

FONDAZIONE GIOVANNI AGNELLI
*Laboratorio di Ricerche e Relazioni Culturali
Europee e Internazionali*

Dossier Mondo Islamico

Responsabile del Laboratorio
Andrea Pacini

Dossier Mondo Islamico

Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale,
Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico

L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo

a cura di Andrea Pacini

 Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo / a cura di Andrea
Pacini – X, 237 p. : 21 cm

1. Diritto islamico – società musulmane
2. Diritti dell'uomo – civiltà islamica

I. Pacini, Andrea
II. Abdullahi Ahmed an-Na'īm

Copyright © 1998 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
Internet: <http://www.fga.it> e-mail: staff@fga.it

Traduzioni di Marco Cena

ISBN 88-7860-155-1

Indice

Introduzione

L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo

Andrea Pacini

1. Diritti dell'uomo e diversità culturale	p. 1
2. L'islam e i diritti dell'uomo	5
3. Il dibattito in corso in ambito musulmano: posizioni diversificate a confronto	7
3.1. Tendenza conservatrice	7
3.2. Tendenza pragmatica	15
3.3. Tendenza riformista contemporanea	19
4. Diritti dell'uomo e dinamiche sociali nelle società musulmane contemporanee	23
5. Alcune voci dal dibattito in corso	26

Memorandum del governo del Regno d'Arabia Saudita concernente la dottrina dei diritti dell'uomo nell'islam e la sua applicazione nel territorio del Regno arabo saudita indirizzato alle organizzazioni internazionali interessate

Ministero saudita degli Affari Esteri

Alla segreteria generale della Lega degli stati arabi	33
I diritti umani nella legislazione nazionale	35
Alcune riserve a proposito dei due documenti relativi ai diritti umani	39
Le misure adottate a livello nazionale allo scopo di applicare i diritti economici, sociali e culturali	44
Le misure adottate in campo culturale	44
Le misure di carattere economico	47
I problemi caratteristici della regione relativamente alla questione dei diritti umani e in rapporto ai fattori esterni	48
Violazioni dei diritti umani da parte di Israele a danno della popolazione araba	51

I diritti umani e i cinque obiettivi della Shari'ca

‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wafī

Premessa	p. 53
1. La libertà religiosa, o il diritto di praticare la religione che ognuno preferisce	53
2. La libertà di opinione e di espressione	54
3. La libertà di lavoro	56
4. La libertà d'istruzione e di cultura	57
5. La libertà civile	58

Diritti dell'uomo e ritorno alle origini dell'islam

Walīd Ṣayf

Premessa	63
1. La natura del risveglio islamico	64
2. Islam e diritti umani	69
3. La necessità del dialogo	71

Diritti dell'uomo, diritti della comunità e diritti di Dio 77

Ḥamīda al-Nayfar

I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica: un confronto tra le due visioni da una prospettiva sciita iraniana

Hossein Mehrpour

Premessa	81
1. Un breve sguardo alla <i>Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino</i>	84
2. Religioni e diritti umani	86
3. Le concezioni correnti relative ai diritti umani e i principi dell'islam	87
3.1. Libertà	88
3.2. Il punto di vista islamico sulla libertà religiosa	92
3.3. L'abolizione delle discriminazioni basate sull'appartenenza religiosa	94
3.4. L'abolizione delle discriminazioni basate sul sesso di appartenenza	96
3.5. La condizione della donna nell'islam	98
Conclusioni	101

Il conflitto tra la Shari'ca e i moderni diritti dell'uomo: proposta per una riforma nell'islam

Abdullabi Ahmed an-Na'ım

Premessa	p. 103
1. La legittimazione culturale dei diritti umani	105
2. Šarī'ca e diritti umani	107
3. Riforma islamica e diritti umani	113
3.1. Un'adeguata metodologia di riforma	113
3.2. Possibilità di successo e probabile impatto della riforma proposta	117
Conclusioni	118

Riflessioni sulla *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*

Alī Merād

Premessa	121
1. Cenni storici	122
2. Il concetto di diritti umani	124
3. Le posizioni attuali	126
Conclusioni	128
4. La <i>Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo</i>	129
4.1. Genesi della <i>Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo</i>	129
4.2. Analisi della <i>Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo</i>	130
4.3. Considerazioni generali	134

Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni e confronto con l'Occidente

Riḍwān al-Sayyid

Premessa	137
1. La luogotenenza di Dio da parte dell'uomo	141
1.1. La luogotenenza di Dio da parte dell'uomo nel Corano	141
1.2. Interpretazioni della luogotenenza di Dio da parte dell'uomo	141
1.3. Il concetto di <i>ḥākimiyya</i>	144
2. I diritti umani tratti dalla <i>šarī'ca</i>	145
2.1. Il concetto di <i>amāna</i>	145
2.2. La discussione sui <i>maqāṣid al-šarī'ca</i> ovvero gli obiettivi della <i>šarī'ca</i>	146
3. Due dichiarazioni islamiche sui diritti umani (1981 e 1990)	148
3.1. La <i>Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo</i> (1981)	148

3.2. La <i>Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam</i> (1990)	149
3.3. Osservazioni sulle due Dichiarazioni	149
Conclusioni	151

Filosofia dei diritti dell'uomo e mondo musulmano

Fu'ād Zakāriyā

Premessa	155
1. Origine sacra	156
2. Origine antica	159
3. Carattere immutabile	161

Documenti

Conclusioni e raccomandazioni del Convegno del Kuwait, 1980	
<i>Commissione Internazionale dei Giuristi, Università del Kuwait e Unione degli Avvocati Arabi</i>	169
Capitolo I – Conclusioni cui il Convegno è pervenuto	169
Capitolo II – Raccomandazioni formulate nel Convegno	175
Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, 1981	
<i>Consiglio Islamico d'Europa</i> (traduzione dall'arabo)	185
Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, 1981	
<i>Consiglio Islamico d'Europa</i> (traduzione dal francese)	209
Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam, 1990	
<i>Organizzazione della Conferenza Islamica</i>	221
Carta Araba dei Diritti dell'Uomo, 1994	
<i>Lega degli Stati Arabi</i>	229
Nota sugli autori	237

Introduzione
L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo
Andrea Pacini

1. *Diritti dell'uomo e diversità culturale*

Il documento conclusivo dell'ultima conferenza mondiale sui diritti dell'uomo, organizzata dall'ONU a Vienna nel giugno 1993, ribadisce in modo inequivocabile il valore universale dei diritti sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*¹ del 1948 e nelle successive convenzioni internazionali. In modo analogo il segretario generale dell'ONU Kofi Annan, partecipando nel novembre 1997 a Teheran al congresso dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, organismo internazionale cui aderiscono gli stati musulmani, ha affermato che non ha senso parlare di diritti dell'uomo islamici, perché i diritti dell'uomo in quanto tali non possono che essere universali.

Queste due prese di posizioni sull'universalità dei diritti dell'uomo non sono affermazioni peregrine, bensì risposte a prese di posizioni da parte di stati non occidentali rispetto alla questione dei diritti dell'uomo sanciti negli strumenti internazionali. Di fronte all'insistenza degli organismi ONU affinché le convenzioni sui diritti umani siano sottoscritte, ratificate e adottate da tutti gli stati nella loro legislazione e prassi politica interna, e di fronte alla costanza con cui molti stati occidentali, soprattutto gli Stati Uniti, considerano la promozione del rispetto dei diritti dell'uomo in altri stati e società una priorità nella propria agenda politica, si sono moltiplicate recentemente le reazioni contrarie di stati non occidentali, specialmente di alcuni stati asiatici e stati musulmani.

¹ «La natura universale dei diritti umani è fuori questione»; «Tutti i diritti umani sono universali, indivisibili, interdipendenti e interconnessi [...] Sebbene occorra tenere presenti il significato delle particolarità nazionali e regionali, e le diverse tradizioni storiche, culturali e religiose, è dovere degli stati, indipendentemente dal proprio sistema politico, economico e culturale, di promuovere e proteggere tutti i diritti umani e le libertà fondamentali» (*Dichiarazione di Vienna sui diritti umani*, adottata dalla Conferenza Mondiale sui diritti umani dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 25 giugno 1993, I. 1. e I. 5.).

Proprio in preparazione alla Conferenza di Vienna gli stati asiatici hanno organizzato nel marzo 1993 una conferenza regionale sui diritti dell'uomo a Bangkok. Uno degli esiti della conferenza è stata di sottolineare il carattere occidentale dei diritti umani espressi nelle dichiarazioni internazionali, opponendo a essi i «valori asiatici» come valori propri delle culture dell'Asia. Queste ultime privilegierebbero una diversa gerarchia etica e veicolerebbero una diversa visione del rapporto tra individuo e comunità, tra diritti individuali e doveri verso la comunità². Secondo questa posizione l'universalità dei diritti dell'uomo sarebbe inficiata dal fatto che esiste una pluralità di culture e che gli strumenti internazionali sarebbero espressione di una cultura specifica – quella occidentale – i cui valori non sarebbero di per sé vincolanti per società e stati appartenenti ad altri ambiti culturali³. Sul piano più concretamente politico questa posizione «culturalista» è utilizzata da alcuni governi, soprattutto del Sud-est asiatico, per giustificare prassi politiche e legislative non congruenti con quanto prescritto dalle carte internazionali. Tali prassi sarebbero però lecite in quanto espressioni di una cultura diversa. Il ricorso alla differenza culturale viene utilizzato soprattutto per giustificare la preminenza nella scala gerarchica del «diritto allo sviluppo» della propria società rispetto ai diritti civili, politici e sociali dei singoli individui⁴. Le posizioni elaborate a Bangkok furono riproposte e discusse a Vienna: la sfida al carattere universale dei diritti affermati nelle dichiarazioni e convenzioni dell'ONU fu sollevata, e a essa si associarono anche stati musulmani arabi e africani. Parlando a nome di altri colleghi musulmani presenti, il ministro saudita degli Affari Esteri affermò che per i musulmani i diritti umani possono essere desunti solo dalla *šarī'a*, o Legge islamica, e devono essere congruenti con quanto essa prescrive⁵.

Questi fatti mostrano che in anni recenti si è sviluppata una politicizzazione dei diritti dell'uomo, considerati da alcuni paesi non occidentali, soprattutto asiatici, come una nuova modalità di espressione dell'imperialismo occidentale. Facendo pressione sugli altri stati perché applichino i diritti umani al loro interno, l'Occidente tenterebbe di imporre loro il proprio modello politico, sociale ed economico, rallentan-

² Amin B. Sajoo, *Pluralism in Old Societies and New States*, Singapore, ISEAS, 1994, pp. 71-77; Yash Ghai, *Human Rights and Governance: The Asia Debate*, San Francisco (Ca.), The Asia Foundation's Center for Asian Pacific Affairs, 1994, pp. 4-8.

³ La Dichiarazione di Bangkok è stata pubblicata in *Law and Society Trust Fortnightly Review*, 1° maggio 1993, pp. 1-8.

⁴ Yash Ghai, *Human Rights and Governance* cit., pp. 7-8.

⁵ Bassam Tibi, «Islamic Law/Sharī'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations» in *Human Rights Quarterly*, 16, 1994, pp. 277-78.

do tra l'altro lo sviluppo economico di tali paesi – tramite l'imposizione di standard di diritti civili, sociali e politici per gli individui che implicano più alti costi – e mantenendo quindi il proprio predominio internazionale. Osservatori locali sostengono però che la rivendicazione delle proprie specificità culturali da parte dei governi non occidentali sarebbe in primo luogo strumentale a giustificare il mantenimento di prassi politiche autoritarie e di prassi legislative non congruenti con i diritti dell'uomo nei diversi settori per motivi di pura convenienza politica ed economica delle classi al potere⁶.

È quindi interessante notare come proprio all'interno delle stesse società non europee si elevino voci discordi rispetto alle posizioni dei governi. Sia all'interno di tali società sia in occasione del Congresso di Vienna si sono levate molte voci a favore dell'adesione ai diritti umani universali, contro le violazioni attuate dai governi e contro le posizioni «culturaliste» che tendono a relativizzare i diritti. Si tratta soprattutto di esponenti di organizzazioni non governative e di intellettuali che combattono per la democratizzazione dei propri paesi. Questo scenario spiega perché la dichiarazione conclusiva di Vienna, pur senza risolvere i molti problemi aperti, abbia voluto riaffermare esplicitamente e con insistenza l'universalità dei diritti dell'uomo e la loro interconnessione di fronte a una serie di tendenze centrifughe e riduttive.

Il dibattito politico e culturale intorno ai diritti dell'uomo diventa dunque complesso. L'appello alla diversità culturale non può essere semplicemente ignorato in un ordine mondiale in cui le grandi culture assumono un ruolo rinnovato come fonti di significato per la vita individuale e collettiva. Tuttavia è fondamentale considerare il pluralismo esistente anche all'interno delle varie culture e aree culturali. Tutte le culture e tutte le società sono percorse da dinamiche interne molteplici sul piano intellettuale e sociale e non presentano visioni univoche sul problema. Di fronte al ricorso alla diversità culturale evocata da alcuni stati per relativizzare i diritti umani, altri intellettuali ed esponenti della società civile elaborano invece nuove riflessioni all'interno delle proprie culture, dimostrando come, sollecitate dalle nuove sfide della modernità, esse possano offrire interpretazioni etiche del tutto conformi ai diritti dell'uomo sanciti a livello internazionale.

Da questo dibattito emerge il problema di fondo se i diritti umani siano universali perché propri dell'uomo in quanto tale, indipendentemente dalle culture, come affermano i documenti internazionali dell'ONU, o se lo siano in quanto frutto di un «accordo» tra cultu-

⁶ Yash Ghai, *Human Rights and Governance* cit., pp. 8-19.

re⁷. Per garantire una reale universalità ai diritti dell'uomo non si può prescindere dal considerarli propri della natura umana come tale. Le culture costituiscono però le modalità storiche, di lunga durata, con cui i diversi gruppi umani esprimono la propria visione del mondo e della vita ed elaborano risposte ai problemi dell'esistenza, dai significati ultimi alle regole concrete per organizzare la vita quotidiana individuale e collettiva. A partire da una visione determinata della dignità dell'uomo anche i diritti trovano espressione nel contesto storico e vengono radicati in un più vasto orizzonte di significato, e sono dunque influenzati, nella loro espressione, dalle varie culture, senza che ne siano un prodotto.

Non si può non considerare che alcune culture hanno tradizionalmente veicolato una visione dell'uomo in cui i diritti sono stati condizionati da un orizzonte morale o religioso che in definitiva, per le sue caratteristiche di fondo, ha prodotto sostanziali diversità rispetto ai diritti dell'uomo affermati dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 e nei documenti successivi. È importante però notare che più che di contrasto fra culture e diritti dell'uomo, bisognerebbe parlare di contrasto fra interpretazioni tradizionali, anche se magari ancora maggioritarie, di tali culture e diritti umani universali. Come si è detto si moltiplicano infatti le iniziative di intellettuali che, accogliendo la sfida della modernità, elaborano nuove interpretazioni culturali e mostrano come, proprio a partire dai valori delle rispettive culture si possano elaborare visioni etiche in grado di accogliere come parte integrante i diritti universali dell'uomo. Nell'epoca attuale le culture sembrano dunque svolgere un ruolo importante per favorire od ostacolare l'adesione di stati e società a tali diritti. D'altra parte proprio la rinnovata forza del pluralismo culturale, sia all'interno delle singole società sia a livello internazionale, rende sempre più necessario condividere un nucleo di valori e di norme espressi in strumenti legali efficaci per garantire a livello internazionale i diritti e le libertà fondamentali dell'uomo. Si tratta di uno standard legale minimo richiesto a tutti i paesi perché si creino le condizioni necessarie affinché l'uomo possa vivere con piena fruizione delle sue libertà. Tuttavia, proprio perché si tratta di uno standard legale minimo, anche se espressivo di valori fondamentali, esso non si sostituisce di per sé a tutti quegli ampi orizzonti di significato che sono le culture e le religioni: queste ultime possono anzi costituire forze positive nel creare e diffondere un'etica e una spiritualità che spinga al rispetto

⁷ Si veda Abdullahi Ahmed an-Na'im (a cura di), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia (Pa.), University of Pennsylvania Press, 1992.

dei diritti dell'uomo, se si lasciano interrogare dalle esigenze che tali diritti pongono e li leggono nel nuovo contesto delle società moderne.

2. *L'islam e i diritti dell'uomo*

Nel caso specifico dell'islam e dei paesi musulmani il dibattito sui diritti dell'uomo, sulla loro universalità e sulla specificità culturale islamica presenta caratteristiche peculiari. In primo luogo tale dibattito ha una storia più lunga, perché già nel 1948 l'Arabia Saudita non aderì alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* ritenendola per molti aspetti in contrasto con l'islam. Nella stessa circostanza l'Egitto e altri paesi arabi espressero riserve riguardo agli articoli relativi alla libertà di religione e di coscienza e alla libertà di matrimonio indipendentemente dall'appartenenza religiosa, sulla base del fatto che erano in contrasto con la *šarī'a*⁸. L'altra caratteristica è che la specificità islamica sulla questione dei diritti è rivendicata non sulla base di considerazioni socio-economiche contingenti né su un piano puramente culturale, bensì su un piano specificamente religioso. Proprio perché tradizionalmente nell'islam la prassi giuridica e politica è stata legittimata dalla sua congruenza con il dato religioso, e la religione trova la sua espressione concreta nell'ordinamento sociale e giuridico delle società musulmane, la questione dei diritti dell'uomo non poteva non rappresentare una sfida per almeno due motivi. Il primo motivo di ordine più generale consiste nell'identificare quale sia il fondamento del diritto: nelle dichiarazioni internazionali il fondamento del diritto è rappresentato dall'uomo stesso, dotato di prerogative e diritti che derivano dal suo stesso essere uomo; nel diritto musulmano il fondamento del diritto è Dio, nel senso che Dio è soggetto ultimo dei diritti, cui corrispondono doveri da parte dell'uomo, e nel senso che la volontà di Dio determina i diritti e doveri reciproci che intercorrono tra gli uomini⁹. Nella visione islamica l'uomo ha certamente una grandissima dignità, che la dottrina islamica

⁸ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux Droits de l'Homme*, Bochum, Winkler, 1994, p. 15. I paesi arabi membri delle Nazioni Unite nel 1948 erano sette: Egitto, Siria, Iraq, Libano, Giordania, Yemen e Arabia Saudita.

⁹ Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995, pp. 207-12; Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «I movimenti dell'attivismo islamico, la legge islamica e i diritti dell'uomo», in *Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo*, XLIV, settembre-dicembre 1997, pp. 461-513: qui pp. 462-63 e 473-75; si veda anche il paragrafo n. 10 delle *Conclusioni* del Convegno del Kuwait a p. 171 di questo volume, e la premessa della *Dichiarazione islamica universale* a pp. 187-89 dello stesso.

esprime con il concetto di *ḥalīfa* (l'uomo come luogotenente o vice-reggente di Dio sulla terra). Tale dignità gli è conferita da Dio che tramite la rivelazione ne stabilisce l'estensione, le prerogative e le regole di espressione concreta. Nella visione islamica quindi la volontà di Dio riguardo all'uomo si esprime positivamente nel Corano e nella *sunna*, e da queste due fonti principali viene poi ulteriormente specificata nella *šarīʿa*, il vasto corpus del diritto islamico attraverso cui il volere divino trova concreta applicazione nell'ordine sociale. Ne consegue che la *šarīʿa* è legittimata dalla rivelazione e dunque è superiore a qualsiasi altra legge frutto di iniziativa umana¹⁰.

Partendo da questa visione tradizionale le difficoltà ad accettare i diritti universali dell'uomo emergono immediatamente, sia per il diverso fondamento del diritto sia, soprattutto, per i contrasti esistenti a livello di diritti specifici. I contrasti diventano difficilmente superabili quando alle esigenze dei diritti universali dell'uomo si oppongono letteralmente le prescrizioni divine considerate immutabili. I contrasti a livello di diritti specifici sono per altro inevitabili perché i diritti universali dell'uomo si basano sui due concetti fondamentali dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani e della loro eguale libertà: da questi vengono poi articolati i vari diritti in ordine a settori specifici della vita umana individuale e associata¹¹. Il diritto musulmano classico si articola invece sulla base di tre fondamentali relazioni di diseguaglianza che vengono espresse sul piano giuridico: la diseguaglianza tra uomo e donna, tra musulmano e non musulmano, tra libero e schiavo. Quest'ultimo punto è oggi generalmente considerato superato dai giuristi e intellettuali musulmani; essi lo prendono spesso in considerazione nelle loro trattazioni sui diritti dell'uomo per mostrare che l'islam, legiferando sulla schiavitù, ha migliorato la condizione degli schiavi e ha aperto la strada alla loro emancipazione e alla definitiva scomparsa dell'istituto schiavistico. È interessante notare come in questo caso si applichi in modo generale una lettura «finalista» dei testi dottrinali e giuridici: la finalità, l'intenzione ultima del legislatore sarebbe cioè quella di abolire la schiavitù attraverso un percorso giuridico e sociale progressivo. Oggi quindi, in generale, nessuno sosterebbe che bisogna mantenere l'istituto della schiavitù perché la *šarīʿa* lo prevede. Per quel che riguarda invece le altre due di-

¹⁰ Maurice Borrmans, «I diritti dell'uomo e le istituzioni islamiche» in Paolo Branca e Vermondo Brugnatelli (a cura di), *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Milano, Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, 1995, pp. 25-26.

¹¹ Un'ampia analisi sui punti di disaccordo tra diritti universali dell'uomo e dottrina giuridica musulmana e legislazioni di stati musulmani contemporanei è presentata in Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, Boulder (Co.) e San Francisco (Ca.), Westview Press, 1995².

seguaglianze, quella tra uomo e donna e tra musulmano e non musulmano i problemi sono ancora aperti, così come è ancora aperto il problema di fondo a essi sotteso, se cioè il soggetto pieno dei diritti sia l'uomo inteso come essere umano o il musulmano.

3. Il dibattito in corso in ambito musulmano: posizioni diversificate a confronto

Lungi dall'essere limitato a circoli ristretti, il dibattito sul rapporto tra islam e diritti dell'uomo presenta una pluralità di attori. Esso coinvolge infatti sia le istituzioni statali, sia l'ambito intellettuale, sia varie espressioni della società civile che rivendicano il riconoscimento dei diritti universali dell'uomo e le libertà fondamentali. A grandi linee si possono distinguere tre posizioni principali nel dibattito, ognuna delle quali presenta al suo interno una gamma di sfumature: la posizione conservatrice, la posizione di adattamento pragmatico e la posizione riformista.

3.1. Tendenza conservatrice

La posizione conservatrice mantiene la propria fedeltà di fondo alla visione islamica tradizionale del diritto ed è quindi critica riguardo ai diritti universali dell'uomo. Ai diritti dell'uomo delle dichiarazioni internazionali essa oppone i diritti dell'uomo nell'islam che, a partire dagli anni ottanta, vengono affermati in apposite dichiarazioni islamiche. L'elaborazione di queste dichiarazioni è significativa per due motivi: da un lato mostra l'influenza che il dibattito internazionale sui diritti dell'uomo ha avuto in ambito musulmano, tanto da fare emergere l'esigenza di codificare in qualche modo i diritti dell'uomo; d'altro lato mostra anche le difficoltà di aderire a diritti umani universalmente condivisi, perché l'ambiente culturale di riferimento in tali dichiarazioni è esclusivamente quello islamico. In questo senso le dichiarazioni islamiche dei diritti dell'uomo si pongono in una prospettiva alternativa rispetto alle dichiarazioni dell'ONU e, almeno sul piano simbolico, avanzano pretese di universalità. Che una religione abbia tensioni e pretese di validità sul piano universale non stupisce ed è tratto comune ad altre religioni. Nel caso dell'islam però questa pretesa non si limita al piano della verità religiosa trascendente e al piano etico-spirituale, bensì si estende sul piano politico e giuridico dato il nesso assai stretto nell'islam tra religione e organizzazione giuridica e politica. Da qui nascono le diffi-

coltà ad accettare pienamente i diritti universali dell'uomo e a tradurli in concrete prassi giuridiche nelle società musulmane, dal momento che il loro carattere egualitario ed emancipatorio li pone in contrasto con quanto prescritto dalla *šarī'a* la cui legittimità ultima, seppur attraverso mediazioni, risiede nella rivelazione divina. Per la visione tradizionalista le iniziative tese a recepire pienamente i diritti universali dell'uomo equivalgono a sostituire diritti e regole umane ai diritti e alle regole stabiliti da Dio.

Il caso più significativo a questo riguardo è quello dell'Arabia Saudita, che già nel 1948 si rifiutò di sottoscrivere la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* perché in contrasto con la *šarī'a*. Le motivazioni ufficiali di tale rifiuto sono state ribadite in un *Memorandum* del governo steso in risposta a una richiesta ufficiale dell'ONU riguardante la situazione dei diritti umani nel Regno Saudita. Il testo del *Memorandum*, pubblicato in questo volume, afferma esplicitamente le motivazioni di una posizione musulmana conservatrice nel rifiutare l'adesione alle carte internazionali dei diritti dell'uomo: «Il diniego da parte del nostro stato – dice il testo – non significa affatto indifferenza nei riguardi degli obiettivi che questi documenti [cioè le carte internazionali] si propongono di perseguire, cioè la dignità dell'uomo [...] il nostro rifiuto significa piuttosto la volontà irremovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo [...] in virtù del dogma islamico rivelato da Dio e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste e perciò soggette a continui cambiamenti».

A questa motivazione di fondo seguono poi tre riserve specifiche che giustificano ulteriormente il rifiuto: il diniego del Regno Saudita ad ammettere il matrimonio della donna musulmana con il non musulmano, ad ammettere la possibilità per il musulmano di cambiare religione, ovvero riconoscere il diritto alla libertà di coscienza, ad ammettere la liceità dei sindacati per i lavoratori. Si tratta di questioni che toccano il cuore dei diritti universali dell'uomo: nei primi due casi non si ammette infatti la libertà di scelta matrimoniale e la libertà di coscienza, che è il diritto fondamentale dell'uomo (andando contro gli artt. 16 e 18 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*); nel terzo caso si lede il diritto di associazione per difendere i propri diritti sul lavoro (art. 8 del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali, culturali*). Queste tre riserve specifiche e la motivazione più generale che solo la legge di Dio può salvaguardare veramente la dignità dell'uomo, rendono evidente il contrasto esistente tra l'interpretazione conservatrice dell'islam e i moderni diritti dell'uomo, che non vengono recepiti pienamente. Da un lato infatti non si riconosce completamente la legittimità di norme giuri-

diche internazionali che garantiscano a livello mondiale il rispetto della dignità dell'uomo affermandone chiaramente i diritti fondamentali. Dall'altro restano pienamente vigenti le regole della *šarī'a* che considerano unico soggetto pieno del diritto il musulmano, mantenendo la disparità tra uomo e donna e tra musulmano e non musulmano, e continuando a negare al musulmano stesso la libertà di coscienza. Particolarmente gravi restano in Arabia Saudita le violazioni del diritto alla libertà religiosa dei non musulmani sunniti: nessuna forma di culto pubblico o privato è infatti permessa al di fuori del sunnismo wahabita ed eventuali tentativi di praticare gli altri culti sono gravemente repressi. Altro esempio di stato musulmano particolarmente conservatore sulla questione dei diritti dell'uomo è il Pakistan: dal 1985 è stata resa ufficiale l'applicazione della *šarī'a*, ciò che ha comportato un notevole peggioramento, tra altri effetti, della situazione dei cittadini non musulmani. Questi ultimi non possono votare per le normali elezioni del Parlamento, costituito per legge esclusivamente da musulmani, ma viene loro riconosciuto solo il diritto di votare un numero fisso di propri rappresentanti che si aggiungono ai parlamentari eletti dal resto della popolazione musulmana¹².

Il *Memorandum* del Regno Saudita, i cui termini continuano a esprimere la posizione di fondo di questo stato sui diritti umani, segnò l'inizio di una serie di incontri di riflessione e confronto sui diritti dell'uomo tra giuristi sauditi e giuristi europei: il primo di essi si tenne a Riad nel 1972, seguito da una serie di convegni successivi svoltisi in alcune città europee nel corso del 1974. La discussione avveniva tra un'équipe di giuristi sauditi e vari gruppi di giuristi europei. Nel frattempo, agli inizi degli anni settanta, l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI)¹³ creò al suo interno una Commissione per i Diritti dell'Uomo, che ebbe l'incarico di elaborare una Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo nell'islam. Infine nel 1980 si tenne nel Kuwait un impor-

¹² Javed William, «What role have the political parties played regarding the identity of religious minorities in Pakistan?» in Dominic Moghal e Jennifer Jivan, *Religious Minorities in Pakistan: Struggle for Identity*, Rawalpindi, Christian Study Center, 1996, pp. 63-72; a p. 70 viene citato l'articolo 51.1 della Costituzione pakistana, emendato nel 1985, che così recita: «L'Assemblea Nazionale è composta da duecentosette membri musulmani, eletti a suffragio diretto secondo la legge». Il comma 2A dell'art. 51 stabilisce che i non musulmani votino separatamente un numero fisso di propri rappresentanti.

¹³ Nel 1969 a Rabat fu convocata e istituzionalizzata la Conferenza dei capi di stato islamici, da cui fu promossa l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), la cui Carta costitutiva fu approvata nel 1972 a Gedda. Dall'11 ottobre 1975 l'OCI ha ottenuto lo statuto di osservatore all'ONU. Attualmente sono membri dell'OCI cinquantuno stati musulmani dell'Asia e dell'Africa, cui si aggiunge l'Albania, per un totale di cinquantadue stati.

tante convegno internazionale sui diritti dell'uomo, cui parteciparono giuristi provenienti da tutti i paesi musulmani. Promotori dell'iniziativa furono l'Unione degli Avvocati Arabi, un gruppo di professori dell'Università del Kuwait e un gruppo di giuristi europei membri della Commissione Internazionale dei Giuristi di Ginevra. L'obiettivo dei lavori del Convegno era dimostrare l'importanza data dall'islam alla dignità dell'uomo e ai suoi diritti. Pur muovendosi in un clima intellettuale piuttosto conservatore non mancarono critiche aperte alla prassi vigente nei paesi musulmani, spesso poco rispettosi dei diritti dell'uomo¹⁴. Le conclusioni del Convegno del Kuwait furono espresse in un articolato (si veda oltre in questo volume, pp. 169-84), che sottolinea l'apporto dato dall'islam alla tutela della dignità e dei diritti dell'uomo. Nel documento veniva raccomandato agli stati musulmani di sottoscrivere e ratificare gli strumenti internazionali dell'ONU relativi ai diritti dell'uomo, inserendo però spesso la clausola di «compatibilità con la Legge islamica», in senso sia positivo sia negativo, riguardo ai singoli diritti in esse affermati (si veda a p. 181 di questo volume il paragrafo n. 32 delle *Raccomandazioni*). Nello stesso tempo le raccomandazioni finali del Convegno insistevano affinché gli stati musulmani elaborassero una Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam. Le conclusioni del Convegno del Kuwait sembrano riflettere la presenza di un duplice orientamento tra i partecipanti: una parte era presumibilmente favorevole all'adesione ai diritti dell'uomo come sono affermati nelle dichiarazioni e convenzioni internazionali, mentre un'altra parte, forse maggioritaria, si è più preoccupata di garantirne la compatibilità con l'islam e con la *šarī'a*. La proposta specifica di elaborare una Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo andava esplicitamente nel senso già intrapreso dall'OCI.

In occasione del successivo congresso dei capi di stato dei paesi membri dell'OCI nel gennaio 1981, una bozza di dichiarazione fu effettivamente discussa, anche se ne fu rinviata l'approvazione chiedendone alcuni cambiamenti. Il testo, successivamente modificato e rivisto, poi presentato e approvato al Congresso dei ministri degli Esteri dell'OCI tenutosi al Cairo nell'agosto 1990, costituisce l'attuale *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam*¹⁵. Il testo avrebbe dovuto essere promulgato dai capi di stato dell'OCI in occasione del loro vertice a

¹⁴ Robert Caspar (a cura di), «Les Déclarations Islamiques des Droits de l'Homme en Islam depuis dix ans» in *Islamochristiana*, 9, 1983, pp. 59-102.

¹⁵ Si veda oltre nel presente volume, alle pp. 185-220 e 221-28, la traduzione italiana della *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* del Consiglio Islamico d'Europa (1981) e della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam* dell'OCI (1990); del primo documento si presenta la traduzione sia del testo originale arabo sia della prima versione francese ufficiale.

Dakar nel dicembre 1991, ma questo non è in effetti avvenuto. La *Dichiarazione* si presenta dunque come un testo che non ha valore giuridico internazionale in ambito musulmano; ha però un significato simbolico notevole sul piano politico, perché è espressione del principale organismo internazionale che raccoglie gli stati musulmani. In occasione della Conferenza di Vienna essa è stata presentata dal Ministro degli Affari Esteri dell'Arabia Saudita come il documento sui diritti dell'uomo che raccoglie l'accordo di tutti gli stati musulmani¹⁶.

Diverso è invece il valore della *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* solennemente proclamata a Parigi nel palazzo dell'UNESCO nel 1981. Promotore di tale dichiarazione è stato il Consiglio Islamico d'Europa, organismo privato con sede a Londra, fondato, con il sostegno del Pakistan, a opera di associazioni di musulmani immigrati in Europa. Questa dichiarazione intende sia affermare quali sono i diritti dei musulmani, che nessun governo può violare, sia mostrare che il Corano e le fonti della dottrina islamica non si oppongono alla moderna concezione dei diritti dell'uomo. Molto stupore sollevò la scoperta che la versione inglese e francese del testo non corrispondono all'originale arabo in molte importanti sfumature: ad esempio viene tradotto semplicemente come «legge» il termine arabo *šarīʿa* (Legge islamica), che dà un significato ben diverso alle varie proposizioni giuridiche. Inoltre vengono omesse le ampie citazioni coraniche con cui i vari diritti vengono legittimati, che non sono solo funzionali a mostrare la congruità del Corano con i diritti dell'uomo, ma esprimono anche il preciso significato con cui i diritti sono intesi, dipendendo dall'interpretazione corrente dei passi coranici¹⁷. D'altra parte nella *Dichiarazione* stessa si afferma che è la versione araba originale quella che fa fede, e non le varie traduzioni, pur ufficiali.

In ogni caso la dichiarazione si situa all'interno dell'ambito culturale islamico: diritti e doveri sono stabiliti in base alla *šarīʿa*, e alla *šarīʿa* si rimanda come regola per stabilirne la portata. Si è quindi di fronte a un documento che riprende dal punto di vista formale il tenore della *Dichiarazione universale* del 1948, immettendovi un contenuto profondamente radicato nella visione musulmana tradizionale. Benché si professi universale, si tratta di una dichiarazione in cui il soggetto pieno dei diritti è il credente musulmano, ed è finalizzata a garantire l'esercizio dei diritti e dei doveri all'interno di uno stato musulmano in conformità

¹⁶ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* cit., p. 24.

¹⁷ Lucie Pruvost, «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam et Charte Internationale des Droits de l'Homme» in *Islamochristiana*, 9, 1983, pp. 141-57.

alla *šarī'a*. Nonostante quindi l'aspetto di somiglianza formale con le dichiarazioni internazionali, il contenuto è ben diverso. Il valore politico di questa *Dichiarazione* è però inferiore a quella promulgata successivamente dall'OCI, in quanto il Consiglio Islamico d'Europa è un ente privato, che di per sé non ha potere rappresentativo generale. La dichiarazione dell'OCI è invece pur sempre un documento approvato dagli stati musulmani membri dell'organizzazione.

Dal punto di vista dei contenuti la *Dichiarazione* dell'OCI del 1990 si muove sulla stessa linea della *Dichiarazione islamica universale* del Consiglio Islamico d'Europa del 1981. L'ambito culturale di riferimento è quello strettamente islamico. Pur affermando l'eguale dignità di tutti gli uomini, il soggetto pieno dei diritti nella *Dichiarazione* dell'OCI sembra essere il musulmano credente, perché «la vera fede garantisce un accrescimento della dignità sulla via dell'umana perfezione» (art. 1). Inoltre il riferimento per stabilire diritti e doveri è la *šarī'a* interpretata tradizionalmente: l'articolo 2 sembra permettere le punizioni corporali sciaraitiche, l'articolo 5 sulla libertà di matrimonio omette di menzionare la religione come possibile forma di discriminazione da evitare, l'articolo 10 nega ai musulmani la libertà di coscienza e concede la possibilità di perseguire un'eventuale opera missionaria nei loro confronti; l'articolo 6 garantisce la supremazia del padre rispetto alla madre nell'educazione dei figli, affermando che essa deve essere data secondo le norme e i valori contenuti nella *šarī'a*.

Anche gli articoli 17a e 22 relativi rispettivamente al diritto a vivere in un ambiente privo di flagelli morali e al diritto alla libertà di espressione sono fortemente limitativi rispetto al diritto alla libertà di pensiero e di espressione nonché, più radicalmente, alla libertà di coscienza, così come sono espressi negli articoli 18 e 19 della *Dichiarazione universale* del 1948. Infatti l'articolo 22a afferma che ogni individuo ha diritto di esprimere liberamente la sua opinione purché «in modo non contrario ai principi della legge islamica»; così l'articolo 22c, pur riconoscendo che l'informazione è una necessità vitale per la società, sancisce che è «vietato sfruttarla, abusarne o offendere le cose sacre e la dignità dei profeti. È egualmente vietato adottare comportamenti che rechino oltraggio ai valori morali o che provochino disgregazione e corruzione nella società, danneggiandola o scalzando la religione». Nonostante l'affermazione di principio del diritto alla libertà di opinione e di espressione, l'esercizio concreto di questo diritto sembra venire annullato dalle clausole fortemente limitative riguardanti la sua compatibilità con la *šarī'a* e il divieto generale di diffondere opinioni che possano disgregare la società. Gli articoli 17a e 22 consentono in effetti allo stato –

o alla «comunità musulmana» o ai suoi «rappresentanti» – un'ampia possibilità di intervento discrezionale che limiterebbe moltissimo l'esercizio di tali libertà fondamentali. Inoltre l'articolo 22b richiama chiaramente l'istituzione islamica dell'*hisba* in cui trova espressione giuridica a livello individuale il principio coranico del diritto/dovere collettivo di invitare al bene e proibire il male. Il richiamo all'*hisba* limita ancora di più l'esercizio delle libertà, perché abiliterebbe ogni singolo musulmano a ricorrere alla giustizia in qualità di accusatore privato o «pubblico informatore» per impedire atti ritenuti contrari all'ortodossia islamica¹⁸. In concreto diventerebbe possibile denunciare al tribunale un altro cittadino, musulmano o meno, le cui idee possono essere non in sintonia con determinate interpretazioni dell'islam stabilite dalle autorità religiose ufficiali o consolidate dalla tradizione. Se tale dissonanza viene provata, l'accusato deve ritrattare oppure incorre in condanne di una certa gravità, fino a potere essere ritenuto colpevole del delitto di apostasia. Casi di questo genere si sono verificati nel corso degli ultimi anni in Egitto, in cui il principio dell'*hisba*, recepito dalla legislazione egiziana¹⁹, è stato utilizzato da avvocati e responsabili religiosi di tendenza islamista per intentare processi contro intellettuali liberali e progressisti, ottenendone spesso la condanna²⁰.

Stranamente la *Dichiarazione* dell'OCI tace sui diritti dei non musulmani: tuttavia l'articolo 10 proclama che l'islam è la religione naturale dell'uomo, per cui si potrebbe dedurre che, seguendo il diritto musulmano classico²¹, i non musulmani siano in una situazione di inferio-

¹⁸ Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano* cit., pp. 55-56. Analogo richiamo all'*hisba* si ha al punto 11 della *Premessa alla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, e negli artt. 4c, e 13b della stessa *Dichiarazione*.

¹⁹ Sulla recezione del principio dell'*hisba* nel diritto egiziano si veda Muhammad Salim al-Awwa, «Un arrêt devenue un affaire» in *Egypte/Monde Arabe*, 29, gennaio-marzo 1997, pp. 155-73.

²⁰ Baudouin Dupret e Jean-Noël Ferrié, «For interieur et ordre publique; ou comment la problématique de l'Aufklärung peut permettre de décrire un débat égyptienne» in Gilles Boëtsch, Baudouin Dupret e Jean-Noël Ferrié (a cura di), *Droits et Sociétés dans le monde arabe et musulman: perspectives socio-anthropologiques*, Aix-en-Provence, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 1997; N. Bernard Maugiron, «Un regard socio-juridique sur l'affaire Chahine» in G. Boëtsch, B. Dupret e J. N. Ferrié (a cura di), *Droits et société dans le monde arabe et musulman* cit.; Baudouin Dupret, «Le procès: l'argumentation des tribunaux», e «L'affaire Abu Zayd: universitaire poursuivi pour apostasie» in *Monde Arabe Maghreb-Mashreq*, 151, gennaio-marzo 1996, pp. 18-22.

²¹ La *Dichiarazione islamica universale* del Consiglio Islamico d'Europa in riferimento ai diritti delle minoranze tratta essenzialmente del diritto ad uno statuto personale proprio (art. 10), e in generale del diritto alla libertà di religione (art. 12e e 13); non specifica alcunché riguardo al diritto di partecipare alla vita pubblica su un piano egualitario: tale diritto sembra invece limitato ai musulmani (art. 11).

rità giuridica – si veda l'articolo 1. Anche l'articolo 23b è interpretabile in questo senso dal momento che afferma il diritto di ogni individuo «a ricoprire cariche pubbliche conformemente alle disposizioni della legge islamica». Poiché la *šarī'a* riserva tali cariche, specie nei più alti gradi, ai soli musulmani, tale articolo è in netta dissonanza con l'articolo 21.2 della *Dichiarazione universale* del 1948. Infine a sciogliere ogni possibile equivoco sull'orizzonte culturale e giuridico della *Dichiarazione* dell'OCI, gli articoli 24 e 25 affermano che in caso di dubbio sull'interpretazione dei singoli articoli bisogna ricorrere alla *šarī'a*.

Tanto la *Dichiarazione* dell'OCI quanto la *Dichiarazione islamica universale* si situano dunque sulla stessa linea conservatrice. Integrano il linguaggio dei diritti umani nel quadro preesistente della *šarī'a*, cosicché quest'ultima non è mai interrogata criticamente per stimolarne un'evoluzione che sia veramente conforme ai diritti umani sanciti nelle dichiarazioni internazionali dell'ONU. In definitiva le due dichiarazioni esprimono posizioni ancora molto distanti, e in taluni punti di vera rottura, rispetto alla cultura egualitaria ed emancipatrice espressa dai diritti universali dell'uomo.

All'interno della posizione conservatrice, accanto al ruolo svolto dagli stati, occorre prendere in considerazione il ruolo degli intellettuali conservatori e dei rappresentanti dell'islam ufficiale, nonché i movimenti islamisti. Intellettuali conservatori e rappresentanti dell'islam ufficiale esprimono posizioni culturali analoghe a quelle tradotte in forma giuridica nelle due *Dichiarazioni* islamiche. Il loro orizzonte è quello dell'islam tradizionale, di cui difendono l'assoluta efficacia nell'affermare la dignità dell'uomo e nel definirne diritti e doveri. Interpretando semplicemente i cinque obiettivi principali della *šarī'a* come altrettante aree di diritti, cercano di mostrare come i diritti dell'uomo siano contenuti in essi, tralasciando però di considerare tutti i punti di chiara dissonanza (si vedano oltre a pp. 53-61 il saggio di Wafī, che è emblematico di questo tipo di approccio e a pp. 137-54, in prospettiva critica, il saggio di al-Sayyid).

La posizione dei movimenti islamisti non è priva invece di una certa complessità e ambiguità. Sempre più spesso recentemente i movimenti islamisti si sono appellati ai diritti dell'uomo contro i governi, colpevoli di perseguire i propri cittadini non rispettandone, appunto, i diritti e le libertà fondamentali. Nello stesso tempo però quando intellettuali e militanti islamisti parlano dei diritti dell'uomo in termini positivi di progetto di società si muovono sulla linea conservatrice. I diritti dell'uomo che essi prospettano sono quelli contenuti nella *šarī'a*, la quale non è generalmente sottoposta a una seria critica che porti a nuove in-

terpretazioni²². Anch'essi, seguendo l'esempio di Mawdūdī, tendono ad affermare in modo apologetico e con toni fortemente anti-occidentali che i diritti dell'uomo sono già tutti contenuti nell'islam e nella *šarī'a*, e che bisogna rimanere in tale orizzonte per potere garantire con efficacia la dignità dell'uomo e la giustizia sociale²³.

Il panorama di tendenza islamista è però composito, e se la retorica anti-occidentale e il panegirico della cultura islamica come massima espressione dei diritti dell'uomo costituiscono temi comuni del discorso generale, sembra cominci a emergere qualche voce isolata che, a partire da problemi concreti come il diritto di cittadinanza egualitario per i non musulmani, sembra stimolata a considerare non soddisfacenti le soluzioni tradizionali²⁴. Se queste posizioni, per ora isolate, possano fare sorgere l'esigenza in ambito islamista di una più generale reinterpretazione della *šarī'a*, è però ancora assai dubbio, anche perché le correnti islamiste maggioritarie non richiedono nuove interpretazioni dell'islam e della *šarī'a*, bensì l'applicazione integrale di quest'ultima. È tuttavia interessante notare come alcuni stati musulmani e movimenti islamisti, che per lo più si trovano su fronti opposti sul piano politico interno, riguardo ai diritti dell'uomo sembrino in molti casi seguire lo stesso tipo di accostamento culturale, anche se con toni di diversa intensità. Per entrambi il referente principale sembra rimanere quello tradizionale della *šarī'a* e della religione islamica, sebbene i movimenti islamisti usino tale referente per contestare la prassi politica degli stati nei loro confronti.

3.2. *Tendenza pragmatica*

Una seconda tendenza riguardo ai diritti dell'uomo potrebbe essere definita di adattamento pragmatico. Essa è rappresentata in particolare dalla concreta politica e prassi giuridica di molti stati musulmani, che in diversi campi hanno introdotto innovazioni rispetto al diritto musulmano classico, segnando così un progresso nella ricezione dei diritti dell'uomo all'interno della legislazione nazionale. È il caso ad esempio delle recenti codificazioni del diritto familiare nei paesi del Nord Africa, in cui si è cercato di tutelare la donna rispetto al matrimonio poligamico o rispetto al ripudio unilaterale da parte dell'uomo o riguardo alla libertà

²² Mohamed Cherif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 197-272.

²³ Abul A'la Mawdūdī, *Human Rights in Islam*, Leicester, The Islamic Foundation, 1980.

²⁴ Esempi di questa tendenza sono lo Sheik Jamil Hamami di Gerusalemme e Muhammad Salim al-Awwa, noto giurista egiziano.

della donna nell'esprimere la sua volontà di contrarre matrimonio. I margini di tale tutela variano da paese a paese²⁵. Per fare solo alcuni esempi, una posizione decisamente innovativa è quella della Tunisia, che ha legiferato nel senso di garantire la parità dei diritti e doveri dei coniugi nel matrimonio, con l'eccezione del diritto ereditario e del matrimonio tra membri di diverse religioni, ai quali vengono applicate le regole della *šarī'a*. Più limitate sono state le riforme in Algeria, in cui si ammette la clausola di monogamia al matrimonio, infranta la quale la donna ha diritto a chiedere il divorzio, e si richiede che il ripudio sia emesso tramite sentenza del tribunale. Il caso dell'Algeria è emblematico della strategia perseguita da molti paesi: si creano condizioni giuridiche che scoraggiano la prassi tradizionale e la sottomettono a controllo, senza di per sé abolirla, tranne che in rari casi.

Anche nel caso dei non musulmani cittadini di uno stato musulmano si è generalmente superato il diritto classico dichiarando la cittadinanza egualitaria: in molti stati permangono però contemporaneamente in vigore normative che in casi concreti non rispettano tale parità e mantengono situazioni di discriminazione per i non musulmani²⁶. Nessuno stato musulmano ha poi concesso parità di trattamento tra musulmani e membri di altre confessioni religiose nell'ambito del diritto di famiglia. Sulla questione dei cittadini non musulmani ci si può chiedere se la *Dichiarazione* dell'OCI non segni un regresso rispetto alle costituzioni attuali di molti stati. La posizione di adattamento pragmatico, la cui attuazione è cominciata già nel secolo scorso sotto l'impero ottomano, ha avuto una larga applicazione nel periodo tra le due guerre e nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale fino a oggi: essa ha permesso di modernizzare molta parte del diritto dei paesi musulmani. Il suo limite sta tuttavia nel fatto che non affronta criticamente la sfida culturale di attuare una nuova interpretazione dell'islam e del diritto musulmano, per cui i suoi risultati possono essere messi in discussione, specialmente di fronte ai fenomeni di reislamizzazione.

Un caso emblematico degli insuccessi in cui può incorrere un atteggiamento puramente pragmatico è la vicenda accaduta in Egitto con l'entrata in vigore della legge 44 del 1979, la cosiddetta legge Jihâne. Si trattava di una nuova legge riguardante il diritto familiare, molto innovativa

²⁵ Roberta Aluffi (a cura di), *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Dossier Mondo Islamico 4, 1997.

²⁶ Bernard Botiveau, «Il diritto dello stato nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in Siria» in Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1996, pp. 121-38; Andrea Pacini, «Introduzione» in *Comunità cristiane nell'islam arabo* cit., pp. 13-24.

nel recepire e garantire i diritti della donna. Promulgata direttamente dall'allora presidente della Repubblica Sadat in virtù dei poteri a lui conferiti dalla Costituzione – evitando in tal modo un dibattito parlamentare che avrebbe richiesto così tanti emendamenti da snaturare il carattere innovativo della legge – la sua applicazione è stata però di fatto ostacolata da molti tribunali, che l'hanno considerata non conforme alla *šarī'a*, con l'appoggio sia degli *'ulamā'* [dottori della Legge di orientamento tradizionalista] sia dei movimenti islamisti. L'opposizione islamica fu così forte che la legge venne dichiarata incostituzionale nel 1985 sulla base dell'articolo 2 della Costituzione egiziana (modificato nel 1979), il quale afferma che la *šarī'a* è «la fonte principale della legislazione»²⁷.

Il processo di adattamento pragmatico sembra dunque non privo di limiti perché, pur avendo una forte istanza riformatrice, non affronta i problemi culturali di fondo. Può dare risultati positivi rispetto a situazioni specifiche e temi concreti, ma spesso non riesce a sviluppare una revisione profonda che porti a una più ampia acquisizione culturale dei diritti universali dell'uomo e alla loro recezione integrale nella legislazione. Lo stesso fatto che non si sia mai giunti a recepire la libertà di coscienza nella legislazione dei paesi musulmani mostra i limiti dell'approccio pragmatico. D'altra parte che molti stati continuino a seguire questo approccio è confermato dal fatto che la *Dichiarazione* dell'OCI, la quale afferma una netta opzione per una concezione dei diritti in sintonia con la *šarī'a* tradizionale, non è stata in effetti promulgata. La mancata promulgazione è dovuta al fatto che gli stati non hanno trovato un accordo definitivo su tale opzione, che avrebbe posto a serio rischio qualsiasi iniziativa legislativa futura che fosse innovativa rispetto alla prassi giuridica musulmana tradizionale.

Un ulteriore indizio dell'esistenza di posizioni divergenti tra i diversi stati musulmani e all'interno dei governi è costituito dalla *Carta araba dei diritti dell'uomo* (si veda oltre in questo volume, pp. 229-36). Il progetto della *Carta* è stato formulato dal Comitato per i diritti dell'uomo della Lega degli Stati Arabi, organismo internazionale che riunisce tutti gli stati del mondo arabo²⁸. La *Carta* sembra situarsi su

²⁷ Bernard Botiveau, «1979-1985: Le droit de la famille en question» in *Monde Arabe/Maghreb Machrek*, 127, gennaio-marzo 1990, pp. 51-64; *Id.*, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, pp. 240-45.

²⁸ La Lega degli Stati Arabi fu costituita con il Patto del Cairo, il 22 marzo 1945. Sono membri della Lega degli Stati Arabi i seguenti stati: Giordania, Emirati Arabi Uniti, Bahrein, Tunisia, Algeria, Gibuti, Arabia Saudita, Sudan, Siria, Somalia, Iraq, Oman, Palestina, Qatar, Kuwait, Libano, Libia, Egitto, Marocco, Mauritania, Yemen, Repubblica Federale Islamica delle Comore. Questi stati oggi sono nel contempo membri dell'OCI.

una linea pragmatica con intento riformista, e manifesta un orientamento culturale generale che è espressione diretta non dell'islam ma dell'identità araba e del nazionalismo arabo. In effetti nel documento non vi è alcun riferimento all'islam né alla *šarī'a*, se si eccettua il preambolo in cui si menziona Dio [Allāh] – «che ha onorato il mondo arabo facendone la culla delle religioni» – e in cui si afferma che la *Carta* vuole attuare i principi eterni di fratellanza e di uguaglianza tra gli esseri umani stabiliti dalla *šarī'a* e dalle altre religioni celesti. È interessante notare che entrambi i riferimenti a Dio [Allāh] e alla *šarī'a* non sono mai esclusivi sul piano religioso, ma sono sempre accompagnati dal riferimento alle altre religioni celesti, dunque in primo luogo le «religioni del libro», cioè il cristianesimo e l'ebraismo.

Questo approccio è del tutto in sintonia con la corrente culturale del nazionalismo arabo, che ha trovato espressione nella *nabḍa* (risorgimento arabo), iniziata a fine Ottocento in ottica anti-ottomana e culminata nel periodo compreso tra le due guerre, continuando poi a ispirare le prassi politico-legislative e culturali del ventennio successivo alla seconda guerra mondiale. Fondamento del nazionalismo arabo è la comune civiltà e identità araba, cui contribuiscono dal punto di vista religioso sia l'islam sia il cristianesimo. L'enfasi sull'identità araba permetteva di superare la tradizionale dicotomia giuridica tra musulmani e non musulmani, cittadini dello stesso stato ma con statuto differenziato, divenendo la base per una cittadinanza nazionale comune, indipendente dall'appartenenza confessionale dei singoli cittadini. L'obiettivo ultimo del nazionalismo arabo è stato la costruzione di un modello di stato tendenzialmente laico, di ispirazione socialista o liberale. È a questa corrente culturale che si deve la modernizzazione delle istituzioni nei paesi arabi di recente indipendenza nel corso degli anni quaranta-sessanta, anche se il suo limite è rappresentato dalla frequente involuzione in senso autoritario della vita politica interna ai vari stati. Il nazionalismo arabo ha conosciuto poi una notevole crisi a partire dagli anni settanta con il rafforzarsi delle correnti antiche e nuove dell'islam politico, per le quali il riferimento identitario principale e il fondamento del progetto politico non è l'«arabità», ma l'islam.

La *Carta dei diritti dell'uomo* della Lega degli Stati Arabi sembra dunque un tentativo di riaffermare le idee basilari del nazionalismo arabo contro le tendenze di islamizzazione delle istituzioni, di cui anche la *Dichiarazione* dell'OCI è espressione. Tali idee basilari sono essenzialmente la cittadinanza comune ed egualitaria, istituzioni giuridiche e statali tendenzialmente laiche (anche se viene riconosciuto il ruolo positivo delle religioni su un piano di parità), garanzie per i diritti indivi-

duali. Il preambolo della *Carta*, dopo il primo riferimento alla *šarī'a* e alle altre religioni celesti, assume un tono maggiormente laico e viene chiuso dall'affermazione decisa dell'adesione ai principi della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e dei due Patti dell'ONU relativi ai diritti civili e politici e ai diritti economici, sociali e culturali. La menzione, dopo questi documenti delle Nazioni Unite, della Dichiarazione dell'OCI come uno dei documenti di riferimento per i diritti dell'uomo – aggiunta solo nell'ultima versione del progetto di *Carta araba* –, non può non stupire nel contesto laico della *Carta*. Essa costituisce un chiaro indice del dissenso esistente tra gli stati membri della Lega sul tema dei diritti dell'uomo e della loro formulazione giuridica. Il tenore generale della *Carta araba*, nonostante alcuni limiti e ambiguità²⁹, resta però di ispirazione laica e liberale. Si afferma chiaramente che «il popolo è la fonte del potere» (articolo 19) – affermazione che sarebbe inammissibile in ambito decisamente musulmano, in cui è oggi diffuso il richiamo al «governo di Dio», che soprattutto i movimenti islamisti intendono esprimere nel loro progetto islamico di società e di stato – e si ribadiscono i diritti individuali su un piano di piena eguaglianza tra tutti i cittadini. Attenzione particolare viene attribuita ai diritti politici dei cittadini e ai due ambiti a essi connessi: l'ambito delle libertà di pensiero, coscienza, opinione ed espressione (artt. 26-28), e l'ambito della tutela dei diritti del cittadino in sede giudiziaria o nei confronti della forza coercitiva dello stato (artt. 6-18); si vuole inoltre garantire il diritto di cittadinanza (artt. 22 e 24). Gli articoli della *Carta* rispecchiano dunque i principi dei documenti internazionali dell'ONU, con un'enfasi particolare su quei diritti la cui tutela è più carente nel mondo arabo contemporaneo, in cui molti governi, sia pur in diversa misura, mantengono pratiche autoritarie. In questo senso nella *Carta* trovano espressione molte delle preoccupazioni delle organizzazioni di difesa dei diritti dell'uomo il cui numero sta aumentando nei paesi arabi, specialmente nel Medio Oriente e nel Maghreb. D'altra parte per la sua ispirazione liberale ed egualitaria, rispetto anche alle diverse religioni, la *Carta araba* si pone in una posizione di antagonismo rispetto alla *Dichiarazione* dell'OCI. Occorre tuttavia notare che finora anche la *Carta araba*, pur approvata dal Consiglio della Lega nel settembre 1994, non è entrata in vigore: essa infatti non è stata sottoscritta e ratificata dagli stati. Sembra d'altra parte difficile che incontri il consenso di tutti gli stati arabi; le posizioni teoriche e pratiche di almeno alcuni di essi sembrano infatti

²⁹ Paolo Ungari, Milena Modica (a cura di), *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, EUROMA, Roma, 1998, pp. 138-42.

esprese assai meglio dalla *Dichiarazione* dell'OCI³⁰. La *Carta* araba è dunque assai significativa, perché è un'ulteriore testimonianza della diversità di posizioni esistenti nel mondo musulmano, anche a livello di stati e di governi, sulla questione dei diritti dell'uomo e del modello di stato e società.

3.3. *Tendenza riformista contemporanea*

Vi è infine una terza tendenza, di cui fanno parte soprattutto intellettuali musulmani riformisti. Essi sostengono che occorre attuare una nuova interpretazione dell'islam affinché la sua dottrina giuridica e l'islam stesso si pongano in dialogo con le altre culture e con la modernità³¹. Il tratto distintivo di coloro che appartengono a questa tendenza è di accettare seriamente la sfida posta dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, riconoscendo che esiste una seria tensione fra tali diritti e la *šarī'a*. I diritti umani non possono essere quindi semplicemente integrati nel quadro giuridico musulmano tradizionale, né è sufficiente un adattamento puramente pragmatico, che in definitiva non accoglie la sfida di aprire la cultura musulmana a una nuova creatività intellettuale.

I riformisti contemporanei sono persuasi che nell'islam siano presenti valori che permettono di radicare al suo interno i diritti universali dell'uomo e di riconoscerli come parte del proprio patrimonio etico. Il successo di questo processo esige però che sia accolta seriamente la sfida posta dai diritti umani e dalle nuove circostanze storiche in cui versano le società moderne per reinterpretare le fonti della dottrina islamica, superando le interpretazioni giuridiche tradizionali ed elaborandone di nuove. Si tratta dunque di un impegno complesso, che supera decisamente il puro adattamento pragmatico per toccare il fondamento dottrinale da cui le nuove interpretazioni scaturiscono, permettendo così di legittimarle pienamente all'interno della cultura e della religione musulmana.

³⁰ Non è un caso che già sette stati membri della Lega abbiano espresso riserve, finora non ritirate. Si tratta di Emirati Arabi, Sultanato dell'Oman, Sudan, Yemen, Bahrein, Kuwait e Arabia Saudita: si veda Paolo Ungari, Milena Modica (a cura di), *op. cit.*, p. 138. È interessante notare che l'Arabia Saudita ha espresso una riserva generale sulla *Carta* adducendo sostanzialmente le medesime motivazioni di fondo espresse nel *Memorandum* del 1970 (si veda oltre in questo volume, alle pp. 34-35): il fatto cioè che il suo regime politico si conformi strettamente alla legge islamica è la migliore garanzia del rispetto dei diritti dell'uomo; la stessa *Dichiarazione* dell'OCI, pur condivisa, sarebbe di per sé ridondante rispetto alla *šarī'a*.

