘ah, come “la preservazione della fede, della vita, del patrimonio, delle menti e della progenie”.¹⁷⁶

Analogamente, i teologi sistematici scrivono a proposito di concetti simili, come l’importanza di proteggere la vita e la salute, di proteggere le anime attraverso il “proibire l’ebbrezza” (anche se l’approccio islamico è quello di proibire qualsiasi quantità e tipo di intossicanti come modo di “bloccare i mezzi” all’ubriachezza) la necessità di accudire la famiglia, e così via.¹⁷⁷

Una visione olistica (*maqāṣidī*) permette ai teologi di porre specifici insegnamenti religiosi e ordini nel contesto generale dei loro principi sottostanti e obiettivi dominanti, piuttosto che concentrarsi su una comprensione pezzo per pezzo e perciò su un’applicazione letterale di questi insegnamenti ed ingiunzioni. Pertanto, i valori morali previsti da numerosi comandi non saranno differenti in tutto lo spettro religioso, nonostante il fatto che essi prendano forme differenti nei loro specifici ambienti pratici. Quindi penso che l’approccio alla teologia basato sugli obiettivi sopra menzionato, potrebbe giocare un ruolo significativo nel dialogo interreligioso ed anche nella comprensione. [Questo approccio] rivela comunanze che sono necessarie per tale dialogo e comprensione.

Maqāṣid della Shari‘ah applicati

DOMANDE E RISPOSTE SULL’ ETICA

Ho ricevuto le seguenti domande da diverse persone di differenti nazioni, attraverso islamonline.net, tramite il suo readingislam.net “Ask About Islam” forum ed anche tramite altre corrispondenze via e-mail. Mi sono preso qualche libertà nel pubblicare queste domande e risposte, così da rimuovere alcune parti che sono irrilevanti per il tema di questo libro. Lo scopo di questa sezione è quello di illustrare come i *maqāṣid al-shari‘ah* potrebbero fornire risposte ad alcune pressanti domande contemporanee circa la legge islamica, formulate da *musulmani* e non musulmani, in ogni parte del mondo.

[D]: *Il Maqsid (intenzione/scopo) della Shari‘ah in generale è l’etica (akhlāq), giusto? Essendo un musulmano di nascita, che ha vissuto in Occidente, constato un grande divario tra il codice etico dell’Islam e quello Occidentale. Il divario che intendo è connesso all’eternità e alla solidità di questo codice etico. Intendo che, ciò che nell’Islam era considerato negativo 1400 anni fa’, è ancora negativo nell’Islam di oggi, mentre non è la stessa cosa circa per il codice etico contemporaneo occidentale. Per favore mi offra una sua riflessione in merito.*

[R]: Bene. Metterò giù due punti nel tentativo di affrontare questo importante tema: 1) Dobbiamo distinguere tra valori etici (ideali e *maqāṣid*) e le decisioni etiche (che sono le applicazioni di questi valori nel mondo reale). I *maqāṣid* e valori ideali (come giustizia, uguaglianza, onestà, libertà, modestia, tolleranza ecc.) non dovrebbero essere soggetti a “evoluzione” con il cambiare del luogo o del tempo. Ma le norme etiche, che sono le implicazioni pratiche di questi ideali, potrebbero cambiare in un modo che preservi e promuova gli ideali originali, soggetti al cambiamento nei luoghi e nel tempo. Per esempio, la giustizia è la stessa in ogni tempo e luogo. Ma l’applicazione di questo concetto, nei tribunali per esempio, è chiaramente soggetta a cosa la società pensa sia “giusto” secondo la cultura e il contesto. Ad esempio la giustizia implica certi diritti legali e responsabilità per ogni membro della famiglia, in un determinato sistema sociale. Questi diritti e responsabilità potrebbero essere diversi in un differente sistema sociale, dove i ruoli dei membri della famiglia differiscono in modo significativo. Questa differenza, o “specificità culturale”, deve essere tenuta in conto così da mantenere la giustizia stessa.

2) Comunque, ci sono certi “atti di adorazione” (in arabo *‘ibādāt*) nell’Islam, che dovrebbero essere dati per scontati e non dovrebbero essere sottoposti ad alcun cambiamento. Questi sono i componenti culturali comuni dell’Islam, se vogliamo, che ogni musulmano dovrebbe abbracciare, ovunque si trovi. Chiari esempi sono le cinque preghiere quotidiane dei musulmani (e il modo in cui preghiamo, il modo in cui facciamo le abluzioni prima della preghiera, il numero di preghiere ed il loro orario, l’inchinarsi, le suppliche ecc.), l’elemosina annuale della zakah (incluse le sue percentuali e le categorie di persone che la ricevono, ecc.). I musulmani, in questi atti di adorazione, stanno

semplicemente seguendo l'esempio dell'ultimo Profeta, Muhammad, e non dovrebbero, come regola generale, "svilupparli" o cambiarli, basandosi su qualche saggezza o logica sottesa che qualcuno possa dedurre. D'altra parte, le azioni che sono nella categoria delle "transazioni", (o *mu'āmalāt*) dovrebbero essere soggette a quanto riescono a raggiungere le saggezze che vi soggiacciono e i fondamenti morali sottostanti.

Inoltre, secondo me, la proibizione di certe azioni (come bere una qualsiasi quantità di alcool, giocare d'azzardo, usura e promiscuità) cade sotto la categoria degli "atti di adorazione" islamici, che sono espressi in termini chiari e incontestabili nei testi sacri islamici. Potremmo riflettere sulla saggezza che soggiace a queste regole, e potremmo sicuramente discutere se ciò che io penso sia una saggezza che soggiace ad una regola o all'altra, lo sia realmente, e così via. Ma in definitiva ci sono determinate regole che ogni musulmano dovrebbe rispettare come modo di mettere in pratica l'Islam.

[D]: *Come possono le leggi islamiche facilitare la crescita dell'etica in una società musulmana in questo mondo moderno che cambia così velocemente?*

[R]: La legge islamica ha una caratteristica unica, ossia che mira sempre a raggiungere degli specifici *maqāṣid* etici e morali tramite sue norme decretate religiosamente. Le norme islamiche delle *ibādāt* (atti di adorazione) e delle *mu'āmalāt* (buon comportamento) mirano tutte a specifici obiettivi morali. Il Profeta "fu mandato semplicemente per perfezionare i principi morali", disse. Per fare esempi specifici, Dio ricordò che la preghiera regolare: "preserva (la gente) dalla turpitudine e da ciò che è riprovevole" (29:45); che durante il Hajj "ci si astenga dai rapporti sessuali, dalla perversità e dai litigi" (2:197) e che la carità è per purificare il ricco (dall'avidità) e aiutare il povero e il bisognoso. Allo stesso modo, tutte le norme che i giuristi suggerirono per il commercio e per i contratti, ecc., hanno ognuna lo scopo di raggiungere determinati valori, come equità, onestà, protezione del debole, ecc. Le leggi islamiche (applicate correttamente) diffondono moralità nella società. In altre parole, la legge islamica è una "legge morale" piuttosto che una "legge teocratica", per usare un linguaggio moderno in termini generali.

[D]: *Il Corano dice che Muhammad è “una misericordia per il creato” Come si riflette ciò attraverso il rigido sistema della Shari‘ah islamica? Non trova contraddizione tra la rigidità della Shari‘ah e la misericordia come l’obiettivo ultimo dell’esistenza di Muhammad? Per piacere, chiarifichi.*

[R]: Sì. Il Profeta Muhammad è “misericordia per il creato” (21:107), ma non penso che ciò sia in disaccordo con la “Shari‘ah”, che è un modo di vita islamico, morale e misericordioso. Menziono spesso il detto del grande Imam Shamsuddīn ibn al-Qayyim (deceduto dopo il 748 dell’Egira / 1347 d.C.) che disse:

La Shari‘ah è tutta una questione di saggezza e raggiungimento del benessere delle persone in questa vita e in quella futura. Si tratta solo di giustizia, misericordia e bene. Perciò, qualsiasi norma che sostituisca la giustizia con l’ingiustizia, la misericordia con il suo opposto, il bene comune con il danno o la saggezza con la stupidità, è una norma che non appartiene alla Shari‘ah, anche se alcune interpretazioni pretendono sia così.

Comunque ci sono alcuni grossi problemi circa alcune interpretazioni errate ed errori di applicazione vecchi e nuovi di questa Shari‘ah. Così, mentre la Shari‘ah mira a raggiungere gli obiettivi o *maqāsid* della giustizia, della misericordia, della saggezza e del bene, alcune persone con influenti posizioni politiche e/o intellettuali, usano scorrettamente la Shari‘ah come strumento di controllo politico. Perciò propagandano una determinata comprensione della Shari‘ah per ottenere guadagni terreni. Queste persone causano una cattiva reputazione alla Shari‘ah e danneggiano l’Islam più dei suoi stessi nemici.

[D]: *L’amore è un obiettivo supremo della vita e condividere l’amore, incontrarlo con la persona che è veramente adatta è la suprema felicità. Perché non possiamo essere lasciati a vivere la bellezza di un amore pacifico, senza i pesi di una famiglia complicata? Come puoi considerare questa proibizione dell’amore fisico come etica e parte degli “obiettivi etici della Shari‘ah”?*

[R]: Questo è un ambito in cui le pratiche di molti musulmani erano

semplicemente ingiuste con la Shari‘ah. Io sono d’accordo che l’amore è una delle cose più belle che Dio ha creato su questa terra, ed è completamente umano amare qualcuno e quindi, il desiderio di avere una relazione fisica con quella persona per esprimere quell’amore. L’Islam non è contro questo. L’Islam lo regola soltanto! L’Islam non ha proibito l’amore! L’Islam proibì “l’intimità fisica tra coppie non sposate”. Perché? Perché l’Islam compensa questo valore dell’amore con un altro valore, che è il benessere della famiglia, che è il primo nucleo di una buona società da una prospettiva islamica.

Perciò se un uomo o una donna sposati commettono adulterio, l’Islam considera questo atto come un “crimine”, perché sebbene possa essere un’espressione di amore, questo è contro l’essenza della famiglia ideale che l’Islam prefigura. D’altra parte, se gli amanti non sono sposati, l’Islam non impedisce loro di amarsi, ma proibisce che esprimano il loro amore in modo fisico fuori dal matrimonio. Ancora una volta, questa norma tenta di bilanciare il valore dell’amore con i valori familiari. D’altra parte, l’Islam incoraggia il matrimonio e lo facilita in molti modi. Il Profeta disse: “La cosa migliore che due persone che si amano possono fare è quella di sposarsi” (narrato dall’Imam Aḥmad e da altri). E cosa succede se quella relazione fisica, intendo tra coppie non sposate, genera dei figli? E’ giusto per questi bambini nascere da una relazione senza impegno?