³¹ Interessanti a questo riguardo sono anche le dichiarazioni di Abdelmadğid Meziane, presidente dell'Alto Consiglio Islamico dell'Algeria, riportate nell'articolo di Barbara Spinelli, «L'islam aspetta il suo Lutero» in «La Stampa», 18 marzo 1998, p. 19.

Le prospettive e i concetti di base da cui i singoli autori partono per elaborare le nuove interpretazioni possono variare. Mohamed Talbi assume come fulcro della sua riflessione la libertà di coscienza: attuando un'accurata esegesi del Corano egli mostra che la libertà di coscienza è diritto costitutivo inalienabile della dignità dell'uomo, fondamento di tutti gli altri diritti e libertà. La libertà di coscienza è dunque non solo in sintonia con l'islam, ma costituisce addirittura il dato fondamentale della visione antropologica proposta dal Corano; l'islam contemporaneo non può non considerarla un'esigenza fondamentale, senza la quale neppure la vera religione e l'atto di fede possono esistere³². Dopo essere giunto ad affermare con chiarezza questo principio, Talbi esamina criticamente la storia musulmana e le società musulmane attuali in cui le libertà fondamentali hanno uno spazio ridotto e considera questa deficienza di libertà la principale causa del loro declino storico e delle loro difficoltà attuali³³. Talbi ribadisce che il crescente pluralismo delle società contemporanee deve essere accettato in modo positivo, e che tale accettazione non è contraria allo spirito dell'islam religioso. Tutti i limiti, anche quelli posti dalla *šarī'a*, alla libertà e ai diritti sono frutto di una concezione sociale e politica dell'islam propria di altre epoche, in cui la comunità religiosa veniva identificata con la comunità politica. In quel contesto abiurare alla propria religione veniva interpretato come un tradimento e veniva di conseguenza considerato un crimine punibile con la pena capitale. Secondo Talbi questa visione non appartiene però al fondamento dell'islam, ma è dovuta a circostanze storiche determinate del passato; il fatto grave è che continua a essere ritenuta vincolante ancora oggi con forte detrimento per la libertà dell'uomo³⁴. Talbi propone come metodo interpretativo per rinnovare la cultura musulmana quello della lettura «finalista» del Corano: si tratta cioè di leggere il Corano nel contesto storico del tempo in cui fu rivelato e di cogliere le sue intenzioni rispetto a quel contesto. Una volta conosciuta la reale intenzione del Corano essa può essere applicata alle circostanze attuali in modo creativo. L'esegesi attuata riguardo alla libertà di coscienza co-

³² Mohamed Talbi, «Religious Liberty: a Muslim Perspective» in Leonard Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights*, Filadelfia (Pa.), Ecumenical Press, 1986, pp. 175-87; *Id.*, «La liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme?» in *Actes de la IVème Rencontre Islamo-Chrétienne*, Tunis, CERES, 1987, pp. 131-50.

³³ *Id.*, «Gestire insieme la terra: dialogo, tolleranza, bioetica» in *Un'urgenza dei tempi moderni: il dialogo tra gli universi culturali*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1997, pp. 19-25 e 28-30.

³⁴ *Id.*, «Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes» in *Islamochristiana*, 7, 1981, pp. 60-74.

stituisce un esempio particolarmente illuminante e incisivo di tale metodo di interpretazione innovativa.

Su una linea simile si muove al-Ašmawi quando, da una prospettiva più strettamente giuridica, propone di tornare al significato etimologico di *šarīʿa* (che significa «via») per svincolarsi dall'apparato giuridico medievale in cui si è storicamente concretizzata. Questo metodo permette di identificare i principi e le intenzioni fondamentali delle fonti islamiche originarie, lette nel loro contesto, aprendo nuove interpretazioni per l'oggi³⁵.

Abdullahi an-Naʿīm da parte sua fa un passo ulteriore: strenuo difensore dei diritti umani e convinto sostenitore che la *šarīʿa* tradizionale sia in forte contraddizione con essi, egli propone una rilettura delle fonti religiose islamiche adottando non solo il metodo storico-critico applicato ai vari passi, ma fondandola su un'opzione generale di fondo, desunta dall'applicazione di tale metodo al Corano. Seguendo il suo maestro Maḥmūd M. Ṭāha, an-Naʿīm sostiene che la rivelazione coranica, distinta nei due periodi della Mecca e di Medina, propone nelle due fasi insegnamenti e dottrine di diverso valore religioso³⁶. Al periodo della Mecca appartiene la rivelazione religiosa e profetica in senso stretto, che ha valore perenne, anche se deve essere comunque interpretata per la sua attualizzazione. Al periodo di Medina appartengono invece indicazioni più contingenti, relative alla vita della comunità musulmana di quel tempo, che non possono essere applicate automaticamente oggi e che possono venire superate e abrogate alla luce di quanto detto nel periodo meccano. A questa riflessione di carattere religioso an-Naʿīm fa seguire una proposta di metodo concreto con cui sottoporre a revisione la *šarīʿa* per aprirla alla concezione moderna dei diritti umani. Propone, in fondo, di utilizzare un metodo tradizionale, quello cioè della selezione di alcuni versetti del Corano al posto di altri, che vengono abrogati dai primi. È questo un tipo di esegesi tradizionale nell'islam: quando vi è contraddizione tra i versetti del Corano, si ritiene che i versetti successivi abroghino le indicazioni date da quelli storicamente precedenti, quasi che nel Corano

³⁵ Muhammad Said al-Ašmawy, «Riflessione giuridica sul problema della codificazione della *šarīʿa*» in Aa.Vv., *Dibattito sull'applicazione della šarīʿa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Dossier Mondo Islamico 1, 1995, pp. 77-87; M. S. al-Ašmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 39-51.

³⁶ Maḥmūd Muḥammad Ṭāha, *The Second Message of Islam*, trad. ingl. e intr. di Abdullahi Ahmed an-Naʿīm, Syracuse (N. Y.), Syracuse University Press, 1987; *Id.*, *Šarīʿa e Sunna: la seconda missione dell'islam* in Aa.Vv. *Dibattito sull'applicazione della šarīʿa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Dossier Mondo Islamico 1, 1995, pp. 95-102.

vi sia una sorta di rivelazione progressiva. An-Naʿīm propone invece di selezionare i versetti più aperti ai diritti dell'uomo in tutte le loro forme, che sono di solito i principi espressi dalla rivelazione più antica, quella avuta alla Mecca, e di considerarli normativi rispetto a quelli successivi, relativi a situazioni contingenti (si veda oltre il saggio di an-Naʿīm, pp. 103-20). È chiaro che questo ribaltamento della tecnica dell'abrogazione in favore del periodo meccano più antico è legittimato dal presupposto di fondo che nel periodo della Mecca si sia avuta una rivelazione prettamente profetica, religiosa – e dunque, potremmo forse dire, universale – mentre nel periodo di Medina siano prevalse preoccupazioni storico-politiche contingenti cui si doveva dare risposta, ma il cui valore è limitato a quel periodo.

L'elemento che accomuna gli intellettuali appartenenti alla corrente riformista contemporanea è in primo luogo l'adesione personale all'islam come cultura e come religione. Essi si muovono dunque all'interno di una prospettiva religiosa specifica, che vogliono però aprire alla modernità e al pluralismo, convinti, così facendo, di trovare l'essenza del vero islam, che la storia ha spesso reso opaco. La loro preoccupazione è di legittimare i diritti dell'uomo religiosamente (e culturalmente) in ambito musulmano e, dunque, di partecipare al dialogo tra civiltà e all'impegno per il progresso delle società umane contemporanee in cui la dignità dell'uomo deve essere tutelata in modo efficace da norme legali internazionalmente riconosciute. Essi restano spesso diffidenti rispetto a una visione puramente contrattualista del diritto e anche al concetto di diritto naturale: di per sé il diritto resta rivelato da Dio, secondo la tradizione musulmana più consolidata, almeno nei suoi principi e nelle sue intenzioni fondamentali. Tuttavia l'interpretazione dei testi diviene dialogante, non più solo letterale: prende in considerazione l'influenza della storia e la necessità dell'attualizzazione creativa, cosa che è mancata e spesso manca tuttora all'islam tradizionale, sia nelle sue versioni «ufficiali» sia in quelle islamiste. Così facendo i riformisti di tale corrente avanzano proposte largamente innovative per l'islam tradizionale, e del tutto in sintonia con i diritti universali dell'uomo, che essi fanno propri mostrandone la piena convergenza con i principi dell'islam. Quello che contraddistingue questi intellettuali è che essi accettano serenamente e in modo costruttivo il dialogo con l'Occidente e con le altre culture, rifiutano un ripiegamento dell'islam su tradizioni passate considerate perennemente normative, accettano la sfida della modernità e interrogano in questo nuovo contesto la propria cultura e religione nella convinzione che essa possa dare risposte nuove.

4. *Diritti dell'uomo e dinamiche sociali nelle società musulmane contemporanee*

Dopo avere cercato di delineare le principali tendenze presenti nel dibattito culturale interno all'islam sui diritti dell'uomo, occorre sottolineare che il loro impatto sul piano sociale e politico è differente. Le società musulmane sono caratterizzate quasi ovunque da forme di governo autoritarie, spesso con una notevole personalizzazione del potere cui contribuiscono non di rado legittimazioni di carattere religioso. Al loro interno i diritti dell'uomo conoscono notevoli limiti di recezione e di applicazione concreta sul piano dei rapporti sociali e politici. Sul piano dei principi e del metodo si potrebbe dire che la tendenza conservatrice e quella pragmatica siano le più diffuse. La tendenza pragmatica vede tra i propri fautori soprattutto gli stati e le correnti minoritarie dell'islam istituzionale, mentre la tendenza conservatrice annovera al suo interno una pluralità di soggetti: stati, più ampie correnti dell'islam ufficiale, correnti maggioritarie dei movimenti islamisti. Questa tendenza sembra essere la più variamente diffusa, se non altro perché risponde meglio a concrete strategie politiche per il mantenimento o la conquista del potere. Tuttavia non bisogna mai sottovalutare la pluralità di posizioni interne alle varie tendenze, né il fatto che spesso, in tutti i sensi, siano reazioni a concrete circostanze politiche, né il fatto che le strategie messe in atto dai medesimi soggetti, secondo le circostanze e i temi specifici in questione, possono operare su registri diversi contemporaneamente, soprattutto per quel che riguarda scelte di adattamento pragmatico o conservatrici.

È d'altra parte vero che i tentativi più coraggiosi e di lunga portata per reinterpretare la dottrina islamica nei suoi fondamenti, quali sono quelli attuati dagli intellettuali riformatori, hanno per ora un impatto concreto limitato, scontrandosi con altre correnti per ora maggioritarie nell'islam contemporaneo. Tali posizioni sono tuttavia di fondamentale importanza nel medio e lungo periodo, perché offrono modelli e metodi per promuovere un'evoluzione culturale approfondita nell'islam, in cui potranno trovare risposta le nuove esigenze che nascono comunque dall'evoluzione sociale e culturale delle società musulmane.

Il dibattito sui diritti dell'uomo è reso infatti più complesso e vivace anche da altre componenti culturali e sociali, in primo luogo gli intellettuali di tendenza laica che optano per una visione umanista dei diritti dell'uomo quale è quella proposta dalle dichiarazioni e dalle convenzioni internazionali dell'ONU. Su questa base essi svolgono opera critica sia verso l'islam sia verso i propri governi, proponendo una visione laica

e umanista di cultura e di organizzazione giuridica e sociale, senza per questo negare un ruolo alle religioni. A questa corrente, che si esprime per lo più in modo pragmatico per promuovere riforme legali e politiche, appartengono anche molti militanti di lunga data dei partiti politici di sinistra, che hanno trovato nella promozione del rispetto dei diritti umani un nuovo ambito di impegno, specie quando altro tipo di azione politica è stato loro impedito dai governi in carica. È un dato di fatto che negli ultimi dieci anni si siano moltiplicati i centri e le istituzioni per la difesa dei diritti dell'uomo in molti paesi musulmani: talora conducendo vita difficile, talora ottenendo risultati positivi anche sul piano istituzionale, certamente essi danno un contributo ineludibile all'evoluzione delle società musulmane in senso pluralista e democratico³⁷. Sono inoltre indice di una crescente opposizione all'arbitrio del potere in tutte le sue forme e manifestano l'esistenza di una sensibilità per uno stato di diritto in cui i diritti degli individui siano tutelati. In realtà le organizzazioni per i diritti dell'uomo sono spesso anche un sostituto dei partiti politici e un embrione di opinione pubblica in gestazione.

Vi sono infine due componenti sociali specifiche che possono diventare vettori di una trasformazione sociale coerente con i diritti umani e con uno stato di diritto democratico: le donne e le minoranze religiose. Si tratta delle due componenti sociali cui il diritto classico e la prassi tradizionale assegnano un ruolo di subalternità e uno statuto inferiore di diritti nell'ambito sociale e politico. Proprio un'azione culturale innovativa sul piano politico e sociale di queste due componenti può innescare notevoli impulsi per una piena ricezione dei diritti umani in tutto il campo legislativo dei paesi arabi e musulmani. I movimenti fem-

³⁷ Jocelyne Cesari, «Algérie: contexte et acteurs du combat pour les droits de l'homme» in *Monde Arabe/Maghreb Mashrek*, 142, ottobre-dicembre 1993, pp. 24-31; Guilain Denoëux e Laurent Gateau, «L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté» in *Monde Arabe/Maghreb Mashrek*, 150, ottobre-dicembre 1995, pp. 19-39; Sarah Ben Nefissa, «Associations égyptiennes: une libéralisation sous contrôle» in *Monde Arabe/Maghreb Mashrek*, 150, ottobre-dicembre 1995, pp. 40-56. Le organizzazioni di difesa dei diritti dell'uomo e altre associazioni hanno formulato in alcuni paesi arabi carte nazionali di tali diritti, che fungono da «piattaforma» della loro azione politica in favore dei diritti dell'uomo: si tratta in particolare della *Carta marocchina*, sottoscritta nel 1990 dall'Organizzazione marocchina per i diritti dell'uomo, dall'Associazione marocchina dei diritti dell'uomo, dalla Lega marocchina per la difesa dei diritti dell'uomo, dall'Associazione degli avvocati del Marocco, dall'Associazione dei giuristi marocchini; in modo analogo nel 1985 la Lega tunisina per la difesa dei diritti dell'uomo ha redatto la propria *Carta*. La *Carta libica* dei diritti dell'uomo è stata invece proclamata nel 1988 dal Congresso popolare di base, come espressione del «nuovo corso» in cui la società libica si è immessa sotto la guida di Moammar Gheddafi dopo la rivoluzione del 1969 e l'instaurazione del «potere del popolo» il 2 marzo 1977; la versione francese di questi documenti si trova in S. A. A. Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux Droits de l'Homme* cit., pp. 515-22.

ministri che stanno crescendo e un più chiaro impegno su questa linea da parte delle minoranze non musulmane possono contribuire in modo determinante all'emergere di una società civile pluralista, certamente ancora allo stato embrionale, in cui trovino spazio di espressione le libertà dell'uomo³⁸. In questo senso sia le donne sia le minoranze non musulmane svolgono un ruolo emancipatorio – che è tipico dei diritti umani – di particolare significato nel contesto specifico dei paesi musulmani, perché pongono in discussione alla radice il sistema giuridico e sociale tradizionale. È sintomatico che molti musulmani stiano comprendendo e affermando che la lotta per la parità dei diritti dei non musulmani è una posta in gioco in primo luogo per i musulmani stessi, perché significa lottare per uno stato di diritto e di cittadinanza che preveda pieni diritti e libertà per tutti i cittadini.

5. Alcune voci dal dibattito in corso

I testi presentati in questo volume si propongono di offrire un panorama delle posizioni differenziate del dibattito in corso sul rapporto tra «islam e diritti umani». Per presentare la tendenza conservatrice, accanto ai testi della *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* e della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam* dell'OCI, vengono riuniti il *Memorandum* inviato dal governo dell'Arabia Saudita come risposta ufficiale a una richiesta dell'ONU, le *Conclusioni e raccomandazioni* del Convegno del Kuwait e un articolo dell'egiziano Abdel Wafi. Quest'ultimo è interessante per l'emblematicità del metodo utilizzato per affrontare la questione: l'obiettivo è quello di provare che i diritti dell'uomo sono da sempre presenti nell'islam, senza assumere alcuna prospettiva storica, senza sottoporre ad alcuna critica la *šarī'a* quale legge musulmana concretamente applicata nel corso della storia e omettendo di affrontare tutte le questioni specifiche in cui vi è un'effettiva discrepanza tra diritto musulmano tradizionale, cui egli fa riferimento, e la moderna concezione dei diritti dell'uomo.

Seguono tre articoli i cui autori rappresentano posizioni variamente complesse. Walīd Šayf è un giovane intellettuale islamista giordano, simpatizzante dell'associazione dei Fratelli Musulmani³⁹. Nel suo con-

³⁸ Joseph Maïla, «Les droits de l'homme sont-ils impensables dans le monde arabe?» in Antoine Sfeir (a cura di), *Nouvelles Questions d'Orient*, Paris, Hachette, 1991, pp. 194-97.

³⁹ L'originale inglese del contributo di Walid Saif, *Human Rights and Islamic Revivalism*, è stato pubblicato in Tarek Mitri (a cura di), *Religion, Law and Society*, Geneva, World Council of Churches Publications, 1995.

tributo ha il merito di mettere in evidenza sia gli obiettivi condivisi dai movimenti islamici contemporanei sia gli ambiti in cui tra essi sussiste una pluralità di posizioni differenziate; non nasconde neppure le ambiguità che si celano in taluni dei loro discorsi riguardanti l'accettazione dei diritti dell'uomo e della democrazia. In quanto intellettuale del cosiddetto «risveglio islamico» egli accentua la forte critica all'Occidente e la accompagna a una decisa adesione all'islam considerato il paradigma dell'ordine sociale e politico da realizzare. La sua posizione sui diritti umani, come è usuale in ambito islamista, diventa contestataria non solo dell'imperialismo occidentale ma anche dei governi musulmani vigenti, che di fatto non rispettano i diritti umani opponendosi con la forza ai movimenti islamisti. Sebbene la prospettiva di lettura dei diritti umani e della democrazia sia interna a una visione strettamente islamica, Şayf mostra tuttavia un'effettiva apertura riguardo alla parità dei diritti dei non musulmani, frutto della sua personale partecipazione ai dialoghi islamo-cristiani. Su questo punto Şayf afferma che il problema deve essere affrontato in maniera seria per potere essere risolto in modo positivo, ovvero riconoscendo la completa eguaglianza ai non musulmani. Allo stesso modo, pur senza proporre un metodo chiaramente delineato, sembra favorevole a un'interpretazione del diritto islamico che tenga conto dell'evoluzione storica, affinché se ne possano trarre indicazioni in sintonia con i moderni diritti dell'uomo, anche se l'estensione specifica di questi ultimi non viene da lui precisata. Per questo intrecciarsi di posizioni più aperte alle esigenze della modernità e di adesione al progetto politico e culturale del «risveglio islamico» che egli sintetizza in sette punti (il primo dei quali è «l'applicazione delle norme, dei principi e dei valori contenuti nella šarī'a»), Şayf rappresenta bene le tendenze islamiste meno radicali che stanno emergendo in alcuni contesti. Le loro posizioni in ordine a molte questioni, tra cui i diritti dell'uomo e il modello di società e di stato, sembrano più aperte a elaborare soluzioni che non siano la pura applicazione di modelli passati. Nello stesso tempo non è però del tutto chiaro il metodo proposto per reinterpretare le fonti, né lo spazio possibile di una reale messa in discussione del *corpus* normativo, dei principi e dei contenuti della *šarī'a*, che resta in ogni caso il problema di fondo.

Sul metodo dell'omologazione dei diritti umani alle prescrizioni della *šarī'a* e dell'identificazione della *šūrā* (consultazione) con la democrazia è decisamente critico il tunisino Ḥamīda al-Nayfar, docente di dogma musulmano all'Università Islamica della Zeituna di Tunisi. Egli sostiene fermamente che l'unico metodo che porti a soluzioni creative ed efficaci è quello di porre il testo sacro in dialogo con la realtà sociale

contemporanea, applicando nello stesso tempo alla sua interpretazione il metodo storico-critico. Assai innovativo in questo senso al-Nayfar sembra però titubante ad accettare una concezione del diritto che sia al di fuori di un ordinamento divino che non solo lo stabilisca ma anche lo tuteli. Nel suo discorso emerge la preoccupazione che i diritti dell'uomo possano condurre a un individualismo senza regole, potenzialmente amorale, e propone di equilibrarli con il concetto musulmano tradizionale dei «diritti di Dio», che siano regola per i diritti dell'uomo e impediscano derive negative. Se può essere giustificata la preoccupazione di avere un orizzonte etico più ampio di cui i diritti dell'uomo siano espressione e a cui facciano riferimento, lascia però dubbiosi la proposta di identificare tale orizzonte etico nei «diritti della comunità», che diventerebbero espressione storica concreta dei diritti di Dio. Si tratta anche in questo caso di un concetto tradizionale dell'islam, che è stato però ampiamente utilizzato proprio per limitare, talora fortemente, le libertà individuali. Il diniego della libertà di coscienza è tuttora motivato dal fatto che è lesivo degli «interessi-diritti» della comunità musulmana, identificata come comunità religiosa e politica. D'altra parte i «diritti della comunità» lasciano spazio all'arbitrio del potere nei confronti del singolo. Le interpretazioni e le applicazioni di tali diritti sono infatti esclusiva prerogativa di coloro che in qualche modo detengono il potere politico o religioso, e possono diventare lo strumento per limitare le libertà di espressione, di azione politica e altri diritti, la cui tutela è spesso particolarmente carente nelle società musulmane contemporanee. Tale proposta, sebbene fatta in buona fede, non sembra tener conto del carattere emancipatorio che hanno i diritti dell'uomo e del loro scopo preciso di tutelare l'individuo – in quanto essere umano – rispetto al potere della società e dello stato nei suoi confronti, garantendogli comunque uno spazio fondamentale di libertà.

Vi è poi l'articolo di Hossein Mehrpour, originale voce iraniana sull'argomento, proposta dalla rivista *The Iranian Journal of International Affairs* dell'Istituto di Studi di Politica Internazionale di Teheran⁴⁰. Dopo avere diffuso in un numero precedente la *Dichiarazione* dell'OCI, la rivista ha pubblicato l'articolo di Mehrpour il quale presenta una riflessione sui diritti umani e l'islam a partire dall'analisi comparativa del percorso storico e culturale attraverso cui i diritti dell'uomo sono stati codificati in Occidente e del modo in cui vengono invece espressi in contesto musulmano. Nel condurre l'analisi Mehrpour si basa sulle di-

⁴⁰ Hossein Mehrpour, «Islam and Human Rights» in *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. VIII, 4, inverno 1996-97, pp. 729-60.

chiarazioni pubbliche, sia internazionali sia islamiche, cercando di situarle nel loro contesto culturale specifico e analizzando le *Dichiarazioni* musulmane rispetto alle esigenze poste dai documenti e dalle convenzioni dell'ONU. Dal saggio traspare l'esigenza di porre la questione sul piano storico e filosofico, anche se non manca un tono leggermente antioccidentale, accompagnato dalla volontà di mostrare l'alto contributo ai diritti umani dato dall'islam. L'analisi di Merhpour resta però parzialmente contraddittoria. Sebbene su alcuni temi non tenti un accordo semplicistico ma riconosca i punti di divergenza su cui invita ad aprire una riflessione, su altri temi sembra non vedere le diverse prospettive proposte dalla *Dichiarazione* dell'OCI rispetto alla *Dichiarazione universale* dell'ONU. Così mette in evidenza che esistono differenze reali riguardanti il diritto alla libertà religiosa e di coscienza, l'assoluta parità di uomini e donne e l'abolizione di ogni forma di discriminazione su base religiosa, e in certa misura difende il punto di vista islamico su tali questioni; non rileva invece in alcun modo le forti limitazioni poste dalla *Dichiarazione* dell'OCI al diritto alla libertà di opinione e di espressione, dichiarandone la totale conformità sull'argomento sia rispetto alla *Dichiarazione* del 1948 sia al *Patto internazionale sui diritti civili e politici*. La posizione di Mehrpour è tuttavia interessante, nonostante i suoi limiti, in quanto apre a un dialogo tra culture a partire da un paese che si professa ufficialmente «stato islamico», in cui la *šarī'a* costituisce il principale riferimento.

Vi è infine una terza sezione di articoli che presentano le opinioni di intellettuali riformisti contemporanei, quali sono il sudanese Abdullahi an-Na'īm, la cui posizione sui diritti dell'uomo è stata delineata sopra, l'algerino 'Alī Merād, che commenta criticamente la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, e il libanese Riḍwān al-Sayyid, che presenta una sintesi critica del dibattito in corso nel mondo musulmano sui diritti dell'uomo, prendendo spunto dal più ampio contesto del dibattito esistente su questo argomento fra intellettuali musulmani e studiosi occidentali. Un punto di vista peculiare e decisamente laico è poi quello del filosofo egiziano Fu'ād Zakāriyā, il quale, basandosi su una concezione prevalentemente umanista per quanto non chiusa alla dimensione trascendente, critica l'approccio religioso islamico ai diritti umani; in particolare sottolinea lo scarto esistente tra le formulazioni ideali della dignità dell'uomo espresse nei testi religiosi islamici e il moderno concetto dei diritti umani, che sono uno strumento concreto di tutela giuridica e politica del cittadino. Egli propone una lettura storica del problema, contestualizzandolo nella situazione socio-politica concreta dei paesi arabi, in cui l'esercizio concreto

dei diritti dell'uomo è sottoposto a molteplici limiti in primo luogo da parte dei poteri politici, che trovano però come loro alleati letture religiose di carattere conservatore. Zakāriyā sottolinea le gravi conseguenze cui potrebbe portare il persistere di prassi politiche e culturali ostili ai diritti universali dell'uomo: il rischio è di generare società in cui si perda la stessa nozione di libertà fondamentali e di diritti dell'individuo e del cittadino.

La *Carta dei diritti dell'uomo* della Lega degli Stati Arabi è a sua volta un testo giuridico influenzato da una visione più specificamente umanista dei diritti dell'uomo.

Le varie posizioni qui presentate sono voci di un dibattito articolato che è in pieno corso nel mondo musulmano. I suoi attori sono decisamente diversificati: da intellettuali a uomini di religione, a militanti di organizzazioni non governative, fino agli stessi stati che svolgono un ruolo di primo piano, dal momento che sono i primi a essere invitati ad aderire agli strumenti internazionali e a tradurli in prassi politiche e legislative concrete. Si tratta di un dibattito concreto, articolato intorno a documenti precisi, quali sono appunto la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e le successive Carte internazionali dell'ONU o le Dichiarazioni islamiche.

Lungi dall'essere circoscritto a una dimensione puramente teorica, il dibattito sui diritti dell'uomo e l'islam costituisce uno snodo culturale fondamentale, attraverso cui vengono elaborati non solo i futuri modelli di società in ambito musulmano, ma anche il modello di relazioni internazionali che gli stati musulmani intendono perseguire. A seconda dell'esito del dibattito e del confronto potranno infatti svilupparsi società e stati musulmani pluralisti e democratici, integrati a livello internazionale sulla base di una piena condivisione di un nucleo di valori fondamentali, codificati in norme dotate di reale efficacia giuridica per dirimere possibili conflittualità. Se prevalessero visioni conservatrici potrebbero invece consolidarsi prospettive diverse, non solo riguardo al modello interno di società e di stato, ma anche riguardo ai rapporti internazionali. Occorre notare come questo argomento diventi rilevante anche all'interno delle società e degli stati europei e dell'Italia, in cui si sta stabilizzando la presenza di una popolazione musulmana recentemente immigrata.

A cinquant'anni dalla promulgazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (10 dicembre 1948) si apre dunque l'orizzonte di un nuovo impegno per garantire da parte degli stati e delle società un'adesione piena e rinnovata allo spirito e ai diritti specifici che tale *Dichiarazione* e i successivi strumenti internazionali hanno affermato. Le

tendenze centrifughe da parte di stati appartenenti ad aree regionali non occidentali, giustificate sulla base della differenza culturale, costituisce in effetti un segnale indicatore di un retroterra politico, sociale e culturale ben più articolato e complesso. Sono segnali che non devono essere sottovalutati: proprio l'analisi sintetica del dibattito in corso nel mondo musulmano mostra come una religione e una cultura – nell'intreccio con le dinamiche politiche e sociali locali, regionali e internazionali – possano svolgere un ruolo fondamentale sia nell'ostacolare l'adesione ai diritti universali dell'uomo, sia nel promuoverla in modo non congiunturale, ma profondo e resistente nella lunga durata. In questo senso proprio il fatto che si possa parlare di «dibattito» sui diritti dell'uomo nell'islam è la prova che nelle società musulmane esiste un certo grado di pluralismo da cui possono svilupparsi prospettive positive e innovative.

Si tratta però di prospettive che non saranno attuate se non attraverso un profondo travaglio culturale che porti a un'interpretazione nuova e creativa della cultura e della religione musulmana, che sappia dare spazio a un pluralismo reale ed egualitario all'interno delle proprie società e che sappia aprire le stesse società musulmane a un dialogo creativo e fecondo con le altre culture e società del mondo contemporaneo.

Memorandum del governo del Regno d'Arabia Saudita
concernente la dottrina dei diritti dell'uomo nell'islam e la sua
applicazione nel territorio del Regno arabo saudita indirizzato
alle organizzazioni internazionali interessate
Ministero saudita degli Affari Esteri

Alla segreteria generale della Lega degli stati arabi

1. Il Ministero saudita degli Affari Esteri ha ricevuto la vostra nota n. 10/6/70 G6 1350 del 15 giugno 1970, con la quale si trasmetteva una lettera del signor Edward Lawson, vicedirettore della sezione per i Diritti umani presso le Nazioni Unite, riguardante la risoluzione 14 (XXV sessione) della Commissione per i Diritti umani e la risoluzione 1421 (46) del Consiglio economico e sociale.

Questi documenti riguardano l'applicazione dei diritti economici e sociali definiti dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e dal *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*.

2. Il Ministero saudita degli Affari Esteri ha anche ricevuto, con la vostra nota, i seguenti allegati:

a) copia del testo integrale della risoluzione 14 (XXV sessione), redatto dalla Commissione per i Diritti umani in data 13 maggio 1969;

b) alcuni estratti del rapporto relativo alla XXV sessione di questa stessa Commissione;

c) copia della lettera del signor Henry Mazau, dell'ufficio del direttore della sezione per i Diritti umani.

3. Da un esame della vostra nota e dei documenti allegati, risulta quanto segue:

– siamo a conoscenza che il signor Manucehr Janjī, docente all'Università di Teheran, è stato nominato relatore, in virtù delle due risoluzioni sopraccitate. Egli risulta incaricato di preparare uno studio sull'attuazione dei diritti economici, sociali e culturali negli stati appartenenti alle Nazioni Unite, tenendo conto della legislazione e delle procedure di ogni stato per ciò che concerne la salvaguardia di tali diritti;

– ci è stato chiesto di assistere il professor Manucehr Janjī nel suo lavoro e ci è stato proposto di mettere a sua disposizione tutte le informazioni e le osservazioni che servano alla causa araba, e ciò *a)* fornendo al professor Manucehr Janjī tutte le informazioni riguardanti questo argomento, in particolare quelle riguardanti la nostra legislazione nazionale; *b)* portandolo a conoscenza delle misure adottate nel nostro stato, al fine di assicurare sia ai cittadini sia ai residenti il pieno godimento dei diritti economici, sociali e culturali; *c)* preparando uno studio sui problemi concernenti i diritti dell'uomo nel Regno arabo saudita [d'ora in avanti Regno] in quanto stato aderente alle Nazioni Unite, e specialmente sui problemi derivanti da fattori esterni. Tale studio servirà alla stesura di una relazione da presentare alla Commissione per i Diritti umani in occasione della sua XXVII sessione, che si terrà nel 1971.

4. Desideroso di assicurare al relatore l'assistenza richiesta per condurre il suo compito a buon fine, il governo saudita esaudirà con questo *Memorandum* tutte le questioni contenute nei documenti sopraccitati.

Tuttavia, questo governo tiene innanzitutto a sottolineare che il Regno non ha aderito alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* né al *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*. Il diniego da parte del nostro stato non significa affatto, come si vedrà in seguito, indifferenza nei confronti degli obiettivi che questi documenti si propongono di perseguire, cioè la dignità dell'uomo, secondo quanto è dichiarato nei loro testi. Il nostro rifiuto significa piuttosto:

a) volontà inamovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo, senza distinzioni di sorta tra gli esseri umani, in virtù del dogma islamico rivelato da Dio, e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste, e perciò soggette a continui cambiamenti. Il nostro stato ritiene che l'autorità del dogma religioso, liberamente accettato, sia maggiore e più durevole di quella di una legge dettata da considerazioni contingenti; tanto più che la maggior parte dei disordini e degli errori che possiamo riscontrare al giorno d'oggi nella gioventù dei paesi avanzati è, secondo noi, una conseguenza della perdita della fede in Dio e dell'adozione di un modo di vivere dedito esclusivamente al culto dei beni materiali. Infatti, man mano che diminuisce il rispetto dei valori spirituali, aumentano la criminalità e le deviazioni sociali;

b) mantenimento delle riserve già espresse a proposito di alcuni punti contenuti nella dichiarazione e nel patto sopraccitati, giacché l'islam ha una concezione diversa dei mezzi con cui assicurare il rispetto

della dignità umana, la tutela della libertà e la salvaguardia della pace tra gli uomini.

È nostro desiderio restare fedeli ai principi islamici, che alcuni individui ignoranti o tendenziosi hanno cercato di snaturare, e attenerci alla filosofia scientifica dell'islam. Sebbene quest'ultima sia poco compresa da alcuni ricercatori, la sua fondatezza è stata dimostrata da fatti storici decisivi, ed è all'origine del nostro rifiuto di sottoscrivere alcuni punti della dichiarazione e del patto sopraccitati. Noi vorremmo tuttavia precisare che la nostra contestazione concerne alcuni aspetti pratici, e non i principi fondamentali relativi alla dignità, alla libertà e alla coesistenza pacifica e armoniosa tra gli uomini. Inoltre, il Regno ha deliberatamente scelto di evitare manifestazioni superficiali di carattere propagandistico, poiché l'esperienza ha dimostrato che queste manifestazioni non giovano in nessun caso alla causa della dignità dell'uomo, né alla sua sicurezza e neppure ai suoi diritti fondamentali (di cui sono esempio i privilegi accordati agli operai rispetto alle altre categorie di cittadini, in specie dal diritto di sciopero, come vedremo in seguito).

I diritti umani nella legislazione nazionale

5. Passiamo ora a considerare il primo punto in oggetto, ricordando i principi relativi ai diritti umani secondo la legge dell'islam, in vigore nel Regno. Citeremo alcuni testi islamici che costituiscono la nostra legislazione scritta in materia. Questi testi sono inoltre considerati parte integrante della fede indivisibile di un musulmano, a cui si ispira la politica generale dello stato.

6. I diritti umani, secondo le disposizioni della legge islamica, sono così riassumibili:

a) dignità inerente alla persona umana. È proclamata solennemente dal Corano, che afferma:

E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo (Corano XVII, 70);

b) divieto di discriminare un altro essere umano per ciò che riguarda la dignità e i diritti fondamentali. Tali diritti, riconosciuti a tutti gli uomini senza alcuna distinzione di razza, sesso, stirpe o censo, sono garantiti nell'islam in virtù di una prescrizione del profeta Muḥammad:

«Nessun arabo – egli dice – ha diritto di vantare dei meriti rispetto a chi non è arabo, e così nessun bianco rispetto a chi è nero, se non in base alla devozione». Il Profeta dice inoltre: «Le donne sono le sorelle degli uomini»;

c) unità della famiglia umana e proclamazione, fatta dall'islam, che il migliore degli uomini agli occhi di Dio è colui che sa rendersi più utile a questa famiglia. Questo è il significato delle seguenti parole pronunciate dal Profeta: «Dio abbraccia nella sua sollecitudine tutta la creazione, e il più amato fra gli uomini è colui che assicura i migliori servigi all'umanità, di cui Dio si fa carico»;

d) invito a una migliore conoscenza reciproca, alla cooperazione nel bene e all'aiuto reciproco, in tutti i campi e per tutti gli uomini, senza distinzione di razza o religione. Questa è la legge di Dio contenuta nel Corano:

O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio (Corano XLIX, 13).

Nel Corano si dice anche:

Dio non vi proibisce di agir con bontà ed equità verso coloro che non vi combattono per religione e non vi hanno scacciato dalle vostre dimore, poiché Dio ama gli equanimi (Corano LX, 8);

e) libertà di coscienza e divieto di ogni forma di costrizione in fatto di religione. In effetti, nel Corano è scritto:

Non vi sia costrizione nella Fede (Corano II, 256).

Per vietare ogni tipo di pressione che potrebbe essere esercitata da parte di un uomo sulle convinzioni di un altro uomo, Dio dice ancora nel Corano:

Ma potresti tu convincere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto? (Corano X, 99);

f) proibizione di ogni danno ai beni altrui e alla vita umana. Il Profeta dell'islam ha formalmente proclamato che «I beni e il sangue altrui sono sacri»;

g) inviolabilità del domicilio al fine di salvaguardare la libertà dell'uomo. Tale inviolabilità è assicurata in virtù del seguente testo coranico:

Non entrate in case altrui senza aver prima chiesto il permesso e aver salutato le persone della casa (Corano XXIV, 27);

h) obbligo valido per tutti componenti del corpo sociale, congiuntamente e solidalmente, di assicurare a ogni individuo un'esistenza dignitosa e di affrancare gli uomini dal bisogno e dalla povertà; a questo scopo bisogna costituire fondi speciali grazie a prelevamenti dai beni di coloro che ne possiedono. Quest'obbligo è prescritto dal Corano, dove si dice:

E nei loro beni v'era sempre una parte dovuta al mendico ed al povero (Corano LI, 19);

i) dovere di assicurare l'istruzione a ogni musulmano, al fine di debellare definitivamente l'ignoranza. Questo dovere è decretato dal Profeta, che dichiara: «La ricerca del sapere è un dovere per ogni musulmano e ogni musulmana». L'islam apre perciò al credente gli orizzonti del cielo e della terra, raccomandandogli di scrutare la natura per conoscerne le leggi, come prescrive il Corano:

Guardate quel che c'è in cielo e sulla terra (Corano X, 101).

Nel Libro Sacro è inoltre scritto:

Se potete penetrare oltre i confini del cielo e della terra, penetrate! Ma non vi penetrerete che per Divina Potenza (Corano LV, 33).

E con ciò il Corano intende l'autorità della scienza;

j) è prevista una sanzione per tutti coloro che si rifiutano di informare o di insegnare. Una simile sanzione non è contenuta nei documenti relativi ai diritti umani di nessuno stato. Tuttavia, essa si fonda su una prescrizione del Profeta stesso. È dunque anteriore alla fondazione di scuole ed enti per l'istruzione. In effetti, il Profeta ha detto: «Alcuni devono istruirsi presso i loro vicini, mentre altri devono istruire i loro vicini, perché altrimenti il loro castigo sarà prossimo»;

k) tutela della salute pubblica. Quattordici secoli fa, prima che se ne occupasse qualunque altro stato, l'islam aveva previsto le misure neces-

sarie per la tutela della salute pubblica in caso di epidemia. Queste misure affiancano quelle che furono imposte per lottare contro la miseria e l'ignoranza, come sopra è stato precisato. Il Profeta ha detto: «Se viene dichiarato lo stato di epidemia nel territorio in cui vi trovate, procurate di andarvene; se, nello stesso periodo, vi trovate lontani, guardatevi dall'entrarci»;

l) la legislazione islamica contiene inoltre numerose disposizioni, volte a tutelare i diritti umani, che sarebbe difficile elencare per esteso. Si tratta, nel complesso, di diritti fondamentali, imprescrittibili e inalienabili. Allo stesso modo la legislazione islamica affronta dettagliatamente alcuni diritti economici, sociali e culturali dal punto di vista più elevato, e, in questa prospettiva, l'islam non implica né permette distinzioni di sorta tra due esseri umani, qualunque possa esserne il motivo, specialmente se si tratta dei motivi citati dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, cioè la razza, il colore della pelle, la lingua, la religione, le opinioni, l'appartenenza nazionale o sociale, il censo e il paese di origine. In questo campo la legge dell'islam supera la posizione degli estensori della citata dichiarazione, sottolineando un punto che è sfuggito all'attenzione di quelli. In effetti, nel Corano è scritto:

O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d'equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la cosa più vicina alla pietà, e temete Dio, poiché Dio sa quel che voi fate (Corano V, 8).

Da questo versetto del Libro Sacro si può notare che qualunque forma di discriminazione è condannata, anche quella motivata dall'ostilità o da uno stato di belligeranza. L'islam ha d'altronde proclamato che le donne sono le sorelle degli uomini; ha ammesso l'uomo e la donna a godere del beneficio di uguali diritti, a eccezione di ciò che è stato riconosciuto all'uomo in considerazione della sua qualità di capofamiglia, e tenuto conto del fatto che l'uomo è più atto a sostenere le pesanti responsabilità che solamente la sua forte costituzione fisica gli permette di addossarsi, per il bene dell'intera società. In realtà, non si tratta che di oneri imposti all'uomo da cui la donna è stata esentata, senza alcuna offesa alla sua dignità né ai suoi diritti, che restano uguali a quelli dell'uomo: simili disposizioni costituiscono la più alta espressione di giustizia per ciò che riguarda i due sessi.

7. Da tutti questi principi inerenti alla legislazione islamica si può notare l'importanza basilare che l'islam riconosce ai diritti fondamentali dell'uomo e la grande attenzione che rivolge alla tutela dei diritti economici, sociali e culturali. L'islam non formula tali principi come sem-

plici e pii sermoni ma piuttosto come prescrizioni, cioè ordini, essendo accompagnati da disposizioni legislative che hanno lo scopo di garantirne l'applicazione. Sicuramente, né la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* né il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* presentano un simile carattere imperativo. Questi documenti internazionali sono interpretabili come semplici raccomandazioni sul piano morale, essendo privi di elementi che garantiscano la loro applicazione, sia sul piano nazionale sia sul piano internazionale. Questa osservazione è la prima riserva da noi avanzata nei confronti dei documenti citati.

Di conseguenza il Regno, fermamente risoluto a non ridurre la questione del rispetto dei diritti umani a un problema di semplici raccomandazioni, continuerà ad assicurare il rispetto di questi diritti sulla base della dottrina islamica. A tale scopo la legislazione del Regno ha disposto le misure necessarie e le debite garanzie; i diritti umani sono applicati, all'interno della nazione, con tutta l'energia di cui disponiamo, in ogni momento e con un'efficacia crescente di anno in anno.

Alcune riserve a proposito dei due documenti relativi ai diritti umani

8. Non potremmo passare sotto silenzio, dal punto di vista islamico, alcune riserve specifiche riguardo alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e al *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*. Queste riserve seguono la prima, di carattere generale, da noi formulata nel paragrafo precedente. Naturalmente le presenti osservazioni non toccano l'essenza di questi diritti, così come è stato stabilito dai testi islamici sopraccitati. Le riserve riguardano piuttosto quanto segue:

a) la proibizione per le donne musulmane di contrarre matrimonio con un non musulmano: questo potrebbe sembrare, a chi è estraneo all'islam, un impedimento subito dalla donna musulmana, essendovi la tentazione di considerare questo divieto come contrario all'articolo 16 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*;

b) il divieto fatto al musulmano di cambiare religione: questo potrebbe sembrare, a chi è estraneo all'islam, un impedimento subito da chi appartiene alla religione islamica, essendovi la tendenza a considerare tale divieto come contrario all'articolo 18 della dichiarazione citata;

c) infine il divieto, vigente nel Regno nei confronti degli operai, di fondare sindacati. L'articolo 8 del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* proclama in effetti «il diritto di ogni individuo di

costituire con altri dei sindacati e di aderire al sindacato di sua scelta, fatte salve soltanto le regole stabilite dall'organizzazione interessata». Lo stesso articolo stabilisce che «l'esercizio di questo diritto non può essere sottoposto a restrizioni che non siano stabilite dalla legge». Il diritto di sciopero è infine riconosciuto all'operaio a condizione che questo diritto sia esercitato conformemente alle disposizioni in vigore nello stato interessato.

Esamineremo qui di seguito i punti di cui ai commi *a)*, *b)* e *c)* di questo paragrafo.

9. Riguardo al punto *a)* del precedente paragrafo 8, chi è estraneo all'islam potrebbe pensare che vietare alla donna musulmana di contrarre matrimonio con un non musulmano sia contrario all'articolo 16 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, il quale recita: «Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione».

Il Regno aveva già espresso riserve sull'articolo 16 al momento della sua redazione. La logica dell'islam in questo campo non mira a limitare la libertà di matrimonio a causa della religione. In realtà questa posizione deriva, nell'islam, dal desiderio di preservare la famiglia dal rischio di disgregarsi a causa delle differenze di religione qualora il marito, in virtù delle proprie convinzioni, non dovesse rispettare ciò che la sua sposa ha di più sacro. La donna resta, in effetti, il più vulnerabile dei due pilastri sui quali si fonda la famiglia, a causa del sentimento di debolezza che essa prova nei confronti dell'uomo.

10. In base al principio enunciato nel paragrafo precedente si potrebbero ipotizzare tre situazioni, diverse solo per le condizioni da cui sono rette:

– primo caso: matrimonio di un musulmano con una donna pagana o non credente in Dio. Questo matrimonio è proibito dalla religione islamica, giacché le convinzioni dello sposo musulmano resteranno per sempre incompatibili con quelle della sposa. In questo caso la famiglia rischierà discordie e disgregazione. Per l'islam, «il divorzio è ciò che Dio più detesta fra le cose permesse». L'islam non potrebbe dunque in alcun modo incoraggiare una simile situazione, e questa è la ragione sostanziale per cui si vieta il matrimonio in situazioni simili. Un'unione di tal sorta, se dovesse avere luogo, degenererebbe inevitabilmente in contestazioni, per infine arrivare alla rottura. È allora necessario porvi riparo con l'adozione di misure adeguate;

– secondo caso: matrimonio di un musulmano con una donna cristiana o ebrea. Questo matrimonio è autorizzato dalla religione islamica. Infatti, questa religione venera il Signore Gesù, nella sua qualità di Inviato di Dio nato da un prodigio; allo stesso modo, venera Sua Madre, la Vergine Maria, e rifiuta le calunnie di cui essa fu oggetto da parte degli ebrei. L'islam venera anche Mosè, considerandolo un Inviato di Dio ai figli di Israele. Così, la sposa cristiana o ebrea che desidera conservare la propria religione non troverà niente che possa allontanarla da suo marito, di fede islamica, né che possa esporre la famiglia al rischio di discordie e dissoluzioni. Per tale ragione questi matrimoni sono autorizzati dall'islam, nonostante la differenza di religione;

– terzo caso: matrimonio di un non musulmano, ad esempio cristiano o ebreo, con una musulmana. Questo matrimonio è proibito dall'islam. Il divieto è motivato dal fatto che il cristiano e l'ebreo non credono alla santità di Muḥammad, profeta dell'islam, Inviato di Dio, e dal fatto che, nei secoli passati e ancora al giorno d'oggi, sono state diffuse le opinioni più tendenziose a riguardo del messaggio islamico. La sposa musulmana sarebbe dunque inevitabilmente portata a provare repulsione verso suo marito, il che metterebbe in pericolo l'avvenire della famiglia: è questa la ragione per cui l'islam vieta questo matrimonio.

11. Riguardo al punto *b*) del paragrafo 8, chi è estraneo all'islam potrebbe considerare che il divieto per il musulmano di cambiare religione sia contrario all'articolo 18 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, dove si dice che ogni persona ha diritto di cambiare religione. Il Regno, già durante la stesura della dichiarazione, aveva espresso riserve su questo punto. Ci teniamo a sottolineare che nella religione islamica l'intento non è quello di «limitare il diritto, che ogni uomo possiede, di cambiare religione». La posizione islamica in questo campo fu ben presto dettata dalla necessità, in cui si trovò l'islam nascente, di sventare le insidie tese dagli ebrei. Gli arabi di Medina avevano aderito all'unanimità alla religione islamica. Essi si erano uniti dopo un periodo di rivalità armata che era stata fomentata dai rifugiati ebrei. Costoro avevano pensato di favorire in un primo tempo l'adesione di alcuni di essi all'islam per poi fare abiurare, in un secondo tempo, questi neofiti, con il disegno di insinuare il dubbio religioso fra gli arabi, e di confonderli in ciò che concerneva la loro fede.

Per sventare questo tentativo ai musulmani fu proibita l'apostasia, e una punizione fu prevista per tale reato. In tal modo a nessuno potrà più venire in mente di adottare la fede islamica senza aver prima maturato la sua decisione alla luce della ragione e della scienza, in vista di

una conversione definitiva e permanente. Quegli intriganti e i loro compagni si ritrovarono così senza via d'uscita; le sanzioni previste per coloro che abbracciano una religione per simulazione hanno il solo scopo di eliminare gravi fattori di sovvertimento, che potrebbero mettere in pericolo la pace tra gli uomini.

12. Si può notare che la prassi dell'islam non tende a limitare la libertà. La sua intenzione è piuttosto quella di sventare le trame di coloro che cercano di seminare la discordia sulla terra. Si tratta di un punto di vista islamico fondato su alcuni motivi razionali, e che dipende dalla libertà di convinzione. Una visione differente non potrebbe abolirla, giacché ognuno ha uno specifico punto di vista. Il Regno ha il proprio, che è giustificato da alcune ragioni storiche, oltre che dalla preoccupazione che l'accesso all'islam sia riservato soltanto a coloro che vi credono fermamente. Questa posizione sottintende un estremo rispetto della credenza religiosa, giacché l'islam non ammette che la fede religiosa possa essere considerata una semplice manifestazione superficiale, esposta continuamente alla possibilità di deviazioni.

13. Il punto c) del paragrafo 8 concerne il divieto, tuttora in vigore nel Regno, di fondare sindacati, in base ai diritti assoluti riconosciuti agli operai dall'articolo 8 del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*. Questo articolo concede agli operai il diritto di iscriversi a un sindacato liberamente scelto, con la sola riserva delle regole stabilite dall'organizzazione interessata. Tale articolo concede all'operaio anche il diritto di sciopero.

Conviene sottolineare a questo riguardo, in tutta franchezza, che il marxismo, il quale aveva previsto nel XIX secolo tali disposizioni, si è affrettato, una volta giunto al potere, a rinunciarvi, privando gli operai di questi diritti in tutti gli stati sottoposti a regimi comunisti. Lo stato comunista attualmente non ammette altra autorità al di fuori della propria ed è disposto a perseguire chiunque minacci o attui uno sciopero. Allo stesso modo, al governo laburista britannico toccò lamentarsi, negli ultimi anni, delle organizzazioni sindacali e dei loro scioperi, che non erano mai stati fatti nell'interesse della nazione, e che si erano svolti, nel novanta per cento dei casi, secondo i laburisti, in violazione delle leggi in vigore. Gli Stati Uniti d'America si sono ugualmente rifiutati, fino al giorno d'oggi, di ratificare la convenzione concernente la libertà sindacale del 9 luglio 1948. Essi sono inoltre al primo posto fra gli stati che hanno adottato, nella legislazione nazionale, misure aventi lo scopo di limitare questi diritti assoluti, accordando al presi-

dente americano il diritto di intervenire in materia di conflitti di lavoro ogni volta che la salute pubblica o la sicurezza generale si trovino in pericolo.

14. Ecco la ragione per cui il Regno esprime riserve su questo punto del suddetto patto internazionale e sui diritti stranamente assoluti che esso implica, specialmente il diritto di sciopero, e fa ciò con perfetta cognizione di causa. Il Regno, adottando questa posizione, mira esclusivamente a tutelare sia gli interessi degli stessi lavoratori sia quelli dell'economia nazionale, che non possono essere un giocattolo tra le mani di irresponsabili sabotatori stranieri. Tanto più che il Regno ha promulgato recentemente il *Codice del lavoro e della previdenza sociale*, che tiene conto di tutti i principi riconosciuti internazionalmente in fatto di tutela del lavoro e dei lavoratori, in specie il diritto a un giusto salario, al riposo settimanale, al contenimento dell'orario di lavoro, ai congedi pagati, alle misure di igiene e profilassi, alla sicurezza dal punto di vista sanitario, a un indennizzo, proporzionato al grado di gravità, in caso di incidente e alla pensione, per coloro che hanno raggiunto l'età prevista dalla legge. Questi due codici collocano il Regno al primo posto fra i paesi più evoluti in materia di legislazione del lavoro.

15. Il Regno si trova ancora nella fase iniziale di una pianificazione industriale che è funzionale allo sviluppo economico, indispensabile ai fini dell'aumento della prosperità generale. È questa la ragione per cui il Regno vuole evitare alla propria industria, in fase di nascita, le dure prove che ad esempio l'industria britannica deve sopportare. L'Associated Press ha dichiarato, nel suo bollettino del 20 agosto 1970, che «l'industria britannica è colpita dalle peste degli scioperi, numerosi come mai era stato dato di vedere negli ultimi sedici anni». Una simile situazione non ha mancato di influire nel modo più negativo sull'economia britannica, a proposito della quale Michael Nowair, presidente del Consiglio per il Commercio, ha espresso la seguente preoccupazione, che è stata riportata dall'Associated Press nello stesso bollettino: «La Gran Bretagna è sull'orlo della recessione». È questa la ragione per cui siamo non solo risolti nel mantenere le nostre riserve per quanto concerne tali diritti, ma anche molto stupiti che una simile clausola sia presa in considerazione da un'organizzazione internazionale, in un'epoca in cui il mondo intero attribuisce grande valore alla necessità di mantenere l'ordine, affinché abbiano successo i progetti di sviluppo economico avviati in ogni paese.

Le misure adottate a livello nazionale allo scopo di applicare i diritti economici, sociali e culturali

16. Il Regno è uno stato giovane, dal punto di vista delle sue strutture economiche, sociali e culturali. La maggior parte degli organismi da esso creati in questo campo risale a non più di quindici anni fa, il che non significa però che i diritti economici, sociali e culturali siano stati trascurati. Semmai, ciò è dovuto al fatto che le condizioni materiali necessarie all'adozione di misure favorevoli a tali diritti non si sono presentate all'inizio tutte in una volta. Il merito spetta alla sola dottrina islamica, la quale:

– ha permesso che a ogni cittadino saudita, fin dalla nascita del Regno, fossero concessi dalle autorità dello stato tutti i diritti fondamentali, in base alla sua qualità di uomo, e tutti i diritti economici, sociali e culturali, e ciò in piena libertà e senza alcuna discriminazione nei confronti di altri esseri umani;

– ha permesso ai cittadini sauditi di tendere la mano cordialmente, in uno spirito di comprensione e solidarietà, a tutta l'umanità, in virtù dei principi dell'islam. Questi principi, in precedenza citati, assicurano a ogni essere umano la tutela della propria dignità e il pieno godimento del suo diritto alla libertà, all'uguaglianza, alla cultura e alla proprietà, senza discriminazioni di sorta.

Le misure adottate in campo culturale

17. L'esercizio dei propri diritti fondamentali, così come di quelli civili e politici, dipende naturalmente dal livello culturale di ciascun uomo. È questa la ragione per cui una delle prime preoccupazioni del Regno fu la diffusione dell'istruzione, e la preparazione dei mezzi atti a sviluppare l'insegnamento in base alle possibilità dello stato, conformemente a quanto prescritto dall'islam, per il quale «la ricerca del sapere è un dovere rigoroso, imposto a ogni musulmano e a ogni musulmana». Durante i primi anni del Regno mancava ogni mezzo e si avvertiva specialmente la carenza di insegnanti e di scuole per tutti. Lo stato si preoccupò, proporzionalmente allo sviluppo delle sue potenzialità, di reclutare insegnanti ovunque nel mondo, premurandosi inoltre di costruire scuole in tutti gli angoli del Regno; i lavori furono terminati nell'arco di qualche anno, al ritmo di una scuola ogni tre giorni: ogni anno furono perciò costruiti più di centoventi edifici scolastici.

18. Il Regno ricorda con orgoglio che l'istruzione, nel suo territorio, è gratuita a tutti i livelli, dalle scuole elementari all'università compresa, e ciò vale sia per i ragazzi che per le ragazze. Inoltre lo stato si fa carico, ogni volta che se ne presenta la necessità, di centinaia di missioni per studi superiori o di specializzazione all'estero.

19. È il caso di aggiungere che gli allievi ricevono gratuitamente i libri e tutto il materiale scolastico necessario, a tutti i livelli di istruzione. Gli studenti ricevono anche sussidi mensili, regolarmente accreditati non appena accedono agli studi universitari. Questi sussidi, del valore di trenta lire saudite, sono versati a ogni studente, che così ha la possibilità di dedicarsi esclusivamente ai suoi studi, ed eventualmente venire in aiuto alla sua famiglia. Nessun altro stato al mondo ha finora adottato simili misure per incoraggiare l'istruzione e aiutare ciascuno a godere pienamente del proprio diritto alla cultura.

20. Allo stesso modo, il Regno ha dedicato particolare attenzione alla formazione professionale, dopo l'istruzione primaria, mostrando per essa grande interesse. Tale formazione è offerta a livello secondario e superiore. Sussidi in denaro sono ugualmente elargiti agli studenti che vogliono dedicarsi a questo settore.

21. Infine, il Regno ha prodigato tutti i suoi sforzi a favore dell'alfabetizzazione di tutti coloro che hanno superato l'età scolare. La popolazione ha compreso il vantaggio che poteva trarne ai fini del miglioramento della vita materiale e dell'aumento delle possibilità di reddito di ciascuno. Così, i sudditi si sono impegnati a seguire i corsi organizzati a tal fine; in questo modo, il numero delle scuole serali impegnate nella lotta contro l'analfabetismo ha raggiunto l'anno passato i seicento istituti, in ogni parte del Regno.

22. Pur dimostrando tanta sollecitudine verso l'istruzione, il Regno si è tuttavia trattenuto dal nazionalizzarla. Esso ha infatti incoraggiato le scuole private sovvenzionandole, entro i limiti delle sue risorse, allo scopo di assicurare una diffusione ancora migliore della cultura.

23. Conformemente a quanto prescritto dalla dottrina islamica riguardo all'uguaglianza dal punto di vista della dignità e dei diritti umani fondamentali, già esposti all'inizio del presente *Memorandum*, il Regno ha adottato, fin dalla sua nascita, le misure atte ad assicurare agli uomini il godimento di tutti questi diritti. Tali misure sono state adotta-

te in virtù della legge costitutiva del Regno, cioè la Legge islamica; così è stata abolita ogni discriminazione tra i sudditi: a ognuno è stato garantito il diritto di vivere in uno stato affrancato da ogni forma di timore e al riparo dalla fame e dalle malattie. L'ignoranza è stata quasi del tutto debellata, come detto, grazie al fatto che l'intera collettività si è assunta il carico di questo compito, senza cedimenti di sorta.

24. La dottrina islamica non si è accontentata di dare a questo compito il carattere di una semplice raccomandazione per i credenti. L'islam è andato molto più lontano, imponendo a tutti coloro che ne hanno la possibilità un contributo economico obbligatorio, considerato dalla dottrina islamica un dovere verso i bisognosi, indipendentemente dalla natura dei loro bisogni. Ad essi è stata riservata una cassa autonoma, e tutti i musulmani che vi sono tenuti adempiono volontariamente e di buon grado a questo dovere, per essere in regola con quanto prescrive la legge.

25. Ne consegue che il Regno, fin dalla sua nascita, si è preoccupato di organizzare in modo sistematico l'esazione del contributo di cui all'articolo precedente. La cassa autonoma così istituita è stata recentemente ribattezzata Cassa di Previdenza sociale. Essa è alimentata, in modo particolare, dal prelievo di una somma dai patrimoni dichiarati corrispondente al 2,5 per cento annuo sul totale composto dal capitale e dai profitti. Questa tassa è imposta a tutte le aziende commerciali, le società e gli uomini d'affari. La suddetta cassa è altresì alimentata dal contributo versato dall'Amministrazione della Produzione agricola e zootecnica in ogni parte del Regno. Questa disposizione è evidentemente propria dell'islam, e la sua adozione è prescritta a ogni stato islamico, allo scopo di garantire per tutti una specie di previdenza sociale. Inoltre, il Regno ha istituito l'anno scorso una Cassa per le Assicurazioni sociali riservata ai lavoratori. Essa è destinata a elevare il loro livello di vita e a tutelarli in caso di incidente o malattia, fungendo inoltre da sistema pensionistico.

26. Sono beneficiari della Cassa di Previdenza sociale in primo luogo gli anziani, le vedove prive di sostegno, i malati, gli invalidi, qualunque sia la causa della loro invalidità, e gli orfani privi di mezzi. La cassa contribuisce inoltre a indennizzare le vittime di incendi, inondazioni e crolli di case, e ad assistere le famiglie di malati bisognosi e di detenuti, indipendentemente dalle ragioni per cui sono reclusi. La cassa contribuisce infine alla loro rieducazione e alla loro riabilitazione con i mezzi scientifici e tecnici più moderni.

27. Occorre ricordare che all'interno del Regno ognuno ha diritto di avvalersi gratuitamente, per se stesso e per la sua famiglia, di prestazioni sanitarie di altissimo livello, senza che ciò implichi la nazionalizzazione della professione medica. Lo stato ha costruito a tale scopo in ogni angolo del Regno ospedali e dispensari, le cui porte sono aperte a tutti gratuitamente, senza condizioni o restrizioni di sorta, e senza alcuna discriminazione nei confronti dei pazienti, siano essi cittadini sauditi oppure no.

Le misure di carattere economico

28. Non è il caso di ricordare le misure di legge adottate dal Regno per tutelare i diritti economici di tutti i sudditi, senza distinzioni di sorta; infatti, la legislazione islamica assicura a ogni uomo il diritto di proprietà e di libertà di lavoro. Questa legislazione mira a creare le circostanze e le condizioni favorevoli affinché gli uomini possano godere pienamente dei propri diritti, al riparo da ogni forma di usurpazione e di espropriazione, a meno che queste ultime siano motivate da ragioni di pubblica utilità.

29. Dal momento che il godimento dei diritti economici, ai fini del benessere e della felicità personale, è strettamente legato ai progetti di sviluppo economico, il Regno ha istituito ormai da molti anni un Consiglio Speciale per la pianificazione e lo sviluppo in generale, in particolare per lo sviluppo economico. Infatti, il godimento di questi diritti non avrebbe alcuna consistenza senza un adeguato progetto di valorizzazione, tale da aumentare il reddito nazionale e i profitti individuali.

30. Per quanto è possibile, il Regno attribuisce un'importanza considerevole alla modernizzazione delle risorse del paese, alla ricerca e allo sfruttamento delle ricchezze del sottosuolo e alla promozione delle industrie. Il Regno conta sul settore privato e lo incoraggia in funzione dell'interesse generale, senza tuttavia lasciare alcuno spazio alle possibilità di abuso. Lo stato assicura ai lavoratori una retribuzione equa, senza discriminazioni di classe e in modo da eliminare ogni motivo di astio nella popolazione. Lo stato ritiene inoltre che l'incoraggiamento dell'iniziativa individuale entro questi limiti costituisca uno dei fattori più importanti di progresso economico e di tutela della dignità umana, sia per il profitto dell'individuo sia per il bene dell'intera collettività.

I problemi caratteristici della regione relativamente alla questione dei diritti umani e in rapporto ai fattori esterni

31. In questa particolare sede, in cui viene richiesto di spiegare i problemi specifici relativi alla questione dei diritti umani nella regione dei paesi arabi, rincreste dover ricordare l'unica questione fondamentale, che dà luogo a continue violazioni dei diritti umani. Questa situazione ha influito e continuerà a influire nel modo più negativo sulla pace in tutta l'area e nel mondo; essa obbliga le popolazioni e gli individui di perlomeno tredici stati arabi a vedere pregiudicato il proprio sviluppo economico, sociale e culturale, e a dissipare la maggior parte dei loro redditi nel tentativo di richiamare l'attenzione sulle legittime lamentele della popolazione araba della Palestina. Questo popolo è stato, in effetti, privato dei diritti fondamentali proprio nella sua patria storica, dove era vissuto fin dall'epoca degli arabi cananei, migliaia di anni fa, e ben prima della nascita di Israele. Quest'ultimo si era rifugiato in Egitto con i suoi dodici figli, che là si moltiplicarono con il passare dei secoli. Un giorno, i loro discendenti decisero di liberarsi dalla schiavitù faraonica, e fuggirono verso la Palestina, che essi invasero e devastarono, allo scopo di fondare una patria, e ciò aggredendo una popolazione araba che possedeva il diritto esclusivo di sovranità su quella terra, sua patria storica.

32. Se è vero che nel mondo antico regnava la legge della giungla, all'epoca in cui per sfuggire alla schiavitù sotto i faraoni i figli di Israele si gettarono sulla Palestina in modo barbaro, massacrando gli arabi cananei, incendiandone le case e distruggendone le città, come narra l'Antico Testamento, simili azioni non dovrebbero più essere permesse ai giorni nostri, in un'epoca in cui le relazioni internazionali sono regolate dallo *Statuto delle Nazioni Unite* e dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata dalle suddette Nazioni Unite. Non è più ammissibile che continuino a ripetersi le invasioni, le carneficine, le devastazioni, i massacri collettivi e lo sradicamento di un intero popolo, che non ha mai accettato l'ingiustizia all'epoca della prima invasione, regnante la legge della giungla, e che, a maggior ragione, non vi si adeguerà all'epoca delle Nazioni Unite, della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e del *Patto internazionale* relativo alla messa in atto di quei diritti. In effetti, mai nessun popolo nella storia ha violato tali diritti quanto i figli di Israele, e ciò è avvenuto per la semplice ragione che essi si credono il popolo eletto da Dio, privilegiato rispetto a tutti gli altri popoli della terra. Simili pretese non sono state mai accettate da

nessuno in nessuna epoca, e questa è senza dubbio l'unica ragione per cui essi furono perseguitati nel corso della storia. Le persecuzioni potrebbero nuovamente ricominciare, giacché le rivendicazioni sioniste saranno sempre in aperto contrasto con i principi su cui si fondano i diritti umani.

33. Noi abbiamo dunque rievocato le vicende relative alla prima invasione della Palestina araba perpetrata dai figli d'Israele nell'antichità, invasione che da essi è stata ingiustamente considerata, attualmente, il fondamento giuridico della loro nuova invasione odierna; abbiamo altresì ricordato l'irriducibilità cananea. Detto quanto precede, ci sembra utile ripercorrere parzialmente la storia di quella prima invasione assassina e delle ripercussioni negative che essa ebbe sulla pace nel mondo, all'epoca in cui i cananei furono costretti a chiamare in aiuto lo stato babilonese. Quest'ultimo accorse in loro soccorso, pose fine allo stato d'Israele, ne distrusse per la prima volta il tempio e cacciò i figli d'Israele dalla Palestina.

34. Quando lo stato babilonese, ormai decrepito, crollò sotto i colpi dell'impero persiano, quest'ultimo iniziò a considerare amici i nemici dei propri nemici. I persiani permisero dunque agli ebrei di ritornare in Palestina e di ricostruire il tempio, sotto il controllo dello stato persiano. Gli arabi cananei si sollevarono nuovamente e chiesero ai greci, nemici tradizionali dei persiani, di allearsi con loro. Alessandro Magno conquistò così la Palestina, distrusse il tempio per la seconda volta e scacciò nuovamente gli ebrei, in risposta all'appello dei cananei.

35. Quando l'impero greco, anch'esso ormai logoro, soccombette ai colpi dell'Impero romano, i romani a loro volta occuparono la Palestina. A imitazione dei persiani, essi considerarono amici i nemici dei loro nemici. Così facendo, spalancarono le porte della Palestina ai figli d'Israele e permisero loro di ricostruire il tempio per la terza volta, sotto l'autorità dell'impero romano; gli arabi, tuttavia, non persero la speranza di arrivare a un accomodamento con i romani, che non tardarono ad accorgersi del pericolo rappresentato dai figli d'Israele. Perciò decretarono la distruzione del loro tempio per la terza volta e la loro espulsione dalla Palestina. Quando gli arabi musulmani giunsero nel VII secolo a liberare la Palestina dai bizantini, non trovarono alcun ebreo in quel paese.

36. Così, la storia ci insegna che la venuta dei figli d'Israele in Palestina nell'antichità e il massacro dei suoi legittimi abitanti, da essi per-

petrato, hanno dato origine ogni volta a disordini tali da minare la pace nel mondo e provocare un intervento internazionale: dapprima l'intervento babilonese, poi quello persiano, poi quello greco con Alessandro Magno e, infine, quello romano. Tutti gli interventi successivi in questa importante regione del globo sono stati effettuati ogni volta per conto di una nuova potenza imperialista e grazie all'indebolimento della popolazione araba. Oggigiorno vediamo dunque ripetersi gli stessi avvenimenti del passato a causa delle aggressioni israeliane. Avere permesso ancora una volta la ricomparsa dello stato di Israele a conferma della sua antica invasione è un fatto che ha turbato la pace nella regione e avuto ripercussioni anche sulla pace nel mondo. Israele ha violato i diritti umani in Palestina in un modo che non ha precedenti nella storia. È il caso di chiedersi se la lezione del passato possa servire ancora oggi.

37. Porgiamo oggi il nostro ringraziamento alla commissione per i diritti umani che ha insistito, presso il suo relatore Manucehr Janjī, sulla necessità di analizzare i problemi specifici relativi alla questione del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali, e i problemi relativi alla messa in atto dei diritti citati e delle suddette libertà, oltre ai diritti economici, sociali e culturali, giacché occorre prestare particolare attenzione a quei problemi caratteristici della regione che sono stati originati da fattori esterni, come è già stato sottolineato nel paragrafo 206 dei verbali della XXVI sessione della commissione per i diritti umani.

Riteniamo che sia ugualmente doveroso per i paesi arabi attribuire oggi la massima importanza alle prove sopportate dalla popolazione araba della Palestina, i cui diritti sono stati brutalmente violati in seguito all'invasione israeliana. Tale invasione, alla quale hanno preso parte individui provenienti da tutte le regioni del mondo con il pretesto di un ritorno alla patria storica, non è altro, in realtà, che una riedizione della prima sanguinosa invasione avvenuta migliaia di anni fa, come abbiamo precedentemente ricordato e come è raccontato dagli stessi testi storici e religiosi degli israeliani. Le modifiche subite dalla geografia della regione in conseguenza dell'invasione e dello sradicamento del popolo arabo palestinese costituiscono un'altra palese violazione dei diritti umani.

38. Sarebbe piuttosto strano, al giorno d'oggi, accettare di modificare la geografia di questa regione a vantaggio dell'antica invasione e colonizzazione israeliana, proprio in un'epoca in cui le Nazioni Unite condannano all'unanimità le conseguenze delle invasioni e delle colonizzazioni moderne, in quanto incompatibili con i diritti umani. Se fos-

se indispensabile modificare la geografia mondiale in base alle antiche invasioni, sarebbe il caso di chiedersi perché non si dovrebbero apportare tali modifiche anche all'Europa, a vantaggio di Atene o di Roma?

Violazioni dei diritti umani da parte di Israele a danno della popolazione araba

39. Riguardo alle violazioni dei diritti umani che avvengono in Palestina a danno degli arabi in seguito alla ricomparsa israeliana in quella regione, araba da migliaia di anni, è il caso di richiamare soprattutto i seguenti dati inconfutabili, sui quali vorremmo attirare l'attenzione della Commissione internazionale per i Diritti umani:

a) la creazione dell'entità israeliana nella Palestina araba dove gli arabi possedevano, al momento della proclamazione dello stato d'Israele, il 96 per cento delle terre; ciò è avvenuto senza consultare gli abitanti del paese riguardo al loro diritto di autodeterminazione, diritto che ha trovato ulteriore conferma nell'articolo 1 del *Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali*, in virtù delle disposizioni previste dallo *Statuto delle Nazioni Unite*;

b) i soprusi commessi quotidianamente, sia attraverso i danni arrecati ai beni appartenenti agli arabi sia attraverso le espulsioni di arabi palestinesi, in spregio alle clausole dell'articolo 17 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*;

c) l'abrogazione, per tutti gli arabi rimasti in Palestina, del diritto, conferito a ogni individuo, di circolare liberamente e di scegliere la propria residenza all'interno dello stato, in contrasto con l'articolo 13 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*;

d) le confische totali di terre palestinesi, effettuate con la forza, gli espropri subiti dai loro legittimi proprietari, il concentramento di tutte quelle persone in campi situati sia all'interno sia all'esterno del paese e il loro assoggettamento a condizioni di vita che mirano allo sterminio totale della comunità nazionale palestinese, di cui si ha notizia fin dagli albori della storia, in violazione della *Convenzione sulla prevenzione e la repressione del crimine di genocidio*, votata nel 1948;

e) la negazione dei diritti che il popolo palestinese può vantare sulla sua patria storica e la sua espulsione, allo scopo di permettere ad avventurieri di varia provenienza di installarsi al suo posto; inoltre, gli atti di barbarie e di ferocia commessi durante l'espulsione di quel popolo allo scopo di terrorizzarlo e di obbligarlo ad abbandonare il paese: fra que-

gli atti di barbarie dobbiamo ricordare i massacri di anziani, gli sventramenti di madri, i massacri di bambini e i sacrilegi di ogni sorta. Infine, bisogna sottolineare che i nuovi invasori non appartengono ai figli di Israele ma discendono, in maggioranza, dai khazari che, originari della regione del Mar Caspio, adottarono la religione ebraica soltanto undici secoli fa, senza aver mai avuto alcun legame storico o etnico con la Palestina.

40. Per tutte le ragioni sopra elencate, vogliamo attirare l'attenzione della suddetta commissione sulle scandalose violazioni dei diritti umani che avvengono nella Palestina araba. Tali violazioni avvengono sotto gli occhi della comunità internazionale, che ne è al corrente. Una simile situazione non giova alla pace nel mondo e non sarà possibile porvi rimedio se non attraverso l'eliminazione delle cause che ne sono all'origine, cioè l'invasione straniera commessa dagli israeliani e il ristabilimento dei diritti usurpati agli arabi, padroni legittimi della Palestina. Se in questa regione la giustizia non dovesse avere l'ultima parola, nessun diritto al mondo potrebbe più essere salvaguardato, per il solo fatto che gli israeliani condividono con il nazismo la fede nella propria superiorità razziale rispetto a tutti gli altri popoli.

I diritti umani e i cinque obiettivi della Shari'ca

‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wafī

Premessa

I diritti umani più importanti, quali sono prescritti dalle istituzioni giuridiche ed etiche delle nazioni moderne, sono riconducibili a cinque diritti fondamentali, concernenti la libertà religiosa, la libertà di opinione e di espressione, la libertà di lavoro, la libertà d'istruzione e di cultura e la libertà civile. È nostra intenzione presentare il punto di vista islamico relativo a ognuno di questi cinque diritti.

1. La libertà religiosa, o il diritto di praticare la religione che ognuno preferisce

L'islam ha affermato questo diritto nel suo significato più ampio, consolidandolo in tutti i principi da esso stabiliti, in particolar modo nel principio di non costrizione, esplicitamente ribadito dal Corano in molti versetti. Questo principio vieta di costringere chi non è musulmano ad abbandonare la propria religione per abbracciare l'islam, e afferma che la missione del Profeta [di Dio] e quella di ogni predicatore musulmano deve limitarsi all'esposizione e all'interpretazione degli insegnamenti dell'islam «con saggi ammonimenti e buoni» (Corano XVI, 125). Perciò ogni individuo è assolutamente libero di abbracciare l'islam o di rifiutarlo. «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore» (Corano II, 256) e, rivolgendosi al suo Profeta, Dio dice: «Che se poi costoro si distoglieranno, sappi che non ti abbiamo mandato a far loro da custode: tu non hai che da consegnare il Messaggio» (Corano XLII, 48). Lo stesso concetto è ribadito in modo chiaro in molti altri versetti del Corano¹.

¹ Si vedano Corano X, 99, 108; XXIX, 46; LXXXVIII, 21-22.

L’atteggiamento dei musulmani nei confronti di chi non è musulmano, perciò, è sempre stato conforme a questo principio. Essi permisero ai non musulmani assoggettati di mantenere la propria fede; inoltre, erano tenuti a rispettarne le credenze, i riti e i luoghi sacri. A tale riguardo, ad esempio, ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, nel patto stipulato con gli abitanti di Gerusalemme, dice: «‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb ha concesso agli abitanti di Ilya un salvacondotto per proteggere la loro vita, le loro chiese e la loro Croce [...] Essi non saranno mai costretti ad abbandonare la loro religione, e a nessuno di loro sarà fatto del male». Allo stesso modo, ‘Amr ibn al-Ās, nel suo trattato con gli egiziani, afferma: «‘Amr ibn al-Ās concede questo pegno agli egiziani per la tutela delle loro vite, della loro religione, delle loro proprietà, delle loro chiese, della loro Croce, della loro terra e del loro mare»².

Inoltre, l’islam non riconosce alcun valore alla fede che non nasce da una convinzione profonda. È questa la ragione per cui nel Corano si legge che le richieste di conversione alla fede di alcuni beduini non furono accolte; la fede infatti non si era ancora radicata profondamente nei loro cuori. «I beduini dicono: “Noi crediamo!”». Rispondi loro [o Muḥammad]: “Voi non credete! Dite semmai: ‘Abbiamo abbracciato l’islam’, perché la Fede non v’è ancora entrata in cuore”» (Corano XLIX, 14). È evidente, fra l’altro, che la costrizione non è possibile né concepibile nelle questioni in cui sia determinante l’autoconvinzione.

2. La libertà di opinione e di espressione

Ogni uomo ha diritto di ponderare in modo autonomo le decisioni da prendere riguardo a ogni aspetto della sua vita quotidiana, valutare come meglio crede i fenomeni che sono oggetto delle sue osservazioni, formarsi le opinioni che il suo intelletto gli detta ed esprimerle nei modi che gli sono peculiari.

Il punto di vista islamico riguardo a questo diritto non è diverso dal precedente. L’islam non ha mai tentato di imporre alcuna teoria sui fenomeni naturali.

Né il Corano né la *sunna* affrontano tali questioni in modo dettagliato. In proposito il Corano si limita a esortare la mente umana e la ragione affinché riflettano sull’universo e a incoraggiare le persone affinché contemplino il cosmo, per indurne le leggi generali che lo governano.

² Si vedano Ṭabarī, *Al-ta’rīḥ* (La storia); Mas‘ūdī, *Murūğ al-dāḥab* (Le praterie d’oro) e Baladūri, *Futūḥ al-buldān* (Le conquiste dei paesi).

In proposito, dice il Corano: «Non han forse guardato al regno dei cieli e della terra e alle cose tutte che Dio ha creato [...]?» (Corano VII, 185). Lo stesso invito alla contemplazione è ripetuto in molti altri versetti, presenti in numerose sure del Corano³. Le parole contenute in tutti questi versetti dimostrano chiaramente che il Corano mira soltanto a sollecitare la mente affinché rifletta sull'intero universo, a persuadere gli individui affinché pensino in modo razionale, a desumere le leggi esatte che governano i fenomeni dell'universo e a intuire attraverso tutto ciò l'onnipotenza di Dio e la grandezza e la perfezione della Sua creazione. A parte quanto detto, ognuno è lasciato libero di ritenere vero ciò che crede e di esprimerlo nei modi che preferisce. Tale principio, applicato fedelmente sia mentre era ancora in vita il Profeta durante il periodo successivo sotto il governo dei quattro califfi «ben guidati», venne protetto da un alone di sacralità.

Riesaminando la storia relativa al periodo citato, che illustra i veri principi dell'islam, non ci è dato riscontrare alcun attentato alla libertà di opinione da parte dei governanti musulmani.

A conferma di quanto detto, non potrebbe essere fornita una prova migliore di quella costituita dal seguente fatto: il Profeta consigliò ad alcune persone di non fecondare le loro palme; tuttavia, quando fu chiaro che ciò avrebbe impedito alle piante di fruttificare, egli dichiarò che si trattava solo del suo parere personale, che il suo parere personale in simili questioni era soggetto alla possibilità di errore, che tutti i suoi pareri concernenti i problemi terreni e quotidiani dovevano essere valutati in questa prospettiva, che chiunque aveva il diritto di discutere i propri problemi quotidiani e di affrontarli tenendo conto della propria esperienza e delle proprie conoscenze, che in alcuni casi altri avrebbero potuto avere maggior competenza specifica del Profeta stesso, e che le rivelazioni della cui trasmissione alla gente era stato incaricato da Dio, e sulle quali non si può dubitare, si limitavano a questioni religiose concernenti il credo e la legge dell'islam. Il testo esatto del *ḥadīth* in questione recita: «Io non sono che un essere umano. Quando vi ordino qualcosa in fatto di religione, ubbiditemi; quando invece vi parlo in base alla mia opinione personale, allora sono soltanto un essere umano, e voi potreste saperne di più per ciò che concerne i vostri problemi quotidiani»⁴.

³ Si vedano ad esempio Corano II, 164; XXIV, 43-44; XXX, 22-23; LXXXVIII, 17-20.

⁴ Riferito da 'ā'īṣa, Rafī' ibn Ḥadīḡ e Mūsā ibn Talha nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim.

3. *La libertà di lavoro*

Ognuno ha diritto di lavorare, purché in modo lecito, e di godere dei frutti del suo lavoro. Il punto di vista islamico riguardo a questo diritto non è differente da quello concernente i due diritti succitati. L’islam non ammette il sistema castale in ambito lavorativo, ma riconosce a ogni individuo il diritto di dedicarsi all’attività che preferisce, purché sia lecita e a condizione che egli sia in grado di svolgerla, secondo le consuetudini sociali che determinano l’idoneità e la predisposizione individuale alle varie professioni. Ogni attività lavorativa lecita, sia essa manuale, intellettuale o amministrativa, è onorata dall’islam.

L’islam perciò ha sempre esortato l’uomo a intraprendere ogni sorta di attività fra quelle lecite. Dice il Corano: «Egli è Colui che v’ha posto sotto i piedi umiliata la terra; vagate dunque per le sue plaghe e mangiate della Sua provvidenza» (Corano LXVII, 10). «Nessuno di voi ha mai mangiato cibo migliore – disse a sua volta il Profeta – di quello che si è guadagnato con le proprie mani».

In base alla sacra considerazione che ha del lavoro, l’islam giustifica il diritto di ogni lavoratore a godere dei frutti del suo lavoro e a guadagnare un salario. Perciò l’islam difende il diritto dei lavoratori al salario e ammonisce i datori di lavoro ingiusti riguardo al fatto che «sarà loro dichiarata guerra da Dio e dal Profeta». In un detto da egli attribuito a Dio⁵, il Profeta affermò: «Dio disse: “Il Giorno del Giudizio sarò l’avversario di tre categorie di persone”, e citò, fra queste, quella di coloro che assumono un lavoratore e, dopo aver ottenuto da lui la prestazione richiesta, gli rifiutano il giusto compenso». Inoltre, l’islam esige sollecitudine nel pagamento del salario dovuto. «Pagate il dovuto a chi ha lavorato – disse il Profeta –, prima che il suo sudore sia asciutto». Per ciò che concerne il diritto al lavoro, l’islam pone l’uomo e la donna sullo stesso piano, concedendo alla donna di intraprendere ogni attività lecita che ella sia in grado di svolgere e che non sia incompatibile con le sue caratteristiche naturali. Mentre il Profeta era ancora in vita, le donne musulmane si dedicavano a varie occupazioni, sia dentro che fuori casa. In quel periodo, esse prendevano parte perfino alle vicende militari. Non ci fu battaglia dichiarata dal Profeta in cui le donne non avessero prestato aiuto agli uomini, trasportando e medicando i feriti⁶. Quanto al

⁵ Si tratta di un *ḥadīṭ qudsī*, cioè sacro, così chiamato perché Dio avrebbe parlato in prima persona a Muḥammad; si veda A. Bausani, *L’islam*, Milano, Garzanti, 1980, p. 14 [NdC].

⁶ Fra queste eroine ricordiamo Umayya bint Qays al-Ja‘fariyya, che fu elogiata dal Profeta per l’aiuto offerto nella battaglia di Ḥaybar; dopo la fine della battaglia, egli le pose intorno al collo una collana, equivalente a una medaglia di guerra al valore dei giorni nostri, che

sistema dell'harem [*ḥarīm*], cioè della segregazione delle donne in appartamenti loro assegnati, era un istituto di recente acquisizione; doveva la sua esistenza a esigenze locali e a usanze particolari, e, qualunque ne fosse l'origine, non trovò mai sanzione nei principi dell'islam.

4. *La libertà d'istruzione e di cultura*

L'islam ha accordato a ogni individuo il diritto di acquisire istruzione e cultura a suo piacimento, a seconda delle sue capacità, delle sue condizioni e delle sue risorse. L'islam anzi ritiene che l'apprendimento di tutto ciò che è necessario per i suoi doveri religiosi e per i suoi bisogni terreni sia un dovere che incombe su ogni individuo. «La ricerca della conoscenza – disse il Profeta – è un dovere che incombe su ogni musulmano, maschio o femmina che sia». Anche il Corano dimostra un'altissima considerazione del sapere e dei sapienti, quando dice: «Son forse uguali quelli che sanno e quelli che non sanno?» (Corano XXXIX, 9). I primi versetti del Corano che furono rivelati elogiano la conoscenza e la collocano al primo posto fra i doni elargiti da Dio all'umanità, considerandola una delle prove principali della grandezza e dell'onnipotenza di Dio: «Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva» (Corano XCVI, 3-5; i primi cinque versetti della sura XCVI sono considerati quelli da cui ebbe inizio la rivelazione del Corano).

Benché l'islam presti grande attenzione al sapere religioso e alle discipline che gli sono collegate, esso esorta chiunque a dedicarsi allo studio delle scienze, delle lettere e delle arti nelle loro varie branche. È grazie a questa caratteristica che molti studiosi musulmani eccelsero nei vari campi del sapere. Essi non tralasciarono di investigare quasi nessuna disciplina e scrissero trattati che sono tuttora considerati esemplari.

Anche in questo campo l'islam colloca l'uomo e la donna sullo stesso piano, conferendo alla donna gli stessi diritti concessi all'uomo, e permettendole di apprendere ciò che vuole nel campo della scienza, delle lettere e della cultura in generale. Anche per lei è un dovere apprendere tutto ciò che è necessario per i suoi doveri religiosi e per i suoi bisogni quotidiani, com'è dimostrato dal *ḥadīth* succitato: «La ricerca della conoscenza è un dovere che incombe su ogni musulmano, maschio o femmina che sia».

le adornò il petto per il resto della sua vita. Alla sua morte quella collana, secondo le disposizioni testamentarie, fu seppellita con lei.

Il Profeta stesso, con l’atteggiamento che ebbe verso sua moglie Ḥafsa, offrì il miglior esempio dell’importanza che l’islam attribuisce all’istruzione femminile. Al-Balaḍūrī, nel suo libro *Futūḥ al-buldān* [Le conquiste dei paesi], asserisce che al-Šaffa al-Adawiyya, una donna della tribù dei Banī Adī, la stessa a cui apparteneva ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, sapesse leggere e scrivere già in epoca preislamica, che lo insegnasse alle ragazze, e che Ḥafsa avesse appreso a leggere e a scrivere da lei prima di sposarsi con il Profeta. Dopo il matrimonio, il Profeta chiese ad al-Šaffa di continuare a istruire Ḥafsa e di insegnarle la calligrafia.

Molti altri esempi comprovano il fatto che fin dall’epoca omayyade le porte della conoscenza e della cultura erano aperte alle donne musulmane. La conseguenza di ciò fu che un considerevole numero di donne arabe eccelse in vari campi del sapere, specialmente nello studio del Corano e della *sunna*, della giurisprudenza (*fiqh*) e della lingua araba. Molti studiosi musulmani furono addirittura istruiti da maestre molto competenti⁷.

5. La libertà civile

È lo stato che conferisce a ogni uomo il diritto di contrarre obblighi civili, di assumersene la responsabilità e di disporre liberamente dei propri beni. L’islam ha riconosciuto tale diritto a ogni individuo adulto e sano⁸.

In proposito l’islam conferisce alla donna gli stessi diritti conferiti all’uomo, indipendentemente dal fatto che sia sposata oppure no. In ef-

⁷ Ibn Ḥallikān riferisce nel suo libro *Wafayāt al-a’yān* che la nobildonna egiziana Nafisa, nipote dell’*imām* ‘Alī, dirigesse un circolo intellettuale. Lo stesso *imām* al-Šafī‘ī frequentò tale circolo, dove ebbe modo di apprendere da lei alcune tradizioni relative al Profeta. Abū Ḥayyān contava fra i suoi maestri tre studiose: Munīsa al-Ayyūbiyya, figlia di al-Mālik al-Addīl (fratello di Šalah ad-Dīn Ayyūbī), Šāmiyya at-Timiyya e Zaynab, figlia del celebre storico, medico e viaggiatore ‘Abdullaṭīf al-Baḡdādī.

⁸ Secondo la legislazione islamica i minori, gli squilibrati e gli sperperatori necessitano di un tutore legale che si prenda cura dei loro interessi civili. In tal modo l’islam intende tutelare i loro interessi, quelli dei loro eredi, della società e del sistema economico in generale. Per la legge islamica si è minori fino alla pubertà. Sebbene gli sperperatori rientrino nella stessa categoria dei bambini e degli squilibrati, molti giuristi musulmani suggeriscono di ricorrere all’interdizione legale se gli eredi lo richiedono o se il problema in questione riguarda il potere giudiziario; altri giuristi invece si oppongono a tale interdizione, perché secondo loro sarebbe contraria alla dignità umana, e finirebbe con l’equiparare l’uomo agli animali. Le conseguenze di un tale atto sul piano individuale e morale sarebbero peggiori del danno materiale risultante dall’uso incauto delle proprie ricchezze, e a un male non si può rimediare con un male peggiore. Il grande *imām* Abū Ḥanīfa espresse quest’opinione ispirato dall’autentico spirito dell’islam e dal suo desiderio di rispettare la dignità di ogni individuo e la sua libertà civile.

fetti, il matrimonio islamico non priva la donna del proprio nome, della personalità giuridica e del diritto di acquisire beni, possederne autonomamente e disporne liberamente⁹.

L'islam non solo pose fine a ogni discriminazione fra uomo e donna per ciò che concerne tale diritto, ma eliminò anche ogni forma di discriminazione fra gli uomini dovuta a differenze di razza, nazione, casta, classe sociale, colore e lignaggio. Dice il Corano nell'affermare questo principio: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conoscete a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13). «O uomini – disse a sua volta il Profeta nel suo discorso d'addio, che nelle intenzioni del Profeta di Dio avrebbe dovuto rappresentare un codice di comportamento per i musulmani e nel quale egli sintetizzò alcuni dei principali insegnamenti dell'islam – in verità il vostro Dio è uno, come uno è vostro padre; voi tutti discendete da Adamo e Adamo fu creato dalla polvere. Il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio. Nessuno è superiore a un altro per razza, nazione o colore. Il più nobile fra di voi, agli occhi di Dio, è colui che eccelle in rettitudine e devozione». Narra la tradizione che una volta, in presenza del Profeta, Abū Darr al-Ġifārī stesse discutendo con Bilāl, l'etiope. Preso dall'ira, Abū Darr apostrofò Bilāl dicendogli: «Figlio di una negra!». Queste parole esasperarono il Profeta a tal punto che disse: «La discussione ha superato ogni limite». Poi, rivolgendosi ad Abū Darr, disse: «Traspare ancora in te l'ignoranza preislamica; il figlio di una donna bianca non è migliore del figlio di una donna nera. Solo la rettitudine può rendere gli uomini diversi fra di loro».

Per ciò che concerne i diritti civili, l'islam stabilì l'uguaglianza anche fra musulmani e non musulmani. Perciò fu disposto che i cittadini non musulmani di uno stato islamico o di uno stato a dominazione musulmana dovessero essere equiparati ai musulmani in diritti e doveri, e che le stesse leggi dovessero essere applicate a entrambe le comunità; la sfera religiosa dei non musulmani, verso la quale l'islam nutre rispetto, manteneva la sua autonomia. A testimonianza di quanto detto, si possono citare molti versetti coranici e molte tradizioni relative al Profeta¹⁰.

⁹ Si veda Corano II, 229 e IV, 4, 20-21.

¹⁰ Si veda Corano IV, 105; V, 8; LX, 28. I non musulmani assoggettati a un governo islamico erano chiamati *ḍimmī*. Tale categoria includeva tutti i non musulmani residenti in un paese islamico e soggetti a un governo islamico. Disse il Profeta: «Chiunque faccia del male a un *ḍimmī* è come se lo facesse a me personalmente». Egli disse anche: «Chiunque tratti ingiustamente una persona che abbia stipulato un accordo con noi avrà in me un nemico il

Alcuni pensatori hanno criticato l’islam per avere permesso la schiavitù, poiché la schiavitù, secondo quanto essi sostengono, distrugge i fondamenti stessi dei diritti civili: lo schiavo è, per definizione, una persona privata di tutti i diritti civili; egli non ha diritto di stipulare contratti, non può rivendicare alcun diritto civile e non ha diritto al possesso di nulla, essendo egli stesso un bene mobile fra quelli posseduti dal suo proprietario.

Questo rimprovero è del tutto infondato. Forniamo qui l’autentica posizione dell’islam riguardo al problema della schiavitù, distinguendo i seguenti punti:

– l’islam fece la sua apparizione in un’epoca in cui l’istituzione della schiavitù rappresentava uno dei pilastri di tutto il sistema economico e produttivo di gran parte del mondo allora conosciuto. Una riforma sociale che avesse dovuto tutt’a un tratto abolire la schiavitù non sarebbe perciò stata considerata in modo positivo, mentre le leggi conseguenti a tale riforma sarebbero state disattese e dileggiate. Se ci fosse stato un legislatore in grado di imporre una simile riforma con la forza, avrebbe inferto un durissimo colpo al sistema sociale ed economico, le cui conseguenze non sarebbero state meno gravi di quelle che nella nostra epoca potrebbero derivare dall’improvvisa eliminazione delle banche, delle società, del lavoro salariato, delle ferrovie o dell’energia a vapore: la schiavitù allora rappresentava l’energia a vapore della macchina economica. L’islam, perciò, permise la schiavitù a causa delle necessità economiche e sociali;

– l’islam non permise la schiavitù in modo assoluto e definitivo, ma tollerò la sua sopravvivenza in forme che l’avrebbero gradualmente condotta al suo declino, senza creare alcuna crisi nel sistema sociale e senza neanche consentire alla gente di percepire che qualcosa era cambiato nell’andamento della vita. I mezzi che l’islam decise di impiegare per raggiungere il suo scopo furono i più validi ed efficaci. Si trattò di due strategie politiche: dapprima, furono ridotte sempre di più le possibilità di rifornirsi di schiavi, il che consentì la sopravvivenza della schiavitù solo fino a che tali possibilità non si fossero del tutto esaurite; dopodiché, furono aumentate le possibilità di emancipazione. Così la schiavitù divenne come un ruscello i cui affluenti a poco a poco si pro-

Giorno del Giudizio». Quello che l’autore dell’articolo omette di dire è che ai *ḍimmī* non venivano riconosciuti i diritti politici, e il loro status era contrassegnato da una chiara subalterità giuridica e sociale rispetto ai musulmani: non vi era dunque una vera eguaglianza di «cittadinanza» come diremmo in termini moderni [NdC].

sciughino e i cui sbocchi, invece, si moltiplichino. Un simile corso d'acqua è senza dubbio destinato a inaridirsi e a morire. Grazie a questi due mezzi, l'islam riuscì a porre fine alla schiavitù in modo lineare e pacifico. Esso offrì al mondo in generale un periodo di transizione, durante il quale l'umanità si sarebbe a poco a poco liberata dell'istituzione della schiavitù;

– la schiavitù oggi esistente in alcuni paesi, islamici e non islamici, non è che un residuo anacronistico di un passato arcaico, considerabile come una grave violazione dei diritti dell'uomo, che l'islam non permette in alcuna circostanza, poiché siffatte prassi sono assolutamente contrarie ai principi e all'autentico spirito dell'islam.

Diritti dell'uomo e ritorno alle origini dell'islam

Walid Sayf

Premessa

Improvvisamente il mondo sembra avere scoperto una nobile causa di carattere umanitario per la quale battersi. La comunità mondiale e le potenze occidentali del nord del mondo sembrano accorgersi delle gravi violazioni dei diritti umani che avvengono a sud, nel cosiddetto Terzo Mondo. Un vecchio nemico è uscito di scena, ma se ne sta profilando uno nuovo, pronto a offrire all'eroe di turno un nuovo motivo per proseguire la sua missione: snidare lo spirito del male e cacciarlo da un mondo piuttosto malconco. È necessario un cattivo per creare un eroe, e non è una coincidenza il fatto che la questione dei diritti umani sia emersa, a livello internazionale, solo in seguito al collasso dell'ex Unione Sovietica e dei regimi comunisti, in un mondo ossessionato dal cosiddetto fondamentalismo islamico e angustiato per la violenza dei gruppi di attivisti islamici.

Si è creato un rapporto – talvolta implicito, ma spesso esplicito – fra la questione dei diritti umani e l'ipotizzato pericolo del fondamentalismo islamico. L'approccio dei mass media occidentali consiste dapprima nell'associare la questione dei diritti umani al problema costituito dagli attivisti islamici, poi nell'estendere l'associazione così creata all'intero mondo islamico, per insinuare, infine, che l'islam e la cultura a esso legata siano essenzialmente e intrinsecamente ostili ai diritti umani (quali sono definiti dall'Occidente, che li immagina dotati di validità universale e di valore internazionale). In effetti l'islam viene descritto come una religione essenzialmente violenta, estremista e assolutista.

Coerentemente con questo tipo di propaganda, coloro che sono vittime di gravi violazioni dei diritti umani nel mondo arabo e nei paesi islamici finiscono con l'essere concepiti, paradossalmente, come carnefici; gli attivisti islamici rappresenterebbero dunque un pericolo potenziale, se non addirittura una minaccia reale per l'umanità e per la pace

nel mondo. Invece che sull'oppressione e sulla violenza di cui sono responsabili i governi nel mondo arabo e islamico, l'attenzione si concentra sul cosiddetto fondamentalismo islamico il quale, essendo associato alla violenza che minaccia l'intero ordine mondiale, richiede sforzi concordati a livello nazionale e internazionale per essere fermato in nome dei diritti umani.

1. *La natura del risveglio islamico*

Tutto ciò complica la questione e non tiene conto dei fatti. Il travisamento ha inizio con l'uso dell'espressione «fondamentalismo islamico», che è fuorviante. Sebbene i media del mondo arabo abbiano ormai largamente adottato la traduzione dell'espressione *uṣūliyya*, essa tende a provocare reazioni negative e a suscitare risentimento immediato fra la maggior parte dei musulmani e degli islamisti, compresi molti intellettuali illuminati. La sensazione più diffusa è che il termine sia stato imposto dai media occidentali dominanti e che contenga un'implicita affermazione politica. Mutuato dalla terminologia concettuale e culturale occidentale, esso riflette un differente contesto sociale, culturale e storico, e perciò designa un concetto che non è applicabile in ambito arabo e islamico. Oltretutto, il termine ha una connotazione negativa nella stessa cultura occidentale, e perciò riflette in modo immediato anche un giudizio di valore negativo. Molti musulmani considerano l'adozione del termine in questione da parte dei media arabi un ulteriore esempio di quella tendenza all'alienazione e all'occidentalizzazione, che si è diffusa nelle varie società del mondo arabo e islamico in conseguenza della dominazione politica e culturale occidentale.

Inoltre, utilizzare la suddetta espressione per definire in modo indiscriminato tutte le tendenze e i movimenti islamici contribuisce a perpetuare l'idea, errata e riduttiva, ma assai diffusa, che le correnti che propugnano un ritorno alle origini dell'islam formino un insieme unico, coerente e omogeneo, a sua volta associato all'estremismo e all'attivismo, giustificando così l'assunzione di generalizzazioni, astrazioni e stereotipi semplificanti. In realtà, i movimenti islamici abbracciano una grande varietà di organizzazioni, gruppi e tendenze differenti, compresi numerosi pensatori e intellettuali indipendenti, che non fanno parte di alcuna specifica organizzazione. Se, da un lato, le loro opinioni concordano su certi punti e su determinati obiettivi, dall'altro, per ciò che concerne molte concezioni, finalità, attitudini e prospettive rilevanti, esse discordano, talvolta in modo aspro.

Sia dal punto di vista dei contenuti concettuali sia dal punto di vista dei metodi e dei mezzi da adottare, le loro posizioni sono molto varie, e spaziano da quelle estremiste degli attivisti a quelle più moderate e illuminate. Benché tutti si richiamino alle medesime, basilari fonti religiose, soprattutto al Corano e alla *sunna*, e condividano determinati valori e aspirazioni, tuttavia essi discordano circa le possibili interpretazioni, rappresentano atteggiamenti e posizioni piuttosto differenti riguardo a molte delle principali questioni in discussione (quali la democrazia o il ruolo e la condizione della donna) e adottano metodi e mezzi molto diversi fra di loro.

In alcuni casi, è perfino difficile riconoscere in uno specifico movimento una linea di pensiero unica, coerente e ben strutturata. All'interno dello stesso movimento o partito è possibile riscontrare una cospicua eterogeneità e una diversità di prospettive e di tendenze piuttosto notevole. A volte gli osservatori esterni pensano che i cosiddetti gruppi fondamentalisti islamici siano organizzazioni caratterizzate essenzialmente da fanatismo religioso; le loro motivazioni e i loro obiettivi principali, secondo costoro, consisterebbero nel voler imporre alla gente, facendo uso di mezzi spesso violenti, rigide norme di carattere morale conformi a prescrizioni religiose. Altre volte, invece, i gruppi in questione vengono presentati dai media come semplici sfruttatori di sentimenti religiosi, i quali cercherebbero di impadronirsi del potere mossi da interessi personali. Simili concezioni non tengono conto del fatto che il movimento islamico non è semplicemente una corrente ideologica che si sviluppa all'interno di una storia del pensiero puramente accademica. Esso è piuttosto un movimento collettivo, in quanto tale condizionato da fattori sociali, economici e politici. Una comprensione adeguata del fenomeno non dovrebbe trascurare la relazione esistente fra questo movimento e la comune ricerca di un'identità nazionale. La sua base attraversa tutti i settori della società, specialmente le classi più popolari, e fa appello a sentimenti e valori religiosi profondamente radicati. Perciò, tutto questo non può essere ridotto a stereotipi concepiti da media prevenuti.

Sebbene i gruppi di attivisti islamici che fanno uso di mezzi violenti agiscano all'esterno della corrente principale, e sebbene tutti noi rifiutiamo e denunciemo ogni forma di estremismo e intolleranza e ogni uso della violenza a fini politici, non dobbiamo ignorare che le dittature, i governi oppressivi, la carenza di istituzioni democratiche, l'assenza di giustizia sociale, il fallimento di modelli di sviluppo estranei e insensibili alla cultura nazionale e la dominazione occidentale hanno indubbiamente contribuito alla creazione di condizioni che hanno favorito la na-

scita di gruppi estremisti, composti da attivisti frustrati, pronti ad agire all'esterno della corrente islamica principale. La violenza genera altra violenza.

Motivato sia dalle condizioni politiche, sociali ed economiche sia dai principi dell'islam e della *šarī'a*, il movimento che propugna un ritorno alle origini dell'islam, sebbene in realtà sia decisamente eterogeneo, rappresenta aspirazioni e obiettivi comuni che possono essere in generale così riassunti:

- 1) applicazione delle norme, dei principi e dei valori contenuti nella *šarī'a* all'interno delle società musulmane e delle loro istituzioni pubbliche;
- 2) creazione di un sistema politico, sociale ed economico che rifletta i principi dell'islam e i contenuti della *šarī'a*;
- 3) promozione di un'identità culturale basata sui principi dell'islam e sulla sua eredità, in nome della continuità storica e come risposta difensiva all'alienazione creata dalla dominazione culturale occidentale;
- 4) promozione dei valori morali peculiari dell'islam nei comportamenti quotidiani e nel campo delle interazioni sociali, sia sul piano individuale sia su quello collettivo;
- 5) ideazione di un modello di sviluppo sociale ed economico indipendente e libero dall'influenza dell'Occidente industrializzato, che sia sensibile alla cultura nazionale e che risponda a bisogni locali reali. Questo modello deve nascere dalle oggettive condizioni storiche delle società arabe e musulmane;
- 6) promozione di un'unità araba come condizione preliminare di una più ampia unità islamica, basata tanto su una storia di condivisione dei valori islamici e dei principi contenuti nella *šarī'a* quanto su una comunione di interessi;
- 7) richiamo al passato della civiltà islamica come modello contenente un messaggio universale, mediante il quale il mondo arabo-islamico possa recuperare il suo status a livello internazionale.

Queste aspirazioni e questi obiettivi generali non devono indurci a trascurare le differenze significative che possiamo riscontrare sia nei metodi concettuali e nei mezzi ideati per conseguire gli scopi citati, sia in altri aspetti, concetti e atteggiamenti di tipo teorico concernenti questioni più specifiche. Tali questioni riguardano, in sintesi, le interpretazioni della *šarī'a* e le sue implicazioni sul piano pratico, la posizione da assumere nei confronti dell'eredità legata al *fiqh* [giurisprudenza] e la determinazione del grado di condizionamento storico da essa subito,

l'atteggiamento da assumere nei riguardi dell'*iğtihād* [interpretazione dei testi tramite ragionamento indipendente] e i criteri in base ai quali stabilire a chi spetti il diritto di praticarlo e in qual modo, la condizione della donna e il ruolo che essa deve svolgere, la democrazia e il pluralismo, lo sviluppo socioeconomico e la modernizzazione, e, infine, le relazioni con l'Occidente e con un mondo sempre più interdipendente. Per ciò che concerne i mezzi da adottare, possiamo distinguere sul piano generale tre modelli nell'ambito dei movimenti islamici:

1) il modello riformista moderato, che promuove l'impiego di mezzi pacifici per produrre il cambiamento desiderato, in cui il concetto di evoluzione è posto in maggior risalto rispetto a quello di rivoluzione o di cambiamento radicale. Uno degli orientamenti di fondo più diffusi auspica la costituzione di una vasta base popolare attraverso mezzi quali l'istruzione, l'educazione, la predicazione (*da'wa*) e la creazione di servizi e di istituzioni pubbliche di reale orientamento islamico. La creazione di una vasta base popolare a livello di opinione pubblica per mezzo del richiamo a valori islamici e a radici storiche profonde costringerebbe i governi a rispondere in modo positivo e pragmatico alla generale richiesta popolare, sia per ciò che concerne l'applicazione della *šarī'a* sia ai fini della realizzazione di altri obiettivi islamici. All'interno della struttura generale di questo modello c'è oggi spazio per una crescente accettazione e perfino per una richiesta di democrazia, la quale permetterebbe al movimento islamico di partecipare alla creazione di un sistema politico e quindi di influire sulle decisioni di ordine politico e strategico in modo da favorire gli interessi islamici, grazie all'appoggio di una vasta base popolare. Tale modello riformista moderato rappresenta la corrente principale, che a sua volta comprende un grande numero di pensatori e di intellettuali indipendenti;

2) il modello attivista rivoluzionario, i cui aderenti credono che gli attuali regimi oppressivi siano imposti dai padroni occidentali e rappresentino dittature illegittime; anche se costoro dovessero concedere qualche forma di democrazia, si tratterebbe di una democrazia contraffatta, appositamente concepita per salvaguardare il loro potere e per servire i loro interessi e quelli dei loro padroni. Solo per mezzo di una rivoluzione si potrebbe instaurare uno stato islamico e riuscire a realizzare i cambiamenti auspicati, tali cioè da riflettere il volere e le scelte della maggioranza. Questo modello non è identificabile con un singolo gruppo e non ha una direzione centrale;

3) il modello militare, che è adottato in particolare dal partito *Al-taḥrīr* [liberazione].

I modelli succitati, relativi ai metodi e ai mezzi da adottare, sono stati presentati in termini complessivi. Tuttavia, bisogna sottolineare il fatto che l'adozione di mezzi pacifici e disciplinati non sottintende necessariamente moderazione a livello concettuale, razionalità e aperture illuminate nelle posizioni concernenti i principali problemi specifici. All'interno della stessa corrente principale «moderata» è in corso un largo dibattito fra le impostazioni più rigide e tradizionaliste, da un lato, e quelle più aperte e moderne, dall'altro. Ad esempio, c'è una sempre maggiore consapevolezza del fatto che il movimento islamico dovrebbe superare l'approssimazione delle astrazioni e degli *slogan* ideologici per proporre soluzioni e programmi concreti, che tengano conto, riguardo a problemi specifici, delle condizioni locali e istituzionali in modo realistico. È questa l'opinione soprattutto di intellettuali e pensatori illuminati, indipendenti e non, i quali mantengono una visione più ampia del cambiamento auspicato.

Da questo punto di vista, il cambiamento perseguito non si limita alla promozione dei valori morali peculiari dell'islam e all'applicazione formale della *šarī'a* sia all'interno del sistema politico sia attraverso di esso. L'islam dovrebbe essere la forza trainante verso la modernità, lo sviluppo e la rinascita in tutte le loro manifestazioni materiali, sociali, politiche, culturali, tecnologiche, scientifiche e spirituali. Il progetto islamico dovrebbe attingere ai principi dell'islam e agli obiettivi della *šarī'a* (*maqāṣid al-šarī'a*) per creare un modello moderno di progresso e di civiltà che rifletta i suoi valori universali. Si tratta essenzialmente di un processo storico che può essere portato a compimento grazie a una crescita intellettuale, per mezzo di una partecipazione attiva alle vicende mondiali e mediante l'aumento della produzione culturale e un progresso che tocchi ogni strato della società. Esso riflette un processo di sviluppo comprensivo, che nasce dal contesto storico e dalle condizioni oggettive in cui si trovano le società arabe e musulmane e che risponde ai bisogni prevalenti e alle sfide politiche, senza che ciò comporti qualche forma di isolamento dalle altre culture e dalle esperienze comuni. Le sue componenti sono reciprocamente interdipendenti e si condizionano a vicenda, ivi compreso lo sviluppo culturale, sociale, economico, scolastico e politico. La società islamica auspicata non deve limitarsi a osservare i principi dell'islam e i valori relativi alla *šarī'a*, rimanendo vittima del sottosviluppo e dell'arretratezza. Un simile stato non farebbe altro che vanificare il valore generale dell'islam e finirebbe col perdere di credibilità.

2. *Islam e diritti umani*

Ho tentato di delineare un quadro generale delle tendenze islamiche mettendo in risalto la loro diversità e il loro carattere peculiare nel contesto sociale, economico, culturale e politico predominante, allo scopo di favorire una migliore comprensione del movimento del risveglio islamico, contro le incomprensioni prevalenti che tendono a ridurlo a un movimento caratterizzato da puro fanatismo e ostilità per i diritti umani. Ancora più grave è la tendenza a estendere questo pregiudizio, riguardante il cosiddetto fondamentalismo islamico, alla globalità delle società musulmane, e quindi all'islam stesso, affermando implicitamente che in tale religione sarebbe insita una potenziale propensione all'estremismo.

È estremamente pericoloso presentare l'islam come il nuovo nemico della pace nel mondo. Un simile discorso non giova certamente alla tutela dei diritti umani nel mondo in generale e nei paesi arabi e musulmani in particolare. Esso infatti finisce per appoggiare, giustificare e legittimare ancora di più la violenza e l'oppressione di stato, dalle quali non possono derivare che ulteriori violazioni dei diritti umani per opera dello stato stesso e, come replica, un aumento di attivismo dei gruppi islamici. Oltretutto, tale pregiudizio indebolisce la posizione degli intellettuali musulmani illuminati più moderati nel dibattito in corso all'interno dello stesso scenario islamico.

Il mondo islamico soffre indubbiamente da molto tempo a causa delle persistenti violazioni dei diritti umani e della mancanza di democrazia. Tuttavia, avvalorando tale immagine dell'islam, l'appello al rispetto dei diritti umani rischia di perdere molta della sua credibilità e di vanificare le sue stesse richieste. La sensazione sempre più diffusa è che la popolarità recentemente acquisita dal tema dei diritti umani in relazione al mondo islamico abbia la funzione di nascondere la coercizione che esso sottende; ciò che sta realmente avvenendo, infatti, è un tentativo di costruire un discorso morale che giustifichi un'ingerenza e una dominazione del tutto simili a quelli del colonialismo più classico, anch'esso a suo tempo surrettiziamente appoggiato da concetti quali la diffusione di idee illuminate, il progresso, la modernità e l'educazione di società primitive.

Se vi fosse interesse autentico per l'introduzione di forme democratiche e per la promozione dei diritti umani nel mondo arabo e nei paesi musulmani, e se davvero si volesse che gli sforzi compiuti in quella direzione fossero fruttuosi, quei valori non dovrebbero essere estrapolati dalla concezione islamica più ampia. Il modo in cui sono presentati non

dovrebbe insinuare che la questione sia essenzialmente e particolarmente problematica solo nel contesto islamico. In altri termini, le popolazioni dei paesi arabi e musulmani non dovrebbero essere portate a pensare di avere soltanto un'opzione, tra l'islam (e le diverse identità culturali nazionali) e i diritti umani, i cui termini siano reciprocamente escludentisi; se così fosse, i primi a rimetterci sarebbero gli stessi diritti umani. Il tema dei diritti umani non dovrebbe essere presentato come invenzione di un Occidente pronto ad assumere il ruolo di custode universale dei diritti umani, in modo da indurre la gente che abita la restante parte del mondo a rendere l'intera questione sinonimo di occidentalizzazione, alienazione culturale e intervento straniero. In tal caso, molte vittime di violazioni dei diritti umani nelle società arabe sarebbero portate o a rifiutare tutta la questione o, come minimo, a rimanere passive. Non vorremmo trovarci nuovamente in una situazione simile a quella in cui il concetto di modernità fu identificato con secolarizzazione e occidentalizzazione, suscitando così una reazione difensiva di risentimento, la cui conseguenza è stata una polarizzazione distruttiva fra la chiusura culturale e il ritorno a un modello passato, da un lato, e l'occidentalizzazione in nome del progresso e della modernità, dall'altro.

Il tema dei diritti umani non dovrebbe essere usato come un ulteriore strumento per americanizzare la cultura mondiale o per distogliere la nostra attenzione da altri ambiti relativi ai diritti umani che, sebbene meno pubblicizzati, sono stati oggetto di costanti violazioni da parte di coloro che adesso si propongono come i guardiani dei diritti umani.

Molti regimi dei paesi arabi e musulmani, responsabili di avere a lungo violato i diritti umani e di avere negato alle loro popolazioni il diritto di partecipare alla vita politica, sono stati sicuramente insediati e appoggiati da potenze occidentali quali, soprattutto, gli Stati Uniti, ed è fuor di dubbio che i diritti umani non si limitino alle libertà individuali, per riuscire ad affermare le quali è necessario prestare la dovuta attenzione ai fondamenti strutturali dei diritti umani e alle condizioni oggettive irrinunciabili da cui essi dipendono, compresi i fattori sociali ed economici. I diritti umani trovano applicazione anche nei rapporti fra nazioni. Ignorare il diritto all'autodeterminazione di un'intera nazione rappresenta una grave violazione dei diritti umani. Una politica internazionale ambigua, il divario sempre più ampio fra paesi ricchi e paesi poveri, il rischio di esaurire le risorse naturali per alimentare una macchina capitalista insaziabile, la crescente concentrazione di ricchezze, la distruzione dell'ambiente e la conseguente minaccia per il futuro della vita sulla Terra – tutto congiura contro i diritti umani e mette in discussione la credibilità delle richieste avanzate dalle grandi potenze interna-

zionali. Il fatto che i problemi succitati, strettamente connessi alla questione dei diritti umani, siano spesso ignorati rafforza l'impressione, sempre più diffusa, che l'intera questione dei diritti umani sia stata sollevata negli ultimi tempi per distogliere l'attenzione dai problemi di cui sono responsabili le grandi potenze, indirizzandola verso i problemi di cui sono responsabili i paesi arabi e musulmani.

Naturalmente, ciò non significa che la questione dei diritti umani non debba suscitare in noi la volontà di rispondere positivamente e attivamente ai problemi che essa pone. Al contrario, la situazione sopra delineata dovrebbe indurci a una riflessione che ci permetta di considerare i termini della questione nella loro giusta prospettiva. Sia i musulmani sia i cristiani sono invitati a impegnarsi in un dialogo costruttivo, attingendo alle loro risorse universali spirituali e umane, per contribuire a una corretta formulazione del problema, invece di assumere un atteggiamento difensivo di fronte alla situazione attuale e alla coercizione politica che essa potrebbe sottendere. È vero che chi conduce il dibattito è colui che detiene il potere, ma lo scetticismo suscitato dalle rivendicazioni delle potenze occidentali non può e non potrebbe nascondere il fatto che, dal punto di vista dei diritti umani, la situazione attuale nel mondo arabo-islamico sia ben lontana dall'essere soddisfacente. Dobbiamo anche confessare il timore che molti movimenti politici di opposizione, compreso il movimento islamista, una volta assunto il potere, non adottino una politica pienamente rispettosa dei diritti umani. Ad esempio alcuni sostengono, e sicuramente tale opinione viene ripresa dai media ufficiali, che il movimento islamista non sia del tutto sincero nella sua dichiarata accettazione dei principi della democrazia e del pluralismo e che nutra in segreto il proposito di avvalersi strumentalmente della democrazia per conseguire il potere, per poi ripudiarla e instaurare un regime totalitario. È altrettanto comprensibile il timore che l'applicazione della *šarī'a* in uno stato islamico come quello che viene prospettato possa intaccare lo status e i diritti delle minoranze non musulmane.

3. *La necessità del dialogo*

Quelli sopra citati sono alcuni dei problemi che i musulmani e i fautori dell'islamismo devono affrontare apertamente, in modo analitico e senza malintesi. Ciò renderebbe possibile un dialogo non solo fra la corrente islamista e gli altri partiti ma anche, forse più significativamente, all'interno dello stesso movimento islamista. Sebbene quest'ultimo

sostenga che l'islam garantisce i diritti umani e l'uguaglianza fra tutti i cittadini, senza tenere conto delle differenze di religione, razza o sesso, molto resta da fare, sia per rivolgere l'attenzione a problemi specifici sia per riuscire a formularli all'interno di una struttura istituzionale operativa che faccia parte di uno stato islamico come quello che viene prospettato, se non si vuole che quelle affermazioni restino vaghe formule teoriche. Bisogna ammettere con realismo che alcune delle questioni più essenziali e specifiche sono ancora oggetto di discussione entro lo stesso movimento islamista, secondo uno schema che denuncia una contrapposizione fra tradizionalisti e modernisti la quale, a sua volta, evidenzia come le interpretazioni inerenti alla questione siano assai numerose. Le differenze interpretative possono in parte dipendere dalle diverse posizioni adottate sia nei confronti dell'eredità legata al *fiqh* sia nei confronti della *šarī'a*, della storia e delle loro interrelazioni. L'eredità relativa al *fiqh*, stratificatasi nel tempo, ha un valore di verità assoluto, tale da permetterle di sottrarsi a ogni condizionamento di tempo e di luogo, o è, almeno in parte, storicamente condizionata? Ritorno alle origini dell'islam significa riproduzione di modelli storici passati o produzione di un modello moderno che sia conforme agli obiettivi della *šarī'a* e che risponda in modo creativo alla situazione attuale?

Nel mio saggio intitolato *Sharī'a and Modernity*¹ affermavo di condividere l'opinione secondo la quale almeno una buona parte del corpus che costituisce l'eredità del *fiqh* va collocata nel suo contesto storico; sottolineavo inoltre il fatto che ciò fosse già stato affermato chiaramente dagli stessi grandi *fuqahā'* [giuristi] ai quali è attribuito il detto: «Le norme cambiano con il cambiare dei tempi»; ricordavo, infine, che *a*) i *maqāṣid al-šarī'a* [obiettivi della *šarī'a*] sono le guide e i principi in base ai quali deve essere giudicata la validità delle norme relative al *fiqh*; *b*) la vitalità dell'islam consiste nella sua capacità di produrre nuovi modelli in risposta alle diverse circostanze di tempo e di luogo; *c*) bisogna saper mantenere una distinzione fra i modelli storici, da un lato, i quali sono essenzialmente il prodotto delle interazioni che avvengono fra la struttura islamica, l'attività umana e le condizioni oggettive, e la *šarī'a*, dall'altro, intesa come quadro di riferimento.