Vorrei anche sottolineare il fatto che se la coppia sceglie di non avere figli per qualsiasi ragione, magari perché sono troppo giovani, oppure per quelli che tu hai chiamato “i pesi di una famiglia complicata”, l’Islam non è contro ciò. Ma almeno se arriva un bambino, dovrebbe arrivare all’interno di una famiglia. Questo risparmia a questi bambini una grande quantità di ingiustizie, e l’attuale situazione di ragazze madri in numerosi paesi comprova questo punto. Così, l’amore è un obiettivo meraviglioso, come hai detto, ma l’Islam mira ad armonizzarlo ad altri obiettivi sociali e familiari.

[D]: *Come può l’Islam essere un modo di vita etico se incoraggia il terrorismo?*

[R]: Risponderò a questa domanda elencando che cosa NON è terrorismo e poi cosa invece è terrorismo, così che la risposta sarà ovvia.

- Il terrorismo non equivale a nessuna religione. Non è giusto che l'Islam, il Cristianesimo, l'Ebraismo, l'Induismo o il Buddismo siano associati al terrorismo. Il modo migliore per giudicare una religione è leggere i suoi testi sacri. Queste religioni, in accordo con i loro testi sacri, diffondono un certo modo di vedere il Divino e il mondo, ed educano i loro seguaci a specifici principi di moralità e spiritualità, sebbene in modi differenti e molteplici espressioni.

- Il terrorismo non equivale nemmeno alla violenza. Infatti, secondo tutti gli esseri umani razionali, alcune forme e modalità di violenza sono valide. Per esempio, la violenza è necessaria per auto-difendersi quando qualcuno ci aggredisce per la strada. La violenza è necessaria, a volte, per arrestare e punire i criminali (in questo caso, è compito dell'autorità eseguire queste azioni). Alcune persone usano in modo giustificato la violenza per andare a caccia (naturalmente a meno che non siano vegetariani). E così via. Perciò, la violenza in sé non è un vizio. Ma il modo in cui viene usata in un determinato contesto può renderla un vizio o una virtù.

- Il terrorismo non include l'auto-difesa. Immagina, per esempio, che alcune persone con le armi invadano l'area dove vivi, ti cacciassero fuori di casa tua e la occupassero. Non pensi che ti sentiresti autorizzato a difenderti? Questa auto-difesa, comunque, non dovrebbe portarti a commettere ingiustizie verso altre persone innocenti e dovrebbe essere rivolta solo contro chi ha invaso casa tua.

- Il terrorismo non è circoscritto a singoli individui. Ci sono gruppi di terroristi che usano guerriglie organizzate per arrivare ai loro obiettivi, e ci sono governi terroristi che usano armi e mezzi di distruzione di ogni tipo contro persone innocenti. La gente può anche essere "terrorizzata" e ferita in molte altre maniere, come con fame, torture, privazione di cure mediche, sanzioni economiche su larga scala e così via.

- Il terrorismo non è circoscritto alle zone di non-combattimento. Atti di terrorismo potrebbero essere perpetrati in zone di combattimento e in zone di guerra se non vengono rispettate e osservate le basilari regole etiche di guerra per i civili, i soldati e i prigionieri di guerra.

Pertanto, un atto di terrorismo è un atto in cui civili o anche non-civili innocenti, vengono feriti o uccisi in un modo che è in contrasto con i concetti basilari e gli obiettivi di giustizia e diritti umani. La definizione di terrorismo basata sui *maqāṣid* è la seguente: un atto di terrorismo è un’azione in cui persone innocenti (sia civili che non-civili) vengono ferite in un modo che va contro i principi della giustizia e della dignità umana.

Conclusion

Le applicazioni contemporanee (o piuttosto, le applicazioni scorrette) della legge islamica sono riduzioniste piuttosto che olistiche, letterali piuttosto che morali, mono-dimensionali piuttosto che multi-dimensionali, binarie piuttosto che multi valoriali, decostruzioniste piuttosto che ricostruzioniste e causali piuttosto che teleologiche. C’è una mancanza di considerazione e funzionalità delle finalità generali e dei principi soggiacenti alla legge islamica nella sua interezza. Oltre a questo, esagerate pretese di “certezza razionale” (altrimenti “irrazionalità”) e “consenso dell’infalibile” (altrimenti “storicità dei testi sacri”) si aggiungono alla mancanza di spiritualità, all’intolleranza, alle ideologie violente, alle libertà soppresse e ai regimi autoritari. Pertanto, un approccio basato sui *maqāṣid* porta le questioni giuridiche ad un più alto livello filosofico e di conseguenza supera le (storiche) differenze sulla politica, tra le scuole di diritto islamico ed incoraggia una più che mai necessaria cultura della conciliazione e della pacifica convivenza. Inoltre, la realizzazione delle finalità dovrebbe essere l’obiettivo centrale di tutte le metodologie fondamentali, linguistiche e razionali dell’ *ijtihād*, senza tenere conto dei vari nomi ed approcci. Di conseguenza, la validità di qualsiasi *ijtihād* dovrebbe essere determinata basandosi sul suo livello di raggiungimento della “completezza delle finalità”, o realizzazione dei *maqāṣid al-sharī‘ah*.