La storia dei musulmani non sempre ha ottemperato ai principi dell'islam. Ciò vale certamente per la questione dei diritti umani. Ad esempio, si può affermare che la condizione della donna sia cambiata, nel corso della storia dell'islam, sotto l'influsso di una società e di una cul-

¹ Walid Saif, «Sharī'a and Modernity» in Tarek Mitri (a cura di), *Religion, Law and Society*, Geneva, World Council of Churches Publications, 1995, pp. 11-19.

tura dominate totalmente dai maschi. Ciò non solo ha influenzato il *fiqh* in vari modi, ma ha anche portato molti musulmani a confondere alcuni valori culturali tradizionali ereditati con i valori affermati dall'islam. Fortunatamente, un *ʿalim* la cui conoscenza del *fiqh* e la cui fedeltà all'islam sono fuori discussione, ʿAbd al-Ḥalīm Abū Ṣiqqa, ha pubblicato recentemente un volume sulla donna all'epoca del Profeta, nel quale egli cerca di classificare le ambiguità palesate dalla storia e di fornire quella che sembra essere una nuova prospettiva, sebbene si basi interamente sul Corano e sulla *sunna* documentata.

La suddetta opera rivela una crescente consapevolezza, da parte dei revisionisti illuminati fra gli *ʿulamāʾ* [dottori della legge di orientamento tradizionalista] e gli intellettuali, del bisogno di riconsiderare alcune questioni che da tempo sembravano essere state tralasciate, come il tema dello status dei non musulmani in uno stato islamico e nel quadro della *ṣarīʿa*, in modo netto e preciso. Ancora una volta, dobbiamo distinguere l'esperienza storica dalla concezione teorica peculiare dell'islam.

I timori e lo scetticismo che sono associati a questi problemi sono legittimi e più che comprensibili. Il fatto di non tenerne conto e di non fornire risposte chiare può soltanto offrire alle potenze straniere l'occasione per manipolare e amplificare quei timori per i propri interessi, con il risultato di generare dubbi e sfiducia reciproci.

La stessa definizione dei «diritti dei non musulmani» presenta aspetti fuorvianti e probabilmente controproducenti, perché potrebbe suggerire che i non musulmani residenti in uno stato islamico siano considerati a parte, come una categoria speciale il cui status è in qualche modo differente. Non è sufficiente – sia detto da parte di un musulmano devoto – citare alcuni esempi storici di tolleranza nell'islam o fare paragoni rassicuranti fra il modo in cui i cristiani sono stati trattati durante la maggior parte della storia dell'islam e il modo in cui le minoranze musulmane sono state spesso maltrattate e oltraggiate nelle società non musulmane. Confrontarsi con i cattivi esempi è il peggior modo di procedere, perché dà adito a una sorta di autocompiacimento che non è costruttivo.

Peraltro, indipendentemente dall'esperienza storica dell'islam, che è stata caratterizzata soprattutto da tolleranza, rispetto reciproco, comprensione, convivenza e capacità di interagire, escludo che nella *ṣarīʿa* vi sia qualche elemento, basato sul Corano e sulla *sunna* documentata, che invalidi il principio della totale uguaglianza in diritti e doveri dei cittadini musulmani e cristiani in uno stato islamico, eccetto il caso in cui un determinato dovere è considerato un atto di culto religioso, sicché la sua imposizione equivarrebbe a una forma di coercizione nella

sfera religiosa, cioè alla violazione di uno dei principali diritti dell'uomo, costituito dalla libertà di religione. I musulmani hanno il dovere di chiarire nel modo più completo che i *maqāṣid al-šarī'a* garantiscono l'uguaglianza e che le disposizioni, o gli atti, che contraddicono tale principio sono in contraddizione anche con la *šarī'a*.

In questa sede non c'è abbastanza spazio per un resoconto dettagliato delle opinioni contenute nella *šarī'a* a proposito dei diritti riconosciuti alle «genti del Libro» e dell'uguaglianza per essi prevista. Concentrare tutta l'attenzione sulla questione dei diritti delle minoranze non musulmane nell'esperienza storica dell'islam potrebbe tuttavia generare l'impressione che i diritti della maggioranza musulmana fossero garantiti, e che ci fosse un confine fra musulmani e non musulmani riguardo ai diritti umani. Ciò è tutt'altro che vero. In realtà, il confine ha spesso separato i regimi totalitari e oppressivi, con le forze sociali da essi rappresentate, dalla popolazione in genere, compresi molti *'ulamā'* sinceramente indipendenti. La maggior parte dei conflitti politici violenti e settari è sorta fra gruppi, sette e partiti musulmani, o fra il potere ufficiale e le masse. La storia ha registrato diversi casi in cui singoli musulmani dovettero fingersi cristiani per evitare di essere uccisi da vincitori che erano loro correligionari, ragionando che mentre il *ḍimmī* è protetto dalla *šarī'a* e la sua religione è accettata e riconosciuta e quindi anche il suo diritto alla libertà religiosa è garantito, la punizione di un musulmano considerato eretico, o *murtadd* [apostata], o accusato di provocare *fitna* [minaccia dell'ordine sociale], al contrario, dal punto di vista dell'avversario trova legittimità nella religione. Naturalmente, le accuse di eresia, di apostasia o di eversione dipendevano spesso da interpretazioni determinate, in realtà, da interessi politici.

Il termine *ḍimmī* acquisì una connotazione negativa fra i cristiani delle società arabe e musulmane, benché la situazione fosse diversa all'epoca in cui fu coniato e usato inizialmente; in origine era stato concepito per sottolineare e salvaguardare i diritti dei cristiani in uno stato islamico a maggioranza musulmana, in modo che qualunque violazione dei diritti citati fosse considerata diretta contro Dio e il Suo Profeta. Adesso il termine è associato al timore che esso designi una categoria speciale, il cui significato potrebbe corrispondere a una cittadinanza di seconda classe. Come molti intellettuali musulmani, invero, sono fermamente convinto che il termine in sé non abbia un valore costante in relazione alla *šarī'a*, e che possa e debba essere scartato, se offende i cristiani.

Fortunatamente molti studiosi e attivisti musulmani rispondono in modo positivo al problema dei diritti umani, tentando di elaborare una

versione islamica dotata di una dimensione umana universale, per riuscire a inscrivere la questione entro un preciso progetto sociopolitico islamico.

Uno dei temi principali da prendere in considerazione nell'ambito dei diritti umani è rappresentato dalla problematica dell'universalità e della relatività culturale. Quali sono i valori che possono essere accettati come universali, in modo da giustificare l'assunzione di obblighi a livello internazionale, e quelli che invece possono essere considerati relativi, destinati a culture locali, ma il cui rispetto rientra comunque nell'ambito dei diritti umani? Come dobbiamo reagire di fronte a un determinato concetto contenuto nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite, se quel concetto si trova in contraddizione con determinati valori culturali locali, ivi comprese le norme contenute nella *šarī'a*?

Ovviamente, la situazione è potenzialmente rischiosa in entrambi i casi. Da un lato la pretesa di universalità e la richiesta del riconoscimento di alcuni obblighi a livello internazionale possono essere strumentalizzati dalle grandi potenze internazionali come pretesti per intervenire sia al servizio dei propri interessi sia per scopi politici; abbiamo già avuto modo, purtroppo, di essere testimoni di alcuni esempi di questa politica ambigua. D'altro lato, è pur vero che anche le dittature e i regimi oppressivi hanno la possibilità di strumentalizzare il concetto di relativismo culturale per giustificare l'oppressione e le violazioni dei diritti umani da essi perpetrate.

In questa sede non tenterò neppure di delineare una possibile soluzione del problema, ma mi limiterò a ricordare che la democrazia istituzionale può assumere un ruolo centrale nella ricerca di un equilibrio, democrazia intesa sia come parte integrante dei diritti umani, sia come condizione preliminare per affermare altri diritti, quali la libertà di opinione e la libertà di religione. È possibile che nella pratica si debba constatare che l'imposizione di un certo diritto sia in contrasto con un altro diritto fondamentale, quale il diritto dei popoli a preservare e promuovere le proprie culture, vale a dire libertà di opinione e libertà di religione per mezzo della democrazia.

Democrazia, pluralismo e partecipazione popolare possono servire ad allentare sia la pressione delle potenze internazionali, che tendono a intervenire con il pretesto di salvaguardare diritti umani universalmente riconosciuti, sia la pressione dei regimi oppressivi locali, che agiscono con il pretesto di conformarsi alle culture e alle tradizioni locali. Dopotutto, la libertà di opinione è il fulcro di tutti i diritti umani, e può essere considerata l'essenza di tutti gli aspetti relativi ai diritti umani;

perciò, dovrebbe sostituirsi a qualunque altra pretesa di coloro che si autoproclamano «grandi fratelli», a livello nazionale o internazionale. L'affermarsi della democrazia contribuirebbe anche all'abbattimento, da parte dell'opposizione, dei fondamenti strutturali dell'attivismo politico, che può essere considerato un segnale ostile per l'oppressione di stato, la corruzione e il rifiuto della partecipazione democratica.

Vorrei concludere con la seguente osservazione. È assai fuorviante identificare l'attivismo e il radicalismo con il movimento islamista, nell'ambito di una contrapposizione fra ciò che è islamico e ciò che è invece secolare. Tendenze sia moderate sia radicali attraversano diverse ideologie e vari movimenti politici. Dopotutto, dobbiamo riconoscere che le violazioni ufficiali dei diritti umani nel mondo arabo-islamico vengono da lungo tempo perpetrate soprattutto da governi fondamentalmente secolari.

Diritti dell'uomo, diritti della comunità e diritti di Dio

Ḥamīda al-Nayfar

L'uguaglianza di tutti gli esseri umani e la dignità di ogni uomo e di ogni donna sono affermate dal Corano in vari versetti, il cui significato è inequivocabile. Possiamo citarne alcuni a titolo di esempio:

O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiām fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio. In verità Dio è sapiente e conosce (Corano XLIX, 13);

E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto? (Corano X, 99);

Chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera. E chiunque avrà vivificato una persona sarà come se avesse dato vita all'umanità intera (Corano V, 32);

O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d'equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la cosa più vicina alla pietà [...] (Corano V, 8);

O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne» (Corano IV, 1).

Sicuramente vi sono discontinuità fra la lettura coranica, basata sull'unicità di Dio – e sull'unità di tutti gli esseri umani – e la realtà. Tuttavia, la testimonianza del Profeta Muḥammad accompagnerà la sua comunità. Tale testimonianza fu preceduta da altre manifestazioni della misericordia divina, apprezzate e confermate dall'islam, dal momento che esso conferisce agli esseri umani piena responsabilità in quanto vi-

cari di Dio in Terra. La dignità umana che ne deriva, evidenziata dal Corano, si estende a popoli di fedi religiose differenti:

Ma coloro che credono, e i giudei e i sabei e i cristiani (quelli che credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e che operano il bene) nulla essi han da temere, e non saranno attristati (Corano V, 69).

Com'è possibile per un credente conciliare la testimonianza profetica, e la sua eredità vivente, con la concezione dei diritti umani affermata fin dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, proclamata in Francia nel 1789? Certamente non vi è totale contraddizione fra la dottrina della missione profetica, che include l'autorevolezza dei diritti che Dio ha sull'uomo, e la concezione umanista dei diritti dell'uomo, concernente la liberazione da ogni potere, compreso quello di Dio. Tuttavia, la questione è tanto complessa quanto importante. Nessuno pretende di riuscire a salvaguardare facilmente sia l'autorità della rivelazione sia il diritto naturale dell'uomo di scegliere le proprie credenze religiose. Ciò non significa però che dovremmo sottrarci a questa importante sfida o misconoscerla. Vi è comunque un'impresa che possiamo tentare e nella quale è anzi indispensabile cimentarsi: quella consistente nel porre le questioni di fondo in base alle quali affrontare i problemi che sono di più difficile soluzione per le persone di fede, siano essi musulmani o cristiani o appartenenti ad altre religioni.

In alcuni ambienti islamici è diffusa la tendenza a ripiegare su posizioni apologetiche o addirittura autocelebrative, per ciò che concerne la questione dei diritti umani. Si afferma che non esiste contraddizione fra l'islam e la dichiarazione universale delle Nazioni Unite con le sue applicazioni. In altre parole, nella *šarī'a* [Legge islamica] possiamo rinvenire i fondamenti di tutte le dichiarazioni sui diritti umani che sono state promulgate a livello internazionale. Alcune delle organizzazioni islamiche mondiali sostengono questa posizione sulla scia di un approccio riformista-modernista che tenta di autenticare e di legittimare tutto ciò che proviene da fonti non islamiche. Questo approccio non tiene conto adeguatamente del contesto storico relativo a ogni società. Esso equipara, ad esempio, la democrazia alla *šūrā* [consiglio consultivo], e insiste nel voler dimostrare che nell'islam si può ritrovare tutto ciò che ha portato allo sviluppo della società occidentale: progresso economico, affrancamento sociale, razionalizzazione delle istituzioni e così via.

Per alcuni musulmani modernisti, l'unico modo per progredire è quello di adottare un atteggiamento «conciliare» riguardo ai vari am-

biti dell'esistenza: famiglia, educazione, economia, organizzazione politica e diritti umani.

È senz'altro vero che il tentativo di adattare norme e istituzioni occidentali al contesto islamico può condurre a qualche forma di progresso. La ricerca di convergenze fra civiltà differenti è possibile e spesso auspicabile. Ma l'approccio di tipo conciliatorio e i tentativi di trapianzo e di adattamento non conducono molto lontano. Ciò che a essi manca è uno degli elementi dinamici più creativi ed efficaci fra quelli presenti in ogni civiltà: il rapporto dialettico tra fonte autorevole e realtà in mutamento. In altre parole, occorre l'apporto della specificità culturale attiva, o funzionalmente attiva.

I diritti umani si svilupparono in Occidente fin dal XVIII secolo poiché riflettevano il rapporto dialettico esistente fra ideale e reale in un contesto specifico. Nel mondo islamico non possiamo credere che la semplice adozione di idee e di metodi occidentali e il loro adattamento sia una garanzia di comprensione e di efficienza.

Un diverso approccio a tali questioni si basa sul metodo storico-critico. È necessario collegare i testi religiosi islamici, che riguardano temi antropologici, alla storia islamica e comprendere in quale modo essi riuscirono a produrre cambiamenti in diversi ambiti. Ciò implica la capacità di ricollocare dottrine e leggi nel contesto originario delle loro applicazioni particolari. Senza dubbio, l'esperienza occidentale nel campo dei diritti umani può esserci d'aiuto, non tanto per riprodurla nel suo percorso storico – giacché non sarebbe possibile – quanto piuttosto per comprendere le modalità specifiche in cui si è evoluto il rapporto fra principi teorici e applicazioni pratiche.

Si pongono poi altri interrogativi cruciali: quale beneficio può apportare alla questione dei diritti umani uno sforzo speculativo ispirato da una visione religiosa? Può una ricerca culturale, scientifica, basata su una concezione religiosa, arricchire qualitativamente l'esperienza complessiva dell'umanità?

La peculiarità della posizione laica riguardo alla questione dei diritti umani consiste nel suo interesse per il superamento di ogni barriera religiosa, etnica e culturale, allo scopo di rivolgersi direttamente all'essere umano, unico responsabile della difesa dei propri diritti. Si tratta di un discorso umanista nel senso che la legittimità dei diritti umani deriva soltanto dall'umanità di ogni uomo e di ogni donna e dall'assunto che ogni essere umano sia capace di difendere la propria umanità e quella altrui. Esso ritiene perciò che ogni situazione di oppressione rifletta una debolezza della fede nel valore oggettivo dell'umanità. L'aspetto problematico di questa posizione consiste nel fatto che l'essere umano

vi ricopre il ruolo sia di imputato che di giudice. Egli è l'oggetto e nello stesso tempo il soggetto dei diritti.

Il discorso sui diritti umani è diverso se riconosciamo alla comunità, intesa come soggetto sociale in sé, la qualità di controparte. La cultura dominante non contempla alcuna conseguenza da tale riconoscimento. La filosofia inerente a questi diritti afferma l'individualità degli esseri umani e non la loro appartenenza a una dimensione comunitaria. In una tale prospettiva, quanto più un essere umano esercita i suoi diritti, tanto più diventa indipendente nei confronti della comunità. La critica di una simile prospettiva non intende sottostimare l'importanza e il valore della libertà e della dignità individuale, e neppure svalutare gli sforzi compiuti dal movimento per i diritti umani e le sue conquiste. Essa vuole guardarsi, soprattutto, dai pericoli insiti nel riconoscere l'essere umano in modo assoluto come autorità, giudice e fine. Per i credenti la dignità dell'essere umano non può essere protetta da nessun pericolo se non è posta in relazione con la fede in Dio. I diritti dell'uomo trovano una controparte nei diritti di Dio, spesso rappresentati dai diritti della comunità. Questa visione equilibrata non vede se stessa come una negazione del discorso sui diritti umani e nemmeno come un'alternativa radicale a esso, ma aspira ad arricchirlo e ad aumentarne la credibilità nelle società musulmane, contribuendo perciò a renderlo più autenticamente universale.

I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella
Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica:
un confronto tra le due visioni da una prospettiva sciita
iraniana

Hossein Mehrpour

Premessa

Benché un ampio dibattito sui diritti umani e specialmente sulla loro globalizzazione sia iniziato solo dopo la seconda guerra mondiale, possiamo dire che i diritti umani e il rispetto dei diritti individuali abbiano rappresentato un problema fin dagli albori dell'umanità. L'eccessiva avidità e l'irriducibile egoismo di alcuni, uniti all'incapacità di altri di utilizzare adeguatamente i doni ricevuti dalla natura, sono evidenti fin dagli inizi della vita umana, come lo sono anche la percezione istintiva dei diritti, il bisogno di libertà e l'esecrazione delle aggressioni contro i propri simili. Importanti problemi sociali assunsero ben presto un aspetto definito nel pensiero di numerosi intellettuali e trovarono posto all'interno di discussioni e di opere di carattere sociale e filosofico. Ancora oggi viene considerata la concezione dei diritti umani presente nelle opere filosofiche dei greci antichi, negli insegnamenti di altri riformatori e nelle esortazioni dei profeti; tutti costoro meditarono sulla libertà e sulla magnanimità intrinseca all'uomo e ammonirono di rispettare i diritti altrui, condannando ogni ingiustizia e violazione perpetrata ai danni di tali diritti.

Così la concezione greca dei diritti dell'uomo si rintraccia in alcuni documenti essenziali nella storia dell'Occidente, quali la medievale *Magna Charta* di re Giovanni I (12 giugno 1215)¹ e la più moderna *Petizione dei diritti* (7 giugno 1628) in Gran Bretagna. Indizi del medesimo dibattito sui diritti dell'uomo sono riscontrabili perfino nel mondo arabo

¹ La *Magna Charta* è la prima raccolta «moderna» di diritti sottoscritta dal re d'Inghilterra il 12 giugno 1215 e si compone di una premessa e di 63 articoli. Oltre a dichiarare che la Chiesa doveva essere libera, il re concesse varie libertà per rendere gli uomini più liberi all'interno del suo regno. Per un primo inquadramento storico-politico si veda David M. Walker, *The Oxford Companion to Law*, New York (N.Y.), Oxford University Press, 1975.

dell'epoca preislamica, come dimostra lo *ḥilf al-fudūl*² e la Carta di Ciro il Grande (emanata all'incirca cinque secoli prima di Cristo), la quale pone in rilievo il rispetto dei diritti delle minoranze e la libertà di culto, e che può essere considerata un'altra fonte originale per i diritti umani³. Come tali, le concezioni che hanno posto i fondamenti dei diritti umani hanno una storia antica quanto le società e il pensiero dell'uomo, e le loro tracce sono riscontrabili in tutte le civiltà umane. Perciò non è corretto da parte di alcuni ricondurre le origini di tali diritti esclusivamente alla Grecia antica e ai fondamenti della filosofia occidentale⁴.

Tuttavia, i diritti umani sui quali oggi si discute derivano direttamente dalla *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789. Si può infatti dire che il termine «diritti umani» sia stato usato per la prima volta in tale dichiarazione. L'espressione francese originale era *Droits de l'Homme*, equivalente all'arabo *ḥuqūq al-insān* e al persiano *hoquq-e bašar*. Il termine, i principi e i concetti relativi ai diritti umani che furono impiegati nella dichiarazione citata sono stati da allora usati nei documenti internazionali relativi ai diritti umani, quali la Dichiarazione delle Nazioni Unite, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e le convenzioni internazionali relative ai diritti economici, sociali, culturali, civili e politici. Notoriamente, poco prima della dichiarazione francese fu proclamata la *Dichiarazione d'indipendenza* americana (4 luglio 1776), in cui furono esposte le ragioni dell'indipendenza e della separazione dalla Gran Bretagna, facendo inoltre ri-

² Lo *ḥilf al-fudūl* è un trattato stipulato prima dell'islam (circa vent'anni prima dell'inizio della missione del Profeta) fra alcuni componenti della tribù dei Qurayš, fra i quali Zuhrat bin Kalab, Ṭaym bin Marat, i figli di Ḥašim e Muṭṭalib e Ḥarīṭ bin Fihir, nella casa di ʿAbdullāh bin Ḡadʿān. Tale accordo prevedeva che ciascuna delle parti accorresse in aiuto di chiunque fosse minacciato o vittima di un'ingiustizia, aiutandolo contro i suoi oppressori. L'accordo fu stipulato in conseguenza dell'episodio che ebbe per protagonista uno yemenita residente alla Mecca, che aveva venduto varie merci a ʿĀs bin Wāʾil senza ricevere alcun pagamento in cambio. Lo yemenita si recò sul vicino monte Abū Qubays per levare la sua protesta a Dio, chiedendo giustizia. Alcuni membri della tribù dei Qurayš, guidati da Zubayr bin ʿAbd al-Muṭṭalib, si riunirono in consiglio e si recarono alla casa di ʿAbdullāh bin Ḡadʿān, dove firmarono il trattato (riportato da Masʿūdī, *Muruğ al-dabab*, vol. II, Bayrūt [Beirut], 1991, p. 285). Si dice che il Profeta abbia detto, dopo l'inizio della sua missione: «Ero presente quando fu stipulato il trattato nella casa di ʿAbdullāh bin Ḡadʿān, e se oggi fossi invitato a far parte di tale accordo, accetterei». Si veda Sayyid Muḥsin Amīn, *Aʿyān al-shīʿa*, vol. I, Bayrūt [Beirut], 1983, p. 220.

³ Zeino-I-ʿAbidin Qorbani, *Eslām va hoquq-e bašar* [Islam e diritti umani], Tehrān, Ketabḥāne-ye Sadr, 1349h, p. 75, dove cita *Tarīḫ-e Irān-e Bastān*, vol. II.

⁴ *Historical Development and Fundamentals of Human Rights*, New York (N.Y.), UNESCO, 1987, dove cita Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion et droit et politique*, Bochum, Dieter Winkler, 1994.

ferimento alla libertà, all'uguaglianza innata di tutti gli uomini e ai loro inalienabili diritti⁵. In conclusione, quelli che oggi sono considerati diritti umani corrispondono a principi, norme e concetti strettamente basati sulla *Dichiarazione* del 1789 e sulle concezioni degli intellettuali che elaborarono tale dichiarazione, cioè filosofi europei del XVIII secolo quali Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Diderot e gli Enciclopedisti, le cui concezioni si riflettono, oltre che nella *Dichiarazione*, nelle convenzioni note come *Carta dei diritti dell'uomo*. Sebbene la *Dichiarazione* francese abbia esercitato un influsso duraturo sulle costituzioni di vari paesi oltre alla Francia, i principi su cui si basa sono stati oggetto di analisi e dibattiti numerosi, specialmente in rapporto alle concezioni e alle credenze religiose. Neppure i paesi islamici e le loro legislazioni furono immuni dall'influsso esercitato da tali concezioni: alcuni iniziarono a giustificarle e a diffonderle, altri invece finirono per considerarle, tutte o in parte, contrarie alla legge islamica, la quale sostiene di fornire sia i principi basilari sia le norme derivate per il governo della società. Altri ancora si dedicarono allo studio comparativo, cercando di individuare una compatibilità fra i criteri islamici e le concezioni umaniste, quali si riflettevano nelle dichiarazioni sopracitate, evidenziando talora la superiorità dei modelli islamici. Come parte di tale processo, essi elaborarono le proprie dichiarazioni sul modello delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, delle quali portavano lo stesso titolo benché avessero una connotazione decisamente islamica; la *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam*, approvata dai ministri degli Esteri degli stati membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) il 5 agosto 1990, può essere considerata il più importante dei documenti islamici.

Intendiamo qui soffermarci dapprima sui parametri relativi ai diritti umani su cui si sono basate la *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino*, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e varie altre convenzioni. Quindi l'attenzione verrà rivolta al punto di vista islamico, desunto dal Corano e dalla tradizione islamica per poi discutere in termini generali alcune delle questioni più importanti. Nel presentare le posizioni dell'islam, verranno anche evidenziati alcuni degli argomenti che sono motivo di polemica e di discussione.

⁵ Per l'originale della dichiarazione si veda *The American Politics, The People and Their Government*, New York (N.Y.), W. W. Norton & Company, 1985, A1.

1. *Un breve sguardo alla Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino*

Come si è già detto, il 26 agosto 1789 l'Assemblea nazionale francese proclamò un documento intitolato *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Tale dichiarazione era composta da una premessa e da diciassette articoli⁶. Nella premessa si diceva che le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi erano costituite dal misconoscimento, dall'oblio e dal disprezzo dei diritti dell'uomo. Il documento enunciava quindi i diritti innati, inalienabili e sacri di cui erano titolari tutte le classi sociali; in sintesi i più importanti principi contenuti nella dichiarazione affermano che:

- 1) tutti gli uomini nascono e rimangono liberi;
- 2) tutti gli uomini hanno uguali diritti;
- 3) nella nazione risiede il principio di ogni sovranità;
- 4) la libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non lede i diritti altrui;
- 5) la legge è l'espressione della volontà generale, e tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione;
- 6) la legge definisce i crimini e prescrive le pene, senza effetti retroattivi in questioni di ambito penale;
- 7) ogni uomo deve presumersi innocente sino a quando non sia stato dichiarato colpevole di un determinato crimine;
- 8) nessuno può essere perseguito per le sue opinioni, anche religiose;
- 9) ciascuno ha il diritto di esprimere liberamente pensieri e opinioni;
- 10) a ciascuno è riconosciuto il diritto di proprietà individuale.

La dichiarazione, dunque, menziona alcune questioni essenziali: la libertà dell'uomo, il divieto di ridurre in schiavitù, l'uguaglianza di fronte alla legge e la condanna di ogni discriminazione basata sul sesso, la razza, la nazionalità o la classe di appartenenza. Essa inoltre riconosce nella nazione il principio di ogni sovranità e nella volontà generale l'origine della legge, e afferma la libertà di pensiero e la libertà di esprimere le proprie idee politiche e religiose.

Tali principi oggi sono spesso invocati, e trovano posto nei documenti internazionali relativi ai diritti umani. Nel secondo dopoguerra la

⁶ Si veda *Code constitutionnel, commenté et annoté*, Paris, Librairie de la Court de Cassation, 1994, p. 13.

Carta delle Nazioni Unite ha sancito i diritti umani basilari, la dignità e il valore di ogni uomo, definendo le libertà fondamentali di ciascuno e condannando ogni forma di discriminazione basata sulla razza, il sesso, la lingua o la religione.

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* inizia con un esplicito riconoscimento della dignità innata di tutti gli uomini, dei loro diritti uguali e inalienabili, del rispetto dovuto a ogni individuo per il suo valore e della parità di diritti per uomini e donne, come recita l'articolo 1: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti». L'articolo 2 sottolinea la necessità di eliminare ogni forma di discriminazione e di divisione basata sulla razza, il colore della pelle, il sesso, la lingua, la religione, le opinioni personali e la posizione sociale. Il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* e il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* ribadiscono i medesimi principi, definendo tali diritti in modo più dettagliato e proponendo modalità pratiche per conseguire gli obiettivi da essi dichiarati.

Le cause principali delle sofferenze patite dagli uomini nel corso della storia, che hanno infine determinato l'elaborazione delle norme e dei documenti citati, sono individuabili nelle discriminazioni razziali, nei privilegi di classe, nella mancanza di rispetto per la persona umana e nella soppressione delle libertà di pensiero, opinione e parola. Dal punto di vista di coloro ai quali si deve l'elaborazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e dei documenti ad essa ispirati, gli uomini sono liberi da ogni forma di schiavitù, in virtù del loro essere umani, e indipendenti nonostante le differenze di razza, sesso, religione, lingua o qualunque altra caratteristica. Tali differenze non possono costituire motivo di discriminazione nell'attribuzione e nell'esercizio dei diritti e delle libertà individuali, e dovremmo considerarle un dono del Creatore e un segno della sua volontà. Come credevano e dichiararono gli estensori della *Dichiarazione d'indipendenza* americana, «noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità»⁷. Altrettanto, possiamo ritenere che tali diritti siano naturali, insiti nella stessa condizione umana, senza tenere in alcun conto il Creatore dell'uomo; tale è la posizione che traspare dagli obiettivi delineati dagli estensori della *Dichiarazione* dell'Ottantanove. In ogni caso, forme di oppressione quali la schiavitù, il commercio di esseri umani, le discriminazioni razziali, il fanatismo religioso e i privilegi di classe,

⁷ Parte II della *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti d'America.

che hanno danneggiato e che più o meno continuano a danneggiare il consorzio umano, generarono l'idea che i principi sui quali si fonda il rispetto per l'umanità e per la persona, indipendentemente dalle caratteristiche precedentemente citate, dovessero essere rafforzati nella mentalità della gente, allo scopo di evitare altre oppressioni e tragedie alle società umane.

2. Religioni e diritti umani

Se consideriamo in generale sia le finalità e le varie attività correlate ai diritti umani sia i messaggi e gli insegnamenti religiosi più importanti possiamo notare come, in linea di principio, gli stessi insegnamenti religiosi abbiano svolto un ruolo cruciale nella promozione dei diritti umani. In effetti, nell'evoluzione storica del discorso sui diritti umani il contributo della religione è stato determinante, poiché le religioni hanno spesso denunciato gli oppressori e i poteri che usurpavano e violavano i diritti umani, richiamando la propria dottrina sociale per perseguire la giustizia, l'uguaglianza di tutti gli uomini sul piano dei diritti e l'abolizione delle discriminazioni razziali e dei privilegi di classe. Secondo il Corano, Abramo insorse contro Nimrud, il quale si riteneva una divinità e si arrogava il diritto di vita e di morte sulle persone⁸. Abramo lottò per impedire agli uomini di ridurre in schiavitù i propri simili e per salvarli dall'oppressione. Mosè iniziò la propria missione di profeta in un'epoca e in un paese in cui anche il faraone si riteneva un essere divino e aveva diviso i suoi sudditi in privilegiati e oppressi, negando a questi ultimi ogni diritto («Davvero Faraone s'ergeva superbo sulla terra, e aveva diviso il popolo suo in opposte fazioni, e aveva umiliato un gruppo di loro», Corano XXVIII, 4). Mosè lottò per la salvezza dei diseredati e per l'abolizione di quelle gravi ingiustizie.

Gesù Cristo denunciò la corruzione religiosa, condannò il dispotismo esercitato da un gruppo religioso ebraico e annunciò il suo messaggio di pace, fratellanza e bontà a tutti gli uomini.

Muhammad, il Messaggero dell'islam, si levò contro gli arroganti, gli oppressori e gli idolatri, e i suoi insegnamenti proclamarono incessantemente l'uguaglianza di tutti gli uomini, senza differenze di classe, ed esortarono a operare la giustizia e tutelare i diritti dei deboli.

⁸ «Non hai tu visto colui [Nimrud] che argomentava del suo Signore con Abramo, poiché Dio gli aveva dato il supremo potere? Quando Abramo disse: "È il mio Signore colui che dà la vita e dà la morte!", quello rispose: "Sono io che dò la vita e dò la morte!"» (Corano II, 258).

Non c'è dunque alcun dubbio sul fatto che principi tanto elogiati e invocati quali la magnanimità dell'uomo, la libertà, l'uguaglianza siano radicati negli insegnamenti dei profeti, né sul fatto che le religioni rivelate abbiano stabilito i fondamenti e avviato l'evoluzione dei diritti umani. I concetti di libertà, uguaglianza e fratellanza sono presenti negli insegnamenti peculiari di ogni religione, così come lo è la condanna dell'oppressione, della violenza e della bramosia di privilegi immeritati.

3. Le concezioni correnti relative ai diritti umani e i principi dell'islam

Può essere a questo punto opportuno porre a confronto alcuni dei criteri e delle concezioni correnti relativi ai diritti umani con i principi e le concezioni dell'islam, per accertare se quelle che vengono promosse quali norme relative ai diritti umani, sulla cui applicabilità a livello mondiale si insiste tanto, siano intrinsecamente incompatibili o invece armonizzabili con i principi islamici.

Poiché è impossibile in questa sede analizzare ogni aspetto delle rispettive concezioni, il presente articolo approfondirà esclusivamente alcuni temi fondamentali. Dalla breve rassegna precedente dei principi sottesi ai diritti umani menzionati nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* si può constatare che libertà e uguaglianza rappresentano i due concetti più importanti. La libertà è definibile come libertà dalla schiavitù e diritto alla libertà di lavorare e di esprimere le proprie idee ed opinioni su questioni di carattere sociale e politico. Uguaglianza significa che i diritti politici e sociali di cui godono gli individui all'interno di una società non dovrebbero essere determinati dalle caratteristiche etniche, linguistiche, religiose, sessuali o da altre analoghe. Da questo punto di vista tutti gli uomini sono uguali, dal momento che le differenze e le disuguaglianze presenti in una società dipendono soltanto dal talento, dalle capacità e dagli sforzi compiuti.

Esaminiamo dunque il punto di vista islamico riguardo a tali questioni. Poiché non c'è dubbio sul fatto che la visione islamica si oppone a ogni discriminazione basata sulla razza, la lingua, l'etnia e la classe di appartenenza, rivolgeremo l'attenzione a tre questioni che sono oggetto di dibattito: la libertà, le discriminazioni generate dalla religione e quelle causate dal sesso di appartenenza.

3.1. *Libertà*

Consideriamo dapprima secondo la prospettiva islamica le tre forme di libertà esaminate nella sezione precedente.

Libertà dalla schiavitù. Qualunque sia la ragione accidentale che diede origine alla schiavitù e a prescindere dalle opportunità storiche l'islam è tuttavia favorevole alla sua abolizione, e oggi possiamo affermare che la scomparsa della schiavitù è conforme alla visione islamica.

Di fatto, nel comma *a)* dell'articolo 11 della *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam* si afferma che gli uomini nascono liberi e che nessuno, tranne Dio onnipotente, ha il diritto di ridurre in schiavitù, umiliare, sottomettere o sfruttare altri uomini.

Libertà politica e sociale. La libertà politica e sociale, che la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* definiscono come libertà di parola, di stampa, di riunione e di formazione di gruppi e di partiti politici, come diritto di partecipare alla gestione degli affari dello stato, come diritto di voto e così via, si fonda sull'idea che il potere di governare una società tragga origine dal popolo e che ogni persona sia padrona del proprio destino e partecipi, direttamente o attraverso i rappresentanti da essa eletti, alla gestione degli affari dello stato. Le persone dovrebbero dunque poter esprimere liberamente le proprie idee e opinioni sul modo di governare la società e sulla forma di governo, e dovrebbero essere libere di criticare la situazione politica vigente e di prendere parte alle decisioni politiche. L'articolo 19 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* afferma che «ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione», mentre il primo paragrafo dell'articolo 20 afferma che «ogni individuo ha diritto alla libertà di riunione e di associazione pacifica». Secondo il primo comma dell'articolo 21, inoltre, «ogni individuo ha diritto di partecipare al governo del proprio paese, sia direttamente, sia attraverso rappresentanti liberamente eletti». Il terzo comma del medesimo articolo dichiara che «la volontà popolare è il fondamento dell'autorità del governo; tal volontà dev'essere espressa attraverso periodiche e veritiere elezioni [...]». Affermazioni simili sono contenute negli articoli 18-25 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*.

L'islam non solo non si oppone a tali libertà, ma si è fatto portatore dei criteri su cui fondare correttamente le libertà politiche e sociali. Benché l'islam creda che il Creatore supremo sia la fonte di ogni potere e autorità, gli uomini sono padroni del proprio destino terreno. Non

solo è loro diritto partecipare al governo e alla gestione degli affari pubblici, ma è anche dovere di ogni singolo musulmano cercare di svolgere un ruolo attivo nella gestione degli affari sociali, esprimere le proprie opinioni e, qualora sia necessario, criticare la situazione esistente e suggerire miglioramenti. È dovere di ogni musulmano incoraggiare comportamenti giusti e virtuosi e scoraggiare il vizio e l'immoralità, e ciò vale anche per la prassi del governo («E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia», Corano III, 104). Il periodo in cui governarono i primi quattro califfi, dopo la morte di Muḥammad, e specialmente il califfato di ʿAlī, conferma che la visione islamica è favorevole alla libertà politica e sociale e a una vasta partecipazione popolare al governo. ʿAlī considerava il voto popolare determinante ai fini dell'assunzione della carica di califfo e del potere politico. Dopo il martirio di ʿAlī, tuttavia, il governo della comunità islamica cadde nelle mani di califfi dispotici e dittatoriali i quali, in quanto successori nominali del Profeta e capi della comunità islamica, ricorsero a metodi di governo dispotici e impedirono che si conservasse il clima di libertà e di apertura che era stato creato dal Profeta e mantenuto dai primi quattro califfi, specialmente da ʿAlī il quale, dedicandosi alla guida e alla crescita intellettuale dei sudditi, li incoraggiò a esprimere le proprie opinioni e a partecipare alla gestione degli affari pubblici. Preoccupati di conservare il potere, quei governanti presentarono i precetti islamici in modo così contraddittorio da far credere che l'islam fosse contro la libertà e l'uguaglianza, e che la libertà popolare fosse in contrasto con la pietà religiosa che trova espressione nella devozione a Dio e nell'ubbidienza all'autorità legittima.

Il compianto Naʿīnī afferma nel suo libro *Tanbīh al-umma wa tanṣīḥ al-millat*:

Mentre questi due principi venivano rispettati, la velocità con cui progrediva l'islam e l'influsso da esso esercitato erano motivo di stupore. In seguito al trionfo di Muʿāwiyā e degli Omayyadi, alla trasformazione del califfato elettivo in monarchia ereditaria e al conseguente misconoscimento dei principi sopracitati, la situazione divenne drammatica. Mentre altre nazioni si trovavano in condizioni simili ed erano governate da regimi dispotici, l'islam si mantenne saldo e dominante. Ma è nei secoli più recenti che, mentre le altre nazioni diventavano consapevoli dei due principi vitali sopracitati, facendone i fondamenti dei loro governi, e iniziavano a progredire, per i musulmani iniziarono il declino e la decadenza.⁹

⁹ Ṣayḥ Muḥammad Ḥusayn Naʿīnī, *Tanbīh al-umma wa tanṣīḥ al-millat*, introduzione dell'ayatollah Taleqāni, 1358h, p. 17 e nota.

La libertà religiosa. Tutti i documenti internazionali che parlano di diritti umani sottolineano l'importanza della libertà religiosa consistente nella libertà, a cui ogni persona ha diritto, di cambiare religione. L'articolo 18 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* afferma:

Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

L'articolo 18 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* pone la medesima questione. Il secondo comma di tale articolo sottolinea il fatto che nessuno deve subire forme di coercizione che gli impediscano di adottare o di praticare liberamente la religione che preferisce.

La *Dichiarazione sull'abolizione di ogni forma d'intolleranza e di discriminazione basata sulla religione*, approvata il 25 novembre 1981 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite¹⁰, include una premessa relativamente dettagliata sui vantaggi della libertà e della tolleranza religiosa, e sui danni provocati dalla discriminazione e dall'intolleranza in fatto di religione. Negli otto articoli che contiene, tale dichiarazione pone in rilievo le due questioni rappresentate dalla libertà di cambiare religione e dall'abolizione di ogni discriminazione basata sulla religione. Nei primi due articoli si afferma che:

Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di [...] manifestare la propria religione o credo mediante il culto, l'osservanza dei riti, le pratiche e l'insegnamento.

Nessuno può subire coercizioni che gli impediscano di scegliere liberamente la religione o il credo che intende adottare.

Nella storia dell'umanità si è assistito a innumerevoli tragedie e iniquità causate dalla cecità e dalla disumanità del fanatismo religioso, che impose certe religioni o determinate credenze con le persecuzioni, la tortura e l'assassinio. L'esempio più drammatico di fanatismo religioso è rappresentato dall'Inquisizione spagnola, nata nel 1481 e abolita definitivamente nel 1834. Nel corso del suo esercizio decine di migliaia di persone, i cui beni venivano confiscati, furono uccise o bruciate sul ro-

¹⁰ *The United Nations and Human Rights*, New York (N.Y.), United Nations, 1995, p. 291.

go dopo essere state orribilmente torturate, con la semplice accusa di fomentare disordine sociale o di deviare dalla dottrina ufficiale.

Già Carlo Magno, re dei Franchi, aveva promulgato una legge che prevedeva la condanna a morte di chi non era cristiano. Durante tale periodo fanatismo e intolleranza furono all'ordine del giorno, e la morte era il destino che attendeva chiunque fosse sospettato di assumere concezioni errate¹¹. Tale intransigenza in campo religioso, non appena si intravide uno spiraglio di libertà e fu possibile opporvisi, ebbe come naturale conseguenza la ribellione e la *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), che definisce la libertà religiosa come il più importante risultato conseguito dalla lotta per l'affermazione dei diritti dell'uomo. Da allora in poi la libertà religiosa è stata citata in altri documenti internazionali come diritto essenziale dell'uomo.

Naturalmente, anche in altre società esistevano forme di oppressione religiosa, che prevedevano la punizione di chi si convertiva a un'altra religione; neanche i governi islamici ne furono immuni, ma niente è paragonabile alla situazione che caratterizzava l'Europa all'epoca dell'Inquisizione e all'entità delle tragedie che ne seguirono. Ciò spiega perché gli europei reagirono con tale forza e perché essi insistettero più di chiunque altro sul diritto alla libertà religiosa e sulla necessità di separare la sfera della religione da quella delle questioni sociali e politiche.

All'inizio la Chiesa si oppose vivamente alla libertà religiosa. In un messaggio del 10 marzo 1791, papa Pio VI definì la libertà religiosa «un diritto terribile». Nel 1853, il vescovo di Poitiers scrisse a Napoleone III: «Mi dispiace che il vostro governo tragga ancora ispirazione dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, la quale non rappresenta nient'altro che il misconoscimento dei diritti di Dio»¹². Tuttavia la Chiesa dovette infine accettare la *Dichiarazione* e il diritto alla libertà religiosa. Tale riconoscimento divenne ufficiale nel 1963 con una dichiarazione di papa Giovanni XXIII, mentre il Concilio Vaticano II riconobbe il principio in base al quale «ogni persona ha diritto alla libertà di [...] religione [...] Nessuno può subire coercizioni che gli impediscano di scegliere liberamente la religione che intende adottare»¹³.

Nella XLIX sessione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite (1995), il discorso tenuto dal Rappresentante vaticano durante i lavori del terzo comitato per i diritti umani toccò il tema della libertà religio-

¹¹ Per ulteriori chiarimenti si vedano Jurdaq, *Al-imām 'Alī*, parte II, p. 294, e Tabataba'i, *Al-mizān*, vol. IV, p. 139.

¹² Si veda Yves Madiot, *Droits de l'homme*, Paris, Masson, 1991, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

sa, sottolineando l'importanza del diritto alla libertà di parola, di opinione e di religione e la necessità della loro diffusione.

3.2. Il punto di vista islamico sulla libertà religiosa

Non c'è dubbio sul fatto che l'islam sia una religione monoteistica. Esso ritiene che l'idolatria, il politeismo, la miscredenza e l'ateismo siano posizioni indegne dell'uomo e che Dio non accetti il politeismo e la miscredenza né perdoni i politeisti («In verità Iddio non sopporta che altri venga associato a Lui», Corano IV, 116; «[...] l'ingratitude non consente ai Suoi servi [...]», Corano XXXIX, 7). Ma i versetti del Corano invitano costantemente a ragionare e a pensare liberamente, a evitare il fanatismo e la cieca imitazione e ad accogliere le opinioni giuste grazie alle proprie facoltà razionali.

Tuttavia, la questione più importante è che l'islam non ha mai ammesso la coercizione né l'accettazione riluttante della religione o l'imposizione del credo, e neppure ha mai permesso di inquisire le persone per le loro credenze religiose o di indagare su di esse con intento punitivo. Ci sono numerosi versetti coranici che provano tali affermazioni e che sottolineano la libertà, innata in ogni uomo, di scegliere la propria religione e il dovere di astenersi da ogni forma di costrizione in tale ambito. In uno di tali versetti Dio si rivolge al Profeta dicendo: «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99) mentre in un altro si dice: «Ma di': "La Verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole respinga la Fede» (Corano XVIII, 29).

Molti versetti coranici specificano che il compito del Profeta è quello di purificare il monoteismo e la verità religiosa, per attirare l'attenzione degli uomini su Dio e confutare il politeismo. Per ciò che concerne le opinioni personali della gente, il suo compito più alto consiste nell'informare gli uomini circa la verità, avvertendoli dei tormenti che patiranno nell'altra vita se si comporteranno da miscredenti. Non è compito del Profeta rendere religiose le persone o costringerle a credere in un unico Dio, facendo uso di tutti i mezzi possibili, compresa la forza. Il versetto più eloquente di tutti a tale proposito recita: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore [...]» (Corano II, 256). Tali nobili parole possono significare che la religione non è oggetto di costrizione e che nessuna opinione può essere inculcata con la forza, e che quindi è illegale agire in tale modo. Effettivamente si narra, circa il motivo della rivelazione del versetto citato, che un amico del Profeta di

nome Husayn, che era musulmano ma aveva due figli cristiani, gli avesse chiesto se avrebbe dovuto convertire all'islam i figli con la forza, dal momento che essi non avrebbero accettato altra fede se non quella cristiana. In risposta fu allora rivelato il versetto in questione, che condannava l'uso della forza per costringere qualcuno a cambiare di religione¹⁴.

Dunque i versetti del Corano affermano esplicitamente la libertà di pensiero in fatto di religione e la libertà per esaminare le questioni religiose, in modo di consentire a ciascuno di maturare una corretta posizione di fede attraverso la ragione. Se l'islam entrò in conflitto con i miscredenti, non fu solo a causa delle loro credenze religiose, ma soprattutto in conseguenza dei loro modi dispotici, per via dei quali essi rappresentavano un ostacolo alla diffusione del monoteismo. Naturalmente in una società islamica proferire e diffondere concezioni blasfeme contrarie alla morale e alla fede monoteistica è un comportamento soggetto ad alcune limitazioni legali, che sono state introdotte per tutelare l'ordine pubblico sia dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* sia dal *Patto internazionale sui diritti civili e politici*¹⁵; altrettanto, il semplice fatto di cambiare idea e abbandonare l'islam è considerato apostasia, reato che, secondo le opinioni correnti e le *fatāwā* [sing. *fatwā*, responso giuridico] più diffuse, è punibile con la morte.

L'apostasia in sé e la sua espressione richiedono effettivamente una punizione? Questo è un altro dei punti concernenti la libertà religiosa che merita di essere discusso con grande attenzione. Alcuni sono dell'avviso che l'apostasia vada perseguita solo nei casi in cui rappresenta un attentato alla sovranità islamica; questo fu il caso della popolazione di Reddeh, che i musulmani combatterono agli inizi dell'islam. Ma un individuo non è punibile se decide di convertirsi a un'altra religione abbandonando l'islam, specialmente in un'epoca in cui gli stati non hanno più una specifica identità religiosa e un cambiamento di religione è paragonabile, per ciò che concerne il compito dello stato, a un semplice cambiamento di nazionalità, senza particolari limitazioni; se sono previsti castighi e punizioni per tale atto, essi riguardano Dio e l'altra vita. Ma questo argomento richiede una trattazione separata, e ciò esula dagli scopi del presente saggio.

¹⁴ Tabataba'i, *Al-mizān*, vol. II, p. 365.

¹⁵ Si veda il secondo paragrafo dell'articolo 29 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e il terzo paragrafo dell'articolo 18 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, dove si afferma che «la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere oggetto di quelle sole restrizioni che, stabilite per legge, costituiscono misure necessarie in una società democratica per la protezione dell'ordine pubblico, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui».

3.3. *L'abolizione delle discriminazioni basate sull'appartenenza religiosa*

Una delle questioni più importanti concernente i diritti umani, di cui fanno menzione tutti i documenti internazionali, è rappresentata dalla necessità di eliminare ogni forma di discriminazione basata sulla religione. In altre parole, oltre ad affermare il diritto alla libertà di scegliere la religione che si vuole seguire, bisogna fare in modo che il credo religioso personale e l'appartenenza a una data religione non costituiscano motivo per privare qualcuno dei propri diritti sociali. Perciò va proibita ogni forma di discriminazione basata sulla religione. Oltre alle affermazioni contenute nella Carta delle Nazioni Unite, nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e nel *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, ricordiamo quanto afferma nell'articolo 4 la *Dichiarazione sull'abolizione di ogni forma d'intolleranza e di discriminazione basata sulle credenze religiose*:

Ogni stato deve adottare le misure necessarie per prevenire ed eliminare le discriminazioni basate sulla religione o sulle convinzioni personali, nel riconoscimento, nell'esercizio e nel godimento dei diritti umani e delle libertà fondamentali in tutti i campi della vita civile, economica, politica, sociale e culturale.

Tutti gli stati devono fare ogni sforzo possibile per promulgare o abrogare le legislazioni necessarie allo scopo di eliminare ogni forma di discriminazione, e per adottare le misure più adatte a combattere l'intolleranza basata sulla religione o su credenze ad essa affini.

È difficile per l'islam accettare l'idea di sradicare ogni forma di discriminazione basata sulla religione in quanto l'islam considera la fede e le giuste credenze religiose, cioè l'essere musulmano, un valore positivo. Benché l'islam non accetti le posizioni e i privilegi basati sull'appartenenza razziale, etnica, nazionale e di qualunque altra specie e non li consideri ragioni sufficienti per vantare alcuna superiorità, esso mostra una particolare considerazione per il musulmano devoto. In un versetto del Corano Dio si rivolge all'umanità dicendo: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13). Tale devozione, se non è accompagnata dalla fede monoteistica dell'islam, è totalmente priva di significato. Vi sono poi varie norme che riguardano i diritti sociali e determinati incarichi o certe posizioni; ad esempio, cariche quali quella di giudice, in uno stato islamico possono essere ricoperte solo da

musulmani. Allo stesso modo, in contrasto con quanto affermato nell'articolo 16 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, dove si dice che «uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione», la donna musulmana può sposare soltanto un musulmano. Il fatto di non essere «credente»¹⁶ rappresenta anche un impedimento a ereditare, perché chi non è musulmano non può ereditare da un musulmano, mentre il contrario, cioè che un musulmano erediti da un infedele, è possibile. In campo penale, la pena prevista per l'uccisione di un musulmano è diversa da quella prevista per l'uccisione di un infedele. Naturalmente, l'islam in generale tende a rispettare i diritti dei non musulmani che risiedono in territorio islamico e che non sono dediti a ostilità e complotti: «Dio non vi proibisce di agir con bontà ed equità verso coloro che non vi combattono per religione e non vi hanno scacciato dalle vostre dimore, poiché Dio ama gli equanimi» (Corano LX, 8).

Se ci fermiamo a considerare nuovamente alcune delle disposizioni legali sopracitate, non possiamo sostenere che l'islam abbia abolito il tipo di discriminazione religiosa di cui parlano la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e altri documenti internazionali. Questa è una delle differenze, secondo Sami Aldeeb, trascurate dal dibattito musulmano sui diritti umani e che pone a confronto la visione islamica e quella proposta dai documenti internazionali; mentre la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* condanna ogni forma di discriminazione basata sulla religione, tali discriminazioni esistono nell'islam¹⁷.

Anche questo è un argomento che vale la pena di esaminare. È forse errato affermare l'uguaglianza e abolire ogni discriminazione basata sulla religione, secondo quanto richiede la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*? Infatti, benché sia giusto non discriminare in base alla razza, al colore, alla lingua e ad altre caratteristiche accidentali, non c'è nulla di sbagliato a distinguere in base alla religione o alla fede, e non è contrario alla più autentica inclinazione dell'uomo. Tale posizione è stata giustificata da alcuni autori che arrivano a considerare gli atei e gli infedeli addirittura dannosi, fuori dei confini del consorzio umano¹⁸. Forse possiamo presentare la questione in altri termini, dicen-

¹⁶ L'aggettivo «credente» sta qui per «musulmano», secondo la terminologia corrente in ambito islamico [NdC].

¹⁷ Sami A. Aldeeb, *Les Musulmans face aux droits de l'homme* cit., p. 16.

¹⁸ Soltān Hosein Tabandeh, *Nazari be e'lāmīye-ye hoquq-e bašar*, 2^a ed., Tehrān, Pirūz, 1354h /1975, p. 41, dove afferma che «la religione islamica non ammette alcuna discriminazione di razza o di classe».

do che l'islam intende guidare e perfezionare l'umanità, e che per tale ragione considera l'autentica fede monoteistica necessaria per la sua crescita e per il suo perfezionamento. Così, le persone che si muovono in tale direzione e accolgono spontaneamente l'islam sono più meritevoli; inoltre, grazie all'influsso positivo esercitato da tale credenza, giusta e favorevole al progresso, è naturale che gli individui di maggior merito siano designati a ricoprire cariche pubbliche. Se la maggior parte delle persone in una data società detiene tale opinione, è impossibile che si creino opportunità per gli altri. Ma quando un governo deve adempire quanto è previsto dai diritti sociali e garantire opportunità di vita e di lavoro, in paesi in cui l'identità dello stato si fonda sulla nazionalità e sui confini geografici e laddove le differenze fra stati non dipendono dalla religione, allora le leggi che stabiliscono i diritti e i doveri dei cittadini dovrebbero essere applicate in modo equo, e le differenze religiose, razziali, etniche o tribali non dovrebbero più essere motivo di discriminazione. Anche questo è un tema che meriterebbe di essere trattato separatamente, con maggiore attenzione e in modo più approfondito. In ogni caso, per ciò che concerne tale argomento, ci sono evidenti differenze fra la visione islamica e quanto è affermato dai documenti internazionali relativi ai diritti umani.

3.4. *L'abolizione delle discriminazioni basate sul sesso di appartenenza*

Tutti i documenti internazionali relativi ai diritti umani, nel quadro dell'attuazione dei diritti e delle libertà fondamentali, condannano le discriminazioni basate sul sesso di appartenenza; essi hanno affermato con chiarezza che l'uomo e la donna, in quanto esseri umani, sono uguali. L'articolo 3 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* asserisce che «gli stati parti del presente Patto si impegnano a garantire agli uomini e alle donne la parità giuridica nel godimento di tutti i diritti civili e politici enunciati nel presente Patto». L'articolo 16 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e l'articolo 23 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* stabiliscono l'uguaglianza di uomini e donne e un'equa ripartizione dei diritti e dei doveri fra entrambi i sessi. In specie l'articolo 16 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* afferma:

Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.

Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi.

La *Convenzione per l'abolizione della discriminazione della donna*, approvata nel 1979 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, alla quale hanno ora aderito molti paesi, ha inoltre tentato di stabilire la completa uguaglianza di uomini e donne e di abolire definitivamente ogni forma di discriminazione. L'articolo 1 di tale convenzione considera equiparabile alle discriminazioni subite dagli uomini ogni forma di distinzione, eccezione o limitazione subita dalla donna e che abbia un effetto negativo sul riconoscimento dei suoi diritti e delle sue libertà fondamentali. La convenzione individua alcuni ambiti in cui le discriminazioni sono possibili, e sottolinea la necessità di eliminarle per conseguire la completa parità fra uomo e donna; si tratta di ambiti quali la partecipazione alla vita della nazione, sia in generale sia sul piano politico, l'adito a cariche governative, l'accesso ai servizi scolastici, le possibilità d'impiego e il riconoscimento di salari equi a parità di lavoro eseguito, l'accesso ai servizi sanitari, la protezione offerta dalla legge, vari diritti e doveri pertinenti al matrimonio e di altri ambiti ancora.

Il paragrafo 18 della prima sezione della *Dichiarazione della conferenza mondiale sui diritti umani*, promulgata a Vienna nel 1993, evidenzia il fatto che i diritti della donna non possono essere considerati separatamente rispetto ai diritti umani universali, e che la comunità internazionale considera prioritarie sia la questione della piena e paritaria partecipazione di uomini e donne alla vita politica, economica, sociale e culturale tanto nazionale quanto internazionale, sia l'abolizione di ogni forma di discriminazione basata sul sesso di appartenenza¹⁹.

Il documento emanato dalla quarta Conferenza mondiale sulla donna tenutasi a Pechino nel 1995 è un'analisi dettagliata di tutte le prospettive concernenti i diritti della donna, che esamina la condizione femminile e affida ai governi sia l'incarico di realizzare la piena parità fra uomo e donna in ogni campo sia il compito di abolire ogni compromesso che abbia l'effetto di una discriminazione²⁰.

Possiamo valutare l'entità degli sforzi compiuti dalle Nazioni Unite e dalla comunità internazionale per la causa dei diritti della donna dal ponderoso volume pubblicato dalle Nazioni Unite in occasione del suo

¹⁹ *The United Nations and Human Rights* cit., p. 448.

²⁰ Per ulteriori chiarimenti circa la convenzione per l'abolizione della discriminazione della donna e il documento della conferenza di Pechino, si veda Hossein Mehrpour, *Hoquq-e bašar dar asnād-e beinū-l-melāli va moze'e-ye jomburi-ye eslāmi-ye Irān*, Tehrān, Ettelā'āt, 1374h.

cinquantenario, intitolato *The United Nations and the Advancement of Women*. Questo libro cita più di 126 documenti internazionali concernenti i diritti della donna e ribadisce l'imprescindibile obiettivo di conseguire la parità fra i sessi e di abolire ogni discriminazione nei confronti della donna²¹.

3.5. *La condizione della donna nell'islam*

Non c'è dubbio sul fatto che esistano differenze fra la legislazione islamica concernente la donna e la sostanza dei documenti internazionali relativi ai diritti umani. La completa parità sul piano dei diritti e dei doveri, raccomandata dai documenti internazionali ma mai pienamente conseguita da alcun governo, non è prevista dall'islam. In base ai principi dell'islam, è l'uomo il responsabile del sostentamento della famiglia e della gestione della vita familiare, mentre la parte di eredità spettante alla donna equivale alla metà di quella spettante all'uomo. In generale, sono gli uomini che hanno diritto al divorzio, mentre la donna può ottenerlo da un tribunale solo in casi eccezionali. Non vi è parità fra uomo e donna neanche nel campo delle sanzioni penali. Il prezzo pagato per l'uccisione di un uomo è il doppio di quello pagato per l'uccisione di una donna, e se una donna viene uccisa da un uomo, egli può essere punito con la morte, in base alla legge del taglione, solo nel caso in cui i parenti della donna paghino metà della somma dovuta per l'uccisione dell'uomo alla sua famiglia. Secondo il noto parere dei giuristi musulmani, le donne non possono ricoprire la carica di giudice, riservata agli uomini. La testimonianza di una donna non ha lo stesso valore di quella di un uomo, ma vale la metà; infatti, è la testimonianza di due donne che equivale a quella di un uomo²². Inoltre, la testimonianza di una donna non ha valore nei processi per furto, consumo di alcolici e apostasia²³.