NOTE

1. Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur, Treatise on Maqāṣid al-Sharīʿah*, traduzione di Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), p.2.
2. Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End* (Der Zweck im Recht), traduzione. Isaac Husik, 2a ristampa ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Edizione originale 1913 Boston Book Co.], 2001), p.35.
3. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, ed. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), p.183.
4. ʿAbdul-Malik al-Juwaynī, *Ghīath al-Umam fī Iltiyāth al-Zulam*, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazarah al-Shuʿūn al-Dīniyyah, 1400 dell'Egira) p.253.
5. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Mohammed Abdul-Salam Abdul Shafi, 1a ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1413 dell'Egira), vol. 1, p.172.
6. Abū Bakr al-Mālikī ibn al-ʿArabī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadri e Saeed Foda, 1a ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidī, ʿAlī Abū al-Ḥasan, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1404 dell'Egira), vol. 4, p.286.
7. Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *al-Taʿyīm fī Sharḥ al-Arbaʿīn* (Beirut: al-Rayyān, 1419 dell'Egira), p.239.
8. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* (Beirut: Dār al-ʿArab, 1994), vol. 5, p.478.
9. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol. 1, p.172, Ibn al-ʿArabī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 5, p.222, al-Āmidī, *al-Iḥkām*, vol. 4, p.287.
10. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol. 1, p.172, Ibrāhīm al-Ghīrnāṭī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, ed. Abdullah Diraz (Beirut: Dār al-Maʿrifah, senza data), vol. 3, p.47.

11. Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 3, p.5.
12. Ibid., vol. 1, p.151.
13. Gamal Attia, *Naḥwa Tafīl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Amman: al-Ma'had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001) p.45.
14. A. H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, (1943), vol. 50, no. 4, pp.370–96.
15. A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, 2a ed. (New York: Harper e Row, 1970), Maslow, “A Theory of Human Motivation”.
16. In base ad una discussione con Shaykh Hasan al-Turabi (Discussione orale, Khartoum, Sudan, Agosto 2006).
17. Numan Jughaim, *Ṭuruq al-Kashf‘an Maqāṣid al-Shārī‘* (International Islamic University, Malaysia. Pubblicato da Dār al-Nafā’is, 2002), pp.26–35.
18. Mohammad Rashid Rida, *al-Waḥī al-Moḥammadī: Thubūt al-Nubuwwah bi al-Qur’ān* (Cairo: Mu’asasah ‘Izz al-Dīn, senza data) p.100.
19. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, p.183.
20. Come, ad esempio, Kamāl al-Dīn al-Siwāsī, *Sharḥ Fath al-Qādir*, 2a ed. (Beirut: Dar al-Fikr, senza data), vol.4, p.513.
21. Ad esempio, Surah *al-Kahf*, 18:29.
22. Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001), p.256, 268.
23. Ibid, pp.270–281.
24. Gamal Attia, *Naḥwa Tafīl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Amman: al-Ma'had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001), p.49.
25. Mawil Izzī Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), pp.131–132.
26. Yusuf al-Qaradawī, *Kayf Nata‘āmal Ma‘a al-Qur’ān al-‘Azīm?*, 1a ed. (Cairo: Dār al-Shorūq, 1999).
27. Discussioni verbali, London, UK, Marzo, 2005, e Sarajevo, Bosnia, May, 2007.
28. Taha Jabir al-Alwani, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 1a ed. (Beirut: IIIT e Dār al-Hādī, 2001), p.25.
29. Discussioni verbali, Egitto, Aprile, 2007.
30. Intorno al settimo anno islamico dell’Egira. Il luogo era a pochi chilometri di distanza da Medina.
31. Moḥammad al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Mustafa al-Bagha, 3a ed. (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1986), vol. 1, p.321, Abū al-Ḥussain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Mohammad Fouad Abdul-Baqi (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, senza data), vol. 3, p.1391.