Occorre però intendere se le differenze tra uomo e donna che riscontriamo nella legislazione islamica sono dovute al diverso valore che si attribuisce ai due sessi, e sono state imposte a causa della condizione d'inferiorità in cui si trova la donna di fronte all'uomo, se cioè si tratta

²¹ *The United Nations and the Advancement of Women*, New York (N.Y.), United Nations, 1995.

²² La questione a cui accenna Corano II, 282 riguarda la richiesta di testimonianza in relazione alla religione professata; vi si dice: «se non ci sono due uomini, un uomo e due donne, scelti fra coloro che accettate come testimoni, cosicché se una delle donne sbagliasse, l'altra le possa ricordare il fatto».

²³ Si veda *Sharh-e lom'at*, vol. III, p. 141.

di discriminazione oppure se sono dovute a differenze innate, per il fatto che a ciascuno dei due sessi sono stati assegnati compiti sociali diversi in base alle loro attitudini. Dunque, che sia dovere dell'uomo sostenere la famiglia e assumersi la responsabilità di gestirla è dovuto al fatto che gli uomini, in virtù delle loro particolari capacità fisiche, sono più adatti delle donne a svolgere tale compito; le donne invece, in virtù delle loro specifiche qualità fisiche e del ruolo da esse svolto nella procreazione, sono meno adatte al lavoro fisico, ma nello stesso tempo hanno la possibilità di offrire un contributo diverso all'interno della famiglia e della società. Che la parte di eredità spettante alla donna e la somma dovuta per la sua uccisione assommino alla metà di quanto è dovuto in casi equivalenti all'uomo dipende dal fatto che gli uomini hanno un ruolo più importante ai fini del sostentamento della famiglia, e non dal minor valore attribuito alle donne. Uno sguardo generale ai versetti sacri non genera l'impressione che il Corano legittimi differenze di valore fra uomini e donne. Nonostante i vari versetti citati, il valore degli uomini è considerato identico a quello delle donne. Quando apparvero, il Corano e l'islam determinarono un cambiamento radicale nella considerazione della donna. Possiamo arrivare a tale conclusione dai versetti coranici in cui si afferma che l'uomo e la donna hanno avuto la stessa parte nella creazione dell'umanità, e dai versetti che considerano uguali la virtù e i meriti spirituali e morali degli uomini e delle donne, da quelli che prescrivono lo stesso rispetto per padre e madre e da quelli che attribuiscono all'uomo e alla donna la stessa dose di pazienza e di responsabilità²⁴. Il Corano condanna fermamente la mentalità diffusa fra gli arabi all'epoca della rivelazione secondo la quale la nascita di una figlia rappresentava una disgrazia, e in tal modo dimostra che uomini e donne e ragazzi e ragazze hanno lo stesso valore, in quanto esseri umani²⁵. Le

²⁴ Si vedano i seguenti versetti:

«O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne» (Corano IV, 1).

«E che è Lui che creò la coppia, il maschio creò e la femmina, da gocce di sperma che emesse vengano?» (Corano LIII, 45-46).

«Chi opera il bene, sia egli maschio o femmina, purché credente, lo vivificheremo a vita dolce e li premieremo del premio loro, per le cose buone che avranno operato» (Corano XVI, 97). Si vedano anche Corano IV, 124; XXIII, 4; III, 195.

«Il tuo Signore ha decretato che non adoriate altri che Lui» (Corano XVII, 23).

«Noi prescrivemmo all'uomo d'esser buono verso i propri genitori» (Corano XXIX, 8).

«Un giorno tu vedrai i credenti e le credenti circondati di luce che correranno avanti a loro e alla loro destra» (Corano LVII, 12).

²⁵ Si veda «e quando s'annuncia a un di loro una figlia se ne sta corrucciato nel volto, rabbioso. E s'apparta dalla sua gente vergognoso della disgrazia annunciata, e rimuginava fra

potenzialità delle donne in campo sociale e la loro capacità di far fronte a responsabilità di vario genere non vengono perciò misconosciute, ma implicitamente confermate²⁶.

Allora è possibile affermare che la diversità del trattamento riservato alle donne dalla legislazione islamica non dipende da una discriminazione basata sul sesso di appartenenza, ma da una ripartizione dei diritti e dei doveri fra uomini e donne che tiene conto delle loro doti naturali. In tal caso è giusto chiedersi se la ripartizione di doveri e responsabilità prevista dall'islam, e alla quale si riferisce saltuariamente il Corano, sia statica e immutabile o se invece possa essere modificata laddove si verifichi un cambiamento nelle condizioni e nei bisogni, valutando la scelta più opportuna e prestando particolare attenzione alla situazione concreta. Se, in altre parole, la società progredisce in modo tale da prevedere per le donne la possibilità di entrate proprie e di contributi personali al bilancio familiare, di un'ampia conoscenza della società e di una maggiore comprensione delle varie questioni culturali, economiche e sociali, grazie a una maggiore istruzione e informazione e in conseguenza del suo ingresso in società; se quindi il fatto di essere sostenute dai mariti e di vivere lontane dai problemi sociali ed economici, con una conseguente disattenzione e mancanza d'interesse per tali questioni, non fosse più una motivazione sufficientemente convincente per giustificare il fatto che l'eredità spettante a una donna, la somma dovuta per l'uccisione di una donna e la testimonianza di una donna continuino a valere la metà di ciò che varrebbero se fossero uomini; in tali casi allora le più importanti leggi islamiche potrebbero essere rivedute, e tale revisione o modifica non sarebbe affatto contraria alla concezione autentica dell'islam. È questo un argomento che richiede maggiori approfondimenti da parte di studiosi competenti.

sé se ignominiosamente tenercela, o seppellirla viva nella terra! Malvagio giudizio il loro!» (Corano XVI, 58-59).

²⁶ A tale riguardo possiamo citare la storia della regina di Saba, e notiamo che non solo il Corano non critica la regina e il suo popolo per il fatto di essere governato da una donna (poiché li critica per il politeismo e l'idolatria), ma anzi racconta la sua storia, in modo tale da presentarla come una persona piena di risorse e lungimirante; ecco che cosa ne dice il Corano, quando lei sta pensando a una risposta per il messaggio di Salomone: «E aggiunse la regina: "O mia corte! Ditemi il vostro parere in tale questione, ché nessuna questione deciderò senza che voi ne siate testimoni!". Risposero: "Noi siamo gente forte e prodezza grande abbiamo, ma il comando spetta a te: pensa dunque tu a decidere!". Disse la regina: "Quando i re entrano in una città, la devastano, e i nobili suoi riducono a miserabili: così faranno quelli con noi. Ma io invierò loro un dono e starò a vedere che cosa mi riporteranno i miei messi"» (Corano XXVII, 32-35).

Alcuni intellettuali nel mondo islamico hanno manifestato tale orientamento e sono stati talvolta accusati di eresia e di apostasia²⁷. Ma adesso che, conformemente alle esigenze di tempo e di luogo e seguendo l'esempio del fondatore della Repubblica Islamica dell'Iran, le leggi derivate dell'islam vengono discusse animatamente dalle autorità teologiche, questioni così cruciali dovrebbero essere discusse ed esaminate liberamente, a livello sia scientifico sia teologico, e i giuristi dovrebbero pronunciarsi al riguardo in modo chiaro ed esplicito.

Conclusioni

Non è possibile contenere nelle dimensioni di un articolo una trattazione dettagliata della questione dei diritti umani, considerata sia dal punto di vista internazionale sia da quello islamico, e uno studio comparato di tali diritti. Naturalmente sono state condotte molte ricerche e sono stati scritti molti volumi sull'argomento²⁸. L'ultimo libro che è stato pubblicato in proposito è uno studio relativamente esauriente di alcune questioni relative ai diritti umani, considerate sia alla luce dei documenti internazionali sia dal punto di vista islamico, naturalmente però in base a fonti arabe e da un punto di vista arabo. Il libro, pubblicato nel 1994, è intitolato *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, e il suo autore, Sami Aldeeb, è un cristiano di origine palestinese, professore incaricato della sezione di diritto arabo e islamico dell'Istituto di Diritto Comparato di Losanna. È necessario che uno studio simile ven-

²⁷ Uno di questi autori è il sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, che in proposito aveva elaborato una concezione particolare. Egli disse che il Profeta dell'islam era portatore di due tipi di messaggi. Uno concerneva le questioni legali e di governo, e fu messo in pratica con la designazione del Profeta quale capo politico e adattato alle condizioni del periodo in cui sorse l'islam. L'altro, che non fu mai messo in pratica, concerne l'islam nel suo significato più puro, ed è valido per l'intera umanità. Per ciò che concerne la donna, Ṭaha crede che l'islam si sia affermato in un'epoca in cui le donne erano oppresse e considerate prive di diritti. L'islam non riuscì a conferire alla donna pieni diritti, ma si sforzò di migliorarne la condizione. Esso riuscì perlomeno a stabilire che la donna aveva diritto all'eredità e che valeva qualcosa, anche se si trattava solo della metà rispetto all'uomo; e per quanto riguarda le spese del bilancio familiare, esse furono poste a carico dell'uomo. Ma tale compromesso non può essere considerato definitivo. Il principio basilare continua a essere quello dell'assoluta parità fra i sessi. Ṭaha ha giustificato le proprie opinioni citando vari versetti coranici e ha espresso il suo parere anche riguardo ad altri temi, quali il velo e la promiscuità negli ambienti pubblici. Fu accusato di blasfemia e di apostasia e quindi impiccato il 18 gennaio 1985, per ordine del generale Jaʿfar Numayrī. Citato in Sami A. Aldeeb, *Les Musulmans face aux droits de l'homme* cit., pp. 30-219.

²⁸ Si vedano Zeino-l-ʿAbidin Qorbani, *Eslām va boḥuq-e bašar* cit., e Jaʿfari, *Hoḥuq-e jahāni-ye bašar*.

ga condotto anche da un giurista musulmano che sia esperto di diritto e che abbia familiarità con i termini e le questioni internazionali, in modo da colmare la lacuna esistente.

Il presente saggio ha semplicemente delineato alcuni dei temi più importanti concernenti i diritti umani, senza andare oltre quelli che sembrano essere i principali punti di divergenza fra la visione islamica e quella proposta dalle autorità internazionali.

È evidente per chiunque abbia anche solo una minima conoscenza della storia dell'islam, dei concetti islamici e delle tradizioni concernenti il Profeta, che l'islam è una religione molto innovativa nella sua definizione, promozione e regolamentazione di molti di quelli che oggi sono considerati principi relativi ai diritti umani, quali la magnanimità intrinseca all'uomo, la giustizia, la condanna di ogni discriminazione basata sull'appartenenza etnica, linguistica e di ogni altra specie, l'applicazione unanime ed egualitaria della legge in ogni ambito civile e penale.

Sembra d'altro canto che i principali temi qui discussi, quali la libertà, specialmente quella religiosa, la totale uguaglianza di uomini e donne sul piano dei diritti e dei doveri e l'abolizione di ogni discriminazione su base religiosa siano destinati a essere considerati problemi aperti fino a quando le autorità competenti e gli esperti in materia, data l'importanza della questione, non avranno svolto le ricerche necessarie e chiarito il punto di vista genuinamente islamico.

Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo:
proposta per una riforma nell'islam
Abdullahi Ahmed an-Na'im

Premessa

Le formulazioni storiche della legge religiosa islamica, comunemente conosciuta come *šarī'a*¹, comprendono un sistema in cui sono integrate sia la legge sia l'etica; esse si prefiggono di regolare ogni aspetto della vita pubblica e privata. Il potere che ha la *šarī'a* di disciplinare il comportamento dei musulmani deriva dalla sua autorità morale e religiosa, così come dall'applicazione formale delle sue norme giuridiche. In quanto tale, la *šarī'a* influenza i comportamenti individuali e collettivi nei paesi islamici, per mezzo del ruolo che assume nel processo di socializzazione in tali nazioni, indipendentemente dallo status di cui gode nei loro sistemi giuridici dal punto di vista formale. Ad esempio, la condizione e i diritti della donna nel mondo islamico sono sempre stati influenzati in modo significativo dalla *šarī'a*, indipendentemente dal grado di islamizzazione raggiunto nella vita pubblica. Naturalmente, la

¹ Nella letteratura islamica, il termine *šarī'a* è utilizzato in riferimento alla legge divina basata sul Corano e sulla *sunna* (tradizioni relative al Profeta Muḥammad), mentre il termine *fiqh* [giurisprudenza] si riferisce alle opinioni e ai commenti dei giuristi musulmani. Alcuni autori musulmani enfatizzano questa distinzione per evidenziare il fatto che le loro critiche sono rivolte esclusivamente al *fiqh* e non alla legge divina; si vedano ad esempio Kemal Farkhi, *Islamic Jurisprudence*, Karaki, Pakistan Publishing House, 1962, pp. 12-19 e A. Fyze, *Outlines of Mubammadan Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964, 4^a ed., pp. 14-24. Il presente saggio utilizza il termine *šarī'a* poiché gli aspetti della legge islamica qui trattati trovano il loro diretto fondamento nel Corano e nella *sunna*, e non nei pareri personali e nei commenti dei giuristi. Come musulmano, chi scrive non mette in dubbio la natura divina del Corano e della *sunna*; piuttosto, l'obiezione qui sollevata concerne l'incapacità dei musulmani contemporanei di valutare l'influenza del contesto storico sull'interpretazione e sull'applicazione di quanto contenuto in quelle fonti dell'islam. Sostengo che, dati i contesti storici sia della rivelazione iniziale sia delle interpretazioni successive del Corano e della *sunna*, alcuni testi non sono più applicabili, mentre altri necessitano di una diversa interpretazione. Credo che la rivelazione divina debba essere compresa e applicata nel suo contesto storico, poiché si rivolge a noi nella nostra condizione umana e nelle circostanze in cui ci troviamo, mutevoli nel tempo.

šarī^ca non è il solo fattore di condizionamento del comportamento umano e non è nemmeno l'unico elemento di formazione alla base delle istituzioni politiche e sociali nei paesi islamici.

Il presente contributo prende in esame le applicazioni della *šarī^ca* per quanto concerne i diritti umani² nel mondo islamico³. Dopo aver esposto brevemente i criteri metodologici nella prima parte, nella seconda viene affrontato il tema delle violazioni dei diritti umani derivanti dall'interpretazione dominante della *šarī^ca*. Nell'ultima parte viene discussa l'ipotesi che la riforma dei diritti umani richieda una reinterpretazione della *šarī^ca*, di cui viene proposta una possibile metodologia.

Inoltre, se è auspicabile che i sostenitori dei diritti umani nel mondo islamico debbano agire dentro la cornice dell'islam, affinché il loro operato sia efficace, essi non dovrebbero limitarsi, comunque, alle particolari interpretazioni storiche dell'islam conosciute come *šarī^ca*. I musulmani sono tenuti, per una questione di fede, a gestire i loro affari privati e pubblici secondo quanto dettato dai precetti dell'islam; tuttavia, nel contesto moderno è legittimo un certo disaccordo circa l'esatta natura di questi precetti. I testi religiosi, come tutti gli altri testi, sono suscettibili di diverse interpretazioni. Nel mondo islamico i sostenitori dei diritti umani dovrebbero battersi affinché le loro interpretazioni dei testi dottrinali siano considerate come i nuovi imperativi scritturali islamici per il mondo contemporaneo.

² Il presente articolo non si occupa delle origini e del significato filosofico del termine «diritti umani» e non elenca i parametri attuali relativi ad essi; chi scrive considera piuttosto la *Carta internazionale dei diritti dell'uomo* la fonte dei parametri internazionali relativi ai diritti umani. Si veda oltre la nota 7.

³ Non è possibile, nei limiti del presente saggio, offrire un quadro più ampio e un'analisi più approfondita della situazione, neanche in riferimento a un numero limitato di paesi. L'attenzione è quindi rivolta ad alcune questioni di carattere generale relative ai diritti umani, utilizzando esempi che si riferiscono alle condizioni prevalenti nei paesi islamici più rappresentativi. Ai fini di questo articolo, definiamo «paese musulmano» quello in cui la maggioranza della popolazione si percepisce come musulmana. Poiché non credo che rientri nei limiti delle nostre umane capacità trovarsi d'accordo su una concezione oggettiva dell'islam, devo accettare la percezione popolare. Bisognerebbe tener presente durante il dibattito che differenze nella concezione dell'islam sono inevitabili. Quanto alle dimensioni che la maggioranza musulmana deve avere perché un paese possa essere qualificato come musulmano, l'80% della popolazione sembra essere una percentuale ragionevole, poiché una tale maggioranza sarebbe in genere sufficiente per influenzare in modo significativo la strategia politica dello stato e la sua attività; in altre parole, se l'80% della popolazione è musulmana, l'islam è un fattore significativo nella vita di tale società, indipendentemente dal fatto che lo stato si sia costituito come «stato islamico» o che la *šarī^ca* sia il sistema giuridico formale del paese.

1. *La legittimazione culturale dei diritti umani*

Ritenere che le violazioni dei diritti umani riflettano la mancanza o la fragilità di una legittimazione culturale dei criteri internazionali in una determinata società costituisce la premessa essenziale per affrontare la questione. Pertanto, poiché questi criteri sono percepiti come estranei in rapporto al mutare dei valori della gente e delle istituzioni, è improbabile che generino impegno o adesione. Sebbene la legittimazione culturale possa non essere l'unico fattore di adesione ai criteri relativi ai diritti umani, o neppure quello fondamentale, dal punto di vista di chi scrive, invece, è un elemento di estrema importanza. Di conseguenza, le cause soggiacenti a qualunque incapacità di legittimare i moderni parametri dei diritti umani devono essere affrontate per incoraggiare la promozione e la salvaguardia dei diritti umani in tali società.

Alcuni commentatori hanno focalizzato l'attenzione su questa carenza di legittimazione culturale riguardante i parametri internazionali nel mondo non occidentale, al fine di mettere in discussione la validità fondamentale dei suddetti criteri per quanto riguarda i diritti umani. La condotta che sarebbe alla base delle violazioni degli attuali parametri internazionali è stata giustificata in modo preciso: questi parametri sono percepiti come culturalmente illegittimi. Si sostiene che questa illegittimità culturale derivi dalle condizioni storiche in cui è avvenuta la creazione degli strumenti giuridici internazionali relativi ai diritti umani.

La maggior parte dei paesi africani e asiatici non ha partecipato all'elaborazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (DUDU)⁴ poiché, come vittima del colonialismo, non faceva parte all'epoca delle Nazioni Unite. Quando poi questi paesi hanno partecipato all'elaborazione di successivi documenti, lo hanno fatto sulla base di una struttura già consolidata e di criteri di fondo adottati in loro assenza. In questo caso, la struttura preesistente e i suddetti criteri privilegiavano i diritti individuali civili e politici rispetto ai diritti collettivi di solidarietà, come ad esempio il diritto allo sviluppo, questione che rimane tuttora problematica. Alcuni autori sono arrivati addirittura a sostenere che esistono differenze fra la concezione occidentale dei diritti dell'uomo, come risulta dalle carte internazionali, e le concezioni non occidentali relative alla dignità umana⁵. Nel mondo islamico, ad esempio, sussi-

⁴ *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, General Assembly Resolution 217A (III); United Nations GAOR Resolution 71; United Nations Document A/810 (1948) [d'ora in avanti DUDU].

⁵ Si vedano ad esempio Jack Donnelly, «Human Rights and Human Dignity: An Analy-

stono ovvi conflitti fra la *šarī^ca* e alcuni diritti umani, specialmente per quanto riguarda le donne e i non musulmani.

Il fatto che sia mancata una partecipazione universale all'elaborazione delle dichiarazioni internazionali relative ai diritti dell'uomo non inficia peraltro gli strumenti esistenti. Al contrario, il presente studio è stato possibile utilizzando come fonte di questi criteri la *Carta internazionale dei diritti dell'uomo*⁶. È vero che non tutti i paesi islamici hanno sottoscritto o ratificato i suddetti strumenti, ma non li hanno nemmeno apertamente rifiutati⁷. Il concetto di diritti umani è ormai troppo significativo e popolare perché qualche governo possa opporvisi apertamente. I governi dei paesi islamici non fanno eccezione a questa regola generale.

Nel presente lavoro l'attenzione viene rivolta ai principi di uguaglianza giuridica e di non discriminazione contenuti in molti documenti internazionali relativi ai diritti umani⁸. I principi riguardanti le distin-

tic Critique of non-Western Conceptions of Human Rights» in *American Political Science Review*, 76 (1982), p. 303; Raimon Panikkar, «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?» in *Diogenes*, 120 (1982), p. 75.

⁶ Il termine «Carta internazionale dei diritti dell'uomo» si riferisce a una raccolta di tre documenti formali dovuti alle Nazioni Unite: la *DUDU* citata, il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* – General Assembly Resolution 2200 (XXI), 21 United Nations GAOR Supplement (n. 16), p. 49, United Nations Document A/6316 (1966) (entrato in vigore il 3 gennaio 1976) – e il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* – General Assembly Resolution 2200 (XXI), 21 United Nations GAOR Supplement (n. 16) p. 52, United Nations Document A/6316 (1966) (entrato in vigore il 23 marzo 1976).

⁷ Negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione iraniana, alcuni rappresentanti ufficiali della Repubblica Islamica dell'Iran manifestarono alcune riserve nei confronti dei parametri internazionali relativi ai diritti umani, favorendo quelli che essi consideravano i parametri dal punto di vista islamico. Si veda Edward Mortimer, *Iranian Bulletins*, Index on Censorship, 1983, p. 5. Nonostante ciò, l'Iran continua a far parte del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* e del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*; si veda Richard B. Lillich, *International Human Rights Instruments*, Buffalo (N. Y.), W. S. Hein Co., 1988, ed. riveduta, pp. 170.42 e 180.18.

⁸ L'articolo 1 della *DUDU* afferma che «tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti». L'articolo 2 specifica che «ognuno può valersi di tutti i diritti e di tutte le libertà proclamate nella presente dichiarazione, senza alcuna distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica e di qualsiasi altra opinione, d'origine nazionale o sociale, che derivi da fortuna, nascita o da qualsiasi altra situazione»; si veda *DUDU* cit., artt. 1 e 2. L'articolo 2.2 del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* obbliga gli stati firmatari a garantire che i diritti enunciati nel *Patto* siano esercitati senza discriminazioni di razza, colore, sesso, lingua e religione. L'articolo 3 del *Patto* crea l'obbligo di assicurare il diritto degli uomini e delle donne a godere in modo equo di tutti i diritti economici, sociali e culturali stabiliti nel *Patto* stesso. Si veda il *Patto internazionale per i diritti economici, sociali e culturali* cit., artt. 2.2 e 3. Gli articoli 2.2 e 3 del *Patto* creano obblighi simili per garantire la non discriminazione e l'uguaglianza in relazione ai diritti stabiliti nel detto *Patto*; si veda *Patto Internazionale sui diritti civili e politici* cit., artt. 2.2 e 3. I medesimi principi sono alla base di numerosi diritti specifici stabiliti in entrambi i patti. Sebbene l'uguaglianza formale di fronte alla legge e la realizzazione di programmi politici di non discri-

zioni di sesso e religione sono particolarmente problematici nel mondo islamico.⁹ Il problema della legittimazione delle norme relative ai diritti umani, in specie, richiede un approccio costruttivo, tale da considerare che questi problemi possano essere superati per mezzo di un processo di reinterpretazione delle fonti principali della tradizione islamica. La nuova interpretazione proposta dovrà essere intrapresa in modo ragionevole e legittimo, e occorrerà molto tempo affinché essa venga accettata e attuata dalla popolazione in generale. Il fatto che questa reinterpretazione sia possibile e disponibile è di fondamentale importanza per la lotta politica, che è parte integrante dell'intero processo. La riformulazione offerta nell'ultima parte di questo articolo è semplicemente una breve presentazione del mio metodo reinterpretativo, esposto più dettagliatamente altrove¹⁰.

2. Šarī'ca e diritti umani

Intendo ora mostrare con alcuni esempi specifici come la šarī'ca sia in conflitto con i criteri relativi ai diritti umani, considerando in specie le discriminazioni subite dalle donne e dai non musulmani. Alcuni autori musulmani contemporanei hanno affermato che la šarī'ca è in piena armonia con i diritti umani e li ha sempre tutelati. 'Alī 'A. Wafī, ad esempio, sostiene che i più importanti diritti umani rientrano nell'ambito di cinque diritti principali, relativi a cinque tipi di libertà: «libertà religiosa, libertà d'opinione e d'espressione, libertà di lavoro, libertà d'istruzione e di cultura e libertà civile»¹¹. Wafī cita le fonti islamiche

minimazione siano condizioni necessarie, esse sono insufficienti per la realizzazione di una sostanziale uguaglianza economica, politica e sociale. Resta il problema delle discriminazioni sistemiche e la questione delle azioni affermative, così come i dibattiti circa l'uguaglianza di opportunità in contrapposizione a un'uguaglianza di risultati. Ciononostante, le suddette questioni e i suddetti problemi devono essere discussi nel contesto di determinate società e mediati per mezzo dei processi politici e sociali relativi a ogni società. L'analisi di tali questioni e problemi esula tuttavia dall'ambito di questo articolo.

⁹ Per un'analisi più dettagliata di questo approccio si veda Abdullahi Ahmed an-Na'im, «Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights» in *Id.*, *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington (D. C.), Brookings Institution, 1990; si veda inoltre *Id.*, «Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism» in *Human Rights Quarterly*, 9 (1987), pp. 1-18.

¹⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse (N. Y.), Syracuse University Press, 1990; *Id.*, «The Rights of Women and International Law in The Muslim Context» in *Whittier Law Review*, 9 (1987), p. 491; si veda inoltre *Id.*, «Islamic Law, International Relations and Human Rights: Challenge and Response» in *Cornell International Law Journal*, 20 (1987), p. 17.

¹¹ 'Alī 'Abdel Wahīd Wafī, «Human Rights in Islam» in *Islamic Quarterly*, 11 (1967), p. 64; si veda la traduzione italiana nel presente volume alle pp. 53-61.

generali a sostegno di ognuna delle libertà elencate, e conclude dicendo che l'islam si è preoccupato di quella particolare libertà¹². Un simile approccio appare tuttavia semplicistico e ingannevole. È semplicistico nella sua classificazione dei diritti umani e fallace nella considerazione degli aspetti strutturali e concettuali dell'attuale movimento per i diritti umani. Secondo quanto sostenuto da Wafī, la libertà civile corrisponde al diritto di concludere contratti, assumersi obblighi civili e disporre liberamente della proprietà¹³. Questa è una descrizione della libertà civile come diritto umano a mala pena sufficiente persino dal punto di vista più formale e a un livello elementare di considerazione. L'approccio di Wafī è altresì ingannevole, poiché è estremamente selettivo e non cita altre fonti islamiche, che contraddirebbero le sue tesi relativamente a ognuna delle cinque libertà. Egli non cita i modi con i quali i giuristi della *šarī'a* hanno interpretato le fonti, e il modo in cui i governi musulmani hanno applicato tali interpretazioni nell'arco degli anni.

La pretesa che la *šarī'a* sia in piena armonia con i diritti umani e li abbia sempre tutelati è problematica sia da un punto di vista teorico sia pratico. Da un punto di vista teorico il concetto di diritti umani, intesi come diritti spettanti a ogni essere umano, in quanto essere umano, era sconosciuto alla giurisprudenza o alla filosofia sociale islamica fino a pochi decenni fa, e non è riscontrabile nella *šarī'a*. Molti diritti sono contemplati dalla *šarī'a* secondo una rigida classificazione che si basa sulla fede religiosa e sul sesso di appartenenza, e non sono concessi indistintamente a tutti gli esseri umani in quanto tali. Da un punto di vista pratico, esistono incompatibilità fondamentali fra la *šarī'a*, così come è applicata nei paesi islamici, e i criteri attuali relativi ai diritti umani. Ad esempio, molti aspetti della *šarī'a* danno luogo a discriminazioni nei confronti delle donne, violando i loro diritti fondamentali dal punto di vista umano. Citerò qui di seguito altri esempi specifici relativi a violazioni di diritti umani, in modo da fornire un quadro più completo della situazione.

Sebbene la schiavitù sia stata formalmente abolita in tutti i paesi islamici per mezzo di una legge statale laica, l'istituzione di per sé, secondo la *šarī'a*, rimane legale a tutt'oggi¹⁴. È vero che inizialmente l'islam scoraggiava la pratica della schiavitù, limitando le possibilità di rifornirsi legalmente di schiavi e incoraggiandone l'affrancamento, ma non proi-

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ Si veda Soltān Hosein Tabandeh, *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, London, F. T. Goulding, 1970, p. 27.

biva direttamente la schiavitù e di fatto la sua istituzione non è mai stata abolita dalla *šarī'ca*. In effetti, i trattati basati sulla *šarī'ca* discutono ampiamente sulle disposizioni contrattuali e di altro tipo relative alla schiavitù¹⁵. Forse l'intenzione originale dell'islam era di eliminare la schiavitù a tempo debito, ma questo proposito non è mai stato attuato dalla *šarī'ca*¹⁶.

Il secondo esempio riguarda le norme contenute nella *šarī'ca* circa il reato di apostasia. Secondo la *šarī'ca*, un musulmano che ripudi la sua fede nell'islam, direttamente o indirettamente, è colpevole di un'offesa capitale punibile con la morte¹⁷. Questo aspetto della *šarī'ca* è totalmente in conflitto con il diritto umano fondamentale di libertà religiosa e di coscienza. L'apostasia di un musulmano può essere desunta dalla corte in base a opinioni personali dell'accusato o a sue azioni giudicate dalla corte medesima come contravvenenti ai canoni dell'islam, e quindi equivalente al reato di apostasia, indipendentemente dal credo personale dell'accusato, sia esso musulmano o musulmana.

La legge della *šarī'ca* relativa all'apostasia può essere utilizzata per limitare altri diritti umani come la libertà d'espressione. Una persona potrebbe essere passibile di pena di morte per aver espresso opinioni ritenute dalle autorità in contrasto con la dottrina ufficiale dell'islam. Lungi dall'essere una prassi ormai datata o un rischio puramente teorico, questa interpretazione della legge sull'apostasia fu recentemente applicata in Sudan, nel 1985, quando un riformatore musulmano sudanese venne giustiziato poiché le autorità avevano giudicato contrarie all'islam le sue opinioni¹⁸.

¹⁵ Si vedano Noel Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964, pp. 32-33, 44-46 e 50; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 127-30, 162, 166, 170, 174, 177-78, 186-87 e 193, trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.

¹⁶ Si veda A. A. an-Na'īm, *Toward an Islamic Reformation* cit., pp. 172-75.

¹⁷ Si veda Muhammad Salim Al-Awwa, *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, Indianapolis (In.), American Trust Publication, 1982, p. 43.

¹⁸ Si veda Abdullahi Ahmed an-Na'īm, «The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan» in *Religion*, 16 (1986), p. 197. Il caso Salman Rushdie è un esempio delle gravi ripercussioni negative che la legge sull'apostasia può avere sull'espressione letteraria e artistica. Salman Rushdie, di nazionalità britannica ma di estrazione musulmana, ha pubblicato un romanzo intitolato *I versetti satanici* nel quale si fa riferimento in modo irriverente al Profeta dell'islam, alle sue mogli e ai suoi autorevoli compagni. Alcuni stati musulmani hanno vietato la diffusione del libro, poiché le loro popolazioni hanno ritenuto lo stile dell'autore e le allusioni contenute nel romanzo estremamente offensivi. Il defunto *imām* Khomeini condannò a morte Rushdie *in absentia*, senza imputazione né processo. Si possono sollevare ovvie obiezioni di tipo procedurale nei confronti di tale sentenza anche dal punto di vista della *šarī'ca*, dato che Rushdie non era soggetto alla giurisdizione

Un terzo e ultimo esempio relativo al conflitto fra la *šarī'a* e i diritti umani riguarda la condizione e i diritti dei non musulmani. La *šarī'a* classifica i sudditi di uno stato islamico secondo le loro credenze religiose: musulmani, *ahl al-kitāb*, o credenti in una scrittura divina rivelata (soprattutto cristiani ed ebrei), e miscredenti¹⁹. In termini attuali, i musulmani sono gli unici cittadini a pieno titolo di uno stato islamico, e godono di tutti i diritti e di tutte le libertà concessi dalla *šarī'a*, a eccezione dei limiti e delle imposizioni riguardanti le donne. Gli *ahl al-kitāb* hanno diritto alla *ḍimma*, convenzione speciale con lo stato islamico che garantisce loro la sicurezza personale e della proprietà e un certo grado di autonomia comunitaria per praticare la loro religione e per gestire la loro vita privata secondo i loro usi e le loro leggi. In cambio di questi diritti limitati, i *ḍimmī* devono pagare la *jizya*, o testatico, e sottomettersi alla sovranità e all'autorità islamiche per tutto ciò che riguarda le questioni pubbliche²⁰. Ai non credenti potrebbe essere concesso l'*amān*, o salvacondotto, il quale garantisce sicurezza alla loro persona e alla loro proprietà, per tutto il periodo di validità dell'*amān*²¹. Inoltre, i non credenti che risiedono stabilmente in uno stato islamico potrebbero essere considerati come *ḍimmī*.

In base a questo schema, i sudditi non musulmani di uno stato islamico possono aspirare solo alla condizione di *ḍimmī*, nella quale i loro diritti subirebbero gravi violazioni. I *ḍimmī* non sono considerati uguali ai musulmani. Le loro vite sono valutate meno anche in termini monetari; essi non hanno diritto alla stessa somma di risarcimento cui ha diritto un musulmano per ciò che concerne la *diyya* [indennizzo in caso

iraniana, non era stato formalmente accusato e non aveva avuto la possibilità di difendersi. Al di là di tutte queste obiezioni, rimane però il problema fondamentale della legge sull'apostasia in se stessa, in quanto violazione della libertà di religione e di espressione. Se i requisiti procedurali contenuti nella *šarī'a* possono essere soddisfatti, c'è l'eventualità che un autore sia condannato a morte per le sue opinioni in base alla *šarī'a*. Per ulteriori chiarimenti intorno a questo caso e alle sue implicazioni si veda A. A. an-Na'īm, *Toward an Islamic Reformation* cit., pp. 182-84.

¹⁹ Miscredenti, secondo la definizione della *šarī'a*, sono coloro che non credono in una delle tre rivelazioni celesti riconosciute. Originariamente, questa categoria includeva tutti i non musulmani, eccetto i cristiani, i sabei e gli ebrei, ma alcuni giuristi sostennero che anche i seguaci di altre religioni, come gli zoroastriani e gli hindu, avrebbero dovuto esserne esclusi, per il fatto che anch'essi disponevano di rivelazioni scritte. Si vedano Gibb e Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1974, pp. 16-17 e A. Yūsuf, *Kitāb al-ḥaraj*, 1302h, pp. 128-30 (in arabo). Gli animisti non sarebbero definibili credenti, indipendentemente dal loro punto di vista personale riguardo alla fede in Dio.

²⁰ Si veda Corano IX, 29. Si vedano inoltre M. al-Šāfi'ī in *Kitāb al-umm*, 4 (1961), p. 172 e *passim* (in arabo); Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimora (Pa.), John Hopkins Press, 177 (1955), pp. 195-99.

²¹ Si veda M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* cit., pp. 166-69.

di omicidio o di danni corporali]²². La reputazione di un *ḍimmī* non è tutelata dalla *šari'ca* come quella di un musulmano, dal momento che il *ḥadd* [sentenza] relativo al *qadf*, la speciale pena prevista per un'accusa di fornicazione non provata, non viene applicato se il calunniato non è musulmano²³. La legge sul diritto privato della *šari'ca* prevede una discriminazione contro i non musulmani, includendo una regola secondo la quale un uomo musulmano può sposare una donna *ḍimmī*, ma un uomo *ḍimmī* non può sposare una donna musulmana²⁴.

Alcune di queste restrizioni contro i non musulmani non sono state più applicate in epoca recente nella maggior parte dei paesi musulmani, ma continuano tuttavia a far parte della *šari'ca*; di conseguenza, in alcuni paesi musulmani moderni recentemente si sono verificate violazioni dei diritti umani nei confronti di non musulmani sulla base di tali norme²⁵. Queste violazioni dei diritti umani non sono commesse solamente contro coloro che si identificano come non musulmani, come ad esempio i copti in Egitto²⁶, ma colpiscono alcune sette musulmane minoritarie ritenute dalla maggioranza colpevoli di apostasia dall'islam, come ad esempio gli Ahmadī in Pakistan²⁷; i membri di queste minoranze non sono perseguitati solamente dai governi, ma frequentemente sono anche attaccati e uccisi da banditi, che agiscono impunemente²⁸.

²² Si veda al-Šafi'ī, *Kitāb al-umm* cit., 6 (1961), pp. 105-06 (in arabo).

²³ Si vedano Ibn Rušd in *Bidāyat al-mujtabid wa nihāyat al-muqtašid*, 2, p. 330 (in arabo); Safwat, «Offences and Penalties in Islamic Law» in *Islamic Quarterly*, 26 (1982), pp. 149-59.

²⁴ Si veda al-Šafi'ī in *Kitāb al-umm* cit., 5 (1961), pp. 6-9, 44 e 50 (in arabo).

²⁵ Si veda, ad esempio, la valutazione circa l'applicazione della *šari'ca* in Sudan a partire dal 1983 in A. A. an-Nā'im, *Toward an Islamic Reformation* cit., pp. 125-33.

²⁶ Si veda Abdullahi Ahmed an-Nā'im, «Religious Freedom in Egypt: Under The Shadow of the Dhimma System» in L. Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia (Pa.), Ecumenical Press, 1986, p. 43.

²⁷ In Pakistan, il governo di Z. Bhutto ha ceduto alle pressioni di coloro che chiedevano di dichiarare gli ahmaditi minoranza non musulmana, per escluderli da importanti cariche ufficiali. Si veda J. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse (N. Y.), Syracuse University Press 1987, ed. riveduta, p. 163. I *babā'ī* affermano di seguire una religione indipendente e sottolineano in modo particolare il fatto di non essere una setta islamica. Le autorità iraniane però rifiutano questa pretesa, poiché l'islam non accetta la possibilità di una rivelazione successiva al Corano. La fede *babā'ī*, secondo la *šari'ca*, non può quindi essere definita una religione indipendente. I *babā'ī* hanno subito violente persecuzioni in Iran fin dalla nascita della loro religione, avvenuta nel XIX secolo. Si vedano in generale G. Nash, *Iran's Secret Pogrom*, 1982 e Douglas Martin, *Persecution of the Baba'is of Iran, 1844-1984*, Canada, Association for Baha'i Studies, 1992.

²⁸ I rappresentanti del governo hanno istigato spesso alla violenza contro i membri di questi gruppi. Ad esempio il presidente del Pakistan, Zia ul-Haq, disse che «gli ahmaditi non saranno tollerati. In Pakistan non c'è posto per gli infedeli. Se l'onore di un uomo viene leso, egli non esita a commettere perfino un omicidio»; si veda Parker, «Pakistani Sect's Death Sentence» in *San Francisco Examiner*, 25 maggio 1986, A14 col. 4.

Alcuni effetti della legge relativa all'apostasia riguardano inoltre lo status e i diritti di altre sette minoritarie, come ad esempio gli Sciiti in Pakistan e in Arabia Saudita, che non aderiscono alle credenze ortodosse sunnite dominanti in questi paesi. Nei confronti di queste minoranze sono commesse gravi violazioni dei diritti umani, sia da parte delle istituzioni ufficiali sia da parte di privati²⁹.

La possibilità di un'ulteriore estensione dell'islamizzazione potrebbe convincere molte persone circa l'urgenza di comprendere e di discutere la relazione esistente fra *šarī'a* e diritti umani, poiché, in qualunque nazione dovesse diventare il sistema giuridico formale, la *šarī'a* avrebbe un impatto diretto su una sfera ben più ampia di quella relativa alla questione dei diritti umani³⁰.

Si tratta di una necessità urgente, indipendentemente dalla posizione ufficiale della *šarī'a*. Come musulmano, chi scrive personalmente apprezza il potere che la *šarī'a* esercita, oltrepassando l'ambito strettamente giuridico, sulle menti e sui cuori dei musulmani; dato questo potere, è difficile supporre che i governi islamici possano adempiere i doveri relativi alla promozione e alla salvaguardia dei diritti umani, anche nel caso che lo desiderino, laddove i suddetti doveri siano avvertiti come contrari alla *šarī'a*.

Lo sviluppo e la natura della *šarī'a* indicano chiaramente che essa, come insieme unificato di principi morali e giuridici derivati sia dal Corano sia dalla *sunna*, riflette specifiche interpretazioni storicamente condizionate degli imperativi scritturali dell'islam. Sono possibili altre interpretazioni, alcune delle quali furono in effetti anticipate dagli stessi giuristi che elaborarono la *šarī'a*. Sebbene i riformatori islamici attuali si siano dichiarati favorevoli a questa proposta, in genere con termini più moderati, è stato fatto molto poco per sviluppare un'adeguata tecnica di riforma³¹. Credo che una versione moderna della legge islamica possa e debba essere sviluppata. Una *šarī'a* moderna, secondo il mio punto di vista, potrebbe essere in completa armonia con gli attuali criteri relativi ai diritti umani. Tale prospettiva è tuttavia condivisa sola-

²⁹ Si vedano ad esempio Ziring, «From Islamic Republic to Islamic State in Pakistan» in *Asian Survey*, 24 (1984), p. 931; Ahmed, «The Shi is of Pakistan» in Martin Kramer (a cura di), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, 1987, p. 275; Goldberg, «The Shi'i Minority in Saudi Arabia» in Cole e Keddie (a cura di), *Shi'ism and Social Protest*, 1986, p. 230.

³⁰ Questa relazione è già stata rilevata e discussa; si veda ad esempio Note, «Human Rights Practices in the Arab States: The Modern Impact of Shari'a Values» in *Ga. Journal of International and Compared Law*, 12 (1982), p. 55.

³¹ Per una valutazione e una critica delle riforme islamiche moderne, si veda A. A. an-Na'īm, *Toward an Islamic Reformation* cit., pp. 35-51.

mente da un'esigua minoranza di musulmani contemporanei; per la stragrande maggioranza di essi, la *šarī'ca* tradizionale è l'unica interpretazione valida dell'islam, e in quanto tale dovrebbe prevalere su qualsiasi concezione politica o legge umana.

3. *Riforma islamica e diritti umani*

Dunque una riforma interna tesa a salvaguardare e promuovere i diritti umani nel mondo islamico deve dimostrarsi adeguata a risolvere i problemi posti ai diritti umani dalla *šarī'ca*, conservando nello stesso tempo una legittimità dal punto di vista islamico. Da un lato, è vero che ogni tentativo di riforma che non riesca a risolvere i seri problemi connessi alla questione dei diritti umani, precedentemente citati, non merita di essere preso in considerazione; dall'altro è inutile sostenere riforme che difficilmente i musulmani troveranno accettabili, in quanto non soddisfacenti i criteri religiosi di una riforma islamica.

Una riforma islamica deve basarsi sul Corano e sulla *sunna*, considerati le fonti primarie dell'islam. Nonostante i musulmani credano che il Corano sia la parola di Dio letterale e definitiva e che la *sunna* sia costituita dalle tradizioni relative al suo ultimo Profeta, essi si rendono anche conto che queste fonti devono essere comprese e applicate attraverso l'interpretazione e l'azione umana. Com'è ben noto, queste fonti sono state interpretate dai giuristi fondatori della *šarī'ca* e applicate lungo tutta la storia dell'islam. Poiché quelle interpretazioni erano state sviluppate dai giuristi islamici nel passato, per i giuristi islamici di oggi dovrebbe essere possibile proporre interpretazioni alternative del Corano e della *sunna*.

3.1. *Un'adeguata metodologia di riforma*

Ho già avuto modo di trattare in modo esauriente questa posizione altrove, proponendo una metodologia specifica di riforma che ritengo adeguata all'intento³². La mia posizione si fonda sulla premessa basilare sottesa al lavoro del riformatore musulmano sudanese *ustād* [maestro, professore, *NdC*] Maḥmūd Muḥammad Ṭaha³³, secondo cui la *šarī'ca* riflette un'interpretazione storicamente condizionata delle scritture isla-

³² *Ibid.*, *passim*.

³³ Si veda Muḥammad Ṭaha, *The Second Message of Islam*, trad. ingl. di Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse (N. Y.), Syracuse University Press, 1987.

miche, nel senso che i giuristi fondatori hanno dovuto comprendere queste fonti in base alle condizioni sociali, economiche e politiche di allora. In riferimento allo status e ai diritti delle donne, ad esempio, l'uguaglianza tra uomini e donne, nell'VIII e nel IX secolo, in Medio Oriente come in qualunque altro luogo all'epoca, sarebbe stata inconcepibile e impraticabile. Era quindi naturale e di fatto inevitabile che i giuristi musulmani intendessero i relativi testi del Corano e della *sunna* come una conferma piuttosto che come un ripudio delle realtà di allora.

Nell'interpretare le fonti primarie dell'islam nel loro contesto storico, i giuristi fondatori della *šarī'a* ebbero la tendenza non solo ad intendere il Corano e la *sunna* come una conferma delle attitudini e delle istituzioni sociali esistenti, ma anche ad enfatizzare certi testi, sancendone l'approvazione con l'inserimento nella *šarī'a*. Questi giuristi guardavano con distacco altri testi, o li interpretavano in un modo compatibile con quello che essi credevano fosse l'intento e lo scopo delle fonti. Lavorando con le medesime fonti primarie, i giuristi islamici di oggi potrebbero trasferire l'enfasi da una serie di testi ad un'altra, interpretando i testi precedentemente approvati in modo consono a una nuova comprensione di ciò che si crede sia l'intento e lo scopo delle fonti. Questa nuova comprensione dovrebbe essere determinata dalle circostanze sociali, economiche e politiche contemporanee nello stesso modo in cui la «vecchia» interpretazione, sulla quale i giuristi esperti di *šarī'a* lavoravano, era determinata dalle circostanze prevalenti all'epoca. La nuova interpretazione abiliterebbe la legittimazione islamica, dal mio punto di vista, se si basasse su testi specifici, in contrapposizione all'applicazione di altri testi, e nondimeno potrebbe apparire conforme al Corano e alla *sunna*.

Ad esempio, il principio generale della *qawāma*, cioè dell'autorità tutoria degli uomini sulle donne prevista dalla *šarī'a*, si basa sul versetto IV, 34 del Corano³⁴. Questo versetto presenta la *qawāma* come la conseguenza di due presupposti: la superiorità degli uomini sulle donne e il dovere, che essi hanno, di sostenerle economicamente. Il fatto che gli uomini siano, in genere, fisicamente più forti della maggior parte delle donne oggi non è più determinante, giacché le norme del diritto prevalgono sulla forza fisica; inoltre, le condizioni di vita attuali rendono più facilmente realizzabile ed apprezzabile l'indipendenza economica della donna dall'uomo. In altre parole, al giorno d'oggi non è più sostenibile nessuno dei due presupposti – cioè il vantaggio della forza fisi-

³⁴ «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle» (Corano IV, 34).

ca e quello derivante dalla capacità di provvedere al sostentamento – presentati dal versetto IV, 34 del Corano come giustificazione della *qawāma* dell'uomo sulla donna.

L'assunto fondamentale del moderno movimento per i diritti dell'uomo è l'uguaglianza di tutti gli esseri umani in valore e dignità, indipendentemente dal sesso, dalla religione o dalla razza di appartenenza. Questa posizione può essere corroborata dalla rivelazione coranica e da altre fonti islamiche, se interpretate secondo le circostanze radicalmente mutate di oggi. Ad esempio, in numerosi versetti il Corano parla di onore e dignità per tutti gli esseri umani e per i «figli d'Adamo [*banī adam*, espressione che include sia i maschi sia le femmine]», senza alcuna distinzione di razza, colore, sesso o religione³⁵.

Attingendo da queste fonti con la volontà di evitare le arcaiche e ormai obsolete interpretazioni fornite da altre fonti, come quella precedentemente esposta relativa al versetto IV, 34 del Corano, è possibile legittimare dal punto di vista islamico l'intera serie dei diritti concernenti le donne.

In modo analogo, numerosi versetti del Corano affermano la libertà di scelta e il dovere di evitare forme di coercizione nell'ambito della coscienza e della fede religiosa³⁶. Questi versetti sono stati sminuiti, in quanto ritenuti abrogati da altri versetti per mezzo dei quali si è cercato di legittimare ogni atteggiamento coercitivo, oppure interpretati in modo tale da permettere ogni forma di coercizione. Ad esempio, il versetto IX, 29³⁷ del Corano fu preso a fondamento dell'istituzione della *dimma* e della conseguente discriminazione praticata nei confronti di tutti i non musulmani³⁸. Se ci basassimo sui versetti che celebrano la libertà religiosa, invece di far riferimento a quelli che legittimano la coercizione in fatto di religione, sarebbe possibile sostenere l'abolizione dell'istituzione della *dimma* dalla legge islamica e il dovere di garantire l'asso-

³⁵ Ad esempio, in Corano XVII, 70 si dice: «E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo» mentre Corano XLIX, 13 recita: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio».

³⁶ Si veda ad esempio Corano II, 256: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore». In Corano XVIII, 29 Dio istruisce così il Profeta: «Ma di': "La Verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole respinga la Fede"».

³⁷ «Combattetete coloro che non credono in Dio e nell'Ultimo Giorno, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati».

³⁸ Si vedano sopra le note 20-28 e i relativi testi sul sistema della *dimma* e sulle sue implicazioni per ciò che concerne i diritti umani.

luta uguaglianza fra gli uomini indipendentemente dalla fede religiosa. Lo stesso argomento potrebbe essere utilizzato per eliminare gli effetti giuridici negativi del reato di apostasia, in quanto incompatibili con il principio islamico della libertà religiosa³⁹.

Si è accennato all'eventuale necessità di mettere in discussione alcune tecniche utilizzate dalla giurisprudenza in riferimento alla *šarī'a*, in modo da riuscire ad attuare il tipo di riforma necessario. Uno dei principali strumenti di sviluppo e di riforma, all'interno della *šarī'a*, è l'*ijtihād*, ovvero il ragionamento giuridico indipendente per mezzo del quale è possibile stabilire nuovi principi e nuove norme, relativi alla *šarī'a* e concernenti situazioni sulle quali il Corano e la *sunna* tacciono. In virtù della sua base deduttiva e del suo supporto testuale, l'*ijtihād* non era considerato uno strumento da utilizzare per la soluzione di casi già disciplinati da testi che si pronunciano in modo esplicito e categorico e che appartengono al Corano e/o alla *sunna*, poiché ciò sarebbe equivalso a sostituire le fonti essenziali dell'islam con un ragionamento giuridico⁴⁰. In base all'opinione prevalente nella *šarī'a*, l'*ijtihād* non dovrebbe essere utilizzato neanche nella trattazione di casi risolvibili per mezzo dell'*ijmā'*, cioè attraverso il consenso comunitario⁴¹.

Alcuni degli aspetti più problematici della *šarī'a* evidenziati in questo articolo si basano, comunque, proprio su testi del Corano e della *sunna* espliciti nei contenuti e categorici nel tono. Per realizzare il tipo di riforma necessario suggerirei quindi di ampliare l'ambito dell'*ijtihād*, in modo da consentire agli attuali giuristi musulmani non solo di modificare le norme stabilite per mezzo dell'*ijmā'*, ma anche di sostituire testi precedentemente applicati con altri testi del Corano e della *sunna* di carattere più generale, nonostante il tono categorico dei testi precedenti⁴². Questa proposta non è radicale come potrebbe sembrare, poiché anche la nuova regola qui proposta si basa pur sempre sul Corano o sulla *sunna*, sebbene interpretati in modo nuovo. Ad esempio, il severo versetto IX, 29 che disciplina la condizione dei non musulmani, verrebbe sostituito da quei versetti, di carattere più generale, che affermano la

³⁹ Si veda in generale Abdur Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1972, che espone un argomento persuasivo a favore dell'abolizione della pena di morte per il reato di apostasia dalla legge islamica.

⁴⁰ Si vedano D. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903, p. 86; Vesey-Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a» in Khadduri e Liebesny (a cura di), *Law and the Middle East*, Washington (D. C.), Middle East Institute, 1955, p. 93.

⁴¹ N. Coulson, *A History of Islamic Law* cit., p. 60.

⁴² Per una presentazione esauriente e una dimostrazione della validità di questa posizione, si veda A. A. an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* cit., pp. 17-33 e 53-68.

libertà religiosa e la dignità inerente a tutti gli esseri umani, senza alcuna distinzione di fede o di credenza.

In tali casi la scelta dei testi da applicare, quasi che si tratti di una moderna *šarī'ca*, dev'essere sistematica e non arbitraria; essa deve tenere conto dell'epoca e delle circostanze relative alla rivelazione, così come della relazione esistente fra il testo, da un lato, e i temi e gli obiettivi dell'islam, inteso nella sua globalità, dall'altro. Inoltre, sostengo che la reinterpretazione proposta sia conforme al normale uso arabo e all'evidente significato del testo. Non c'è alcuna invenzione o forzatura. Il criterio definitivo per stabilirne la legittimità e l'efficacia è costituito, naturalmente, dalla sua accettazione e applicazione da parte dei musulmani in tutto il mondo.

3.2. *Possibilità di successo e probabile impatto della riforma proposta*

Oltre alla legittimità islamica e alla capacità di coesione propria di questa metodologia, sono almeno due i fattori importanti che potrebbero influire, in modo verosimile, sull'accettazione e l'applicazione di questa o di altre riforme. Essa deve sapersi rivolgere in modo tempestivo alle preoccupazioni urgenti e ai problemi di fronte ai quali si trovano le società musulmane e deve essere divulgata e discussa in tutti i paesi musulmani; sarà considerata tanto accettabile dai musulmani quanto più sarà presentata in modo efficace e organico. Se incontrerà difficoltà nell'essere divulgata e discussa, sarà, paradossalmente, proprio perché cade a proposito. Questa proposta è attuale poiché i musulmani di tutto il mondo sono sensibili alle accuse mosse alla loro legge religiosa e alle loro tradizioni culturali, in quanto permettono e legittimano varie violazioni dei diritti umani; da qui nascono gli sforzi compiuti dagli autori musulmani contemporanei per confutare tali affermazioni⁴³. Da un punto di vista formale i governi dei paesi islamici, come molti altri governi, sottoscrivono tutte le dichiarazioni internazionali relative ai diritti umani, poiché ritengono che il concetto di diritti umani sia un'importante forza di legittimazione sia nel proprio paese che all'estero. Inoltre, come abbiamo già spiegato, molte organizzazioni femminili emergenti e molte forze moderniste stanno attualmente avanzando e formulando le loro richieste di giustizia e uguaglianza con riguardo ai criteri interna-

⁴³ Si vedano, ad esempio, A. A. W. Wafī, «Human Rights in Islam» cit.; Riffat Hassan, «On Human Rights and the Qur'anic Perspectives» in *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (1982), pp. 51-65; Khalid M. Ishaque, «Human Rights in Islamic Law» in *International Commission of Jurist Review*, 12 (1974), pp. 30-39; Ismail al-Faruqī, «Islam and Human Rights» in *Islamic Quarterly*, 27 (1983), pp. 12-30; A. Zāhir, *Huqūq al-insān*, 1988 (in arabo).

zionali relativi ai diritti umani. Ciononostante la riforma proposta incontrerà probabilmente diverse resistenze, sia per il fatto di sfidare i diritti acquisiti di forze che hanno molto potere nel mondo islamico, sia per la sua capacità di capovolgere le istituzioni politiche e sociali tradizionali dominate dai maschi. Queste forze tenteranno probabilmente di ridurre le occasioni per un'autentica riflessione su questo metodo di riforma, così come tenteranno di impedirne l'accettazione e l'applicazione in nome dell'ortodossia islamica. Anche coloro che propongono l'applicazione *šarī'a* si opporranno alla riforma, poiché essa sfida la concezione che essi hanno della genuina società musulmana e dello stato islamico ideale.

Di conseguenza, l'accettazione e l'applicazione di questo metodo di riforma provocherà uno scontro politico all'interno dei paesi islamici, come parte di uno scontro generale più ampio sul tema dei diritti dell'uomo. Consiglierei di far propria questa proposta a coloro che si stanno battendo per il diritto alla giustizia e all'uguaglianza, concernente le donne e i non musulmani, e per il diritto alla libertà religiosa e di espressione, per ciò che concerne il mondo islamico in generale. Data l'estrema importanza, per le società musulmane, di una legittimazione dal punto di vista islamico, esorto i difensori dei diritti dell'uomo a rivendicare una piattaforma islamica e a non abbandonarla nelle mani delle forze tradizionaliste e fondamentaliste presenti nelle loro società. Inviterei anche coloro che sostengono dall'esterno i difensori musulmani dei diritti umani a manifestare il loro appoggio con la dovuta sensibilità e con una preoccupazione genuina per la questione della legittimità islamica di tali diritti nei paesi musulmani.

Naturalmente gli aspetti problematici della *šarī'a* non costituiscono l'unica causa delle violazioni dei diritti umani che avvengono nel mondo islamico. Anche fattori strutturali e socioeconomici esterni all'islam contribuiscono ad alimentare i problemi relativi ai diritti umani. Tuttavia, si è cercato di evidenziare in quale misura fattori relativi alla *šarī'a* contribuiscono alle violazioni dei diritti umani che vengono commesse nel mondo islamico e di proporre un modo per superare le difficoltà connesse all'accettazione dei diritti dell'uomo nei termini affermati dalla Carta dell'ONU nel mondo islamico.

Conclusioni

Sulla base dell'iniziale premessa di carattere generale che le violazioni dei diritti umani riflettano una carenza di legittimità culturale, o una

sua fragilità, riguardo ai criteri internazionali relativi ai suddetti diritti in una determinata società e dato che la *šarī'ca*, come versione ufficialmente riconosciuta della legge islamica, è in contrasto con certi diritti umani, risulta che quei diritti probabilmente saranno violati in tutto il mondo islamico, indipendentemente dall'adesione formale agli strumenti internazionali relativi ai diritti umani. Ciò potrebbe succedere anche se la *šarī'ca* non costituisse il sistema giuridico formale del paese in questione. La *šarī'ca*, in quanto codice etico e religioso, esercita una enorme influenza a livello sia politico sia sociale, indipendentemente dallo status giuridico ufficiale di cui gode nei paesi islamici. Gli esempi tratti dallo studio di casi specifici concernenti numerosi paesi islamici illustrano la notevole influenza della *šarī'ca* in condizioni giuridiche e culturali molto differenti fra di loro.

Quindi, poiché è più probabile che i paesi islamici rispettino i valori relativi ai diritti umani che godono di una legittimità islamica, è auspicabile che i sostenitori dei diritti umani si battano per fare accettare le loro interpretazioni degli imperativi scritturali dell'islam in quanto valide e adatte a essere applicate nella situazione attuale. L'autorità necessaria per poter compiere quest'opera di reinterpretazione deriva dal fatto che la maggior parte delle prospettive attuali concernenti la *šarī'ca* non rappresentano necessariamente l'unica interpretazione valida degli imperativi scritturali dell'islam, come hanno riconosciuto alcuni riformatori islamici modernisti⁴⁴. Sfortunatamente, poco è stato fatto per sviluppare una metodologia comprensiva di riforma. Per quanto riguarda le questioni relative ai diritti umani, non si è fatto poi molto per riconciliare la legge islamica con i diritti umani fondamentali, specialmente in rapporto alle donne e ai non musulmani. I tentativi di riforma per ora si sono limitati all'area del diritto di famiglia, e anche in questo caso si sono dimostrati inadeguati ed esposti al rischio di insuccesso. Allo scopo di fornire ai diritti umani nei paesi musulmani una legittimità islamica autentica e duratura, è necessaria una metodologia di riforma molto più comprensiva ed efficace.

Nella parte finale di questo articolo è stata esposta brevemente quella che a parere di chi scrive è una metodologia di riforma islamica adeguata, finalizzata al conseguimento di una più ampia legittimità per ciò che concerne i diritti dell'uomo nel mondo islamico. Come si è detto,

⁴⁴ Si vedano, ad esempio, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1982 e Arnold H. Green, *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed Al-Nowaibi*, Cairo, American University in Cairo Press, 1986.

questa metodologia non offre tuttavia una soluzione facile o rapida per tutti i problemi relativi ai diritti dell'uomo. In effetti, ci si può aspettare una forte opposizione non solo da parte di coloro che nello *status quo* difendono i loro diritti acquisiti, ma anche da parte di alcuni di coloro che sarebbero i beneficiari delle riforme proposte; ad esempio, ci sono donne colte che hanno abbracciato il fondamentalismo islamico. Con questo non voglio dire che la semplice riformulazione della *šarī'a* farà diminuire il numero delle violazioni dei diritti umani. È necessario prendere in considerazione anche i fattori economici e le altre forze coinvolte. Tuttavia, il rispetto dei criteri relativi ai diritti umani, in qualunque paese, è influenzato sia dagli atteggiamenti prevalenti sia dalle concezioni in base alle quali si definisce chi possa essere considerato titolare di tutti i diritti umani.

Nel contesto islamico, gli atteggiamenti e le concezioni sopra descritti sono influenzati in modo significativo dalle opinioni comuni concernenti gli imperativi scritturali dell'islam. Ripensare questi imperativi scritturali è dunque cruciale dal punto di vista strategico per il progresso dei diritti dell'uomo nei paesi islamici. I difensori dei diritti umani hanno pochi alleati nella maggior parte dei paesi del mondo, ivi compresi quasi tutti i paesi islamici. Essi hanno bisogno di procurarsi l'appoggio delle forze culturali e religiose più potenti, ma tale appoggio non mancherà se essi lo sapranno cercare con intelligenza e sensibilità.

Riflessioni sulla *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*
‘Alī Merād

Premessa

A causa della sua posizione geografica e dei suoi legami storici e politici con l'Oriente e l'Occidente, il mondo islamico, questo «continente intermedio», è chiamato a confrontarsi con le grandi questioni morali della nostra epoca. La comunità islamica, inoltre, in virtù della sua tradizione umanista fondata sul modo in cui essa concepisce la sua vocazione fondamentale che è quella di una «comunità testimone fra gli uomini» (Corano II, 143), non può restare indifferente agli interrogativi suscitati dal problema dei diritti umani a livello internazionale.

Così come si è sviluppato negli ultimi decenni, il dibattito sui diritti umani ha messo in luce divergenze ideologiche irriducibili tra i sistemi dell'Oriente e dell'Occidente. Esso chiama in causa la politica di numerosi stati (compresi alcuni stati musulmani), sospettati di gravi attentati alle libertà fondamentali dei cittadini, e giunge a porre il problema della gerarchia dei valori connessi alle rispettive culture dei grandi insiemi geopolitici. Per tutte queste ragioni il dibattito sui diritti umani non poteva mancare di avere ampie ripercussioni sull'opinione pubblica musulmana, o almeno sugli ambienti intellettuali e sugli apparati ideologici del mondo islamico.

Da questo punto di vista, la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* del 19 settembre 1981 (DIUDU) rappresenta la continuazione del dibattito in questione. Ovviamente, la dichiarazione non costituisce un punto di riferimento normativo. Essa non nasce da un'istituzione interislamica che goda effettivamente di credito universale e che, in quanto tale, sia chiamata a esercitare un'autorità morale nei confronti dell'intera comunità islamica¹. Tuttavia, essa riflette le posizioni

¹ In assenza di ogni forma di magistero umano, il discorso islamico riflette – ieri come oggi – un pensiero in ricerca, con l'aspettativa che le convergenze e i consensi attorno alle

di vasti ambienti musulmani e merita perciò un’attenzione particolare. D’altro canto, in mancanza fino al 1990² di ogni altro riferimento significativo nell’ambito che potremmo definire «islam e diritti umani», la DIUDU è sembrata presentarsi come il documento più rappresentativo per quanto concerne la dottrina islamica sui diritti umani. Bisogna aggiungere che la pubblicazione della DIUDU contemporaneamente in tre versioni (araba, inglese e francese) ha posto inevitabili problemi di traduzione, e quindi di lettura e di interpretazione.

Come premessa alla disamina di questa dichiarazione è opportuno accennare, dopo una rapida ricognizione storica, alle posizioni musulmane contemporanee sulla questione dei diritti umani.

1. *Cenni storici*

Con il favore della rinascita culturale avviata fin dai primi decenni del XIX secolo, il mondo islamico si è progressivamente adattato alle realtà moderne. Incalzati dalla storia, le *élite* e i responsabili politici si dedicarono al compito di dotare le società musulmane dei mezzi scientifici e tecnici indispensabili al loro inserimento nella civiltà contemporanea.

Da allora in poi, lo spazio islamico diventa teatro di numerosi trasferimenti tecnologici e culturali. Dall’India al Maghreb, i popoli musulmani dovettero prendere in prestito dall’Europa gli strumenti necessari alla loro rinascita. Durante questa fase di acculturazione (metà del XIX-metà del XX secolo), le lingue nazionali (arabo, turco, persiano, urdu, giavanese e così via) furono più o meno soffocate dalle lingue europee (inglese, francese, olandese e altre)³, e gli stessi valori tradizionali subirono una lenta erosione sotto l’azione dei valori culturali, sociali e politici diffusi dalle culture straniere.

grandi autorità morali e religiose possano un giorno approdare al consenso (*ijmā‘*): quell’ incontro di opinioni, quell’armonizzazione di dottrine che per i musulmani è (o dovrebbe essere) l’immagine della loro unità di fede e della loro comunione spirituale intorno alle questioni temporali.

² Nel 1990 è stata infatti approvata la *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell’uomo nell’islam* dell’Organizzazione della Conferenza Islamica.

³ A titolo d’esempio, citiamo questa testimonianza del pubblicista egiziano Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), sulla politica culturale britannica in Egitto: «Il Ministero della Pubblica Istruzione è, senza dubbio, uno dei ministeri che hanno maggiormente patito l’ingerenza inglese. Gli inglesi vi lavorano per chiudere scuole, fare propaganda alla loro lingua, ai loro usi e costumi [...]. Essi hanno nominato sottosegretario di stato alla pubblica istruzione [...] un armeno ingrato, che non sa neanche parlare l’arabo, nostra lingua materna»; *Conferenza sull’Egitto*, Tolosa, 4 luglio 1895, Toulouse, Marquès et Cie, 1895, p. 9.

Via via che le società dei paesi musulmani si sforzavano di assimilare (più o meno armoniosamente) le nuove tecniche e i nuovi modelli culturali di matrice occidentale, il discorso islamico tendeva a integrare i concetti ispiratori del pensiero moderno. In questo processo sono distinguibili varie fasi, corrispondenti ai grandi momenti della storia contemporanea nell'ambito dei rapporti fra islam e Occidente:

1) sotto l'impulso dello scientismo trionfante alla fine del secolo scorso, il lessico della cultura islamica si arricchisce di concetti relativi all'evoluzione sociale e al progresso materiale. D'ora in poi, il discorso islamico tende a essere veicolo dei valori legati al rinnovamento e alla modernità, predica la volgarizzazione delle nuove scienze e delle nuove tecniche e dichiara guerra alle forze immobiliste e arcaizzanti. Questo fu, in particolare, il discorso del movimento riformista moderno;

2) durante il periodo coloniale (in particolare tra le due guerre), il linguaggio islamico adotta i concetti in grado di esprimere le rivendicazioni dei popoli colonizzati. Esso oppone al discorso coloniale la rivendicazione autonomista che oppone alla discriminazione (razziale, religiosa, culturale) l'uguaglianza, all'oppressione la libertà, all'indigenato i diritti civili, ai privilegi (economici, politici) la giustizia sociale e la democrazia. Mediante tali argomenti, l'assunto islamico contribuisce a legittimare le diverse posizioni nazionaliste;

3) dopo la decolonizzazione, con l'emergere di nuovi regimi e di nuove ideologie sulla scena politica dei paesi musulmani, la concezione islamica mira a integrare i valori fondamentali della cultura sociopolitica contemporanea, soprattutto di quella che riflette le aspirazioni dei popoli del Terzo Mondo. È questo il caso dei concetti di socialismo e di rivoluzione, in quanto traducono in termini moderni un elemento essenziale per lo stesso messaggio coranico;

4) le nuove indipendenze favoriscono l'elaborazione di una prospettiva di autoaffermazione⁴ – *self-statement* – mirante a: ripensare la storia nazionale (deformata dalla visione coloniale), riabilitare le culture nazionali (disprezzate dalle culture straniere) e confutare le interpretazioni negative riguardanti l'islam e i popoli musulmani e diffuse sotto l'etichetta scientifica di orientalismo.

Tale concezione dai toni apologetici tende ad assumere una doppia funzione: da un lato di denuncia delle dottrine e dei modelli culturali di

⁴ Si veda il caso dei musulmani del subcontinente indiano in A. Ahmad e G. E. von Grunbaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857-1968*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970.

matrice occidentale come fundamentalmente incompatibili con la fede (ad esempio il marxismo), con l’etica (ad esempio la libertà sessuale) o con i valori sociopolitici dello stato musulmano (ad esempio il laicismo); dall’altro di connessione tra il messaggio originale dell’islam e i valori che tendono a essere affermati dalla comunità internazionale (nella cornice dell’ONU e dell’UNESCO) come fondamenti dell’ordine economico e politico a livello universale.

2. *Il concetto di diritti umani*

La comunità islamica è stata così spinta a partecipare, a modo suo, al dibattito internazionale che ormai da molti decenni si svolge intorno alla questione dei diritti umani. Tuttavia, prima di qualunque esame delle posizioni islamiche riguardanti questo problema occorre far rilevare che, se il discorso islamico attuale fa ampi riferimenti al concetto di diritti umani, non è per pura concessione allo spirito dell’epoca, bensì in virtù di un’esigenza propria della tradizione religiosa e culturale dell’islam.

Contrariamente ad altri concetti che, essendo semplici prestiti della cultura occidentale (quali democrazia, socialismo e altri), sembrano innovazioni radicali nel pensiero musulmano moderno, il concetto di diritti umani sembra essere più familiare alla tradizione culturale dei popoli islamici; si potrebbe in effetti dimostrare che la nozione di diritti inerenti alla persona è iscritta nella coscienza islamica fin dalle origini, sia a livello semantico che dottrinale.

Fin dall’inizio, l’islam opera una specie di rivoluzione culturale definendo lo statuto della persona umana in sé, e non soltanto in relazione (di dipendenza e di obbedienza) a Dio. L’uomo, proclama il Corano (II, 30), è nominato «luogotenente (*ḥalīfa*) di Dio sulla terra»⁵. La di-

⁵ Ecco alcune versioni di questo importantissimo brano [«E quando il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco io porrò sulla terra un Mio Vicario”» (trad. it. A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1980, p. 6)]:

Lorsque Dieu dit aux Anges: Je vais établir un vicaire sur la terre (trad. Kasimirski, 1887, p. 43);

Quand ton Seigneur dit aux Anges: Je vais placer, sur la terre, un vicaire (trad. R. Blachère, 1957, p. 43);

Lorsque Dieu dit aux anges: Je vais instituer un vicaire sur terre (trad. H. Boubakeur, 1972, p. 19);

And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a viceroy in the earth... (trad. M. M. Pickthall, 1930, p. 27);

gnità conferita all'uomo trova altre conferme coraniche (XVII, 70): «E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo [...] e demmo loro su molti degli esseri da noi creati preferenza grande»⁶.

Più della metafora dell'uomo «creato a immagine di Dio» (che d'altronde è assolutamente incompatibile con i dati coranici), il concetto di luogotenenza di Dio è il fondamento, nell'islam, dell'uguale dignità dei «figli d'Adamo» (di tutti i figli d'Adamo). Questo è un principio essenziale di ogni dichiarazione dei diritti dell'uomo⁷.

Essere luogotenente di Dio comporta responsabilità e obblighi, soprattutto riguardo ai diritti di Dio, ma conferisce anche alcuni diritti, che sono i diritti umani. Diritti di Dio-diritti dell'uomo: questa coppia dialettica costituisce uno dei dati fondamentali del pensiero giuridico-teologico dell'islam classico⁸.

Dal canto suo, l'insegnamento del Profeta chiarisce le prescrizioni contenute nella Scrittura riguardo ai diritti della persona umana. Nel *Discorso d'addio*, in occasione del suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca, avvenuto nell'anno X dall'Egira (marzo 632), il Profeta indirizza un ultimo messaggio alla comunità. In primo luogo, questo messaggio pone l'accento sulla sacralizzazione della persona umana: «Che giorno è questo? – Il giorno del Sacrificio, risponde la folla di pellegrini. – Che territorio è questo? – Il territorio Sacro! – Che mese è questo? – Il mese Sacro! E il Profeta conclude: Dio ha reso sacri per voi le vostre persone e i vostri beni, fino al giorno in cui vi presenterete davanti a Lui, così come sono sacri questo giorno, questo territorio e questo mese»⁹.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni del Corano o delle tradizioni profetiche che enunciano varie categorie di diritti inerenti alla persona umana, basati non su una semplice convalida istituzionale o sul ricono-

Behold, thy Lord said to the angels: I will create/A viceregent on earth (trad. Abdallah Yusuf Ali, 1934, p. 24);

And when thy Lord said to the angels: I am setting in the earth a viceroy (trad. A. J. Arberry, 1955, p. 33).

⁶ Questo versetto ispira l'articolo 1 della Dichiarazione della Segreteria generale dell'organizzazione del Congresso islamico: «L'uomo è l'essere più nobile di tutta la creazione»; si veda *Rivista della Lega Islamica Mondiale*, ediz. araba al-Makka (La Mecca), numero di *muharram* 1400h/dicembre 1979, p. 149.

⁷ *Ibid.*, art. 1: «L'uomo è l'essere più nobile della creazione. Tutti gli uomini sono uguali in dignità e responsabili della sua salvaguardia».

⁸ Come nella tradizione biblica (si veda Levitico 5, 15). Si rimanda all'opera fondamentale sull'argomento, il trattato di al-Māwārdī (dBaghdad, 450h/1058), intitolato *Al-aḥkām al-sultāniyya*, trad. francese di E. Fagnan, *Les Statuts Gouvernementaux*, Alger, A. Jourdan, 1915, 8^c, 576 pp. (in particolare p. 470 e p. 475).

⁹ Si veda la versione che ne è data in M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel (L'Évolution de l'Humanité), 1957, p. 219.

scimento di un diritto naturale¹⁰, ma sulle esigenze intrinseche della sapienza e della giustizia divine.

3. *Le posizioni attuali*

A partire dai dati sopra ricordati, gli autori musulmani contemporanei avanzano una doppia serie di argomenti per definire la dottrina islamica in materia di diritti umani:

a) l’islam ha posto fin dall’origine i princìpi che garantiscono i diritti dell’uomo in termini che non hanno nulla da invidiare alle costituzioni moderne più elaborate;

b) il concetto di diritti umani s’impone alla coscienza musulmana come un dato di fede, in quanto esso deriva dalla rivelazione (Corano) e dalla tradizione del Profeta (*sunna*).

Dal momento che è inscritta nel messaggio divino, la nozione di diritti umani ha sulla coscienza di ogni singolo musulmano un’importanza ben più profonda che non se si trattasse di princìpi formulati da istituzioni umane (carte, costituzioni) o fosse oggetto – a maggior ragione – di dichiarazioni a carattere puramente simbolico.

Inoltre, le dichiarazioni nazionali (come la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, votata dall’Assemblea costituente francese il 26 agosto 1789) o internazionali (come la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*, votata dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948) non hanno necessariamente una portata universale. Esse possono essere soggette a modifiche, a seconda del clima culturale e dell’ideologia dominante, o diventare oggetto di limitazioni e di abrogazioni: tutte cose inconcepibili, dal punto di vista dei princìpi su cui sono basati i diritti dell’uomo nell’islam, il cui carattere intangibile e la cui portata universale si fondano sul magistero divino.

I numerosi documenti e le varie dichiarazioni emananti dalle principali istituzioni islamiche – Organizzazione della Conferenza Islamica, Consiglio Islamico d’Europa, Lega Islamica Mondiale, Accademia delle Ricerche Islamiche¹¹ –, pur riconoscendo gli sforzi fatti dalla comu-

¹⁰ Il concetto (o la «finzione») di diritto naturale è difficilmente riscontrabile a livello di pensiero giuridico nell’islam. Quando la teologia islamica si riferisce allo stato di natura (in arabo *fiṭra*), intende caratterizzare la condizione originale dell’uomo in quanto opera di Dio: *fiṭrat Allāb* (Corano XXX, 30).

¹¹ Si veda il *Progetto di costituzione islamica*, elaborato dall’Accademia delle Ricerche Islamiche del Cairo, in *Al-Azhar Magazine*, aprile 1979 (testo arabo pp. 1092-100, trad. ingl. pp.

nità internazionale (all'interno dell'ONU e dell'UNESCO) a favore della promozione dei diritti umani, tendono a dimostrare la superiorità della legislazione islamica in materia sulle altre legislazioni umane, dal momento che si ritiene che la legge islamica (*šarī'a*) contenga, più di ogni altra dottrina giuridica, morale o politica, i fondamenti divini dei diritti dell'uomo.

Infatti, il discorso islamico attuale sulla questione dei diritti umani implica una serie di risposte a uso interno ed esterno:

1) da una parte, si tratta di stabilire che l'islam conferisce all'essere umano diritti imprescrittibili¹², e che il concetto moderno di diritti umani è profondamente integrato nella tradizione culturale dei popoli musulmani. Le violazioni dei diritti umani commesse in alcuni paesi islamici¹³ non possono quindi essere considerate unicamente violazioni della morale internazionale, giacché si tratta di gravi trasgressioni della legge divina;

2) dall'altra, questo discorso mira a mettere in guardia l'opinione pubblica musulmana dalle ideologie straniere (in primo luogo, le ideologie occidentali), propense a dar credito all'idea che i diritti umani siano effettivamente rispettati soltanto nelle nazioni libere (di tradizione giudaico-cristiana) o che il concetto di diritti umani si riferisca essenzialmente ai modelli culturali dell'Occidente;

3) infine, la comunità islamica (*umma*) implica rapporti di coesistenza fraterna, per quanto concerne i musulmani, e di reciproca tolleranza, per quanto concerne i non musulmani¹⁴. Tali rapporti garantiscono la protezione dell'individuo e il rispetto della sua dignità ben più efficace-

151-59, in particolare il titolo IV «Diritti e libertà individuali», artt. 5-17). Un'altra versione inglese del documento, opera di Muḥammad al-Ġazālī, si trova in *The Muslim World League Journal*, aprile 1982, pp. 29-34. Si vedano inoltre il *Progetto di dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo nell'islam* (premessa e 31 articoli), pubblicata dal Segretariato dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, in *Rivista della Lega Islamica Mondiale*, edizione araba, al-Makka (La Mecca), *muḥarrām* 1400h/dicembre 1979; la *Dichiarazione islamica universale* presentata dal Congresso Islamico d'Europa (Islamic Council of Europe), London, 26 *jumādā-l-awwal* 1400h/12 aprile 1980, in lingua araba, inglese, francese e urdu; la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, promulgata anch'essa dal Consiglio Islamico d'Europa il 21 *dū-l-qāda* 1401h/19 settembre 1981, 19 pp., in lingua araba, inglese e francese.

¹² Si vedano i riferimenti al Corano e alla *sunna* citati nella *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*.

¹³ Per quanto tali violazioni siano debitamente confermate da organismi imparziali, alieni da ogni forma di pregiudizio antiarabo, antiafricano, antimusulmano e così via.

¹⁴ Da qui le controversie fra autori musulmani e non musulmani sullo statuto dei «protetti» (in arabo *ḍimmi*). Si veda ad esempio Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam – A History of the Evolution and Ideals of Islam*, 1922, London, Chatto & Windus, 1978, cap. IV, pp. 204-21.

mente di quanto non facciano le costituzioni politiche in vigore nel mondo. Fondate sulla fede, queste garanzie sono ancorate nelle coscienze e nei costumi più saldamente degli obblighi di natura puramente giuridica e politica. Questi ultimi mantengono il loro potere grazie alla capacità coercitiva degli apparati dello stato¹⁵, mentre le altre derivano la loro forza e la loro legittimità dalla rivelazione, che trascende qualunque magistero e qualunque potere temporale.

Conclusioni

Gli sforzi compiuti dalle istituzioni islamiche competenti, con lo scopo di definire una dottrina islamica dei diritti dell'uomo, partecipano del vasto movimento che porta la comunità islamica a ricercare nel suo patrimonio e nella sua tradizione religiosa e culturale gli elementi per rispondere alle sfide della vita contemporanea e, prima di tutto, l'ispirazione necessaria per l'elaborazione di un'ideologia che porti il sigillo dell'autenticità islamica, senza rinunciare a essere in armonia con lo spirito dei tempi nuovi.

Questa volontà di ritorno alle origini è un'opzione fondamentalista percepibile in varia misura, ma in ogni ambito delle società islamiche contemporanee. Essa significa prendere coscienza dei valori che fecero la grandezza della comunità islamica primitiva, e denota nello stesso tempo una reazione alle alienazioni dell'era coloniale (ancora presente nella memoria degli anziani) e il rifiuto di un'acculturazione ritenuta responsabile della deislamizzazione di una parte della gioventù musulmana.

Attraverso la varietà dei procedimenti (politico, filosofico o religioso) che si offrono all'attenzione di chi osserva i movimenti delle idee nel mondo islamico contemporaneo, si può distinguere l'abbozzo di una risposta islamica ai problemi di attualità che interpellano la coscienza dei musulmani. Questi procedimenti, spesso di ispirazione apologetica, traducono il bisogno di affermare i valori peculiari del messaggio islamico ed esprimono, inoltre, la volontà di affrancarsi dall'Occidente: un Occidente sospettato di voler esercitare sui paesi islamici un'egemonia culturale non meno illegittima di quella economica e politica.

¹⁵ «La forza principale della religione risiede nel fatto di crederci; la forza delle leggi umane si fonda sul timore che se ne ha» (Montesquieu, *L'Esprit des Loïs*, Paris, Garnier, 1961, t. II, p. 169).

4. La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo

Edita a cura del Consiglio Islamico d'Europa (Islamic Council of Europe) di Londra, la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* (DIUDU) è stata pubblicata contemporaneamente in arabo (versione originale), inglese e francese a Parigi (UNESCO) il 19 settembre 1981 (corrispondente al 21 *dū-l-qaʿda* 1401h).

L'artefice di questa dichiarazione è il Consiglio Islamico d'Europa (CIE), organismo privato con sede a Londra. La DIUDU non riveste quindi alcun carattere di ufficialità a livello internazionale, come invece è per la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite promulgata il 10 dicembre 1948 (DUDU). Del resto, essa non è stata elaborata nel quadro di una consultazione interislamica a livello mondiale. In attesa di ricevere, eventualmente, l'adesione ufficiale degli stati interessati, la DIUDU non può essere considerata un documento che riflette il consenso di tutte le famiglie spirituali e di tutte le correnti di pensiero presenti nel mondo islamico.

4.1. *Genesi della* Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo

Ecco qui, schematicamente, le tappe relative all'elaborazione della *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*.

1) Durante la Conferenza islamica internazionale organizzata a Londra dal Consiglio Islamico d'Europa (aprile 1976), si rilevò la necessità di offrire alla gioventù e all'opinione pubblica musulmana in generale un documento che definisse «i principi fondamentali e le linee generali dell'ordine islamico». A partire da quel momento, il segretario generale del CIE intraprese alcune consultazioni presso «un certo numero di eminenti dottori e capifila nell'ambito della missione (*daʿwa*) islamica», al fine di elaborare un documento che indirizzasse la questione.

2) Le suddette consultazioni approdarono a un documento intitolato *Dichiarazione islamica universale*, pubblicato a Londra il 26 *jumādā-l-awwal* 1400h/12 aprile 1980, in occasione della Conferenza internazionale sul Profeta Muḥammad, svoltasi a Londra dal 12 al 15 aprile 1980. Pubblicato in quattro lingue (arabo, inglese, francese, urdu), il documento è composto da una premessa, sette articoli e alcune risoluzioni finali¹⁶.

¹⁶ Il testo francese di questo documento provvisorio dal titolo *Déclaration islamique universelle* è riportato in Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, Winkler, 1994, pp. 472-80.

In questo testo di orientamento morale e politico, le disposizioni di ordine puramente giuridico sono relativamente limitate. L’accento è posto sui principi della fede islamica, sull’«approccio islamico alla vita», sulla «crisi della civiltà contemporanea» (una critica dei sistemi capitalisti e comunisti) e sulla lotta per l’instaurazione di un ordine islamico (a livello di stato e di politica economica, educativa, sociale e difensiva). Infine, la dichiarazione esalta la «cooperazione tra musulmani» (articolo 5) e l’«unità della *umma*» (articolo 7), senza omettere di denunciare le occupazioni e le usurpazioni straniere (specialmente riguardo a Gerusalemme), nel breve articolo 6 intitolato «Liberazione dei territori musulmani».

3) A partire dalla definizione di un «ordine islamico», poteva sembrare indispensabile completare l’edificio ideologico islamico con la stesura di una dichiarazione islamica dei diritti dell’uomo. A ciò infatti approdarono gli sforzi del Consiglio Islamico d’Europa, a cui si devono la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo* (1981) e la sopracitata *Dichiarazione islamica universale*. «Basata sul Corano e sulla *sunna*» (l’insieme delle tradizioni relative al Profeta), la dichiarazione del 1981 è stata «elaborata da eminenti eruditi, giuristi musulmani e rappresentanti dei movimenti islamici» (senza specificarne i nomi); il documento in questione si presenta come un opuscolo di venticinque pagine nella versione araba e diciannove pagine nelle versioni inglese e francese, aventi tutte lo stesso formato e la stessa copertina¹⁷. Nelle «Note esplicative» delle versioni inglese e francese si afferma (al n. 4): «Il testo arabo della presente dichiarazione ne rappresenta l’originale».

4.2. *Analisi della Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo*

L’esame comparativo della versione araba, da un lato, e delle versioni inglese e francese, dall’altro, suggerisce le seguenti osservazioni:

1) nella versione araba, i dati scritturali (versetti coranici) e le parole del Profeta (*ḥadīth*) sono inclusi nei diversi articoli a cui si riferiscono in modo diretto, e di questi costituiscono in un certo senso il fondamento e la giustificazione. Nella versione inglese e in quella francese, invece, gli stessi dati sono semplicemente segnalati con rimandi alle sure e ai versetti del Corano o alle raccolte di *ḥadīth*;

2) il testo arabo fa riferimento in modo costante ed esplicito alla leg-

¹⁷ Si veda oltre in questo volume, a pp. 185-220, la traduzione italiana sia dell’originale arabo della *Dichiarazione islamica universale*, sia della versione ufficiale francese: a queste due versioni fa riferimento l’Autore per analizzarne le differenze.

ge religiosa, cioè alla *šarīʿa*, mentre le versioni occidentali si riferiscono, più astrattamente, alla legge (*loi, law*). È vero che nelle note esplicative il termine *loi/law* è definito come comprendente «la totalità degli ordinamenti tratti dal Corano e dalla *sunna* e ogni altra legge dedotta da queste due fonti per mezzo di metodi considerati validi dalla giurisprudenza islamica». Tuttavia, nonostante l'importante precisazione (curiosamente riportata alla fine del documento, anziché in un'avvertenza iniziale), il lettore musulmano potrebbe legittimamente pensare che con il termine «legge» si alluda alla legislazione in vigore nei paesi di cui è cittadino. Un musulmano americano, britannico, francese o indiano, ad esempio, leggendo il comma a) dell'articolo 4, «Diritto alla giustizia», è portato immediatamente a pensare alla legge del suo paese, là dove si dice: «Ogni individuo ha il diritto di essere giudicato conformemente alla legge, e soltanto conformemente alla legge». Come si può pensare che un musulmano americano deduca da questo articolo che egli è giudicabile solo secondo la *šarīʿa* (legge islamica) e che perciò deve ricusare le giurisdizioni nazionali competenti? A questo riguardo, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, è più esplicita e più coerente, negli articoli 7: «Tutti [gli individui] sono uguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, a una eguale tutela da parte della legge» e 8: «Ogni individuo ha diritto a un'effettiva possibilità di ricorso a competenti tribunali nazionali»;

3) in molti casi la versione inglese e quella francese presentano differenze sorprendenti rispetto al testo arabo. Inoltre, riguardo a certi punti di importanza fondamentale, le versioni europee non sembrano avere nulla in comune con il testo originale, il che è ancora più grave. Consideriamo per esempio l'articolo 19, «Diritto di fondare una famiglia e questioni connesse»; mentre la versione araba afferma che «Il matrimonio, secondo la forma islamica (o nella cornice islamica, *itārihi*), è un diritto riconosciuto a ogni essere umano. È la via che la Legge islamica considera legittima ai fini di fondare una famiglia, assicurarsi una discendenza e mantenere la propria persona casta», nelle versioni inglese e francese si legge: «Ogni individuo ha diritto di contrarre matrimonio, fondare una famiglia e allevare la prole conformemente alla *propria* religione, alle *proprie* tradizioni e alla *propria* cultura» (i corsivi sono nostri). In queste versioni non è fatta menzione della forma (o cornice) islamica del matrimonio. Naturalmente si può obiettare che, trattandosi di una dichiarazione islamica destinata soprattutto a lettori musulmani, i termini religione, cultura e tradizione si riferiscono necessariamente a quelle islamiche. Tuttavia, in questo caso, la suddetta dichiarazione

avrebbe senso soltanto per le persone di confessione islamica. E le altre nazioni (i cinque sestimi della popolazione terrestre)? In che cosa consisterebbe, allora, l’universalità di questa *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo*?

4) nello stesso momento in cui afferma i diritti, la DIUDU stabilisce anche gli obblighi¹⁸. Fin dall’inizio, una nota delimita il concetto dei «Diritti dell’uomo nell’islam», affermando che a ognuno dei diritti menzionati nella dichiarazione corrisponde un dovere (segue una serie di esempi). Così, l’articolo 17 riguarda «Diritti e doveri dei lavoratori». Notiamo che la formulazione del titolo nelle versioni inglese e francese è totalmente differente: «Statuto e dignità dei lavoratori»;

5) consapevoli dello sfondo politico relativo ai paesi a cui appartengono, gli estensori della DIUDU sembrano costantemente preoccupati di definire i diritti «entro i limiti stabiliti dalla legge» (ovvero, dalla legge religiosa). Ora, questa legge è ben lontana dall’essere recepita in modo rigorosamente uniforme nell’insieme dei paesi islamici, se si eccettuano le rare disposizioni coraniche sufficientemente esplicite da non permettere divergenze d’interpretazione (ad esempio il diritto di successione, le norme concernenti la testimonianza, le pene corporali e alcune altre). In tutti gli altri casi, ciò che si intende con «legge» non coincide, semplicemente, con la legislazione (di ispirazione più o meno religiosa) dei diversi paesi presi in considerazione? A questo riguardo, il termine «legge» ha realmente lo stesso significato e lo stesso contenuto per un algerino, un iracheno, un saudita, un sudanese o un tunisino?

6) la DIUDU stabilisce anche le sanzioni per coloro che, in nome della «libertà di pensiero, di fede e di espressione», tentassero di «propagare l’errore o di diffondere notizie tali da incoraggiare l’indecenza o da umiliare la comunità islamica» (articolo 12, comma *a*). Nelle versioni inglese e francese un’aggiunta redazionale prende di mira, nel medesimo paragrafo, coloro che potrebbero «abbandonarsi alla calunnia o alla diffamazione», o cercare di «nuocere alla reputazione altrui». A sostegno di questi divieti, la versione araba cita un passo coranico (Cora-

¹⁸ A titolo di comparazione, si noterà innanzitutto che la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* sancisce all’articolo 29 i doveri dell’individuo nei confronti della comunità, nella quale è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità; inoltre il medesimo articolo afferma che nell’esercizio dei propri diritti e nel godimento delle proprie libertà, ognuno è soggetto unicamente alle limitazioni stabilite dalla legge, esclusivamente allo scopo di assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà altrui e di soddisfare alle giuste esigenze della morale, dell’ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica.

no XXXIII, 60-61) relativo agli «ipocriti», avversari del Profeta a Medina. Il tono drammatico del passo si spiega con il grave conflitto che oppose la nascente comunità islamica alla coalizione composta dagli «ipocriti» e dagli ebrei: «Se non desisteranno gli Ipocriti, o coloro che hanno un morbo nel cuore, e i sediziosi di Medina, Noi ti ecciteremo contro di essi... Maledetti, ovunque saran trovati, verranno presi e inesorabilmente uccisi».

Tolti dal loro contesto storico (la lotta per la sopravvivenza di una piccola comunità contro una coalizione di potenti; la sura XXXIII si intitola infatti «Sura delle fazioni alleate») e poi collocati entro una dichiarazione dei diritti dell'uomo, questi riferimenti dottrinali odorano d'inquisizione. Che cosa ne sarebbe, dunque, della tolleranza, in uno stato islamico che riservasse una simile sorte ai cittadini che hanno una concezione anticonformista della libertà di pensiero e di espressione, e quindi, a maggior ragione, a quelli non musulmani? Non rischierebbero forse di essere preda di leggi repressive, in nome di comodi ed eterni alibi quali la «sicurezza dello stato», l'«ordine pubblico», la «morale della nazione» o «della comunità», la «tutela dell'onore dei cittadini» e così via?

7) occorre notare che la DIUDU formula giudizi di ordine soggettivo là dove ci si attenderebbe una rigorosa formulazione di principi etici o di norme di diritto. Così, all'articolo 12, comma *a*) leggiamo: «Nessuno ha diritto di propagare l'errore (*bāṭil*)». Nelle versioni inglese e francese, il divieto concerne non l'errore, ma la menzogna: «Ogni individuo ha diritto di esprimere il suo pensiero e le sue convinzioni entro i limiti previsti dalla legge. Tuttavia nessuno ha diritto di diffondere menzogne». In nome di un tale principio, lo stato può arrogarsi il diritto di censurare ogni informazione, ogni insegnamento, ogni forma di espressione filosofica o letteraria da esso ritenuta contraria alla verità, cioè, in definitiva, contraria alla sua verità, alla verità ufficiale, che è una verità mutevole a seconda degli uomini e delle ideologie al potere.

Nello stesso articolo 12, comma *d*) si scrive: «La diffusione di informazioni e di verità certe non potrà essere ostacolata». Su questo punto le versioni inglese e francese sono più discrete: «Nulla deve ostacolare la diffusione di informazioni, nella misura in cui esse non mettono in pericolo la sicurezza della società o dello stato, e non oltrepassano i limiti imposti dalla legge». In effetti, le ragioni addotte in questo brano per motivare eventuali restrizioni sono tali da giustificare qualunque forma di violazione della libertà di espressione.

D'altronde, giacché è il testo arabo a far fede, come non interrogarsi sulla portata sociale e politica del divieto di «diffondere l'errore»?

Quale istituzione, a livello dottrinale (e in virtù di quale magistero?) o quale giurisdizione potrebbe mai avere la competenza per giudicare una verità o per condannare un errore? O, forse, il giudizio in questione dovrebbe essere di esclusiva competenza del potere politico? In quest’ultimo caso, sarebbe sufficiente bollare certe informazioni (od opinioni) come malsane o prive di fondamento per proibirne la diffusione.

Invece di lasciare agli stati la responsabilità di eventuali limitazioni della libertà di informazione, di espressione e di opinione (di cui alcuni non sentono poi molto la mancanza!), la DIUDU offre preventivamente ai poteri autoritari una legittimazione, dal punto di vista islamico, dei loro regimi a livello politico e culturale.

4.3. *Considerazioni generali*

Le brevi osservazioni che precedono mettono in luce un certo numero di ambiguità presenti nella *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo* (soprattutto nella versione originale in lingua araba):

1) la dichiarazione sembra prendere in considerazione tanto i diritti umani quanto le prerogative del potere politico, il quale potrebbe appellarsi all’ autorità della legge islamica per servire i propri scopi;

2) gli estensori sembrano avere mescolato i generi, introducendo in una dichiarazione dei diritti dell’ uomo alcuni elementi in grado di limitare considerevolmente l’esercizio di questi stessi diritti. Il che va manifestamente contro l’ oggetto essenziale della dichiarazione, vale a dire la tutela della persona umana e dei suoi diritti inalienabili, che è sempre troppo debole e troppo sguarnita di fronte ai sistemi politici e ai poteri costituiti. La dichiarazione, dal canto suo, dimostra una certa sollecitudine verso il potere, prendendo in considerazione gli imperativi di ordine pubblico e di sicurezza relativi alla società e allo stato. Essa fa continuo riferimento ai «limiti previsti dalla legge», la quale generalmente non è altro, sotto i regimi autoritari, che l’espressione degli interessi della classe dominante (civile, militare o clericale);

3) in quanto si presenta come una dichiarazione universale, la dichiarazione è fonte di ulteriori ambiguità. Con questa espressione si vuole forse indicare che essa esprime un consenso islamico universale? È tutto da dimostrare. Sappiamo che l’ artefice di questa dichiarazione è il Consiglio Islamico d’ Europa, i cui collaboratori abituali non sono necessariamente rappresentativi della totalità del mondo islamico; oppure si vuole indicare che essa intende rispondere alle aspirazioni umane su

un piano universale? È un'ipotesi poco verosimile. Ad esse provvede la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, sottoscritta dalla maggioranza dei paesi aderenti all'Organizzazione delle Nazioni Unite. Oltretutto, la dichiarazione islamica si fonda sul postulato che i suoi destinatari riconoscano la validità della legge islamica (così come la intendono gli estensori della dichiarazione); ora, i musulmani rappresentano soltanto un sesto dell'umanità e molti di loro sono soggetti a legislazioni che non riconoscono quella di origine coranica (America, Cina, Europa, Turchia, C.S.I. e altri paesi);

4) un altro fattore di ambiguità risiede nelle sensibili differenze che si possono riscontrare nella versione inglese e in quella francese rispetto al testo originale. Si ha l'impressione che le versioni occidentali mirino a rassicurare i non musulmani e a esporre loro l'etica islamica in termini accettabili per una mentalità impregnata dei moderni principi relativi ai diritti umani. La versione araba sembra invece piuttosto destinata a soddisfare una mentalità abituata a una visione classica della legge islamica (*šarī'a*);

5) anziché illustrare in modo esemplare gli ideali islamici di tolleranza e rispetto della dignità umana, dimostrando che in questo campo il messaggio liberatore della rivelazione si spinge ben più lontano delle più generose ideologie umane, la DIUDU si attiene timidamente alle formulazioni tradizionali, anche in materia di statuto della donna¹⁹. Elaborata più di trent'anni dopo la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, la DIUDU avrebbe potuto rappresentare un progresso rispetto ai principi adottati dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Sebbene in numerosi punti gli autori della DIUDU si siano ispirati alle stesse formulazioni della DUDU, il loro documento appare in definitiva assai meno avanzato di quello dell'ONU.

Sicuramente, la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* è venuta a colmare un vuoto avvertito da molti musulmani nel mondo. Pur trattandosi certamente di un tentativo degno di interesse, esso rappresenta soltanto una tappa lungo un cammino di ricerca che dovrebbe portare a una riformulazione del messaggio islamico in un linguaggio adeguato alla nostra epoca.

¹⁹ Viene riaffermato il principio della subordinazione della donna all'uomo, secondo quanto è affermato in Corano II, 228: «Tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto». Questo versetto potrebbe essere interpretato come il fondamento delle discriminazioni sociali, politiche e religiose riguardanti le donne. Si veda a questo riguardo l'art. 2 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*: «Ognuno può valersi di tutti i diritti e di tutte le libertà proclamate nella presente dichiarazione, senza alcuna distinzione di razza, di colore, di sesso».

Un simile sforzo non può dipendere dalle sole risorse di una cerchia di eruditi, per quanto eminenti siano, di una scuola, per quanto rispettabile sia, o di un sistema ideologico, per quanta influenza abbia, in virtù della sua forza effettiva o della sua leadership politica. In materia di diritti umani, l’impegno di ricercare e di proporre ricade sui pensatori musulmani e sugli esperti di tutti i settori culturali del mondo islamico, nella piena indipendenza di fronte ai regimi e alle istituzioni ufficiali. Queste sono le condizioni senza le quali sarebbe vano sperare di giungere infine all’elaborazione di un documento autenticamente rappresentativo, da un lato, dell’ecumenismo islamico e, dall’altro, della vocazione universale dell’islam.

Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo:
pluralità di posizioni e confronto con l'Occidente
Riḍwān al-Sayyid

Premessa

Nel 1977, in collaborazione con il collega Maʿan Ziyādeh, intrapresi la traduzione in lingua araba del libro *The Muslim Concept of Freedom*, un saggio del celebre orientalista Franz Rosenthal pubblicato nel 1960. Tuttavia, il primo capitolo del libro suscitò in me tali perplessità che pensai seriamente di interrompere del tutto la mia collaborazione al progetto, giacché Rosenthal sosteneva fin dalle prime pagine che i musulmani nel medioevo islamico non avevano una concezione della libertà umana paragonabile a quella elaborata dai greci antichi; anzi, egli affermava che i musulmani consideravano libero semplicemente l'individuo che non era schiavo! Contrariamente alla decisione che stavo per prendere, portai poi a termine il lavoro con il mio collega. Inoltre, tentai di rettificare le affermazioni dell'autore in un'introduzione al libro, in cui affermai che limitare il concetto di libertà umana, in una civiltà universale come quella islamica, ai semplici significati linguistici della parola libertà e dei suoi derivati era un'operazione vana e ingenua; al contempo, sottolineai il fatto che la civiltà islamica era apprezzata dallo stesso Rosenthal in numerose altre sue opere.

Quando la traduzione fu pubblicata, nel 1978, fu consolante constatare come secondo tutte le recensioni apparse le idee esposte nel primo capitolo appartenessero a un orientalista fanaticamente ostile all'islam. È nota d'altra parte l'estrema facilità con cui gli arabi e i musulmani contemporanei screditano tutte le opinioni a loro sgradite, attribuendole a orientalisti o divulgatori su posizioni filoccidentali. Ad esempio, i critici musulmani che si occuparono del libro di Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (1991), non si accontentarono di imputarle di essere un'orientalista; la accusarono anche di essere un'occidentale arrogante e fortemente avversa all'islam e ai musulmani. Nel suo saggio l'autrice non aveva limitato le sue critiche all'i-

slam primevo, ma le aveva estese con vigore al pensiero musulmano moderno e contemporaneo; in effetti, essa mostrava una certa preferenza per il periodo classico piuttosto che per quello moderno.

Per evidenziare il clima generale di polemica e di contestazione prevalente nel dibattito sulle libertà umane fondamentali nel mondo arabo e in certa misura islamico, citerò per esteso alcuni passi da una conferenza intitolata «Islam and Human Rights: Controversy and Agreement», tenuta dal celebre intellettuale e giurista egiziano ʿIṣmat Ṣayf al-Dawla¹. La conferenza, il cui autore, è giusto sottolinearlo, è un nazionalista e non un islamista, iniziava così:

Devo ammettere di non essere un sostenitore della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata dall'Organizzazione delle Nazioni Unite il 19 dicembre 1948. La storia della nostra civiltà ci ha insegnato a diffidare dei discorsi grandi e nobili, mentre la realtà della nostra storia ci ha insegnato che i grandi discorsi possono ispirare crimini atroci. Non possiamo dimenticare che i promotori della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* e i comuni cittadini francesi sono le stesse persone che poco tempo dopo, e prima che l'inchiostro con cui fu scritta la dichiarazione fosse asciutto, organizzarono una campagna militare in Egitto, sotto il comando del loro generale prediletto, Napoleone. Non dobbiamo neppure dimenticare che l'Organizzazione delle Nazioni Unite promulgò la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* nello stesso anno in cui riconobbe lo stato sionista, che usurpò la Palestina e privò il suo popolo di ogni diritto sancito dalla suddetta dichiarazione, incluso il diritto alla vita.

Nella stessa occasione Ṣayf al-Dawla fece anche alcune considerazioni sugli accordi di Camp David, e il modo in cui il popolo egiziano, e, quindi, quello arabo, furono costretti a fraternizzare con coloro che avevano conquistato e occupato la loro terra, e rifiutato di riconoscere il diritto del popolo palestinese all'autodeterminazione. Il disagio di Ṣayf al-Dawla nasceva dunque dalla contraddizione rilevata tra i discorsi e le azioni degli occidentali, a dispetto del fascino che esercitavano e delle loro parole.

Tuttavia non erano queste le sole ragioni del disagio e del rifiuto provocatogli dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. C'è una ragione ancora più importante; la dichiarazione è basata sulla legge

¹ ʿIṣmat Ṣayf al-Dawla, «Islam and Human Rights: Controversy and Agreement» in *Min-bar al-biwār*, 9 (primavera 1988), pp. 33-39. L'articolo era in origine una conferenza tenuta ad Abu Dhabi nel 1987.

naturale, mentre i musulmani non si sentono vincolati da tale legge e non riescono neppure a vederne l'importanza, la necessità o l'autorità. I musulmani non possono perciò sentirsi impegnati in modo definito da alcuna legge naturale a meno che questi diritti non siano basati sulla *šarī'a*, considerata sia come fonte che come autorità. Tuttavia, le disposizioni contenute nella *šarī'a* e la sua interpretazione hanno generato differenze e causato discriminazioni fra uomini e donne, fra individui musulmani e non musulmani e fra stati musulmani e stati non musulmani. Anche Ṣayf al-Dawla cita come elemento di disaccordo tra la *šarī'a* e i diritti internazionali dell'uomo, sul quale gli stati musulmani espressero la loro opposizione, l'articolo 16 della dichiarazione succitata: «Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento»². Un'ultima critica mossa da Ṣayf al-Dawla alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* riguarda la tendenza, o filosofia, individualistica su cui è basata: l'individuo, ogni individuo, è posto in posizione di confronto con il gruppo, con ogni gruppo.

Le affermazioni di Ṣayf al-Dawla rispecchiano una concezione prevalente fra le classi colte del mondo arabo, diffusa non solo fra gli islamisti, ma anche in un vasto settore di nazionalisti, e forse anche di persone non classificabili in uno dei due gruppi. Tale concezione, o meglio opinione, denota l'esistenza di un profondo sospetto verso l'Occidente e verso tutto ciò che da esso ha origine, a causa della sua egemonia a livello mondiale e della duplicità di criteri e norme che impiega. Ma non è tutto. Le affermazioni di Ṣayf al-Dawla evidenziano anche la profondità e la portata del Risveglio islamico poiché, dopo un secolo e mezzo di penetrazione occidentale nel mondo musulmano a ogni livello³, l'autorità definitiva sembra ritornare all'islam e alla *šarī'a*. Perciò il concet-

² *Ibid.*, p. 37. Gli islamisti, rifiutando il concetto di legge naturale, propongono di sostituirlo con *fiṭra*, inclinazione naturale; si veda Muḥammad al-Gazālī in Aa. Vv., *Human Rights between the Teachings of Islam and the Declaration of the United Nations*, al-Qāhira (Il Cairo), Dār al-da'wa, 1993, p. 23. L'Arabia Saudita si oppone a tre punti della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*: matrimonio di una donna musulmana con un non musulmano, diritto di cambiare religione per un musulmano e diritto dei lavoratori in Arabia Saudita di organizzare sindacati. Si veda anche Aa. Vv., *A Scientific Symposium on šarī'a and Human Rights in Islam*, Bayrūt (Beirut), Dār al-kitāb al-lubnānī, 1973, pp. 36-41.

³ Ad esempio si vedano Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1979 e, per la dialettica del rapporto fra diritti umani e Occidente, M. Allal Sinasir, «Muslim Legacy and Human Rights» in *Minbar al-ḥiwār*, 9 (primavera 1988), numero speciale sui diritti umani, pp. 7-32.

to di «legge naturale», categoria basilare del liberalismo, è diventato motivo di sospetto e di condanna. Inoltre, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* è stata accusata di eccessivo individualismo, nonostante il fatto che l'Organizzazione delle Nazioni Unite, promulgatrice della dichiarazione, sia un'istituzione delegata in cui le nazioni, gli stati e i popoli sono rappresentati anziché essere presenti individualmente.

Ciò peraltro non significa che i capi dei movimenti islamici non siano coinvolti nel problema dei diritti umani; al contrario, essi costituiscono la principale forza di opposizione al regime nella maggior parte dei paesi del mondo islamico. Dalle loro file proviene infatti la maggior parte dei detenuti politici, cioè di quelle vittime del confronto con i governi che subiscono le più gravi violazioni dei diritti civili e politici. Per qualche tempo la loro azione politica parve assolutamente contraddittoria; dapprima, nel periodo in cui la maggioranza popolare li appoggiava, molti di questi capi erano attivamente impegnati nel condurre il dibattito contro la democrazia; in seguito, quando il potere politico si stava per trasferire pacificamente nelle loro mani, essi si misero a sostenere la necessità di un cambiamento mediante l'uso della forza (tra l'altro, alcuni di essi ancora sostengono questa linea). Come se tutto ciò non bastasse, quando infine il popolo attendeva un segnale per seguirli nel processo di cambiamento, costoro fecero ricorso ad azioni terroristiche che alienarono grandi masse dalle loro file.

Tuttavia, non appena constatarono di essere diventati veri e propri partiti politici in lizza sulla scena sociale e politica, i principali gruppi islamici presero a occuparsi del problema delle libertà e dei diritti umani. Essi impararono a discutere con le altre formazioni politiche usando lo stesso «linguaggio», senza però dimenticare la loro tesi peculiare, ovvero l'autorità ultima della *šarī'a*, la necessità del suo adempimento e la questione dello stato islamico. Nel corso di tale confronto fecero ricorso all'eredità degli anni trenta, cercando di offrire, per ogni questione che i musulmani consideravano un contributo positivo dell'Occidente, un punto di vista islamico corrispondente e adeguato. Questa fase fu caratterizzata da una crescente delusione nei confronti dell'Occidente, che accentuò la natura polemica del dibattito e lo spinse verso opzioni musulmane.

Quando, negli anni sessanta, avvenne la spaccatura, al dibattito si sostituì la pura e semplice polemica e, infine, il totale rifiuto. Negli anni ottanta si ritornò a un più sereno confronto su ogni aspetto relativo alla questione dei diritti e delle libertà, da posizioni simili a quelle in precedenza rifiutate. Gli argomenti sostenuti dalle parti utilizzavano ora un vocabolario e una terminologia islamici, insistendo sul diritto di essere

diversi o almeno distinti. Invece di legge naturale, si parlava di «luogotenenza di Dio»; invece di diritti umani, «di diritti legittimi sanciti dalla *šarī'a*»; invece di democrazia, di *šūrā*, o di consultazione; invece di parlamento, di *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* (il corpo delle persone influenti). I capi del Risveglio islamico hanno vinto questa battaglia culturale, cioè la battaglia per la terminologia, e hanno costretto i loro oppositori ad affrontare le questioni da essi sollevate. Tuttavia, in molti paesi i dirigenti dei locali movimenti del Risveglio stanno ancora lottando per aprirsi un varco nell'arena politica.

Il presente articolo esamina la sostanza della teologia dei diritti umani secondo le formulazioni dei pensatori e dei giuristi appartenenti al movimento del Risveglio islamico, sebbene non tutti ne siano partigiani, analizzando il concetto della luogotenenza di Dio da parte dell'uomo, i diritti umani derivati dalla *šarī'a* e, infine, un confronto tra le due dichiarazioni islamiche sui diritti umani, promulgate nel 1981 e nel 1990.

1. *La luogotenenza di Dio da parte dell'uomo*

1.1. *La luogotenenza di Dio da parte dell'uomo nel Corano*

L'affermazione della luogotenenza di Dio da parte dell'uomo sulla terra si basa sul Corano; la incontriamo nella «Sura della vacca»:

E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario», essi risposero: «Vuoi metter sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?». Ma Egli disse: «Io so ciò che voi non sapete» (Corano II, 30).

La medesima istanza si trova nella «Sura dei greggi»:

È Lui che vi ha costituiti eredi dei popoli primi, sulla terra (Corano VI, 165).

Il concetto viene infine ribadito nella «Sura del Creatore»:

È Lui che ha fatto di voi gli eredi ultimi sulla terra: chi rinnega, contro a lui sia il suo diniego (Corano XXXV, 39).

1.2. *Interpretazioni della luogotenenza di Dio da parte dell'uomo*

Tra i primi esegeti non vi era disaccordo sulla luogotenenza di Dio in sé; essi discordavano però quanto al suo significato. Alcuni la interpre-

tavano come l'abitare e il costruire la terra da parte dell'uomo, succeduto alle creature più antiche. Questa interpretazione si basa su alcuni accenni in altri versetti coranici indirizzati alle comunità dei profeti in quanto eredi di coloro che le avevano precedute⁴. Altri affermavano che era chiaro, stando al versetto della «Sura della vacca» citato, che la luogotenenza esisteva fin dal principio⁵. Gli esegeti moderni citano entrambi i punti di vista ma la maggioranza di essi, specialmente quelli appartenenti al periodo del Risveglio islamico⁶, tende a sostenere il secondo.

La differenza tra gli esegeti della prima metà del ventesimo secolo e quelli del periodo del Risveglio non si limita alla valutazione del momento di assunzione della luogotenenza; piuttosto, sono in disaccordo sulle modalità con cui affrontare il problema e il suo contesto, nonché riguardo alla posizione che la luogotenenza dovrebbe assumere nell'ordinamento generale di tutti quegli elementi che compongono la visione di ciascuna delle fazioni. I riformisti islamici, così come i pensatori appartenenti al movimento del Risveglio, considerano la luogotenenza di Dio da parte dell'uomo come una dimostrazione dell'attenzione, del rispetto e dell'onore che Dio gli ha accordato. Riguardo alla questione della dignità, in specie, Muḥammad ʿAbd Allāh Drāz⁷, un riformista non tradizionalista, fornisce una descrizione dettagliata dei tre tipi in cui si divide, secondo la lettera coranica. Il primo tipo è la dignità che trae origine dall'umanità dell'uomo, secondo quanto affermato nella «Sura del viaggio notturno»:

E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo e li portammo per la terra e sul mare e demmo loro provvidenza buona, e su molti degli esseri da noi creati preferenza grande (Corano XVII, 70);

Il secondo tipo di dignità deriva dalla fede dell'uomo nella rivelazione divina, secondo quanto affermato nella «Sura degli ipocriti»:

⁴ Si veda il commento di Ṭabarī, al-Qāhira (Il Cairo), 2^a ed. 1954, vol. I, pp. 199-201. Waltraud Wieland ha dato una buona definizione del concetto di luogotenenza in J. Schwartzlander (a cura di), *Freiheit und Religion*, Mainz, 1993, pp. 179-209.

⁵ Si veda il commento di Ṭabarī in J. Schwartzlander (a cura di), *Freiheit und Religion* cit., vol. I, pp. 200-01.

⁶ Si vedano, ad esempio, M. Fathī ʿUtmān in Aa. Vv., *Human Rights in Muslim šarīʿa and Legalistic Thought*, al-Qāhira (Il Cairo), Dār al-šurūq, II ed. 1982, pp. 62-63, e M. al-Gazālī in *Human Rights Between Muslim Teachings and the U.N. Charter*, al-Iskandariyya (Alessandria), Dār al-daʿwa, 1993, pp. 13-15.

⁷ M. ʿAbd Allāh Drāz, *The Moral Constitution in the Qoran*, trad. ingl. da ʿAbd al-Šabūr Šāhīn, Bayrūt (Beirut), Dār al-šurūq, 1983, pp. 238-41. Si veda anche l'interessante parere, assai vicino a quello sopraccitato, di un antico commentatore del Corano, Ibn Kaṭīr, nel suo *Tafsīr*, al-Qāhira (Il Cairo), Maktab al-tijārī, 1974, vol. II, pp. 125-26.

Ma la Potenza è di Dio e del Suo Messaggero e dei credenti, e gli Ipo-criti nulla ne sanno! (Corano LXIII, 8);

Vi è poi il terzo tipo di dignità che nasce dalle azioni buone e utili compiute dall'uomo che ha compreso ciò che la luogotenenza di Dio richiede, secondo quanto affermato nella «Sura della conversione»:

E tu di': «Agite, e Dio vedrà le vostre azioni e le vedrà il Suo Messaggero e le vedranno i credenti» (Corano IX, 105).

A questo riguardo le due posizioni cominciano a divergere, dopo essere state inizialmente concordi sul fatto che luogotenenza significa per l'uomo dignità e onore. I riformisti affermano che gli onori sopraccitati, con i quali Dio ha preferito l'uomo a tutte le altre creature, si basano su due distinti attributi: l'intelligenza e la libertà⁸. Luogotenenza significa costruire e migliorare l'universo, impresa possibile soltanto a coloro che hanno ricevuto in dono l'intelligenza e la libertà di agire, i quali sono perciò in grado di assumersi la responsabilità delle loro azioni, conseguenza inevitabile della vera libertà.

Gli intellettuali del movimento del Risveglio sostengono che l'intelligenza e la libertà hanno lo stesso obiettivo, anche se in un contesto che è collegato, nella sua concezione generale, all'adorazione di Dio. Il Corano recita così, nella «Sura dei venti che corrono»:

E io non ho creato i *jinn* e gli uomini altro che perché M'adorassero. Io non voglio altro da loro: non voglio cibo, non voglio che mi nutrano. Perché è Dio il Nutritore supremo, Signore di Forza, saldo (Corano LI, 56-58).

Anche il concetto di culto divino include l'edificazione dell'universo conformemente all'idea della luogotenenza. Poiché Dio è il fine degli atti di culto, è anche l'unico che ha definito i modi del culto a Lui dovuto. Questo è il senso dei Suoi inviati, delle sacre scritture e della legge divina: indicare all'umanità la via verso la fede, il culto e l'obbedienza. Lo scopo delle leggi divine non è quello di costringere gli esseri umani a credere, perché ciò implicherebbe l'assenza di responsabilità. Il loro fine è invece quello di esortare l'uomo libero e razionale a riconoscere

⁸ Si vedano, ad esempio, Maḥmūd Ṣaltūt in *Islam-Doctrine and Law*, al-Qāhira (Il Cairo), 17^a rist. 1991, pp. 543-44; ʿAlī ʿAbd al-Wāḥid Wāfī in *Human Rights in Islam*, al-Qāhira (Il Cairo), 1957, pp. 168-71, e Ṣubḥī Maḥmasāni, *Pillars of Human Rights*, Bayrūt (Beirut), 1959, pp. 70-73.

che il suo interesse per questo mondo e per l'altro riposa sulla comprensione delle necessità della creazione, e sulla comprensione della responsabilità dell'uomo verso Colui che lo ha creato e al quale egli ritornerà⁹.

1.3. *Il concetto di ḥākimiyya*

Possiamo rintracciare l'origine del concetto di *ḥākimiyya*, o sovranità di Dio, nel pensiero dei fondamentalisti appartenenti al gruppo degli intellettuali del Risveglio; la *ṣarī'a* è il progetto di Dio rivelato all'umanità per mezzo del Suo Inviato; poiché «coloro che non giudicano con la Rivelazione di Dio, son quelli i Negatori» («Sura della mensa», Corano V, 44). Chi non segue la legge di Dio, infatti, non verrà a conoscenza dello scopo principale della creazione dell'universo e del significato della luogotenenza dell'uomo¹⁰.

Il concetto di *ḥākimiyya*, o sovranità di Dio, fu elaborato da Abū-l-ʿAlā al-Mawḍūdī (†1981), famoso studioso pakistano, e diffuso tra gli islamisti del mondo arabo dall'intellettuale egiziano Sayyid Quṭb (†1966), che fu giustiziato in Egitto in seguito all'accusa di essere il capo di un'organizzazione segreta il cui fine era rovesciare il governo¹¹. Tuttavia, alcuni appartenenti alla corrente principale dei Fratelli Musulmani egiziani risposero al suo libro, intitolato *Maʿālim fi-l-ṭarīq* [Pietre miliari], con il volume *Duʿāt lā-quḍāt* [Difensori, non giudici], in cui essi sostenevano che c'è una grande differenza se il concetto di *ḥākimiyya*, o sovranità, lo si intende come *marjiʿiyya*, che significa «autorità,

⁹ Si vedano, ad esempio, M. ʿAmāra in *Islam and Human Rights: Necessities and not Rights*, Kuwait City, ʿĀlam al-maʿrifa Series, 1985, p. 18 e segg., e Ibrāhīm al-Ṣabbī in *The Koran Liberated Man*, Ṭarāblus (Tripoli), 1990, p. 27 e segg.

¹⁰ Si vedano Aṣaf Husayn, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran*, London, Mansell Publishing Limited, 1983, e Mumtāz Aḥmad, «Islamic Fundamentalism in South-Asia: the Jamaʿat-i-Islami and the Tabligi Jamaʿat of South Asia» in M. E. Marty e R. S. Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, Chicago e London, The University of Chicago Press, 1991, pp. 457-530.