32. Riferito da ‘Abdullāh ibn ‘Umar, secondo al-Bukhārī, vol. 1, p. 321, e Muslim, vol. 3, p. 1391.
33. ‘Alī ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, ed. Lajnah Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1a ed. (Beirut: Dār al-Āfāq, senza data), vol. 3, p. 291.
34. Ya‘qūb Abū Yūsuf, *al-Kharāj* (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1303 dell’Egira), p. 14, 81, Yaḥyā ibn Ādam, *al-Kharāj* (Lahore, Pakistan: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1974) p. 110.
35. Il Corano, Surah *al-Ḥashr*, 59:7. Ho preferito “non permettere ai ricchi di prevalere sulle ricchezze” per esprimere ‘*dūlatan bayn al-ghaniyyā’i minkom*,’ piuttosto che “un circuito tra i ricchi” (come nella traduzione di Yusuf Ali) o “merce tra i ricchi” (come nella traduzione di Picktall).
36. Mohammad Biltaji, *Manhaj ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tashrīf*, 1a ed. (Cairo: Dār al-Salām, 2002) p. 190.
37. Al-Walīd ibn Rushd (Averroè), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Fikr, senza data), vol. 1, p. 291.
38. Al-Siwāsī, Kamāl al-Dīn, *Sharḥ Faṭḥ al-Qādir*, vol. 2, p. 192, Abū ‘Umar ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, ed. Mohammad al-Alawi e Mohammad al-Bakri (Morrocco: Wazārah ‘Umūm al-Awqāf, 1387 dell’Egira), vol. 4, p. 216.
39. Yusuf al-Qaradawī, “Fiqh al-Zakah” (dissertazione Ph. D., Al-Azhar University, Egypt, Pubblicato da *al-Risālah*, 15a ed, 1985), vol. 1, p. 229.
40. Opinione fortemente espressa in: ‘Alī ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, ed. Lajnah Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1a ed. (Beirut: Dār al-Āfāq, senza data) *al-Muḥallā*, p. 209.
41. Al-Qaradawī, “Fiqh al-Zakah”, vol. 1, pp. 146-148.
42. Al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ḥajj, Bāb al-Raml*.
43. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 6.
44. Secondo Ahmad al-Raysunī, *Naḥariyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Shāṭibī*, 1a ed. (Herndon, VA: IIIT, 1992).
45. Sempre secondo Ahmad al-Raysunī, in: Mohamed Saleem el-Awa, ed., *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbīq* (Cairo: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, al-Maqāṣid Research Centre, 2006), p. 181.
46. Mohammad Kamal Imam, *al-Dalīl al-Irshādī Ilā Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (London: al-Maqāṣid Research Centre, 2007), Introduzione, p. 3.
47. Ho saputo del libro dal professor Ahmad al-Raysunī dell’Organizzazione della Conferenza Islamica (OIC), Consiglio Fiqh, a Jeddah (conversazione verbale Jeddah, in Arabia Saudita, Aprile 2006). Ho ottenuto un microfilm del manoscritto, con l’aiuto del professor Ayman Fouad, che cura i manoscritti di al-Furqan Heritage Islamic Foundation, London, UK (Cairo, July 2006). Al-Qaffāl al-Shāshī, “Maḥāsin al-Sharī‘i”, nel *Fiqh Shāfi‘ī*, Manoscritto n. 263 (Cairo, Dār al-Kutub: 358 dell’Egira/969 d.C.).

48. Al-Lughani, Abd al-Nasir, "A Critical Study and Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Sharī'ah by al-Qaffal al-Shashi". (Ph.D. diss, University of Manchester, 2004).
49. Izzi Dien, *Islamic Law*, p.106.
50. Hasan Jabir, "al-Maqāsid fī al-Madrasah al-Shī'iyah", in El-Awa, Mohamed Saleem, ed. *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbīq* (Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications). 1a ed. (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqāsid Research Centre, 2006) p.325. Inoltre: Discussione orale sulla questione ad Alessandria, Egitto, Agosto, 2006.
51. Secondo il Prof. Mohammad Kamal Imam della Facoltà di Legge di Alessandria (Discussione, Cairo, Egitto, Agosto, 2006).
52. Ibn Bābawayh al-Ṣadūq al-Qummī, *Ilal al-Sharā'ī*, ed. Mohammad Sadiq Bahr al-Ulum (Najaf: Dār al-Balāghah, 1966).
53. Secondo il Prof. Ahmad al-Raysuni, Discussione orale, Jeddah, Novembre 2006. Riferitomi da: Abū al-Ḥasan al-Faylasūf al-ʿĀmirī, *al-Iḷām bi-Manāqib al-Islām*, ed. Ahmad Ghurab (Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1967).
54. Discussione orale con Shaykh Bin Bayyah in Makkah, Saudi Arabia, Aprile 2006.
55. Al-Juwaynī, Abdul-Malik, *al-Burbān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Abdul-Azim al-Deeb, 4a ed. (Manṣūrah: al-Wafā', 1418 dell'Egira/1998 d.C), vol. 2, p.621, 622, 747.
56. Ibid.
57. Al-Juwaynī, *Ghīath al-Umam fī Iltiyath al-Zulam*, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazārah al-Shu'ūn al-Dīniyyah, 1400 dell'Egira), p.434.
58. Ibid., p.490.
59. Ibid., p.446, 473, 494.
60. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā* p.258.
61. Ibid., p.172.
62. Ibid., p.174.
63. Ibid., p.265.
64. Al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, *Maqāsid al-Ṣaum*, ed. Iyad al-Tabba, 2a ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).
65. Al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Nashr, senza data), vol. 2, p.221.
66. Ibid., vol. 2, p.160.
67. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Furūq (Maʿa Hawāmishih)*, ed. Khalil Mansour (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1998), vol. 1, p.357.
68. Ibn Ashur, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, p.100.
69. Al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, vol. 1, p.153. Al-Qarāfī, *al-Furūq (Maʿa Hawāmishih)*, vol. 2, p.60.

70. Shamsuddīn ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*, ed. Taha Abdul Rauf Saad (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), vol. 1, p. 333.
71. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 6.
72. Ibid., vol. 2, p. 25.
73. Ibid., vol. 2, p. 61.
74. Al-Raysuni, *Naẓariyyah al-Maqāṣid*, p. 169.
75. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 4, p. 229.
76. Ibid., vol. 2, p. 6.
77. Ad esempio, Shaykh Ali Jumah, Mufti di Egitto (Discussione orale, Cairo, Egitto, Dicembre 2005).
78. Al-ʿĀmirī, *al-Iʿlām*, p. 125.
79. Al-Juwaynī, *al-Burhān*, vol. 2, p. 747.
80. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, p. 258.
81. Ibn Ashur, al-Tahir, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimāʿī fī al-Islām*, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafāʿis, 2001), p. 206.
82. Ad esempio, Shaykh Ali Jumah, Mufti di Egitto (Discussione orale, Cairo, Egitto, Dicembre 2005).
83. Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭah al-Aḥkām al-Sharʿiyyah bi-Maqāṣidihā* (Virginia, IIT: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), p. 20.
84. Al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, vol. 1, p. 37.
85. Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li-Dirāsah al-Sharʿah al-Islāmiyyah* (Cairo: Wahba, 1997) p. 101, Attia, *Naḥwa Tafʿīl Maqāṣid al-Sharʿah*, p. 170, Ahmad al-Raysuni, Mohammad al-Zuhaili, e Mohammad O. Shabeer, “Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharʿah”, *Kitāb al-Ummah*, no. 87 (2002), Mohamed el-Awa, *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭarīq al-Tajdīd* (Cairo: al-Maktab al-Islāmī, 1998) p. 195.
86. Mohammed Osman Salih, “al-Islām Huwa Niẓām Shāmil Liḥimāyah wa Taʿzīz Ḥuqūq al-Insān” (relazione presentata durante: International Conference on Islam and Human Rights, Khartoum, 2006).
87. University of Toronto Bora Laskin Law Library, *International Protection of Human Rights* (2004 [cited Jan. 15, 2005]); disponibile da <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.
88. United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 [cited Feb. 1, 2005]); disponibile da [http://www.unhchr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).
89. Ibid.
90. Salih, “al-Islām Huwa Niẓām Shāmil Liḥimāyah wa Taʿzīz Ḥuqūq al-Insān”. Murad Hoffman, *al-Islām ʿĀm Alfayn* (Islam nell’anno duemila), 1a ed. (Cairo: Maktabah al-Shurūq, 1995) p. 56.

91. Al-^ʿĀmirī, *al-I^ʿlām*, p. 125.
92. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharī^ʿah al-Islāmiyyah*, p. 292.
93. Attia, *Naḥwa Tafī^ʿl Maqāṣid al-Sharī^ʿah*, p. 171, al-Raysuni, al-Zuhaili, e Shabeer, “Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī^ʿah”.
94. Il Corano, Surah *al-Baqarah*, 2:256. Questa è la mia traduzione per ‘*lā ikrāha fī al-dīn*.’ Deduco che significa che non c’è costrizione nelle questioni di religione, piuttosto che semplicemente “nella religione”, come in altre traduzioni (ad esempio, di Yusuf Ali e di Pickthall).
95. Quttub Sano, *Qirā^ʿah Ma^ʿrifiyyah fī al-Fikr al-Uṣūlī*, 1a ed. (Kuala Lumpur: Dār al-Tajdīd, 2005) p. 157.
96. United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cited Feb. 5th, 2005]); disponibile su <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.
97. Mohammad Shakir al-Sharif, *Ḥaqīqah al-Dīmuqrāṭiyyah* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1992), p. 3, Mohammad Ali Mufti, *Naqd al-Judhūr al-Fikriyyah li al-Dīmuqrāṭiyyah al-Gharbiyyah* (Riyadh: al-Muntadā al-Islāmī e Majallah al-Bayān, 2002), p. 91.
98. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī Uṣūl al-Fiqh*, p. 279, al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 4, p. 129, Ibn Taymiyah, *Kutub wa Rasā^ʿil wa Fatwā*, ed. Abdul-Rahman al-Najdi, 2a ed. (Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, senza data), vol. 19, p. 131.
99. Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah* (Cairo: Dār al-Ma^ʿārif, 1961), p. 62.
100. Ibn Taymiyah, *Kutub wa Rasā^ʿil wa Fatwā*, vol. 19, p. 131.
101. Abdul-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-Asrār* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), vol. 3, p. 77.
102. Etimologicamente, abrogazione (*naskh*) deriva dalla radice *na sa kha*. Ho effettuato una ricerca su questa radice e tutte le sue possibili derivazioni in un gran numero di collezioni popolari di oggi di hadith, tra cui, *al-Bukhārī*, *Muslim*, *al-Tirmithī*, *al-Nasā^ʿi*, *Abū Dāwūd*, *Ibn Mājah*, *Aḥmad*, *Mālik*, *al-Dāramī*, *al-Mustadrak*, *Ibn Ḥibbān*, *Ibn Khuzaymah*, *al-Bayhaqī*, *al-Dārquṭnī*, *Ibn Abī Shaybah*, e *Abd al-Razzāq*. Non ho trovato nessun hadith valido attribuito al Profeta che contenga alcuna di queste derivazioni della radice *na sa kha*. Ho trovato circa 40 casi di “abrogazioni” menzionati nelle raccolte precedenti, che sono stati tutti basati su una delle opinioni o commenti dei narratori, piuttosto che sui testi degli hadith.
103. Ad esempio il riferimento a Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), vol. 3, p. 204, al-Faql ibn al-Ḥussayn al-Tubrūsī, *Majma^ʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur^ʿān* (Beirut: Dār al-^ʿUlūm, 2005), vol. 1, p. 406, Mohammad Nada, *al-Nāskh fī al-Qur^ʿān* (Cairo: al-Dār al-^ʿArabiyyah li al-Kutub, 1996), p. 25.