¹¹ Si vedano Sayyid Quṭb, *Maʿālim fi-l-ṭarīq (Pietre miliari)*, al-Qāhira (Il Cairo), Dār al-ṣūrūq, 1980, pp. 71-74 e Aḥmad S. Moussallī, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quṭb*, Bayrūt (Beirut), American University Press, 1992, pp. 150-52 [La versione italiana del testo di Quṭb, «Una Legge Cosmica» si trova in *Dibattito sull'applicazione della ṣarī'a*, Dossier Mondo Islamico 1, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995; per altri testi di Quṭb in traduzione italiana si vedano Sayyid Quṭb, *Al-ʿadāla al-ijtimāʿiyya fi-l-islām*, al-Qāhira (Il Cairo), Dār ihyaʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1954, e *Id.*, *Maʿrakat al-islām wa-l-raʿsmāliyya*, al-Qāhira (Il Cairo), Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1952, rispettivamente «Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam» e «L'Islam e l'organizzazione della città» in *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Dossier Mondo Islamico 2, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1996].

legittimità dello stato e della società», o invece come *tadbīr*, che significa gestione, ossia «discernimento individuale esercitato dalle persone con intelligenza e libertà allo scopo di gestire i propri affari nella vita quotidiana». Per *šarīʿa* si intende un'autorità definitiva e non il controllo di tutti gli aspetti della vita umana, poiché ciò significherebbe negare all'uomo la libertà e la capacità di muoversi e agire. Le persone devono conformarsi alle richieste del testo divino, i cui significati sono infiniti¹².

2. I diritti umani tratti dalla *šarīʿa*

2.1. Il concetto di *amāna*

Coloro che hanno preso parte al Risveglio islamico, fondamentalisti e non, si sono trovati d'accordo sulla necessità di confrontare la visione riformista dell'uomo e dei suoi diritti con la propria, rifacendosi al concetto di *amāna*, o pegno, come è stato formulato dal Corano; come recita un versetto della «Sura delle fazioni alleate»:

«Noi abbiam proposto il Pegno ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutarono di portarlo, e n'ebbero paura. Ma se ne caricò l'Uomo, e l'Uomo è ingiusto e d'ogni legge ignaro» (Corano XXXIII, 72).

I più antichi esegeti del Corano solevano dare a questo termine il significato di islam, fede, *šarīʿa* o capacità giuridica (*taklīf*) basata sulla ragione¹³. Essi furono seguiti dai riformisti, che focalizzarono la loro attenzione sul concetto di *taklīf*, o capacità giuridica¹⁴. Gli esegeti appartenenti alla corrente del Risveglio islamico hanno propugnato un'interpretazione particolare e globale del concetto, considerando il pegno costituito dalla capacità giuridica, o *amānat al-taklīf*, un adempimento della legge divina sulla terra¹⁵. D'altra parte i nuovi riformisti hanno in-

¹² Hasan al-Hudaybī, *Duʿāt lā-quḍāt* [Difensori, non giudici], al-Qāhira (Il Cairo), Dār al-šurūq, 1979, pp. 68-84, e Aṣaf Husayn, *Islamic Movements in Egypt 1945-1970*, New York (N.Y.), Monthly Review Press, 1973, pp. 162-81.

¹³ Si veda il commento di Ṭabarī in J. Schwartzlander (a cura di), *Freiheit und Religion* cit., vol. XXII, pp. 53-55.

¹⁴ Si veda una presentazione delle loro opinioni nel saggio di Waltraud Wieland in J. Schwartzlander (a cura di), *Freiheit und Religion* cit., pp. 189-90.

¹⁵ Abū-l-Aʿlā al-Mawḍūdī, *Muslim Government*, Bayrūt (Beirut), Dār al-fikr, p. 74; Faḥī ʿUṭmān, *Origins of Muslim Political Thought*, Bayrūt (Beirut), Muʿassasat al-risāla, 1984, pp. 63-65; Rašīd al-Gannūšī, *Public Liberties in Muslim States*, Bayrūt (Beirut), Arab Unity Center, 1993, p. 109.

teso il pegno, o *amāna*, come responsabilità che il musulmano dovrebbe assumere nei confronti di se stesso, della società e del mondo¹⁶. Alcuni di questi riformisti citano il versetto 143 della «Sura della vacca» a sostegno della loro tesi:

«Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciòché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi» (Corano II, 143).

La «nazione che segue il medio cammino» si considera caricata di una responsabilità morale nei confronti dell'umanità: sarebbe questo il significato della testimonianza di fronte a tutti gli uomini. La testimonianza a favore dell'umanità, e non contro di essa, sarebbe una conseguenza di questa responsabilità. Alcuni autori affermano che questo concetto di testimonianza si avvicina, nel suo significato, al concetto di testimonianza elaborato dal pensiero cristiano moderno¹⁷.

2.2. La discussione sui *maqāṣid al-šarīʿa* ovvero gli obiettivi della *šarīʿa*

L'attenzione prestata dal movimento del Risveglio islamico alla *šarīʿa* e l'autorizzazione data all'uomo affinché la perfezioni hanno anche suscitato il dibattito intorno ai *maqāṣid al-šarīʿa*, ovvero gli obiettivi della *šarīʿa*, e, di conseguenza, intorno alla questione dei diritti umani, o diritti legittimi. Il tema degli obiettivi della *šarīʿa* non era stato concepito dagli studiosi del Risveglio o dei Fratelli Musulmani. Essi vi erano stati condotti dai riformisti islamici del mondo arabo, fra cui Muḥammad ʿAbduh (d.1905) il quale aveva una buona familiarità con *Al-muwāfaqāt*, un testo del giurista malikita al-Šāṭibī, vissuto nell'ottavo secolo dall'Egira, che contiene una lunga discussione sui fini della *šarīʿa*, cioè sugli obiettivi delle leggi divine fondamentali. Ben presto, nel Maghreb il dibattito si estese al concetto di *maṣlaḥa*, o interesse comune, in relazione ai fini della *šarīʿa* (non dimentichiamo che i maghrebini si rifanno alla scuola malikita, che considera il principio dell'interesse comune uno dei suoi fondamenti)¹⁸. Tutti gli studiosi maghrebini

¹⁶ ʿĀʾiṣa ʿAbd al-Raḥmān (Bint al-šāṭiʿ), *An Essay on Man*, al-Qāhira (Il Cairo), 1969, p. 58; si veda anche ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād, *Man in the Holy Qoran*, al-Qāhira (Il Cairo), s. d., p. 37; infine, Ḥasan Ṣaʿb, *The Islam of Freedom and Not the Islam of Slavery*, Bayrūt (Beirut), 1974.

¹⁷ Si veda ad esempio Mohammed Aziz Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, Paris, 1967, pp. 68-71. Io stesso ho udito un'interpretazione simile da M. Arkoun e Zaki Badawi, nonostante la diversità delle loro tendenze.

¹⁸ Si vedano ʿAbd al-Majīd Turkī, «Aš-Šāṭibī and Contemporary Legislative Interpreta-

ritenevano peraltro che la discussione intorno ai fini della *šarī'a* «significasse che il nostro dovere è quello di mostrare riguardo soprattutto nei confronti dello spirito della *šarī'a* e dei suoi alti scopi, e non soltanto nei confronti del suo testo e della sua lettera».

Per quel che riguarda gli islamisti, essi utilizzavano le discussioni dei giuristi intorno agli obiettivi della *šarī'a* per erigere un sistema islamico dei diritti umani che fosse ben distinto da quello occidentale contenuto nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. Al-Šāṭibī disse: «Abbiamo dedotto dalla *šarī'a* che essa è stata elaborata per il bene comune»¹⁹. Originariamente, il termine «bene comune» (*maṣāliḥ*) si riferiva all'apporto di un beneficio o all'allontanamento di un danno; ne deriva che i fini della *šarī'a* sono cinque: salvaguardare la religione del popolo (diritto alla religione), la persona (diritto alla vita), la mente (diritto all'uso della ragione), la discendenza (diritto alla famiglia) e i beni (diritto alla proprietà). In riferimento a questi cinque punti, i giuristi non utilizzano il termine diritti (*ḥuqūq*), ma parlano di interessi comuni (*maṣāliḥ al-ʿibād*) che devono essere tutelati, in quanto necessari. I suddetti cinque punti sono necessari se ne consideriamo gli elementi fondamentali, anziché i dettagli e le ramificazioni. Al-Šāṭibī definisce questi inutili dettagli *ḥājiyyāt* (bisogni) oppure *taḥṣiniyyāt* (abbellimenti), a seconda del loro grado d'importanza per il benessere dell'uomo²⁰.

Gli islamisti hanno iniziato ad avvalersi della suddetta interpretazione di tipo giuridico soltanto negli ultimi anni. Come si è già detto, i giuristi non indicavano i cinque principi sopra elencati come diritti, bensì come obiettivi o intenzioni; sono stati gli islamisti a ridefinirli diritti, dovendoli utilizzare nel contesto legislativo. Oltretutto questi obiettivi, secondo l'opinione dei giuristi, corrispondono a una capacità giuridica conferita da Dio agli uomini; non si tratta quindi di diritti naturali o seminaturali, sebbene al-Šāṭibī dica di essi: «È stato detto che si deve loro osservanza, *murāʿāt*, in tutte le religioni». Ciò vuol dire che tali principi, giacché sono necessari al benessere dell'umanità, devono esse-

tion» in *Al-ijtībād*, 8 (estate 1990), pp. 237-55, e Ṣalāḥ al-Dīn al-Juršī, «Intentions of *šarī'a*: al-ṭāhir Ben ʿĀšūr e ʿĀlāl al-Fāsi» in *Al-ijtībād*, 9 (autunno 1990), pp. 195-210.

¹⁹ Abū Ishāq al-Šāṭibī, *Muwāfaqāt*, 4 voll., Bayrūt (Beirut), Dār al-maʿrifa, 1975, vol. I, p. 8. Si vedano anche Aḥmad Raysūnī, *The Theory of Maqāṣid by Aš-Šāṭibī*, Bayrūt (Beirut), Al-muʿassasa al-jāmiʿiyya, 1992, pp. 63-71, e Yūsuf ḥamid al-ʿĀlim, *The General Intentions of Muslim šarī'a*, Al-maʿhad al-ʿālī li-l-fikr al-islāmī, 1981, pp. 203-70.

²⁰ Si vedano ʿAbd al-Majīd Ṣuḡayyir, *Al-fikr al-uṣūlī wa l-iskāliyyāt as-sulṭān al-ʿilmīyya fī-l-islām – A Reading in the Genesis of ʿIlm al-Uṣūl and Maqāṣid al-šarī'a*, Bayrūt (Beirut), Dār muntaḥab al-ʿarabī, 1994, pp. 309-578, e Ridwān al-Sayyid, «Masʿalat al-insān wa ḥuqūquhu in the Ašʿarī School» in *Awrāq jāmiʿiyya*, Bayrūt (Beirut), 2 (inverno 1993), pp. 81-99.

re osservati e attuati da tutti in generale, non soltanto da coloro che appartengono alla religione islamica²¹.

3. *Due dichiarazioni islamiche sui diritti umani (1981 e 1990)*

Nell'ambito culturale del Risveglio islamico si sono moltiplicati gli sforzi per riuscire a codificare i principi della *šarī'a* sia attraverso l'elaborazione di una costituzione islamica sia mediante la proclamazione di una dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo, allo scopo di evidenziare le peculiarità dell'islam e l'originalità del suo sistema concettuale rispetto ai sistemi occidentali. Esaminiamo dunque due dichiarazioni islamiche dei diritti umani, nel tentativo di comprendere le caratteristiche e le peculiarità delle tendenze che presiedono alla codificazione nel campo dei diritti umani.

3.1. *La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo (1981)*

La *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*²², elaborata da cinquanta eminenti personalità e intellettuali musulmani sotto gli auspici del Consiglio Islamico a Londra, fu proclamata in occasione di un incontro tenutosi nella sede dell'UNESCO a Parigi il 19 settembre 1981. Nella premessa alla dichiarazione gli autori affermano che essa trova il suo fondamento nel sacro Corano e nella *sunna* incontaminata. Per questa ragione, i principi in essa contenuti non ammettono omissioni, modificazioni, sostituzioni o differenze d'interpretazione: si tratta di principi eterni. Dopo un preambolo costituito da 12 articoli, la dichiarazione dedica particolare attenzione ai diritti, la cui esposizione è suddivisa in 23 paragrafi. Essi sono: il diritto alla vita, il diritto alla libertà, il diritto all'uguaglianza, il diritto alla giustizia, il diritto a un equo processo, il diritto alla difesa dagli abusi di potere, il diritto alla protezione dalla tortura, il diritto alla tutela del proprio onore e della propria reputazione, il diritto d'asilo, i diritti delle minoranze, il diritto di accesso alle cariche pubbliche, il diritto alla libertà di pensiero, di opinione e di espressione, il diritto alla libertà religiosa, il diritto di impegnarsi in opere missionarie, i diritti economici, il diritto alla proprietà, i diritti e i doveri dei lavoratori, il diritto individuale a un livello

²¹ Abū Ishāq al-Šātibī, *Muwāfaqāt* cit., vol. I, p. 10.

²² Ho utilizzato il testo della «Dichiarazione» pubblicato in *Minbar al-ḥiwār*, 9 (primavera 1988), pp. 92-106.

di vita dignitoso, il diritto di fondare una famiglia, i diritti della donna sposata, il diritto all'educazione, il diritto individuale alla protezione della sfera privata e il diritto alla libertà di movimento e di residenza.

3.2. *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam (1990)*

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam* fu redatta da una commissione composta da ʿAdnān al-Ḥaṭīb, Šukrī Fayṣal, Wabbī Zuhaylī, Rafīq Guwaygatī e Ismāʿīl Majīd al-Hamzāwī, incaricata della stesura del documento dall'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) nel 1980. Dopo essere stato elaborato, il documento fu approvato dalla XIX Conferenza Islamica dei ministri degli Affari Esteri svoltasi al Cairo dal 31 luglio al 4 agosto 1990. Solo qualche mese prima il documento era stato pubblicato a Damasco da uno dei suoi autori²³. Dal punto di vista formale, la dichiarazione del 1990 è più simile alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* che non la precedente. Essa presenta 12 principi, i diritti fondamentali, i diritti politici, i diritti legati alla famiglia, il diritto di cittadinanza e di nazionalità, il diritto all'educazione, il diritto al lavoro e alla sicurezza sociale, il diritto al salario, il diritto alla proprietà letteraria e ai benefici connessi, il diritto a un equo processo, il diritto alla libertà di movimento, il diritto di asilo, i diritti e doveri in tempo di guerra, la sacralità delle salme e i limiti nell'interpretazione del suddetto legittimo documento, suddivisi in 25 articoli.

All'editore, ʿAdnān al-Ḥaṭīb, preme ricordare che questa dichiarazione è «la prima codificazione dei principi della legge divina islamica, o *šarīʿa*, per ciò che concerne i diritti umani». All'avvertenza segue un'ampia spiegazione degli articoli di cui è autore il solo al-Ḥaṭīb; sia nella parte iniziale sia nelle note conclusive, egli afferma che gli articoli contenuti sono tratti dalla *šarīʿa*, la quale costituisce il solo riferimento ai fini di qualunque chiarimento delle ambiguità contenute negli articoli.

3.3. *Osservazioni sulle due Dichiarazioni*

Come si è già detto, entrambe le Dichiarazioni insistono a indicare il proprio fondamento nei testi della *šarīʿa*. Tuttavia il linguaggio usato nella prima Dichiarazione è tipico degli intellettuali, mentre il linguag-

²³ *I Diritti dell'uomo nell'islam – La prima codificazione dei principi della šarīʿa per ciò che concerne i diritti umani*, introduzione di Ibrāhīm Maḍkūr, commento a cura di ʿAdnān al-Ḥaṭīb, Dimašq (Damasco), Dār tlass, 1992 [in arabo].

gio usato nella seconda è quello tipico dei giuristi. Il primo documento è un vero e proprio manifesto, mentre il secondo è una dichiarazione formulata da persone attente a renderla simile a quella delle Nazioni Unite, almeno dal punto di vista formale, ancorché essa ricordi la dichiarazione delle Nazioni Unite anche nei contenuti. Le differenze emergono soltanto quando ʿAdnān al-Ḥaṭīb introduce concisamente i temi in essa contenuti e, di conseguenza, vengono affrontate questioni come il problema dell'uguaglianza fra uomo e donna, il significato dell'autorità tutoria dell'uomo e il problema dell'apostasia. Il manifesto dell'OCI non si sofferma sui dettagli relativi a questi temi, che sono menzionati negli articoli sull'uguaglianza e sulla libertà religiosa. In realtà, non sappiamo quali siano le opinioni degli autori a proposito di questi delicati argomenti. Entrambe le Dichiarazioni, tralasciando le differenze minori, si ispirano quasi completamente alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, sia per gli argomenti sia per l'esposizione. Sebbene non aggiungano nulla di nuovo circa l'*ijtihād* [interpretazione] e le questioni in sospeso, esse (e tutti i tentativi simili) sono utili per istruire il musulmano medio e fargli capire l'importanza di simili problemi. È tuttavia evidente che gli estensori delle due Dichiarazioni non intendevano rivolgersi a un pubblico di lettori musulmani; essi tentavano, piuttosto, di difendere la loro specificità e la fondatezza delle loro posizioni agli occhi delle élite occidentali colte.

È interessante notare che gli autori dei due documenti non fanno alcuna menzione della giurisprudenza (*fiqh*), cioè dell'*ijtihād*, che sta alla base della questione degli obiettivi della *šarīʿa* per come la intendevano i primi giuristi. Gli autori si auspicavano che la loro spiegazione fosse definitiva quanto a certezze, in modo da eliminare ogni ulteriore discussione. Per questa ragione, gli estensori pretendevano che al documento del 1981 fossero riconosciute caratteristiche di assolutezza e infallibilità, sostenendo che derivava direttamente dal Corano e dalla *sunna*; d'altra parte, anche coloro che avevano formulato il secondo documento sostennero che la sua unica fonte era costituita dalla *šarīʿa*. Essi avrebbero potuto menzionare la giurisprudenza (*fiqh*), la quale dava risposte al problema degli obiettivi (*maqāṣid*); tale problema, però, non trova esplicita menzione in alcun testo della *šarīʿa*; la questione dei *maqāṣid* sembra essere il risultato di sviluppi culturali e giuridici durati alcuni secoli.

Conclusioni

In apertura ho citato i lavori di Rosenthal e di Mayer sulla libertà e sui diritti umani nell'islam antico e moderno, sottolineando il fatto che entrambe le opere sono insoddisfacenti e che la reazione dei lettori musulmani è stata molto dura. Il saggio di Rosenthal è un esempio di orientalismo tradizionale che, pur avendo qualche merito, si mantiene entro un ambito molto limitato e propende alla filologia. Il saggio della Mayer, invece, riduce tutta la questione a un problema culturale, affermando che i musulmani contemporanei non possiedono una cultura che consenta loro di occuparsi di diritti umani!

I musulmani non hanno esaminato analiticamente le affermazioni contenute in entrambi i libri, con un esercizio critico valevole per il presente come per il futuro; essi si sono limitati, piuttosto, a condannarne gli autori accusandoli di complotto e di egocentrismo occidentale.

Non è vero che gli intellettuali musulmani non siano interessati alla questione dei diritti umani e della democrazia. Negli ultimi anni, gli intellettuali musulmani hanno iniziato a pubblicare molti lavori su questi temi utilizzando una terminologia peculiare e sottolineando le differenze esistenti fra il punto di vista occidentale e quello islamico in tema di diritti umani²⁴. Insistono sulla necessità di tenere ben distinti, da un lato, la filosofia democratica o liberale e, dall'altro, il diritto, conferito alla comunità (*umma*), di pronunciarsi con ogni mezzo – elezioni comprese – su temi direttamente collegati ai loro interessi o alla gestione dei loro affari. Ritengono che sapienza e autorità definitiva spettino soltanto a Dio, e non alla gente comune, e che il potere della maggioranza debba contenersi entro i limiti della *šarī'a*. Occorre altresì rilevare che gli intellettuali musulmani mostravano preoccupazione per la *šarī'a* dato che la maggioranza dei musulmani ne osservava le prescrizioni. A quell'epoca, i fondamentalisti tendevano ad accentuare l'importanza del capo, cioè dell'autorità, che avrebbe dovuto assumere il potere per applicare in modo perfetto la *šarī'a*; i dirigenti moderati del Risveglio, invece, insistevano sul fatto che i poteri conferiti dalla *šarī'a* al governante erano assai scarsi. Quest'ultimo gruppo affermava che l'autorità spetta alla *šarī'a* e non agli individui o alle organizzazioni, nemmeno se vengono eletti.

²⁴ Si veda Ḥasanayn Tawfiq Ibrāhīm, *Minbar al-ḥiwār*, 9 (primavera 1988), pp. 72-91, per una sintetica bibliografia (libri e articoli) sulle ricerche svolte da musulmani sul tema dei diritti umani. Il numero delle opere sull'argomento è aumentato negli ultimi anni. L'ultima opera che ho letto è il libro precedentemente citato di Rāšid al-Ġannūšī.

Entrambe le concezioni risentono dell'eccessiva enfasi posta sugli aspetti teologici da cui sono permeate. Esse considerano Dio, o la Sua *šarīʿa*, il riferimento diretto per tutto ciò che concerne i diritti umani i quali, secondo loro, sono in origine *takālīf*, cioè decreti divini, e non diritti²⁵. Essi ritengono inoltre che affermare l'origine divina dei diritti e dei doveri implichi attribuire loro grande potere, senza però considerare il fatto che tali diritti nella loro formulazione attuale costituiscono per molti aspetti un'interpretazione indipendente o addirittura un'invenzione da loro elaborata, anziché l'applicazione rigorosa di una prescrizione testuale. Il punto più debole nella concezione islamista dei diritti umani è rappresentato dal procedimento chiamato *ta'šīl*, o riconoscimento di autenticità²⁶, cioè il tentativo di attribuire alle conclusioni a cui si è giunti per mezzo di un'interpretazione indipendente, un'origine certa e stabilita nella *šarīʿa*, e di conferire a tali opinioni forza ed evidenza in virtù della loro origine rivelata. In effetti, la suddetta evidenza nella maggior parte dei casi è artificiosa.

Ciò che più stupisce è la pretesa di considerare come già risolto molto tempo fa dal Corano e dalla *sunna* ogni problema che si presenta ai musulmani di oggi nonostante si sappia che non ve ne è alcuna traccia nella storia della legislazione islamica dei secoli passati. Le questioni relative ai diritti umani rischiano quindi di ridursi a rigidi luoghi topici nel quadro delle discussioni sugli obiettivi della *šarīʿa* o sui diritti legittimi, mentre quelle relative al concetto di democrazia rischiano di irrigidirsi sotto l'ombrello della *šūrā*, ogni giorno più esteso²⁷ in seguito all'aggiunta meccanica di nuovi materiali ed elementi, dei quali si dice che, pur essendo antichi e suffragati dai testi divini, siano sfuggiti all'attenzione dei pensatori più antichi, ma non a quella dei pensatori del Risveglio islamico.

Ciononostante, dobbiamo ammettere che i moderni giuristi musulmani hanno trasformato, sotto la spinta dei problemi interni e del modello occidentale, la questione dei diritti umani in una questione di

²⁵ Si vedano Riḍwān al-Sayyid, «The Issue of Man and His Rights in the Ašʿarī School» in *Minbar al-ḥiwār*, 9 (primavera 1988), pp. 95-96, e Gudrun Kramer, «Islamists and Democracy» in *Middle East Report*, vol. XXIII, 183 (luglio-agosto 1993), pp. 2-8.

²⁶ Si veda la serie di saggi pubblicata da The World Institute for Islamic Thought (Istituto Mondiale per il Pensiero Islamico) sotto il titolo *Toward Islamization of Disciplines*. Il suddetto istituto ha pubblicato, fin dalla fine degli anni settanta, anche altri lavori sotto il titolo *Islamization of Knowledge*.

²⁷ Si vedano Tawfiq al-Šawī, *Al-šūrā wa fiqh al-istišāra*, al-Qāhira (Il Cairo), 1992, Ḥasan al-Turābī, «Shura and Democracy: iškāliyyāt al-muštalaḥ wa-l-mafhūm» in *Al-mustaqbal al-ʿarabī*, 75 (maggio 1985), p. 13, e Rašid al-Ġannūšī, «Public Liberties» in *Al-mustaqbal al-ʿarabī*, 75 (maggio 1985).

pubblico dominio. Essi hanno trovato soluzioni a problemi come quello dell'uguaglianza dinanzi alla legge o del significato della cittadinanza, riuscendo perfino ad aggirare i concetti medievali di *dār al-islām* e di *dār al-ḥarb*. Tuttavia il rigore islamico nei decenni passati ha impedito un'onesta riflessione su altri problemi quali la discriminazione fra uomo e donna, le pene previste dalla *šarīca* (*ḥudūd*) e l'apostasia.

In realtà, è possibile fare una distinzione fra problemi di natura storica e problemi che trovano fondamento in testi tratti dalla *šarīca*. Fra l'altro è chiaro che molte restrizioni sono nate da specifiche circostanze di natura storica o giuridica; molti giuristi moderni affermano che le disposizioni originate da tali circostanze si considerano abolite con il venir meno di quelle circostanze, conformemente alla regola giuridica secondo la quale le norme cambiano con i tempi. Le disposizioni basate sul Corano o sulla *sunna* sono state tuttavia confermate da usanze e tradizioni antiche, e per questa ragione è difficile rimuoverle.

Durante la prima metà del ventesimo secolo i riformisti in campo giuridico ricorsero agli obiettivi della *šarīca* (*maqāṣid*) per risolvere simili problemi; al giorno d'oggi, invece, i *maqāṣid al-šarīca* sono utilizzati per proscrivere tali soluzioni. Si è soliti dire che i testi che vietano l'apostasia trovano un fondamento nella dottrina del *fiqh al-maṣāliḥ*, cioè della comprensione degli interessi collettivi; dal momento che attraverso la porta in tal modo spalancata la comunità sarebbe condotta alla disgregazione, si afferma che la libertà religiosa dichiarata dal Corano si riferisce alla libertà di abbracciare l'islam, ma non di abbandonarlo. Perciò citare il principio della *maṣlaḥa*, o interesse comune, restringe il significato di un testo che propugna la libertà religiosa ma non sostiene l'adesione a essa. Se dovessimo sostenere che l'interesse comune esige di non fare distinzioni tra uomo e donna in fatto di eredità, ci troveremo di fronte un testo assai chiaro sull'argomento; di conseguenza, il testo in questo caso andrebbe contro la *maṣlaḥa*, mentre nel primo esempio era il principio della *maṣlaḥa* che contraddiceva il suddetto testo.

In mezzo a tanto dogmatico zelo un gruppo di intellettuali musulmani ha sostenuto la necessità di smantellare il testo o di assestare un duro colpo al suo dogmatismo, alla Feuerbach²⁸. Tuttavia la nostra moderna esperienza di sviluppo in campo legislativo ci insegna che le soluzioni giuridiche che prendono in considerazione sia i testi che gli interessi sono bene accette alla gente e resistono nel tempo. In nessun caso è utile combattere i testi e le tradizioni in nome del secolarismo o del li-

²⁸ Come Mohammad Arkoun, Aziz al-Azma, Ḥalīm Barakāt, Šādiq Jalāl al-ʿAẓm, Ḥusayn Aḥmad Amīn e Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī.

beralismo; dobbiamo piuttosto insistere sulla necessità di un cambiamento dall'interno, anche nel caso che richieda molto tempo. Abbiamo molto da imparare dal modo in cui i cristiani hanno riconosciuto autenticità ai diritti umani affrontando, nello stesso tempo, le sfide e i problemi della vita contemporanea²⁹. Costituisce eloquente esempio di ciò la posizione recentemente adottata dalla chiesa cattolica in occasione della conferenza del Cairo sul tema dell'incremento demografico e dello sviluppo, dove si è potuto notare che i cristiani risentono dei problemi relativi alla modernizzazione sociale e culturale in modo simile a quello dei musulmani, sebbene siano differenti sia i problemi che la loro intensità.

È necessario modificare l'ambiente dottrinale o sbarazzarsi del suo dogmatismo per riuscire a discutere di ogni problema nel suo contesto culturale, sociale e intellettuale. Una volta che la discussione abbia indicato la prevalenza di una nuova elaborazione concettuale, sarà possibile trasformarla nel relativo meccanismo giuridico. Tuttavia, l'opinione comune fra gli intellettuali modernisti nel mondo arabo è che le variabili sociali, culturali e politiche abbiano disgregato il meccanismo tradizionale da cui dipendevano creatività, interpretazione indipendente e capacità di rinnovamento; secondo loro, è indispensabile introdurre idee nuove sia quanto a forma sia quanto a contenuto.

²⁹ Ultimamente due opere rappresentano un tentativo di autenticazione teologica dei diritti umani: Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte, Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1991, e Werner Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster, 1987.

Filosofia dei diritti dell'uomo e mondo musulmano

Fu'ād Zakāriyā

Premessa

Quasi tutti gli autori musulmani, quando esaminano la questione dei diritti umani, seguono oggi lo stesso procedimento rifacendosi al Corano e alla *sunna*, che considerano la fonte basilare di questi diritti. Il nucleo essenziale della letteratura recente sull'argomento consiste in un'enumerazione dei diritti fondamentali enunciati dalle carte e dalle dichiarazioni moderne, seguita da citazioni di versetti del Corano e di *ḥadīth* [detti e fatti del Profeta] tendenti a dimostrare che l'islam ha sempre affermato questi diritti. La dimostrazione è agevole, sia per il fatto che tutti i libri sacri riprendono e sviluppano i grandi principi morali acquisiti da lungo tempo dalla saggezza umana, sia per la genericità del testo religioso, che permette di dedurne i più diversi significati. I musulmani traggono motivo di grande orgoglio da questa letteratura (che talvolta conosce un reale successo popolare) più perché l'affermazione di questi diritti da parte dell'islam precederebbe, e di molto, la loro supposta definizione da parte dell'Occidente, che non perché i diritti umani siano presentati, nel libro sacro dell'islam, in modo più estensivo, secondo alcuni perfino più esauriente o dettagliato, rispetto alle dichiarazioni moderne. Per i musulmani, in fondo, è di grande importanza affermare la primogenitura sui diritti umani.

Il fondamento principale della concezione dei diritti umani è dunque, nello spirito musulmano contemporaneo, di natura religiosa. Un giurista egiziano esprime in maniera esemplare tale concezione: «L'islam ha stabilito lo stato di diritto, quello che governa per mezzo della *ṣarīʿa* e garantisce i diritti umani, ben prima che il suo fondamento fosse saldamente acquisito in Europa, e cioè dopo la Rivoluzione francese»¹. In ta-

¹ ʿUṭmān Ḥalīl ʿUṭmān, «Ṭaṭawwur maḥmūm ḥuqūq al-insān» (L'evoluzione del concetto di diritti umani) in *ʿĀlam al-fikr*, I (4), p. 15.

le espressioni sono contenute in effetti gli elementi caratteristici della concezione islamica dei diritti umani, vale a dire:

- la rivendicazione, come merito essenziale non già del valore intrinseco, se comparato alla concezione occidentale dei diritti umani, ma della sua anteriorità;
- la velleità di paragonare due fenomeni incomparabili: una religione (l'islam), cioè un dato sacro e trascendente, e una civiltà (l'Occidente), ovvero un dato storico concreto;
- l'impegno a soddisfare l'esigenza religiosa («gli uomini devono governare secondo la legge di Dio»), senza preoccuparsi di accertare se questo principio è stato effettivamente messo in atto nel corso della storia islamica (come è noto, a parte i primi decenni del suo corso, esso è stato regolarmente smentito dai fatti).

Da tale fondamento religioso dei diritti umani derivano i principali tratti caratteristici della posizione che il mondo musulmano assume riguardo ai diritti umani; secondo la concezione islamica, in sintesi, i diritti umani sono *a)* di origine sacra, *b)* di origine antica e *c)* immutabili rispetto all'esperienza umana.

1. *Origine sacra*

A priori, il fatto che l'idea dei diritti umani abbia, nello spirito dell'uomo arabo-musulmano, un carattere sacro e un'origine divina non ha niente di inaccettabile in sé. Anche la concezione occidentale dei diritti umani poggia su una visione trascendente dell'uomo, che valorizza la dignità della persona e presuppone che gli uomini nascano liberi e uguali e che il dominio e lo sfruttamento derivino non dalla «natura», ma dalla società. Tale presupposto metafisico ha origini molteplici, fra le quali le più importanti, ma non le uniche, sono costituite da credenze religiose. Certamente le filosofie, comprese quelle pagane, hanno contribuito in maniera non trascurabile alla cristallizzazione del concetto di dignità umana; lo stesso ha fatto il pensiero giuridico, che aveva rapidamente raggiunto un alto grado di maturità senza essere necessariamente legato alla religione (si pensi, ad esempio, al codice di Hammurabi); infine, non dobbiamo trascurare l'influenza delle arti e delle lettere nella lenta formazione dell'idea di un essere umano come entità autonoma i cui diritti devono essere protetti. Resta il fatto che le credenze religiose, e specialmente le tre religioni monoteiste, hanno gioca-

to un ruolo essenziale nell'affermare il valore assoluto dell'individuo, e che il loro impatto morale è stato certamente il motore essenziale del lungo movimento secolare da cui sono nati i diritti umani, in quanto ideale e nello stesso tempo realtà concreta.

Da questo punto di vista la particolarità dell'islam, rispetto al giudaismo e al cristianesimo, consiste nel desumere la valorizzazione dell'uomo dall'idea che egli sia il «luogotenente di Dio» (*ḥalīfat Allāh*) sulla terra. Questa valorizzazione della persona umana è assoluta e non è legata alla razza, al sesso o alla condizione sociale, bensì alla persona in quanto tale in virtù della relazione privilegiata che la unisce al suo Creatore. In altre parole, l'islam suppone che l'uomo abbia una natura peculiare, le cui grandi linee sono definite dal Corano, e dalla quale derivano i suoi diritti: l'uomo che è stato designato vicario di Dio sulla terra non può essere perseguitato né trattato ingiustamente, e neppure essere vittima di discriminazioni a causa della sua razza, del suo colore o di alcuna altra sua caratteristica.

Precisando questo fondamento religioso dei diritti umani nell'islam, un autore contemporaneo rileva che «L'uomo, e di conseguenza i diritti umani, ha una dimensione sacra, la quale non è altro che la parte del soffio divino che egli porta in sé. Ora, quando si parla dei diritti umani, si dimentica che solo questa dimensione sacra ad essi conferita dalla fede religiosa permette di garantirli e di assicurarli. Niente è più pregiudizievole al concetto di uomo del fatto di considerarlo come facente parte del mondo animale; ciò finisce con il sottometterlo alle leggi della natura, mentre egli è in realtà il signore della natura»².

Ritroviamo qui l'idea, comune alla maggior parte degli apologeti della teoria islamica dei diritti umani, che la sacralizzazione di tali diritti da parte del Corano ne sia la migliore garanzia. Il problema, come si può vedere, consiste nel fatto che i diritti di quella creatura mortale e mutevole che è l'uomo, derivando da un'essenza eterna, hanno la loro sanzione soltanto nell'aldilà, come il bene e il male per la religione. Ora, in mancanza di sanzioni in questo mondo, che cosa può dissuade-

² Muhammad 'Abd al-Hādī Abū Riḍā, *Nazrat al-Qur'ān li-makānat al-insān fi-l-kawn wa li-ḥuqūqihī* (Il punto di vista del Corano sullo statuto dell'uomo nell'universo e sui suoi diritti), comunicazione al III Incontro Islamo-Cristiano, Tūnis (Tunisi), maggio 1982, p. 24. Secondo questo testo, negare il carattere sacro dell'uomo equivale ad affermare la sua «animalità», come se non esistesse una terza possibilità, quella fatta propria da tutte le dichiarazioni moderne dei diritti umani, secondo la quale l'uomo dispone di diritti in quanto tale, cioè non in quanto essere sacro o in quanto animale, ma in quanto essere mortale, fallibile e perfettibile o, se si vuole, in perpetua tensione per sfuggire all'animalità e accedere, con il suo lavoro, a una sorta di sacralità.

re, ad esempio, un governante di poca fede dal violare questi diritti? Lo stesso Abū Riḍa, autore del passo sopra citato, citando Ibn ʿArabī, aggiunge: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine. In altre parole, colui che rispetta l'uomo rispetta il suo Creatore»³. Dunque, bisogna vigilare sui diritti umani per rispetto verso il Creatore, con ciò presupponendo il regno della fede; una società senza fede, che non ha per finalità il rispetto del Creatore, non saprà che farsene dei diritti umani. Da questo punto di vista, la sola società che rispetta i diritti umani è quella da cui sono per sempre spariti gli interessi, le ambizioni e le passioni temporali, ma che soprattutto teme la collera di Dio. Tale concezione ideale, peraltro, non dice in quale modo, nelle società storiche concrete le cui classi dirigenti non si distinguono in modo particolare per la purezza della loro fede, i cittadini potranno far rispettare i loro diritti.

Per i difensori della teoria islamica dei diritti umani, la società più vicina a quell'ideale fu l'islam dei primi quattro califfi, i «ben guidati» – sebbene essi debbano però ammettere che anche quel breve periodo fu ben lontano dall'essere immune da passioni e interessi, come dimostrano i conflitti sanguinosi che divisero i musulmani sotto i califfati di ʿUṣmān (644-656) e di ʿAlī (656-661) – mentre tutto ciò che avvenne in seguito appare ai loro occhi come una deformazione dell'«autentico governo islamico».

Non è forse questa la prova migliore del fatto che non è sufficiente affidarsi al solo sentimento religioso? Dio ha nominato l'uomo suo vicario sulla terra, ma la storia dimostra che non è mai stato sufficiente, per costringere un governante a rispettare i diritti umani, prescrivergli: «non opprimere i tuoi sudditi, poiché essi sono come te depositari di una parte del soffio di Dio» o «non privarli della vita e della libertà, affinché tu non ti esponga alla collera divina»; dal momento che si è allontanato dalla via della fede e i suoi atti, indipendentemente dall'adempiimento degli obblighi rituali, rispondono a una logica puramente temporale, il preventivo comando divino non ha più alcuna influenza su di lui. In mancanza di garanzie umane, sancite dal diritto positivo, la porta è aperta a ogni genere di violazione dei diritti umani.

La diffidenza percepibile nella letteratura islamica contemporanea, nei confronti della nozione di diritto positivo (*qawānīn waḍʿiyya*) deriva dalla confusione, costante in questa letteratura, tra il livello ideale e quello storico concreto. I testi religiosi si collocano a livello ideale, nel senso che non prevedono sanzioni temporali per le violazioni dei diritti umani. È il caso dei testi che autorizzano la revoca del cattivo gover-

³ *Ibid.*

nante senza stabilirne condizioni e modalità, sicché i governanti hanno sempre ignorato e sfidato queste norme. Ora ciò che caratterizza il diritto positivo è la sua capacità di interpretare le situazioni concrete, di organizzarle e di imporre ad esse la propria misura sistematica. Mentre la norma religiosa si colloca in una prospettiva di libertà assoluta, la legge positiva interagisce costantemente con le realtà complesse e mutevoli: di conseguenza, non si possono legittimamente mettere l'una e l'altra sullo stesso piano.

L'altro problema posto dai testi sacri è, come abbiamo già segnalato, costituito dal fatto che non possono essere applicati senza la mediazione umana. Si sente spesso dire che le deviazioni rispetto alla retta via tracciata dai precetti della *šarī'a* siano dovute alle deformazioni ad essi imposte dagli uomini quasi che fosse possibile fare altrimenti! Non c'è norma religiosa applicabile senza intervento umano che, inevitabilmente, annulla il carattere sacro e assoluto della norma stessa, abbassandola a ciò che è profano e relativo. In fondo, la contrapposizione tra *šarī'a* e diritto positivo è in realtà la contrapposizione tra due tipi di norme umane, di cui la seconda si riconosce tale, mentre la prima si proclama sacra, con tutti i pericoli inerenti a questa pretesa. La continua negazione dei diritti umani nella storia islamica fu così facilitata dal fatto che i governanti, proclamandosi nello stesso tempo successori (*ḥalīfa*) del Profeta, avevano la pretesa di concentrare su se stessi tutta l'autorità del loro illustre predecessore, sfruttandola per far prevalere la loro interpretazione (nella maggior parte dei casi conforme, naturalmente, ai loro interessi temporali) dei testi religiosi.

Fondare i diritti dell'uomo sulla base della sua relazione con la divinità vuol dire lasciare aperto il campo a tutti coloro che, con la pretesa di essere gli interpreti infallibili del testo sacro, manipolano questi diritti a loro vantaggio.

2. *Origine antica*

In accordo alla loro ricostruzione idealizzata dell'epoca d'oro corrispondente all'alba dell'islam, gli apologeti della teoria islamica dei diritti umani ritengono che tali diritti abbiano conosciuto il loro apogeo, nella civiltà islamica, all'epoca della rivelazione e nel periodo immediatamente successivo, per conoscere poi un costante declino. Da tale scenario la storia è completamente assente: si salta disinvoltamente dall'epoca presente a quella dell'illuminazione originaria, senza alcuna considerazione per le notevoli trasformazioni avvenute, in questo lasso di

tempo, nella concezione dei diritti umani e per la loro effettiva incidenza nella vita delle persone. Questo scarto fra la antica fonte originaria e le condizioni sociali e storiche contemporanee dà luogo, nel mondo musulmano, a tre diversi atteggiamenti, corrispondenti complessivamente ai tre modi in cui abitualmente si risolvevano i conflitti tra patrimonio classico (*turāḥ*) ed esigenze della vita moderna.

Il primo è quello dei conservatori intransigenti, che si limitano all'applicazione letterale ed esclusiva del dogma e che riconoscono soltanto le situazioni concrete contemplate dal testo originale e le soluzioni ivi riportate. Questo atteggiamento pone in contraddizione le fonti che regolano la condotta dei conservatori e le loro condizioni di vita reali, contraddizione che si traduce nella loro incapacità di affrontare i problemi del nostro tempo e di comunicare con le masse, e in particolare con le giovani generazioni, in una lingua aderente alla realtà. In tal modo, ci si limita all'idea che i testi sacri riguardanti i diritti umani siano validi in ogni epoca e in ogni luogo, con ciò aprendo di fatto la porta a ogni sorta di esegesi e di pratica dispotica e tirannica.

Di fronte a questo atteggiamento, i musulmani liberali hanno sviluppato una posizione che potrebbe essere definita «consensualista»: si raccomanda cioè uno sforzo interpretativo ed esegetico flessibile, che permetta di aggiungere al testo originario nuove norme, purché siano conformi agli interessi dei musulmani; pur continuando a riconoscerla, a volte in modo puramente formale, ciò permette di introdurre nella legge religiosa elementi nuovi che giungono talvolta a trasformarla radicalmente.

Infine, in contrasto con le prime due, abbiamo la posizione laica, che, mettendo da parte fin dall'inizio ogni fondamento religioso riguardo ai diritti umani, intende farli derivare dalle pratiche concrete e dalle condizioni esistenti traendo profitto dall'esperienza umana in generale, visto che nell'esperienza islamica dei diritti umani i tratti specifici sono assai meno numerosi di quelli occidentali e moderni. Questo punto di vista laico, in costante declino nel mondo arabo al giorno d'oggi, è facilmente tacciato di eresia dai conservatori. L'accusa non ha peraltro alcun fondamento; lungi dall'opporsi all'islam, i sostenitori del punto di vista laico non fanno altro che sottolineare il fatto che fondare i diritti umani sul testo sacro apre il varco a ogni sorta di esegesi contraddittoria, con il risultato finale di perdere tali diritti. Il conflitto tra laici e conservatori non è un conflitto tra devozione ed empietà, ma un conflitto tra una visione storicista e una visione idealista della questione dei diritti dell'uomo.

3. *Carattere immutabile*

I diritti umani nell'islam costituirebbero insomma un dato immutabile, acquisito una volta per tutte, insofferente di ogni tentativo di evoluzione. Questa caratteristica, che dimostrerebbe, secondo i suoi sostenitori, la superiorità della concezione islamica dei diritti umani, finisce in realtà per privarla di quegli elementi importanti, grazie ai quali l'Occidente è giunto alla concezione moderna dei diritti umani. Quest'ultima, benché sia stata elaborata, come si è già detto, a partire da una premessa trascendente, cioè da una certa rappresentazione della natura umana, è, in larga misura, empirica; essa infatti è stata costruita lentamente, nel corso di una storia conflittuale, e appunto perché questi diritti sono stati conquistati a viva forza, prima di essere fissati dalle leggi, essi sono ormai dati acquisiti, che non possono essere rimessi in discussione da interpretazioni arbitrarie o fallaci.

Niente di tutto ciò nella concezione islamica; i diritti umani, acquisiti fin dall'origine nel loro fondamento, non cessarono in seguito di regredire a causa di inadempienze e di interpretazioni tronche. Ciò non dovrebbe sorprendere, giacché la realtà non è mai assunta in quanto tale, e l'ideale religioso non serve che a giustificare le pratiche più difformi e anomale. Basti qui ricordare le enormi divergenze a cui dà luogo l'interpretazione del concetto di *šūrā* [consultazione] nell'islam; ad esempio, un fervente musulmano scrisse, nella primavera del 1980, in un quotidiano del Kuwait, che l'islam autentico ignorava la democrazia e raccomandava l'autocrazia e l'autorità (*wilāya*) di un singolo sulle masse. Come sempre avviene in casi simili, un semplice credente qualifica come islam autentico ciò che è soltanto l'espressione della sua idiosincrasia personale, e ciò avviene senza che egli possa essere biasimato, poiché il testo religioso su cui si basa si esprime in termini estremamente generali. C'è poi un aspetto ancora peggiore; il riferimento costante all'islam autentico, al posto dell'esperienza storica concreta, può conferire un alone di sacralità a qualunque interpretazione abusiva, il che permetterebbe di accusare chiunque la rifiutasse di essere un infedele (*kāfir*). La consuetudine di screditare l'oppositore politico dal punto di vista religioso è così diffusa da manifestarsi perfino nella maniera in cui i governanti laici del mondo arabo contemporaneo trattano i loro oppositori politici.

Di fronte a tutto ciò bisogna ricordare come l'*habeas corpus*, ad esempio, che si consolidò in seguito a una lunga lotta contro la tirannia dei re e che all'inizio era soltanto un principio giuridico, si sia lentamente trasformato fino a diventare un insieme complesso di diritti con-

nessi alla protezione della dignità umana e al diritto all'equità nel giudizio. L'interazione continua fra teoria del diritto e prassi giuridica ha sempre rappresentato il contesto nel quale i principi, dapprima enunciati a livello teorico, hanno potuto in seguito essere confermati nei fatti, e poi progressivamente estesi e formulati più precisamente, permettendone a loro volta un'applicazione più rigorosa. Orbene, è soprattutto di questa interazione che si sente la mancanza nella storia islamica. Per riferire un solo aneddoto al riguardo, fino a non molti anni orsono il manuale liceale di letteratura araba riportava un racconto, contenuto in un'opera classica, nel quale si narrava che il califfo poteva, in una delle sue giornate infauste, far decapitare il primo dei suoi sudditi che avesse la sfortuna di incontrare il suo sguardo; neppure una parola, nel racconto o nel manuale, per denunciare simili pratiche, e ancor meno per ricordare agli studenti che là si assisteva alla negazione di un diritto umano fondamentale!

D'altronde, la storia delle nazioni moderne ha apportato contributi notevoli alla teoria dei diritti umani. È sufficiente, per convincersene, confrontare la Dichiarazione americana e quella francese della fine del XVIII secolo con la Dichiarazione universale del 1948 o con quella di Helsinki (1975). Sono sorte nuove rivendicazioni, che hanno portato all'affermazione di nuovi diritti: il diritto al lavoro, alla cultura, all'istruzione, il diritto alla vita privata, il diritto di emigrare, il diritto dei popoli all'autodeterminazione e innumerevoli altri. È semplicemente impossibile che un antico testo religioso potesse prevedere simili diritti i quali, oltretutto, sono impensabili nel quadro di una concezione che annulla la storia e pretende di dedurre tutti i diritti dalla lettera di un testo sacro. Quand'anche fosse possibile dedurne qualcuno, grazie a uno straordinario sforzo interpretativo, ciò potrebbe avvenire solo grazie a una lettura capace di inserire in modo retroattivo la nuova esperienza nel testo antico, e non già grazie alla forza intrinseca del testo stesso.

Che cosa possiamo dedurre da tutto ciò? L'impressione più evidente, che nasce dalla considerazione di tutti questi approcci religiosi alla questione dei diritti umani, è l'intento di passare sotto silenzio la realtà, considerando sufficiente ciò che dicono i testi, senza curarsi della relazione esistente fra una concezione ideale e le sue applicazioni, e senza preoccuparsi di giungere alla constatazione inevitabile della sua incapacità di prevalere concretamente nel corso della storia. Tutti questi autori parlano di testi che non sono mai stati applicati, senza mai domandarsi perché sia andata così o chiedersi che cosa potrebbe farci pensare che in avvenire le cose andranno diversamente.

Citerò qui alcuni esempi di questo singolare disprezzo della realtà storica. In un articolo sulla protezione del diritto alla vita nel sistema islamico, J. I. al-Rāwī spiega che il Corano riconosce la dignità dell'uomo nei versetti: «E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo» (XVII, 70) e «[...] Il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio [...]» (XLIX, 13), e commenta: «Riconoscendo la dignità dell'uomo e il suo diritto alla vita, la *šarī'a* ha posto l'inviolabilità della vita umana, garantita dal divieto di commettere omicidio. L'islam proibisce l'omicidio e lo considera un crimine contro l'umanità, come indicato dalla parola di Dio l'Altissimo: “Chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera. E chiunque avrà vivificato una persona sarà come se avesse dato vita all'umanità intera” (Corano V, 32). Come è grande questo comandamento, e a quale livello è giunta la *šarī'a* nella protezione della vita umana più di quattordici secoli fa, mentre si è dovuto attendere il 1948 perché la comunità internazionale, per mezzo dell'Assemblea generale delle Nazioni unite, giungesse a considerare il genocidio come un crimine da punire»⁴.

Tralasciamo la grossolana confusione tra omicidio e genocidio, che permette all'autore di lasciar intendere, senza alcuna considerazione per la contraria evidenza dei fatti, che la legge islamica, fino al 1948, fosse la sola a prevedere una punizione per l'omicidio, e notiamo che ancora una volta egli si accontenta di evocare un divieto di principio, trascurando le procedure e le norme positive indispensabili alla sua applicazione; proprio tali lacune hanno permesso alle autorità nel corso della storia di rivoltare quel medesimo principio come meglio pareva loro, pretendendo nello stesso tempo di governare secondo la legge di Dio. Non è sufficiente dire, come hanno sempre fatto gli apologeti della *šarī'a*, che queste autorità di fatto violavano la legge divina; occorre anche domandarsi come abbiano potuto farlo così a lungo e su così vasta scala. L'unica spiegazione sta nell'assenza totale di sanzioni da parte di quei comandamenti che si affidano esclusivamente al sentimento religioso del credente.

Passando a un diverso esempio, nel suo saggio precedentemente citato Abū Riḍā afferma che il fondamento dei diritti umani nell'islam non consiste nella natura umana, bensì nel soffio divino, grazie al quale l'uomo acquista una dignità particolare («E Noi già molto onorammo i

⁴ Jābir Ibrāhīm al-Rāwī, «Himāyat al-ḥaqq fī-l-ḥayāt fī-l-nizām al-islāmī» (La protezione del diritto alla vita nel sistema islamico) in *Al-majalla al-taqāfiyya*, 'Ammān (Amman), 1 (1983), p. 104.

figli d'Adamo»). «In queste condizioni – egli aggiunge – è evidente che l'uomo non può in nessun caso essere ridotto in schiavitù o privato della libertà che Dio gli ha conferito, nei pensieri e nelle azioni, e che questa libertà non può essere messa in discussione»⁵.

Sfortunatamente si scopre che ciò che non è permesso «in nessun caso» non ha mai cessato in realtà di avvenire; tuttavia, tale evidenza non smuove l'autore dalla sua contraddizione giacché, in ogni caso, la realtà non gli interessa. È tuttavia incredibile che questi zelatori del «soffio divino» e della «dignità umana» tacciano di fronte al disprezzo e alla servitù in cui sono tenuti gli individui, nella maggior parte dei paesi islamici, dai potenti, i quali, nello stesso tempo, affermano di rispettare l'islam e perfino di applicare integralmente la *šarī'a*. I principi, per quanto eminenti, restano cosa vana se non sono accompagnati da garanzie e sanzioni concrete; sono queste ultime, spesso, a consentirci di giudicare il livello raggiunto da una determinata società nella salvaguardia dei diritti umani.

Gli apologeti della concezione islamica dei diritti umani hanno l'unica preoccupazione di trovarne il fondamento nel testo sacro. Essi si comportano come se la mancanza di applicabilità del testo non li riguardasse. È in virtù della stessa mentalità che, in occasione di molti dibattiti pubblici, gli oratori si ritengono soddisfatti quando riescono a galvanizzare l'uditorio a colpi di frasi ben studiate senza proporre la benché minima soluzione concreta.

A che cosa serve dunque ripetere che l'uomo è il vicario di Dio sulla terra, il quale l'ha privilegiato fra tutte le sue creature, se nello stato islamico egli è fustigato pubblicamente per avere espresso un'opinione contraria a quella del governante? Quale valore hanno i costanti riferimenti ai testi religiosi, quando le violazioni dei più importanti diritti della persona umana nei paesi islamici riempiono interi capitoli dei rapporti delle organizzazioni internazionali di tutela? Paragoniamo il valore reale della persona umana in tutto il mondo islamico, dall'Estremo Oriente all'Atlantico, al valore di cui gode nell'Europa e nell'America delle leggi positive: da un lato, la negazione costante della vita e della dignità dell'uomo; dall'altro, la loro tutela gelosa, che si manifesta ad esempio nei risarcimenti enormi che può ottenere in ambito giudiziario chiunque si ritenga insultato, diffamato o leso – e il cui valore dipende meno dall'ammontare dell'indennizzo che non dal riconoscimento dell'applicazione di un principio, cioè dal riconoscimento del fatto che l'uomo è un fine in sé, del quale occorre proteggere l'integrità morale e

⁵ M. ḥA. Abū Riḍā, *Naḡrat al-Qur'ān li-makānat al-insān fi-l-kawn wa li-ḥuqūqibi* cit., p. 23.

psichica, giacché egli è la creatura più nobile di questo mondo. Qual è dunque la società che tratta l'uomo come creatura «onorata da Dio», quella che può destituire il suo presidente della repubblica perché ha mentito al suo popolo, oppure quella in cui nulla si oppone a che i governanti assoggettino migliaia di cittadini e sospendano le loro libertà?

Contrariamente alla loro evoluzione generale nel mondo, la situazione attuale nel mondo islamico è caratterizzata dalla degradazione continua dei diritti umani che, al di là delle differenze legate ai loro regimi politici, semicostituzionali, tribali o militari, sono ovunque in pericolo.

I regimi semicostituzionali tendono a ricorrere sempre più frequentemente alla violenza per eliminare i loro avversari, e faticano sempre di più a nascondere sotto un'apparenza di legalità la loro prassi antidemocratica.

Nei regimi tribali, il monopolio del potere esercitato da una famiglia o da un clan sfocia praticamente in un dualismo giuridico: da un lato, la stragrande maggioranza dei cittadini, sottomessa a un apparato legale ultrarepressivo; dall'altro, la piccolissima minoranza al potere, svincolata da ogni obbligo nei confronti di queste leggi. Al posto dell'impersonalità e della sistematicità della legge, fondamento dello stato di diritto, le alleanze tribali e le relazioni personali regnano sovrane. I tentativi di modernizzazione in alcuni di questi regimi non potranno avere esito positivo, fintantoché il loro stesso fondamento ostacola l'avvento di un assetto giuridico effettivamente egualitario. Inoltre, l'arricchimento repentino di queste società grazie ai redditi petroliferi solleva, sul piano dei diritti umani, un ulteriore problema specifico. Tutti sanno in effetti che questa ricchezza avrà breve durata, e che essa costituisce un'occasione unica per dotare di strutture e servizi la società araba che in un futuro non remoto non potrà più contare sugli introiti petroliferi; in altre parole, è in ballo la difesa dei diritti delle generazioni future. Ovviamente, il problema è all'ordine del giorno anche nelle società sviluppate, ma in forma meno acuta, giacché queste società sperimentano incessantemente nuove risposte (fonti di energia alternative, riciclaggio delle materie prime e così via). La situazione cambia totalmente nelle società che beneficiano dei prodotti di una tecnologia che non sanno riprodurre né a maggior ragione inventare. In questo caso, il lusso insensato di cui godono le generazioni presenti priva decine di generazioni a venire dell'opportunità di realizzare il loro diritto a una vita dignitosa.

È però nelle società sottoposte a regimi militari che il problema dei diritti umani si presenta incontestabilmente con la massima gravità. In questi paesi le costituzioni, costantemente modificate a piacimento dei dirigenti, non sono applicate, la forza fa le veci del diritto e un semplice

sospetto è sufficiente ad annientare i diritti fondamentali di una persona. Soprattutto la libertà di opinione e di espressione è schernita da questi regimi, che ricorrono ai metodi più moderni di disinformazione e condizionamento per mascherare e preservare pratiche tiranniche che rimandano a un'altra epoca. Il popolo arabo è forse attualmente, fra tutti i popoli del pianeta, quello la cui libertà d'opinione è la più ostacolata. Quanto ai diritti sociali (istruzione, lavoro e così via), essi esistono solo nella misura in cui garantiscono la sopravvivenza al regime.

L'aspetto più grave di tale situazione consiste nel fatto che il cittadino arabo, a causa della continua repressione, ha perso addirittura la nozione dei suoi diritti e si convince che la loro violazione dipenda dalla natura delle cose. A tale riguardo, per una società non c'è niente di peggio della sconfitta interiore, cioè la rinuncia a lottare e l'annientamento, a forza di tirannia, delle proprie capacità di rivendicazione. Ora nel mondo arabo, come molti autori hanno già notato, la coscienza del diritto e la disponibilità a rivendicarlo e a difenderlo erano molto più forti prima dell'arrivo al potere da parte dei militari; la corruzione di cui questi ultimi accusano gli antichi regimi era molto meglio, almeno dal punto di vista della libertà di espressione, dei «meriti» che essi si attribuiscono; se l'alimento indispensabile della democrazia è la capacità di ascoltare l'opinione altrui, è gioco forza constatare che esso viene a mancare sotto la sferza di questi regimi.

La situazione generale dei diritti umani nel mondo arabo porta dunque a considerazioni piuttosto pessimistiche. Il nuovo peso, finanziario e militare, assunto dagli arabi negli ultimi decenni contribuisce a ostacolare il progresso umano per ciò che concerne la consapevolezza dei propri diritti, mentre le tendenze autoritarie acquistano ogni giorno maggiore influenza.

Ora, la tutela dei diritti umani non può essere considerata, nelle nostre società non più che nelle altre, come un lusso intellettuale da relegare in secondo piano, a vantaggio di obiettivi più importanti come lo sviluppo nazionale. Tutte le esperienze dimostrano che lo sviluppo, inteso nei suoi aspetti puramente economici, assume una forma distorta nelle società in cui l'uomo non ha una salda coscienza dei suoi diritti fondamentali. A ciò si aggiunge, per gli arabi, il problema del loro rapporto con l'eredità islamica (*turāṭ*), che ostacola ogni evoluzione verso l'acquisizione di nuovi diritti. Tutto avviene come se il passato e il presente si fossero coalizzati per frustrare l'aspirazione dell'individuo arabo all'affermazione dei propri diritti. Solo a condizione che le mentalità e le modalità d'azione e di riflessione politica cambino completamente l'avvenire potrà essere migliore in questa regione del mondo.