104. Al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, p. 69.
105. Ibid.
106. Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, p. 106.
107. Abū Bakr al-Mālīkī ibn al-ʿArabī, *ʿĀriḍah al-Aḥwadhī* (Cairo: Dār al-Wahy al-Moḥammadī, senza data), vol. 10, p. 264.
108. Traduzione M. Asad.
109. Versetti 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6, rispettivamente. (Traduzione M. Asad).
110. Burhan Zuraiq, *al-Ṣaḥīfah: Mīthāq al-Rasūl*, 1a ed. (Damascus: Dār al-Numayr e Dār Maʿad, 1996), p. 353.
111. Ibid., p. 216.
112. Sulla base della stessa indagine che ho effettuato sui libri di hadith, come menzionato sopra.
113. Taha Jabir al-Alwani, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, in *Maqāṣid al-Sharīʿah*, ed. Abdul-Jabbar al-Rifaie (Damascus: Dār al-Fikr, 2001) p. 89.
114. Come sostenuto da diversi giuristi, ad esempio: al-Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp. 272–75, Mohammad al-Zurqani, *Sharḥ al-Zurqānī ʿAlā Muwaṭṭaʿ al-Imām Mālik*, 1a ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, senza data), vol. 1, p. 229.
115. Al-Siwāsī, *Sharḥ Fath al-Qādir*, vol. 1, p. 311, al-Sarkhasī, Moḥammad ibn Aḥmad, *Uṣūl al-Sarkhasī* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, senza data), vol. 1, p. 12, al-Kassānī, ʿAlāʾ al-Dīn, *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾi fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*, 2a ed. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982), vol. 1, p. 207.
116. Al-Shāfiʿī, Moḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, ed. Ahmad Shakir, (Cairo: al-Madanī, 1939), pp. 272–75.
117. Moḥammad ibn ʿĪsā al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ahmad M. Shakir (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, senza data), vol. 2, p. 275.
118. Al-Nawawī, Yaḥya Abū-Zakariyah, *al-Majmūʿ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), vol. 4, p. 145.
119. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol. 1, pp. 172–74.
120. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, p. 236.
121. Zayn al-Dīn ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rāʾiq*, 2a ed. (Beirut: Dār al-Maʿrifah, senza data), vol. 3, p. 117, Ali al-Mirghiyānī, *al-Hidāyah Sharḥ Bidāyah al-Mubtadiʿ* (al-Maktabah al-Islāmiyyah, senza data), vol. 1, p. 197.
122. Al-Siwāsī, *Sharḥ Fath al-Qādir*, vol. 3, p. 258.
123. Ibn Abidin, Mohammad Amin, *Ḥāshiyah Radd al-Muḥtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), vol. 3, p. 55.
124. Mohammad al-Ghazaly, *Naẓarāt fī al-Qurʾān* (Cairo: Nahḍah Miṣr, 2002), p. 194.

125. al-Nisābūrī, al-Ḥākīm, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), vol. 2, p.255.
126. Ibn Rushd, al-Walīd, (Averroè), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Fikr, senza data), vol. 2, p.43.
127. Moḥammad ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām Min Adilah al-Aḥkām*, ed. Mohammad Abdul Aziz al-Khouli (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1379 dell’Egira), vol. 3, p.227.
128. Ibid.
129. Ibid.
130. Al-Ghazaly, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*, 11a ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996), p.161.
131. Discussione orale, Sarajevo, Bosnia, Maggio 2007, XVIII sessione dell’European Council for Fatwa and Research.
132. Articolo di Qaradawi in: Mohamed Saleem El-Awa, ed., *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbīq* (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqāṣid Research Centre, 2006) pp. 117–121.
133. Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), pp.164–166.
134. Le citazioni virgolettate sono sue, di Shamsuddin, Ayatollah Medhi, *al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: al-Mu’assasah al-Dawliyyah, 1999), p.128.
135. Ibid., p.129.
136. El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001), p.45.
137. Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2a ed. (London: Muslim Information Centre, 2000), p.29. Anche discussione orale, Khartoum, Sudan, Agosto 2006.
138. Roger Garaudy, *al-Islām wa al-Qarn al-Wāḥid wa al-‘Usbrūn: Shurūṭ Nahḍah al-Muslimīn*, trad. Kamal Jadallah (Cairo: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kutub wa al-Nashr, 1999), pp. 70, 119.
139. Soroush, Abdul-Karim, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998) p.250.
140. Shahrou, Mohammed, *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fikr al-Islāmī, Dirāsāt Islāmiyyah Mu‘āṣirah* (Damascus: al-Ahālī Press, 2000), p.125.
141. Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson (London: 1972).

142. Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an", in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler e Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998), p. 199, Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 211.
143. Abu-Zaid, Nasr Hamed, *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Ādyūlūjiyyah al-Wasatiyyah*, 3a ed. (Cairo: Madbūlī, 2003), p. 209, Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 114.
144. Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999), p. 141.
145. Ibid, p. 140.
146. Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry*, Feb/Marzo 2006 senza data, p. 53.
147. Moosa, "Introduction", in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p. 42.
148. Hasan al-Turabi, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, 1a ed., vol. 1 (London: Dār al-Sāqī, 2004), p. 20, Hasan Mohamed Jabir, *al-Maqāšid Alkuliyyah wa al-Ijtihād Almu'āšir-Ta'sīs Manhaji wa Qur'ānī li Āliyyah al-Istīnbat*, 1a ed. (Beirut: Dār al-Hiwār, 2001), p. 35.
149. Ad esempio al-Alwani, Taha Jabir, "Madkhal Ilā Fiqh al-Aqalliyyāt". Carta presentata al European Council for Fatwa and Research, ECFR, Dublin, Gennaio 2004, p. 36, al-Ghazaly, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, pp. 19, 125, 61, al-Ghazaly, *Naẓarāt fī al-Qur'ān*, p. 36, Abdul-Moneim al-Nimr, *al-Ijtihād* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1986), p. 147, Hasan al-Turabi, *Qaḍāyā al-Tajdīd: Naḥwa Manhaj Uṣūlī* (Beirut: Dār al-Hādī, 2000), p. 157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal* (Surrey: Curzon, 1999) p. 1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall/winter) (2003), A. Omotosho, "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984), Luay Safi, *I'Māl al-'Aql* (Pittsburgh: Dār al-Fikr, 1998), p. 130, Shamsuddin, *al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, p. 21.
150. Ibn Ashur, *Maqāšid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Chapter 6.
151. Qui mi sono riferito alla traduzione di Mohamed al-Tahir Mesawi del libro di Ibn Ashur sui *Maqāšid*: Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqāšid al-Sharī'ah*, trad. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006).

152. Al-Shawkānī, Moḥammad ibn ʿAlī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Tahqīq ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Mohammed Said al-Badri, 1a ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), p. 246, Abu Zahrah, Mohammad, *Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1958), p. 268.
153. Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, p. 271.
154. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 249.
155. Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, p. 273.
156. *Ibid.*, p. 273.
157. Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8a ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), p. 90.
158. Wajanat Abdurahim Maymani, *Qāʿidah al-Dharaʿī*, 1a ed. (Jeddah: Dār al-Mujtamaʿ, 2000), pp. 608, 22, 32, 50.
159. Copiato da Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), p. 275.
160. Al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, vol. 1, p. 153. Al-Qarāfī, *al-Furūq (Maʿa Hawāmishih)*, vol. 2, p. 60, Burhān al-Dīn ibn Farḥūn, *Tabṣīrah al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manābij al-Aḥkām*, ed. Jamal Marashli (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995), vol. 2, p. 270.
161. Al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, vol. 1, p. 153. Al-Qarāfī, *al-Furūq (Maʿa Hawāmishih)*, vol. 2, p. 60.
162. Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn, *Tabṣīrah al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manābij al-Aḥkām*, ed. Jamal Marashli (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995), vol. 2, p. 270ff.
163. Al-Mubarak al-Jazri, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar* (Beirut: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1979), vol. 3, p. 216.
164. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, p. 234.
165. Ibn Ashur citò, ad esempio: ‘Non ti abbiamo mandato se non come nunzio ed ammonitore per tutta l’umanità’ (34:28), ‘Dì: “Uomini, io sono un Messaggero di Dio a voi tutti”’ (7:158), e l’hadith: “Ogni profeta è stato inviato solo per il suo popolo, mentre io sono stato mandato a tutta l’umanità” (Muslim).
166. Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, p. 236.
167. Ad esempio Mohammad Mehdi Shamsuddin, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, Mohammad Hussain Fadlullah, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, al-Alwani, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, e Abdulhadi al-Fadli, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, in *Maqāṣid al-Sharīʿah*, ed. Abduljabar al-Rufaʿi (Damascus: Dār al-Fikr, 2001). Fa riferimento anche a *Madkhal* di Qaradawi.
168. Shamsuddin, “Maqāṣid al-Sharīʿah”, p. 26.
169. Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester e Grand Rapids: InterVarsity Press e Zondervan Publishing House, 1994, 2000), p. 21.

170. Ibid. p. 22.
171. Ad esempio, Ibid. p.67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.
172. Charles Hodge, *Systematic Theology*, ed. Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997), p.26.
173. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), p.15.
174. Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), p.74.
175. Charles Hodge, *Systematic Theology*, pp.24-25.
176. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol. 1, p.172, Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr al-Mālikī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadri e Saeed Foda, 1a ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidī, *al-Iḥkām*, vol. 4, p.287.
177. Wayne Grudem, *Systematic Theology*, p.124, 208, 241, 781, 1009.

Le applicazioni contemporanee (o piuttosto, le applicazioni scorrette) della legge islamica sono riduzioniste piuttosto che olistiche, letterali piuttosto che morali, mono-dimensionali piuttosto che multi-dimensionali, binarie piuttosto che multi valoriali, decostruzioniste piuttosto che ricostruzioniste e causali piuttosto che teleologiche. C'è una mancanza di considerazione e funzionalità delle finalità generali e dei principi soggiacenti alla legge islamica nella sua interezza. Oltre a questo, esagerate pretese di "certezza razionale" (oppure "irrazionalità") e "consenso dell'infalibile" (oppure "storicità dei testi sacri") si aggiungono alla mancanza di spiritualità, all'intolleranza, alle ideologie violente, alle libertà soppresse e ai regimi autoritari. Pertanto, un approccio basato sui maqasid porta le questioni giuridiche ad un più alto livello filosofico e di conseguenza supera le (storiche) differenze sulla politica tra le scuole di diritto islamico ed incoraggia una più che mai necessaria cultura della conciliazione e della pacifica convivenza. Inoltre, la realizzazione delle finalità dovrebbe essere l'obiettivo centrale di tutte le metodologie fondamentali, linguistiche e razionali dell'ijtihad, senza tenere conto dei vari nomi ed approcci. Di conseguenza, la validità di qualsiasi ijtihad dovrebbe essere determinata basandosi sul suo livello di raggiungimento della "completezza delle finalità", o realizzazione dei maqasid al-shari'ah.



978-1-56564-953-8