Documenti

Conclusioni e raccomandazioni del Convegno del Kuwait, 1980*
*Commissione Internazionale dei Giuristi, Università del Kuwait e
Unione degli Avvocati Arabi*

CAPITOLO I

Conclusioni cui il Convegno è pervenuto

Il Convegno afferma le seguenti verità, che ritiene necessario prendere in considerazione:

1. È inammissibile giudicare la Legge islamica (*šarīʿa*) in base ai regimi politici che hanno dominato e prevalso nelle differenti epoche della storia dell'islam; è opportuno, invece, basarsi sui principi generali, tratti dalle fonti di questo diritto, che sono: il Libro Sacro [Corano], gli atti del Profeta (*sunna*), il consenso unanime dei giureconsulti (*iğmāʿ*), la deduzione per analogia (*qiyās*) e la giurisprudenza (*fiqh*), giacché la prassi musulmana contemporanea purtroppo non è conforme, in molti dei suoi aspetti, ai principi dell'islam, così come non è accettabile strumentalizzare l'islam per giustificare regimi politici che si trovano in contraddizione con la legislazione islamica (*šarīʿa*).

2. L'islam considera la società umana come una sola e unica famiglia, e la vita umana come un'entità. Secondo ciò che è contenuto nel Corano e nella *sunna*, l'islam rappresenta un modello completo, che abbraccia ogni aspetto della vita, assicura la libertà dell'uomo e garantisce i suoi diritti, nel quadro delle disposizioni della *šarīʿa* relative alla solidarietà esistente fra individuo e società e nel contesto della responsabilità sociale.

* Si riporta qui il documento *Conclusioni e raccomandazioni del Convegno del Kuwait*. Il Convegno, svoltosi a Kuwait City dal 9 al 14 dicembre 1980, fu organizzato dalla Commissione Internazionale dei Giuristi, dall'Università del Kuwait e dall'Unione degli Avvocati Arabi. Il testo originale è stato pubblicato con il titolo «Nadwat huqūq al-insān fī-l-islām» in *Majallat al-ḥuqūq* (Kuwait City, Facoltà di Diritto del Kuwait), VII, 3, 1983, pp. 385-98. Il presente testo traduce la versione francese in R. Caspar (a cura di), «Les déclarations islamiques des droits de l'homme» in *Islamochristiana*, 9, 1983, pp. 78-101.

3. Benché il Corano e la *sunna* contengano i princìpi fondamentali che reggono e regolamentano i diritti umani, queste due fonti permettono alla società islamica – in modo conforme ai fondamenti della Legge islamica (*šarīʿa*) – anche di prevedere l’attuazione dei suddetti princìpi, a seconda delle circostanze effettive di una determinata società. Di conseguenza non c’è alcun problema riguardo alla concreta possibilità, per la società islamica, di affrontare le difficoltà attuali e di provvedere ai propri bisogni in modo costruttivo.

4. L’islam afferma e garantisce i diritti e i doveri dei non musulmani, sia che appartengano a una minoranza sia che si tratti di stranieri, in base ai princìpi della giustizia, della tolleranza e del rispetto totale. A titolo d’esempio, l’islam garantisce ai non musulmani la sicurezza della loro persona e dei loro beni, e lo stato è tenuto a difenderli anche con la guerra, qualora la situazione lo richieda. Allo stesso modo, essi hanno diritto di praticare la loro fede e i loro riti e di esercitare i mestieri e le professioni che desiderano, così come hanno diritto, alla pari degli altri cittadini, di usufruire dei servizi pubblici, quali l’assistenza dello stato e i sussidi del tesoro pubblico. D’altro canto, l’islam non ha abbandonato la questione dello statuto dei non musulmani e delle loro relazioni con la società islamica all’arbitrio della maggioranza musulmana e del regime al potere; lo statuto e le relazioni di cui sopra sono stati definiti e regolamentati dalla stessa legislazione islamica.

5. L’islam ha il merito di essere stato il primo a riconoscere alla donna il diritto di possedere un patrimonio indipendente, sullo stesso piano dell’uomo, allo scopo di garantire il benessere della società per mezzo della solidarietà tra i suoi membri.

6. L’islam ha inoltre il merito di essere stato il primo a onorare i sapienti, a elogiare i benefici della scienza e a esaltarne il valore, invitando allo studio in tutto il mondo e facendone un dovere di ogni musulmano e di ogni musulmana, assegnando nello stesso tempo allo stato il compito di agevolare, con i mezzi più idonei, ogni individuo nell’adempimento di questo dovere.

7. L’islam ha inoltre il merito di essere stato il primo a riconoscere la libertà di opinione e di espressione. I versetti del Corano hanno spalancato le porte alla libertà intellettuale e ne hanno imposto l’esercizio, in quanto funzione di quella ragione voluta dal Creatore per agire e lavorare. Ne consegue che l’intero patrimonio intellettuale islamico è frutto

dell'adempimento di questo dovere e della messa in opera di tale spirito, conformemente alle norme e alle disposizioni stabilite.

8. Le disposizioni della Legge islamica (*šarī'a*) implicano un sistema economico globale, basato sul principio dell'uguaglianza sociale, sulla proibizione di qualunque forma di sfruttamento e di accaparramento e sulla protezione dalle offese in ogni forma. Questi stessi principi esortano l'uomo a onorare il lavoro, ad aborreire l'inattività e l'indolenza, a rifiutare la possibilità di trarre profitto da beni guadagnati in modo disonesto e a rifiutarne l'impiego come mezzi di dominazione e di potere. In fin dei conti, questi principi riconoscono nella proprietà e nel capitale diritti individuali aventi una funzione sociale.

9. L'islam ha fornito alla donna uno statuto dignitoso e onorevole molto tempo prima della nascita della concezione moderna dei diritti umani e della sua consacrazione. Sebbene in effetti esista un ampio divario fra i principi enunciati e la loro applicazione nella maggior parte dei paesi islamici, dove l'effettiva condizione della donna non rispecchia in modo fedele l'autentica posizione dell'islam, tale divario ha diverse spiegazioni, tra le quali la diffusione dell'analfabetismo, il fatto che la donna stessa ignori i diritti che le spettano secondo la Legge islamica (*šarī'a*) e gli ostacoli economici, sociali e culturali che impediscono alla donna di esercitare i suoi diritti legittimi.

10. D'altronde, l'islam ha il merito di essere stato il primo a riconoscere i diritti dell'uomo già quattordici secoli fa, entro un contesto e un sistema di garanzie che le dichiarazioni mondiali e le leggi positive sono riuscite a elaborare solo recentemente. Diritti e libertà nell'islam non sono considerati semplici diritti naturali, bensì doni divini fondati sulle disposizioni della *šarī'a* e sulla fede islamica. È questa la ragione per cui essi sono contornati da un alone di solennità, rispetto e sacralità, che costituisce la garanzia più affidabile contro ogni tentativo di prevaricazione da parte del potere e conferisce a tali diritti il loro carattere generale e universale, rendendoli perfetti nella loro essenza, inalienabili e inderogabili.

11. L'islam ha ugualmente il merito di essere stato il primo a riconoscere la legittimità e la sovranità delle disposizioni della legge, facendo dello stato islamico un precursore e un predecessore degli attuali regimi politici, in quanto stato di diritto fin dalla nascita, dotato di organi di governo in grado di agire a ogni livello conformemente alle disposizioni decretate dal Sapiente Legislatore.

12. L'islam ha elaborato i principi legislativi e di procedura penale più equi, miranti a garantire la sicurezza individuale e l'equilibrio tra l'interesse della società, sul piano dell'accusa e della sanzione, e l'interesse dell'individuo, sul piano della salvaguardia dei suoi diritti fondamentali, della sua sicurezza e della sua tranquillità. L'islam ha affermato in proposito tre principi che furono introdotti nelle leggi positive solo alla fine del diciottesimo secolo:

a) il principio della responsabilità individuale sul piano penale. È tenuto a rispondere di un crimine soltanto colui che l'ha commesso, e nessuno può essere ritenuto responsabile, dal punto di vista penale, di reati commessi da terzi, neanche nel caso che si tratti di parenti prossimi;

b) il principio per cui le imputazioni e le sanzioni devono essere conformi alle prescrizioni della legge. Non sono possibili imputazioni di delitti né sanzioni senza una legge che le preveda e che costituisca il limite tra ciò che è lecito e ciò che è proibito;

c) il principio della non retroattività delle norme di diritto penale. Tali norme sono applicabili soltanto ai delitti commessi dopo la loro entrata in vigore, ad eccezione dei casi in cui si tratta di applicare la norma più favorevole all'imputato.

13. L'islam ha inoltre il merito di essere stato il primo a creare l'equilibrio necessario fra il diritto alla libertà e alla sicurezza, che è un diritto individuale, e il diritto di vietare i crimini e di perseguire i criminali, che è un diritto spettante alla società. A tale proposito, l'islam ha riconosciuto i diritti dell'imputato cui ha inoltre concesso importanti garanzie, sia per ciò che concerne la fase istruttoria e l'inchiesta preliminare sia per quanto riguarda il processo vero e proprio, fra cui:

a) l'islam ha riconosciuto all'imputato il diritto di invocare la presunzione di innocenza e, dopo aver tratto da ciò le dovute conseguenze, ha imposto all'accusa il compito di provare la colpevolezza dell'imputato, interpretando ogni dubbio come un elemento a favore dell'imputato;

b) in caso di perquisizione, la legislazione islamica ha previsto per l'imputato garanzie che salvaguardino la sua intimità e i suoi segreti, nella misura in cui ciò non danneggia gli interessi della società;

c) in caso di interrogatorio, questa stessa legislazione ha previsto per l'imputato molte garanzie atte a tutelarne perfino da suoi eventuali cedimenti ed errori linguistici, la qual cosa non è ancora stata presa in considerazione dalle leggi positive. Si tratta delle seguenti garanzie: l'islam vieta di sottoporre l'imputato a qualunque forma di tortura o tratta-

mento duro e inumano; l'islam, in caso di crimini punibili mediante pene corporali (quali la lapidazione, l'amputazione della mano o la decapitazione), vieta di sottoporre l'imputato a giuramento; l'islam ha deciso di non considerare il fatto che l'imputato si rifiuti di rispondere all'interrogatorio come una presunzione a suo discapito; allo stesso modo, l'imputato non può essere costretto a testimoniare contro se stesso; infine, all'imputato è permesso ritrattare la propria confessione in qualunque momento, anche dopo la condanna, ma necessariamente prima che la condanna venga eseguita. La legislazione islamica, inoltre,

d) ha proibito arresti e detenzioni abusivi, e ha dotato l'imputato detenuto provvisoriamente di garanzie e dispositivi di ogni sorta, che possano conciliare la sua libertà personale con le esigenze dell'inchiesta;

e) non ammettendo alcuna forma di giustizia straordinaria, ha riconosciuto all'imputato il diritto di presentarsi dinanzi a un tribunale competente e imparziale, i cui principi e le cui disposizioni siano tuttavìa compatibili con la gerarchia delle giurisdizioni;

f) ha garantito all'imputato il diritto a un giudizio equo e imparziale;

g) ha conferito all'imputato il diritto di difendersi personalmente o per tramite di un difensore da lui stesso designato, allo scopo di dimostrare la propria innocenza o di determinare il grado della propria responsabilità. Tuttavia, l'esistenza di testi che obbligano una persona accusata di gravi crimini a nominare un difensore non è in contrasto con il diritto islamico, giacché quest'ultimo garantisce l'autonomia dell'avvocatura;

h) allo stesso modo, in caso di errore giudiziario, la legge ha previsto per l'imputato il diritto al risarcimento;

i) inoltre, secondo la legislazione islamica, il processo si deve svolgere conformemente al metodo dell'accusa individuale, che assicura all'imputato garanzie sostanziali, fra le quali le più importanti sono il carattere pubblico dell'udienza, il dibattimento e il contraddittorio nelle procedure;

l) adottando in modo rigoroso il criterio della fondatezza della prova in caso di crimini punibili con pene corporali, la legislazione islamica ha limitato l'autorità del giudice a vantaggio dell'imputato, sostenendo in proposito che una sentenza relativa a gravi crimini può basarsi su prove che soltanto il legislatore ha ritenuto convincenti.

14. La legislazione islamica ha riconosciuto al detenuto una serie di diritti e di garanzie che a tutt'oggi le leggi positive non sono ancora arrivate a prendere in considerazione. Essa ha disposto, all'occorrenza, che il detenuto sia trattato in modo conforme alla sua dignità e alla sua

qualità di essere umano. Essa dunque non permette che egli sia picchiato, torturato o messo ai ferri, e ha addirittura previsto sussidi per quei detenuti, uomini o donne che siano, che si trovino in condizione di richiederli.

15. I crimini punibili con la pena capitale, nel diritto islamico, sono pochi e ben definiti. Questa è la ragione per cui punire reati politici con la pena capitale, come avviene in certi stati, è in contrasto con i principi della legge islamica.

16. Il fatto di scegliere i giudici in base alla loro appartenenza a determinati partiti, come avviene in certi stati, è contrario ai principi dell'islam e alle regole e alle condizioni da esso stabilite per la scelta dei giudici.

17. La tortura, la coartazione e il sequestro di persone su mandato dell'autorità o grazie al suo appoggio e al suo consenso, espliciti o impliciti che siano, così come la loro eliminazione fisica, sono prassi in palese contraddizione con i principi dell'islam.

18. Il Convegno afferma che l'islam ha il merito di essere stato il primo a garantire alle minoranze religiose presenti nello stato islamico un grado piuttosto elevato di tutela dei diritti e delle libertà personali. Da ciò se ne deduce che la prassi dell'islam in questo campo deve essere considerata un esempio degno di imitazione per i regimi politici contemporanei.

19. La codificazione dei diritti dell'uomo nell'islam e la definizione di garanzie politiche, legali, sociali ed economiche all'interno di tale codificazione costituiscono un fondamento solido per un esercizio efficace dei diritti dell'uomo e delle sue libertà fondamentali e per la salvaguardia di tali diritti da ogni tentativo di violazione.

CAPITOLO II
Raccomandazioni formulate nel Convegno

Diritti economici, sociali e culturali

In campo economico

1. È necessario compiere nuovi sforzi per riuscire ad applicare il modello islamico e gli ordinamenti che si fondano sui principi dell'islam in sostituzione dell'attuale sistema economico, che può essere considerato una reliquia del colonialismo passato, giacché il sistema islamico costituisce per l'umanità la sola speranza di salvezza dallo sfruttamento sociale ed economico, permettendo nello stesso tempo agli stati islamici di trattare con il resto del mondo su un piano di equità e di uguaglianza.

2. È necessario prevedere nelle costituzioni e nei patti nazionali garanzie che assicurino i diritti economici conformemente ai principi dell'islam.

3. Occorre garantire le vie e i mezzi per aiutare e soccorrere i bisognosi e le classi svantaggiate e oppresse, sia a livello locale e regionale sia a livello internazionale e mondiale.

4. Gli stati islamici hanno il dovere di prevedere garanzie adeguate per i diritti sociali ed economici contenuti negli strumenti giuridici, tanto a livello locale quanto a livello mondiale.

5. Il Convegno¹ invita gli stati islamici a elaborare i propri piani di sviluppo economico ispirandosi ai principi della *šarī'a*, giacché da tali piani nasceranno programmi economici e tecnologici volti ad aumentare la capacità produttiva e a realizzare l'uguaglianza sociale.

6. Ogni stato islamico ha il dovere di compiere ogni sforzo per introdurre nel suo sistema economico le riforme necessarie a realizzare la giustizia sociale e a garantire la dignità umana. Per poter realizzare i

¹ Questo paragrafo nella versione araba inizia così: «In virtù della convinzione che i principi del diritto islamico implicano un sistema economico completo, capace di realizzare l'autosufficienza e l'uguaglianza sociale, allo scopo di assicurarne la dignità umana, il Convegno fa le seguenti raccomandazioni...»; si veda *Majallat al-ḥuqūq* cit., p. 391.

suddetti scopi, il Convegno raccomanda di prendere in considerazione i seguenti mezzi:

- a) salvaguardia, da parte dello stato, delle ricchezze naturali e del loro proficuo sfruttamento, tenuto conto delle esigenze della sicurezza dello stato e della sua economia nazionale;
- b) redistribuzione dei profitti e delle ricchezze in modo equo, conformemente ai precetti e ai principi dell'islam;
- c) revisione della politica salariale, allo scopo di provvedere ai bisogni dell'individuo e di assicurargli una vita dignitosa e decente;
- d) rivalutazione della proprietà, allo scopo di servire gli interessi della collettività e tutelare i diritti dei proprietari;
- e) collaborazione tra impresa pubblica e privata, per riuscire ad avviare lo sviluppo economico, aumentare la produzione, elevare il livello di vita e assicurare il benessere ai cittadini;
- f) lotta contro i monopoli e applicazione di imposte sul capitale, nell'interesse dello stato e della comunità;
- g) aumento della spesa pubblica nei settori dell'istruzione e della sanità, affinché questi servizi diventino accessibili a tutti;
- h) promozione dei sistemi di previdenza sociale e realizzazione dell'uguaglianza sociale ed economica.

In campo sociale e culturale

Istruzione

7. Dato che l'islam considera l'istruzione un dovere inderogabile per ogni musulmano e l'insegnamento un dovere per lo stato, il Convegno raccomanda ai paesi islamici di rendere l'istruzione obbligatoria a livello elementare, e gratuita a tutti gli altri livelli.

8. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di occuparsi in modo particolare dello sviluppo fisico, morale e spirituale dei giovani, assegnando all'educazione religiosa il ruolo di materia di base e preoccupandosi di fornire ai musulmani gli elementi unanimemente considerati doverosi e imprescindibili per la formazione personale, come la biografia del Profeta e quella dei califfi «ben guidati» (si tratta dei califfi soprannominati *al-rāšidūn*) nei diversi cicli scolastici.

9. Consapevole del ruolo svolto dall'istruzione ai fini della promozione della personalità umana, sia nel suo divenire sia nel suo completo

sviluppo, e in virtù dei valori morali e dei principi affermati dall'islam, che donano all'uomo la forza di affrontare i rischi del materialismo scientifico contemporaneo, il Convegno ricorda agli stati islamici la necessità di istituire programmi di insegnamento ispirati ai suddetti valori e principi e li invita a considerare i programmi che sono stati oggetto delle raccomandazioni dei congressi islamici tenutisi alla Mecca nel 1977, a Dakar nel 1978 e a Islamabad nel 1980 come antecedenti esemplari in questo campo.

10. Consapevole d'altronde dello stretto legame esistente fra l'educazione religiosa e il suo corpo insegnante, il Convegno ricorda agli stati islamici la necessità di riservare l'istruzione dei sudditi e l'insegnamento di materie concernenti l'islam a istituti esclusivamente musulmani, in considerazione della loro particolare capacità di insegnare tali discipline in base alla fede che condividono e grazie alla loro cultura religiosa, che li rende più capaci di trasmettere il loro sapere in questo campo.

11. Il Convegno raccomanda agli stati islamici l'adozione di tutte le misure necessarie e adatte allo scopo di offrire alla donna la possibilità di acquisire conoscenze sugli argomenti che preferisce secondo i principi dell'islam. I suddetti stati devono dotarsi di programmi aventi come obiettivo la completa evoluzione della donna, nel quadro dei principi citati.

12. Il Convegno vuole attirare l'attenzione degli stati islamici sul rischio di istituire al loro interno un sistema d'insegnamento su base laica, e raccomanda all'Organizzazione del Congresso Islamico² e al Centro per l'insegnamento Islamico di attribuire molta importanza agli studi e alle ricerche il cui fine è portare alla luce le concezioni islamiche relative a ogni branca del sapere.

13. Il Convegno raccomanda di istituire università islamiche che si facciano carico dell'insegnamento di materie concernenti tutte le branche del sapere secondo programmi e piani conformi all'islam, affinché esse siano seguite dalle collettività multinazionali e diventino un modello ideale per le organizzazioni regionali e internazionali incaricate di fare evolvere l'insegnamento a livello regionale o mondiale.

² Si tratta dell'Organizzazione della Conferenza Islamica [NdC].

14. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di ratificare le convenzioni internazionali concernenti l'educazione e l'istruzione e i diritti economici, sociali e culturali conformi ai principi dell'islam.

15. Il Convegno raccomanda di includere nei programmi d'insegnamento lo studio dei diritti dell'uomo nell'islam come materia obbligatoria.

16. Il Convegno raccomanda anche l'istituzione di una commissione islamica per i diritti dell'uomo, allo scopo di studiare la teoria di tali diritti e le forme di applicazione, sia nei paesi islamici sia nei paesi in cui si trovano minoranze musulmane.

17. All'interno degli stati islamici, le scuole straniere e quelle dei missionari dovrebbero permettere agli studenti musulmani di apprendere la religione islamica da professori musulmani specializzati.

18. Le minoranze non musulmane presenti negli stati islamici hanno diritto a che i loro figli apprendano i principi delle loro rispettive religioni, in applicazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*.

Diritto al lavoro

19. Gli stati islamici³ sono tenuti a garantire a ogni cittadino il diritto al lavoro e il diritto alla libera scelta del lavoro, conformemente alle sue capacità e alle sue possibilità. Essi sono anche tenuti a inserire nelle loro legislazioni disposizioni che proibiscano e aboliscano ogni forma di schiavitù per debiti e ogni tipo di lavoro forzato, a meno che il lavoro obbligatorio non venga richiesto per far fronte a necessità riguardanti tutta la nazione in cambio di un giusto compenso.

20. Il Convegno ritiene che la garanzia del diritto al lavoro riconosciuta dall'islam dovrebbe inevitabilmente implicare la necessità di assicurare una formazione professionale adeguata e il conseguimento di competenze e qualifiche. A tale scopo, il Convegno raccomanda di definire politiche e programmi di formazione per i lavori tecnici che richiedano una certa destrezza.

³ Questo paragrafo nella versione araba inizia così: «Nel desiderio di applicare i principi del diritto musulmano e praticarli, il Convegno ritiene che gli stati...»; si veda *Majallat al-huqūq* cit., p. 392.

21. In base ai principi islamici di giustizia e di uguaglianza, il Convegno raccomanda di remunerare operai e operaie, a parità di prestazioni, in modo eguale, al fine di garantire loro un salario minimo senza distinzione di sesso.

22. Il Convegno, esprimendo la sua stima per l'islam, meritevole di aver onorato l'uomo e di aver esortato a rendere giustizia all'operaio retribuendolo in modo equo il più rapidamente possibile, per riuscire a salvaguardare le risorse umane produttive della società islamica raccomanda ai governi degli stati islamici di promuovere la regolamentazione del diritto al lavoro in base a considerazioni economiche e secondo le regole di giustizia sociale nei rapporti tra operai e padroni, in modo da garantire l'equità dei salari e definire un orario di lavoro preciso in un'atmosfera adeguata, oltre al diritto ai congedi, al riposo e all'indennità di fine servizio, istituendo nello stesso tempo incentivi e premi tali da incoraggiare gli operai ad aumentare la produzione.

Il Convegno raccomanda inoltre di vietare il lavoro minorile e quello femminile, in caso di lavori pesanti non adatti alla loro natura e alle loro capacità fisiche.

23. Vista l'importanza delle organizzazioni professionali in campo economico e sociale, il Convegno raccomanda agli stati islamici di garantire sia agli operai sia ai padroni – senza alcuna distinzione – il diritto di formare corporazioni e sindacati e il diritto di aderirvi in piena libertà, evitando nello stesso tempo il rischio che siano sciolti o sospesi dalle autorità amministrative, finché la loro attività e la loro condotta saranno conformi alla legge, allo scopo di permettere loro di elevare e sviluppare il livello economico, culturale e sociale degli iscritti.

24. Ricordando le convenzioni internazionali sul lavoro, compreso l'accordo speciale dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro relativo al lavoro minorile, il Convegno raccomanda agli stati islamici di ratificare tale accordo, nella misura in cui esso non è in contrasto con i principi della legislazione islamica (*šarī'a*).

Diritti delle minoranze

25. Gli stati islamici devono tutelare con le loro costituzioni le libertà e i diritti fondamentali garantiti dall'islam alle comunità non musulmane, su un piano di parità con i musulmani. Così, l'elevato grado di protezione dei diritti e delle libertà stabilito dall'islam costituirebbe

una confutazione della dannosa propaganda antislamica al riguardo, oltre che un dovere per gli stati islamici, che sarebbero tenuti ad applicare la legge islamica in questo campo.

26. Considerato che l'articolo 27 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* del 1966, che vieta di privare le minoranze razziali, religiose o linguistiche delle loro tradizioni culturali, dei loro riti religiosi e delle loro lingue nazionali, non è contrario ai principi della Legge islamica (*šarī'a*), ma anzi rappresenta i diritti minimi garantiti da tale legislazione a quelle minoranze, il Convegno raccomanda agli stati islamici di ratificare il patto in questione, per permettere alle minoranze musulmane presenti negli stati firmatari non musulmani di avvalersi del diritto di mantenere le proprie tradizioni culturali islamiche e di celebrare i riti islamici.

27. Gli stati islamici devono fornire alle minoranze musulmane presenti all'interno di stati non musulmani l'appoggio materiale e morale che permetta loro di mantenere saldi i legami con l'islam di fronte agli attacchi del materialismo moderno e di rivendicare il diritto di allevare i figli secondo i precetti islamici e i valori educativi nazionali, agevolando nella pratica dei riti islamici e aiutandole nell'istruzione dei loro figli sia riguardo ai principali doveri islamici sia riguardo alla conoscenza approfondita della vita del Profeta e dei califfi «ben guidati». Dal canto loro, queste minoranze devono mettere a profitto tali sussidi al fine di elevare il loro livello culturale, economico e sociale, per sviluppare la personalità degli individui che le compongono sul piano della riflessione e della consapevolezza, in conformità agli insegnamenti dell'islam, basati sul rispetto dei diritti dell'uomo e delle sue libertà, e in nome del progresso, della tolleranza, della comprensione e dell'amicizia fra tutti i popoli.

28. Il Convegno raccomanda a tutti gli stati di rispettare sia i diritti delle minoranze per ciò che concerne il mantenimento delle loro tradizioni culturali e dei loro riti religiosi, sia il diritto di rifarsi, per quel che concerne il loro statuto personale, alle loro credenze religiose; inoltre, esso raccomanda a questi stati di prodigarsi nel sostenere ogni iniziativa che incoraggi tale spirito e rafforzi tale orientamento e tale tendenza.

Diritti civili e politici

Libertà di opinione, di pensiero, di espressione e di riunione

29. Necessità di fare ogni sforzo possibile, a tutti i livelli, al fine di divulgare la Legge islamica (*šarīʿa*), affinché sia comprensibile a tutti, e in particolare alla gente semplice.

30. Necessità di includere nelle costituzioni, nelle leggi e nelle legislazioni degli stati islamici i diritti e le libertà stabiliti dall'islam, e di creare gli organismi necessari per garantire il rispetto di questi diritti e impedire qualunque violazione di cui potrebbero essere oggetto.

31. Garantire i diritti civili e politici e il diritto all'informazione, tali da preservare i diritti dell'uomo e le sue libertà fondamentali in seno all'islam.

32. Comparare le disposizioni degli strumenti giuridici internazionali relativi ai diritti dell'uomo e alle sue libertà fondamentali con le disposizioni affini del diritto islamico (*šarīʿa*), per poi adottare quelle conformi alla dottrina islamica.

33. Gli stati islamici hanno il dovere di permettere agli individui di esercitare la libertà di opinione e di espressione nel suo contesto islamico, giacché questa libertà è un dovere la cui inadempienza è considerata peccato. Gli stati islamici sono anche tenuti ad assicurare tutte le garanzie atte a vincere l'incertezza nell'animo delle persone e a creare, mediante un dialogo costruttivo, un clima che rafforzi la loro fede, oltre al rispetto della libertà di opinione e di espressione. Essi sono inoltre tenuti a garantire a tutti gli individui la libertà di riunione e di associazione, quali conseguenze *sine qua non* della libertà di opinione e di espressione.

Tutela giuridica dei diritti umani

34. Il Convegno raccomanda agli stati nei quali la scelta dei giudici si effettua in base alla loro appartenenza a certi partiti di rivedere tale prassi, in quanto erronea e contraria alle regole e alle norme previste dall'islam per la scelta dei giudici.

35. Il Convegno raccomanda anche l'abolizione delle giurisdizioni speciali e straordinarie, sotto qualunque forma, e l'inserimento, nelle leggi di questi stati, di disposizioni che vietino di sottrarre gli imputati ai loro giudici naturali.

36. Il Convegno raccomanda agli stati islamici l'abolizione della pe-

na di morte per reati politici, perché è in contraddizione con i principi della Legge islamica (*šarīʿa*) concernenti l'argomento.

37. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di includere nei loro codici penali alcune disposizioni che considerino crimini la tortura, la coartazione e il sequestro di persone ad opera delle autorità, ricordando che questi crimini, e le pene ad essi collegate, sono imprescrittibili finché il loro autore è in vita. Il Convegno inoltre raccomanda agli stati in questione di prendere tutte le misure necessarie per porre fine a simili prassi, erronee e contrarie ai principi dell'islam.

38. Il Convegno infine raccomanda agli stati islamici di adottare il progetto di convenzione contro la tortura e il progetto di protocollo addizionale sottoposto alla Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite, nella misura in cui essi sono compatibili con la Legge islamica (*šarīʿa*).

Diritti e statuto della donna

39. Gli stati islamici hanno il dovere di includere nelle loro legislazioni disposizioni che garantiscano alla donna i diritti politici per lei previsti dall'islam, fra cui al primo posto il diritto di voto, di candidatura, di nomina alle cariche pubbliche e di partecipazione alle decisioni.

40. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di adattare le loro leggi e i criteri di formazione dei giudici, in modo da garantire i diritti della donna riconosciuti dall'islam.

41. Il Convegno raccomanda la formazione di commissioni che studino tutti gli elementi relativi allo statuto e alla condizione della donna nel campo dell'educazione, del lavoro e dello statuto personale, e che si assicurino del rispetto portato ai suoi diritti, conformemente al diritto islamico.

42. Dato che i diritti della donna sono garantiti, in larga misura, dal rispetto portato ai diritti dell'uomo in generale, il Convegno raccomanda agli stati islamici e arabi di ratificare le convenzioni internazionali relative ai diritti dell'uomo, giacché tali patti internazionali non sono in contraddizione con lo statuto della donna nell'islam. La ratifica di tali convenzioni assicurerebbe una protezione internazionale ai diritti in questione e affermerebbe il ruolo pionieristico svolto dall'islam nella promozione dei diritti umani.

Raccomandazioni generali

43. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di prendere tutte le misure legislative, o di altro tipo, per applicare entro i rispettivi territori i principi e le raccomandazioni formulati dal Convegno e relativi ai diritti politici, civili, economici, sociali e culturali riconosciuti dall'islam.

44. Il Convegno insiste sul dovere di far rivivere la tradizione del diritto islamico per mezzo dell'attività concertata di università e di altri istituti, unitamente all'appoggio morale e finanziario governativo, allo scopo di offrire le garanzie necessarie ad assicurare il rispetto dei diritti umani. Il Convegno insiste anche sull'importanza dello sforzo personale (*iğtihād*) di ricerca e interpretazione, in quanto fonte di giurisprudenza basata sul diritto islamico, per affrontare questioni non previste dal suddetto diritto, specialmente i problemi suscitati dalla vita contemporanea. A tale riguardo, è necessario intensificare la collaborazione fra musulmani, sia a livello governativo che a livello non governativo.

45. Il Convegno invita le élite più consapevoli dei paesi islamici ad assumere il ruolo che spetta loro nell'informare l'opinione pubblica e nell'aiutare il popolo a prendere coscienza dei diritti che l'islam gli riconosce. Allo stesso modo, il Convegno invita i governi ad informare ed educare in modo obiettivo la popolazione, affermando il ruolo dell'islam e il suo merito, che è quello di aver adottato per primo determinate misure relative ai diritti umani e di averle dotate di ogni garanzia. Nello stesso tempo, occorrerà adottare disposizioni atte a creare e a sostenere la coscienza comune, nello spirito delle leggi islamiche, il che stimolerà la mobilitazione delle forze capaci di cambiare la società.

46. Il Convegno raccomanda agli stati islamici di adottare tutte le misure e le disposizioni politiche necessarie allo scopo di assicurare la partecipazione di tutta la popolazione alle decisioni relative alla collettività, a ogni livello.

47. Il Convegno insiste sulla necessità di definire una carta islamica dei diritti dell'uomo, conformemente al ruolo di avanguardia che l'islam riveste in questo campo e a titolo di contributo agli sforzi compiuti per preservare e sviluppare i diritti dell'uomo nel mondo e garantire un futuro migliore.

48. Il Convegno infine affida ai capi di governo islamici l'incarico di assicurarsi che le suddette raccomandazioni siano discusse e applicate, specialmente in occasione del Congresso Islamico che si terrà alla Mecca nel gennaio 1981.

Risoluzione finale

49. I partecipanti al Convegno confermano la loro totale solidarietà con le popolazioni musulmane ancora soggette al colonialismo, e dichiarano:

a) il loro completo appoggio alla rivendicazione dei diritti legittimi del popolo palestinese con la lotta armata, il suo diritto all'autodeterminazione, al ritorno in patria e alla fondazione di uno stato indipendente, sotto il comando dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, suo unico rappresentante legittimo;

b) la loro solidarietà assoluta con i popoli della Somalia occidentale (Ogaden) e dell'Eritrea nella loro eroica lotta contro il colonialismo, rivendicando insieme a loro il diritto di decidere autonomamente la propria sorte e chiedendo il ritiro delle forze straniere dai loro territori;

c) il loro sostegno alla santa lotta della popolazione musulmana dell'Afghanistan (*jibād*) e la loro condanna dell'intervento armato straniero in quel paese islamico, chiedendo il ritiro immediato delle forze straniere affinché il popolo afgano possa esercitare pienamente e liberamente il proprio diritto all'autodeterminazione;

d) il loro appoggio sia alla lotta dei musulmani nelle Filippine meridionali, sia alla lotta di tutte le altre minoranze che cercano di ottenere il riconoscimento dei loro diritti legittimi;

e) i partecipanti al Convegno esortano i due paesi musulmani dell'Iran e dell'Iraq a porre fine, su basi eque, alla guerra che li divide.

50. Infine il Convegno, esprimendo la sua grande stima per le organizzazioni che hanno contribuito alla sua preparazione e per i loro sforzi prodigiosi, ringrazia il Kuwait, il suo governo e la sua popolazione per la loro generosa ospitalità, con una menzione particolare per gli sforzi profusi in modo costruttivo dalla Facoltà di Diritto dell'Università del Kuwait, ai fini della riuscita del Convegno.

51. Il Convegno si rivolge infine a Dio Onnipotente con una fervente supplica, affinché riunisca tutti i musulmani nel diritto e nel bene, e auspica la prosecuzione di questo sforzo umanitario fino a quando non sarà assicurata a ogni uomo la sua dignità, non saranno affermati e consolidati i fondamenti dei suoi diritti e della sua vita e non saranno estirpate dal mondo intero le radici dell'arbitrio e dell'ingiustizia.

Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, 1981
Consiglio Islamico d'Europa *

(Traduzione dal testo arabo originale)

«Questa è una dichiarazione per gli uomini e una guida e un ammonimento pei timorati di Dio» (Corano III, 138)

Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso!

Introduzione

Sia lode a Dio, la Cui preghiera e il Cui saluto siano sull'Inviato di Dio, Muḥammad Ibn ʿAbdallāh, nostro signore, sui suoi compagni e su coloro che hanno seguito la sua strada.

Questo è il secondo documento, contenente i diritti dell'uomo nell'islam, che il Consiglio Islamico internazionale annuncia al mondo.

In precedenza il suddetto consiglio aveva pubblicato un primo documento, intitolato *Dichiarazione islamica universale*, relativo al sistema islamico e contenente i principi generali di tale sistema.

È motivo di gioia il fatto che Dio abbia facilitato la promulgazione di questi due documenti agli inizi del quindicesimo secolo dall'Egira e alla nascita del movimento islamico, che annuncia il risveglio della comunità (*umma*) e l'incontro dei popoli islamici che ne fanno parte intorno a un discorso comune, che costituisce un appello sincero per ritornare al sistema voluto da Dio e un cammino da seguire per riformare la società islamica in base a tale sistema.

I diritti dell'uomo nell'islam non dipendono dalla generosità di un re o di un governo, né dalle decisioni emanate da un potere locale o da un'organizzazione internazionale; si tratta infatti di diritti cogenti in

* Si riporta qui il documento *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, proclamato presso la sede dell'Unesco a Parigi il 19 settembre 1981 e pubblicato a cura del Consiglio Islamico d'Europa a Londra nello stesso anno. La presente versione riproduce il testo arabo originale.

virtù della loro origine divina, che non possono essere soppressi, abrogati, invalidati, violati o trascurati.

Il documento concernente i diritti dell'uomo nell'islam che oggi presentiamo è frutto dello sforzo sincero e fedele di alcuni tra i migliori esponenti del pensiero islamico e di alcuni dirigenti dei movimenti islamici, i quali si sono posti al di sopra della situazione attuale, condizionata da tempi, luoghi e persone caratteristici di un particolare ambiente o di un determinato popolo. Perciò, il presente documento, grazie al sostegno divino, costituisce un'esposizione precisa e completa dei diritti dell'uomo, in quanto tratti dal Libro di Dio e dalla *sunna* del Suo Inviato, Muḥammad, che la preghiera e il saluto di Dio siano su di lui.

Nell'annunciare questo documento al mondo intero, il Consiglio Islamico internazionale spera che esso rappresenti un viatico per il musulmano contemporaneo nel suo impegno quotidiano e un invito al bene per i dirigenti e i governanti dei popoli musulmani, affinché si esortino reciprocamente alla verità, per ciò che concerne sia loro stessi sia gli altri, e si impegnino a ripensare seriamente il loro modo di vivere, il loro esercizio del potere e il loro rapporto con il popolo e con la comunità, e a rispettare i diritti umani, sui quali l'islam ha legiferato; non c'è musulmano che possa ignorare il rispetto dovuto ai diritti succitati, e da tale rispetto nessuno può esimersi.

Il Consiglio Islamico spera inoltre che questo documento susciti l'interesse che merita a livello di organizzazioni locali e internazionali che si occupano dei diritti dell'uomo; esse potranno aggiungerlo agli altri documenti concernenti lo stesso tema e invocarne la concreta attuazione per ogni ambito della vita umana.

Prego Dio affinché ricompensi tutti coloro che hanno contribuito alla preparazione di questo documento e apra loro i cuori, le coscienze e gli spiriti, per poter realizzare il rinnovamento della vita dei musulmani da noi auspicato.

Salīm ʿAzzām, Segretario Generale
Parigi, 19 settembre 1981

«O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiám fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13)

Premessa

Da quattordici secoli, l'islam ha definito in forma di Legge divina¹ i diritti dell'uomo, sia in generale sia nelle loro implicazioni, dotandoli di garanzie sufficienti ad assicurarne la tutela. L'islam ha poi modellato la società così generatasi conformemente a principi e norme giuridiche che conferiscono a tali diritti maggiore consistenza e stabilità.

L'islam è l'ultimo dei Messaggi discesi dal cielo, che il Signore dei Mondi ha rivelato ai suoi Inviati – che la pace sia su di essi! –, affinché essi li facessero giungere a tutti gli esseri umani, con il fine di guidarli e di orientarli verso tutto ciò che può garantire loro una vita felice e dignitosa, in cui regnino il diritto, il bene, la giustizia e la pace.

È questa la ragione per cui i musulmani hanno l'obbligo di far giungere a tutti gli esseri umani l'invito ad abbracciare l'islam, conformemente al comando del loro Signore: «E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia» (Corano III, 104), per mostrarsi fedeli ai diritti spettanti all'intera umanità e per apportare, infine, un contributo sincero alla salvezza del mondo dagli errori che l'hanno sviato e alla liberazione dei vari popoli da tutte le forme di oppressione sotto le quali giacciono prostrati.

È questa la ragione per cui noi musulmani, nella varietà delle nostre appartenenze etniche e geografiche,

– forti della nostra dipendenza (*ʿubūdiyya*) da Dio, l'Unico, il Dominatore;

– forti della nostra fede nella Sua sovranità su ogni cosa, in questa vita e nell'altra, nel fatto che noi tutti ritorneremo a Lui e nel fatto che Egli solo possiede il diritto di guidare l'uomo verso ciò che volge

¹ Si tratta della *šarīʿa*, la Legge positiva divina che contiene le prescrizioni tratte dal Corano e dalla *sunna* (l'insieme dei detti e dei fatti attribuiti a Muḥammad) e le disposizioni elaborate a partire da quelle due fonti mediante i vari metodi ammessi dalla teoria del diritto secondo le diverse scuole giuridiche dell'islam. Ogni volta che nel testo ci si riferisce alla *šarīʿa*, il termine italiano corrispondente avrà l'iniziale maiuscola (Legge) e spesso sarà seguito dall'aggettivo islamica. Lo stesso termine, ma con l'iniziale minuscola (legge), rinvia alle semplici leggi positive umane (*qānūn*, pl. *qawānīn*) [NdC].

a suo bene e a suo vantaggio, dopo averne fatto il suo luogotenente (*ḥalīfa*) sulla terra e avere messo al suo servizio tutto ciò che esiste nell'universo;

– forti della nostra adesione al principio di unità dell'unica e vera religione, religione propagata dagli Inviati del nostro Signore, ciascuno dei quali – per sua parte – ha posato una pietra dell'edificio comune che Dio – sia esaltato! – ha coronato con il Messaggio di Muḥammad il quale fu, come egli stesso disse, «la pietra (ultima) e il sigillo dei Profeti»;

– forti della nostra convinzione che l'intelligenza umana sia incapace di individuare la strada più giusta al servizio della vita, se Dio non la guida e non le assicura la rivelazione;

– forti della chiarezza con cui vediamo alla luce del nostro Libro, degno di essere glorificato, in che cosa consistano la posizione dell'uomo nell'universo, il fine ultimo per il quale egli è venuto al mondo e la sapiente decisione che ha presieduto alla sua creazione;

– forti dell'esser certi che il Creatore ha colmato l'uomo dei Suoi benefici: dignità, grandezza e preminenza su tutte le altre creature;

– forti della profonda esperienza, che continuamente facciamo, dei favori innumerevoli e incalcolabili con i quali l'uomo è stato gratificato dal suo Signore – sia lodato ed esaltato!;

– forti dell'esattezza con cui ci rappresentiamo la comunità islamica, la quale incarna in modo autentico l'unità dei musulmani nella diversità delle loro appartenenze geografiche ed etniche;

– forti della vivissima percezione che abbiamo della corruzione e delle forme di peccato di cui soffre il mondo attuale;

– forti del nostro sincero desiderio di essere fedeli alla responsabilità che abbiamo nei confronti dell'intera società umana, giacché ne siamo parte;

– forti della nostra dedizione a realizzare, infine, la missione a noi affidata, quella cioè di diffondere il Messaggio profetico, responsabilità di cui l'islam ci ha investiti, e forti dello zelo con cui promuoviamo una vita migliore, una vita fondata sulla virtù e purificata da ogni vizio; una vita in cui l'aiuto reciproco prenda il posto del rifiuto dell'altro, e la fraternità sostituisca l'inimicizia; una vita in cui regnino la solidarietà e la pace, anziché le lotte e le guerre; una vita in cui l'uomo conosca, infine, il vero significato della libertà, dell'uguaglianza, della fraternità, della grandezza e della dignità, invece di soffocare sotto il peso della schiavitù, della discriminazione fondata sulla razza o sulla classe sociale, della violenza e del disprezzo, ciò gli permetterà allora di realizzare la sua vera missione nel mondo, cioè adorare il suo Creatore – sia esaltato! – e compiere la sua opera civilizzatrice in tutto l'universo; una vita che per-

metta all'uomo di godere dei benefici che il suo Creatore gli ha elargito e di praticare la bontà verso l'intera umanità, perché essa è per lui una grande famiglia, alla quale si sente legato da un sentimento profondo di unità basato sull'origine comune, unità che genera legami di parentela strettissimi fra tutti i figli d'Adamo;

– forti di tutto ciò, noi musulmani, levando alto lo stendardo dell'invito ad abbracciare la religione di Dio, all'alba di questo quindicesimo secolo dall'Egira, proclamiamo questa dichiarazione, stilata nel nome dell'islam, dei diritti dell'uomo quali possono essere dedotti dal nobilissimo Corano e dalla purissima Tradizione profetica (*sunna*).

Per le ragioni di cui sopra, questi diritti si presentano come diritti eterni non suscettibili di revoche, modifiche, abrogazioni o invalidazioni. Si tratta di diritti definiti dal Creatore – sia lode a Lui! –, e nessuna creatura umana, chiunque essa sia, ha il diritto di proscriverli o di impugnarli. L'immunità da essi assicurata a ogni persona non può essere annullata dalla volontà di un individuo che volesse rinunciarvi, né dalla volontà di una società rappresentata da istituzioni che essa stessa ha creato, di qualunque natura esse siano e qualunque sia l'autorità di cui esse siano state investite.

L'affermazione di questi diritti è la condizione preliminare e necessaria per potere edificare un'autentica società islamica,

1) in cui tutti gli uomini siano uguali, senza privilegi né discriminazioni basate sull'origine, la razza, il sesso, il colore, la lingua o la religione;

2) in cui l'uguaglianza sia il fondamento stesso della titolarità di diritti e dell'osservanza di doveri, uguaglianza che deriva dall'unità della comune origine dell'umanità: «O uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e da una femmina» (Corano XLIX, 13), e dalla nobilitazione che il Creatore – sia lodato ed esaltato! – ha generosamente concesso all'uomo: «E Noi già molto onorammo i figli d'Adamo e li portammo per la terra e sul mare e demmo loro provvidenza buona, e su molti degli esseri da Noi creati preferenza grande» (Corano XVII, 70);

3) che veda nella famiglia il suo nucleo fondamentale, cingendola con la sua protezione e valorizzandola al livello più alto, in modo da garantirle ogni mezzo di stabilità e di progresso;

4) in cui la libertà dell'uomo sia sinonimo perfetto del senso dato alla propria vita; dove l'uomo nasca libero e si realizzi in un clima di libertà, al riparo da ogni pressione, da ogni costrizione, da ogni umiliazione e da ogni riduzione in schiavitù;

5) in cui governanti e governati siano uguali dinanzi alla Legge isla-

mica promulgata dallo stesso Creatore – a Lui sia la lode! –, senza privilegi o discriminazioni;

6) in cui il potere terreno sia considerato un deposito sacro (*amāna*) affidato alla responsabilità dei governanti, affinché realizzino gli obiettivi definiti dalla Legge islamica per mezzo degli strumenti che la stessa Legge ha indicato al fine di realizzare i citati obiettivi;

7) in cui ogni individuo creda che Dio e Lui solo è il Signore di tutto l'universo, che tutto ciò che vi si trova è stato messo al servizio di tutte le creature di Dio, come dono proveniente dalla Sua generosità, senza che nessuno possa pretendere di avere su di esso più diritti di qualcun altro, e che ogni essere umano ha diritto a una giusta parte di questo dono divino: «E ha soggiogato a voi quel che v'è nei cieli e quel che c'è sulla terra, ché tutto proviene da Lui» (Corano XLV, 13);

8) in cui le decisioni politiche che regolano gli affari della comunità islamica siano prese conformemente al principio della consultazione (*šūrā*) e in cui le autorità responsabili della loro applicazione ed esecuzione agiscano in conformità del sopraddetto principio: «Coloro che... delle loro faccende decidono consultandosi fra loro» (Corano XLII, 38);

9) in cui tutti gli individui abbiano le stesse possibilità di assumersi responsabilità proporzionate alle loro capacità e attitudini, delle quali renderanno conto in questa vita dinanzi alla comunità islamica e nell'altra dinanzi al loro Creatore: «Ciascuno di voi è un pastore; ciascuno di voi è dunque responsabile del suo gregge» (*ḥadīt*);

10) in cui governanti e governati siano posti sullo stesso piano dinanzi alla giustizia, anche per ciò che concerne gli stessi provvedimenti che l'esercizio della giustizia comporta;

11) di cui ogni individuo possa essere la coscienza stessa, con il diritto quindi di ricorrere alla giustizia (*ḥisba*) contro chiunque abbia commesso un crimine lesivo dei diritti della società e il diritto di esigere il sostegno degli altri membri della detta società, i quali saranno perciò tenuti ad appoggiarlo e a non abbandonarlo nella difesa di una giusta causa;

12) che rifiuti ogni forma di oppressione e che garantisca a ogni individuo la sicurezza, la libertà, la dignità e la giustizia, giacché le sarà richiesto di difendere i diritti che la Legge di Dio ha conferito all'uomo, di impegnarsi perché siano applicati e di vegliare affinché siano tutelati: tali sono i diritti che la presente dichiarazione proclama dinanzi al mondo.

Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso!

I diritti dell'uomo nell'islam²

ARTICOLO 1. Diritto alla vita

a) La vita umana è sacra (*muqaddasa*) e nessuno è autorizzato ad arrecarvi danno: «Chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera. E chiunque avrà vivificato una persona sarà come se avesse dato vita all'umanità intera» (Corano V, 32). Questo carattere sacro della vita umana non potrebbe venir meno, se non per autorità della stessa Legge islamica e in conformità delle norme da essa previste in proposito.

b) La vita fisica e morale di ogni essere umano è un valore inviolabile che la Legge islamica protegge sia durante la vita sia dopo la morte. Ognuno ha dunque diritto a che le sue spoglie siano trattate con il riguardo dovuto alla sua dignità e nobiltà: «Se qualcuno di voi seppellisce un suo fratello, lo faccia nel migliore dei modi» (*ḥadīṭ*); allo stesso modo, ognuno ha il dovere di tenere nascoste le mancanze del defunto, così come fa con le proprie mancanze personali: «Non dite male dei morti, poiché essi sono arrivati esattamente là dove le loro azioni li hanno condotti» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 2. Diritto alla libertà

a) La libertà dell'uomo è sacra al pari della vita, e dunque è il primo attributo che la natura riconosce all'uomo fin dalla nascita: «Non vi è nuovo nato che non nasca conformemente alla sua condizione naturale (*fitra*)» (*ḥadīṭ*). Tale libertà corrisponde dunque allo *statu quo ante* e deve perdurare; nessuno è autorizzato ad arrecarvi oltraggio: «Come

² Ci siamo limitati a utilizzare il termine «diritti», senza menzionare il termine «doveri». In effetti, tutto ciò che costituisce un diritto per qualcuno è nello stesso tempo un dovere per qualcun altro (ad esempio il diritto per i sudditi corrisponde al dovere per il governante; il diritto per il padre equivale al dovere per il figlio; il diritto per la sposa è tutt'uno con il dovere per lo sposo e, viceversa, il diritto per il governante coincide con il dovere per i sudditi e così via). Dal momento che i diritti dell'uomo nell'islam riguardano l'insieme degli individui, indipendentemente dalla loro posizione e dalle loro relazioni, ne deriva che ciò che da un lato è un diritto dall'altro è un dovere.

potreste ridurre in schiavitù uomini che le loro madri hanno generato liberi?» (parole del califfo ʿUmar). Occorre dunque disporre le garanzie necessarie alla tutela della libertà individuale. Tali garanzie non potrebbero essere ridotte o limitate se non per autorità della stessa Legge islamica e in conformità delle disposizioni da essa previste al riguardo.

b) Nessun popolo è autorizzato a ledere la libertà di un altro popolo. Il popolo che è vittima di un'aggressione ha il diritto di respingerla e di recuperare la sua libertà con ogni mezzo possibile: «Non v'ha corso al rimprovero per chi si difenda dopo aver subito torto» (Corano XLII, 41). La comunità internazionale ha il dovere di appoggiare ogni popolo che lotti per la propria libertà, e questo è un dovere riguardo al quale i musulmani non potrebbero transigere: «Soccorrerà coloro che, quando Noi li abbiamo stabiliti nel paese, osservano la Preghiera e pagano la Decima e invitano al Bene e sconsigliano il Male» (Corano XXII, 41).

ARTICOLO 3. Diritto all'uguaglianza

a) Tutti gli esseri umani sono uguali dinanzi alla Legge islamica: «Nessun arabo può vantarsi superiore rispetto a un non arabo, né un non arabo rispetto a un arabo, né un rosso rispetto a un nero, né un nero rispetto a un rosso, se non in base al timor di Dio» (*ḥadīth*). Nessuna discriminazione tra gli individui può essere ammessa nell'applicazione della Legge: «Persino Fāṭima, figlia di Muḥammad, se fosse sorpresa a rubare, avrebbe la mano amputata» (*ḥadīth*), né riguardo alla protezione dovuta in virtù di quella stessa Legge: «Il più debole tra di voi è, per me, il più forte, fintanto che io faccio rispettare il suo diritto, e il più forte tra di voi è, per me, il più debole, finché lo induco a rispettare il diritto altrui» (parole del califfo Abū Bakr).

b) Tutti gli uomini sono uguali per ciò che riguarda il valore (*qīma*) umano che essi rappresentano: «Tutti voi discendete da Adamo; e Adamo è stato creato dalla polvere» (*ḥadīth*), ed essi non sono superiori gli uni agli altri se non in base alle opere: «E ognuno avrà dei gradi, secondo l'opera sua, perché Dio retribuisca a essi le loro azioni e non sarà fatto loro torto alcuno» (Corano XLVI, 19). Qualsiasi ideologia, legislazione o situazione che giustifichi la discriminazione di alcuni individui in base al sesso, alla razza, al colore, alla lingua o alla religione è esplicitamente in contrasto con questo principio islamico generale.

c) Ogni individuo ha il diritto di utilizzare le risorse materiali della società in cui vive grazie al lavoro di cui si assume l'onere, con le stesse possibilità dei suoi simili: «Vagate dunque per le sue plaghe e mangiate

della Sua provvidenza» (Corano LXVII, 15). Non è lecita alcuna discriminazione in fatto di salario, a parità di sforzo impiegato e di lavoro prodotto, sia dal punto di vista della qualità sia dal punto di vista della quantità: «E chi ha fatto un grano di bene lo vedrà. E chi ha fatto un grano di male lo vedrà» (Corano XCIX, 7-8).

ARTICOLO 4. Diritto alla giustizia

a) Ogni individuo ha il diritto di domandare di essere giudicato conformemente alla Legge islamica e in applicazione della stessa, a esclusione di ogni altra: «E se v'accade di disputare su qualche cosa, riferitela a Dio e al Suo Messaggero» (Corano IV, 59), «Giudica dunque fra il popolo secondo quanto Iddio ha rivelato e non seguire i loro desideri» (Corano V, 49).

b) Ogni individuo ha il diritto di difendersi personalmente contro qualsiasi ingiustizia che lo colpisca: «Dio non ama la maldicenza, eccettuato il caso di qualcuno cui sia stato fatto torto» (Corano IV, 148), così come ha il dovere di proteggere il suo prossimo da ogni ingiustizia, con ogni mezzo in suo potere: «Che ognuno venga in aiuto di suo fratello, indipendentemente dal fatto che sia l'autore o la vittima di un'ingiustizia: se egli ne è l'autore, ciò avvenga per impedirgliela; se egli ne è la vittima, ciò avvenga per soccorrerlo» (*ḥadīṭ*). Ogni individuo ha il diritto di ricorrere a un'autorità conforme alla Legge islamica affinché questa gli assicuri protezione e giustizia, e storni da lui il danno e l'ingiustizia da cui egli è colpito. Ogni governo islamico ha il dovere di instaurare una simile autorità e di garantirne l'imparzialità e l'indipendenza in modo adeguato: «L'*imām* ha per sé legioni di difensori in armi alle sue spalle, che garantiscono la sua protezione» (*ḥadīṭ*).

c) Ogni individuo ha il diritto e anche il dovere di difendere il diritto degli altri individui e quello della sua comunità naturale (*ḥisba*): «Vi dirò: qual è il migliore dei testimoni? Colui che viene a offrire la sua testimonianza in tribunale prima ancora che glielo si chieda» (*ḥadīṭ*).

d) Nessuno potrà rifiutare, con un pretesto di qualsivoglia sorta, di accordare a qualcuno il diritto di difendersi personalmente: «Colui che sta nel giusto ha il diritto di parlare» (*ḥadīṭ*), «Allorché le due parti in causa si trovano sedute al tuo cospetto, non emettere alcun giudizio prima di avere ascoltato la seconda, così come hai ascoltato la prima: è il metodo migliore, affinché si manifesti infine la giusta sentenza» (*ḥadīṭ*).

e) Nessuno ha il diritto di costringere un musulmano a obbedire a un ordine che sia in contrasto con la Legge islamica. Il musulmano ha

in questo caso il dovere di rifiutare perfino in presenza di colui che gli ordina di commettere tale mancanza, chiunque egli sia: «Quando viene dato l'ordine di trasgredire la legge, non si deve dare ascolto né ubbidienza» (*ḥadīṭ*). In questo caso, egli ha il diritto di aspettarsi che anche la sua comunità naturale si rifiuti di obbedire a un simile ordine, per dovere di solidarietà nei confronti della verità: «Ogni musulmano è un fratello per un altro musulmano: egli non potrebbe comportarsi ingiustamente nei suoi confronti e abbandonarlo nelle mani altrui» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 5. Diritto a un processo equo

a) L'innocenza costituisce la condizione originaria: «Tutti i membri della mia comunità sono innocenti, a meno che la colpa non sia pubblica» (*ḥadīṭ*). Tale presunzione di innocenza corrisponde dunque allo *statu quo ante* e deve perdurare, anche per ciò che riguarda un imputato, finché la sua colpevolezza non sia stata accertata definitivamente da un tribunale che l'abbia giudicato in modo equo;

b) Nessuno può essere accusato di un crimine, se i testi della Legge islamica non l'hanno definito tale: «E Noi non castigammo mai senza aver prima inviato un Messaggero Divino» (Corano XVII, 15). Un musulmano non può essere scusato per il fatto di ignorare ciò che egli, invece, sarebbe tenuto a sapere della sua religione. Tuttavia la sua ignoranza, dal momento in cui è provata, sarà presa in considerazione a titolo di *ṣubḥa* (caso dubbio) [per evitare un possibile errore giudiziale], ma solo nel caso che ciò serva a evitargli l'applicazione delle pene corporali: «E non vi saranno imputati a peccato gli errori che ignari abbiate commesso a questo riguardo, ma solo quel che intenzionalmente avran voluto i vostri cuori» (Corano XXXIII, 5);

c) Nessuno può essere giudicato colpevole di un crimine, e dunque condannato alla pena prevista, finché la sua colpevolezza non sia stata definitivamente provata, mediante prove irrefutabili e definitive e dinanzi a un tribunale dotato di tutte le competenze giuridiche e giudiziarie necessarie: «Se viene a voi qualche malvagio a portarvi una notizia accertatevi prima della sua verità» (Corano XLIX, 6), «Ma la congettura contro la Verità nulla giova» (Corano LIII, 28);

d) Non si potrà, in alcun caso, inasprire le pene previste dalla Legge islamica per ciascun crimine: «Questi sono i termini di Dio: non oltrepassateli» (Corano II, 229). Uno dei principi della Legge islamica afferma che bisogna tenere conto delle circostanze attenuanti e degli ele-

menti di ambiguità emergenti dal contesto nel quale il crimine è stato commesso, e ciò al fine di evitare l'applicazione delle pene previste dalla Legge: «Evitate ai musulmani l'applicazione delle pene previste, per quanto vi è possibile. Se doveste trovare qualche attenuante a favore dell'imputato, restituitegli la sua libertà» (*ḥadīṭ*);

e) Nessuno potrà essere ritenuto corresponsabile di un crimine commesso da altre persone: «E nessun'anima sarà caricata del peso d'un'altra» (Corano XVII, 15). Ogni essere umano gode di autonomia per ciò che concerne la responsabilità delle sue azioni: «E ogni uomo sarà pegno di quel che s'è guadagnato» (Corano LII, 21). Non si potrà, in alcun caso, addossarne la responsabilità alle persone più prossime, cioè ai familiari, ai parenti, ai domestici e agli amici: «A Dio non piaccia che prendiamo altri che quello presso cui troviamo la nostra roba, poiché saremmo, allora, ingiusti» (Corano XII, 79).

ARTICOLO 6. Diritto alla protezione contro gli abusi di potere

Ogni individuo ha il diritto di essere tutelato dagli abusi di potere che potrebbe subire. Nessuno è autorizzato a pretendere da lui spiegazioni concernenti eventuali fatti personali o fatti appartenenti alla sua sfera privata, né tantomeno a muovergli la benché minima accusa, se questa non è fondata su evidenti indizi che provino il suo coinvolgimento nei misfatti che gli sono imputati: «E coloro che offendono i credenti e le credenti senza che l'abbian meritato, si caricheranno d'una calunnia e di colpa evidente» (Corano XXXIII, 58).

ARTICOLO 7. Diritto alla protezione dalla tortura

Nessuno è autorizzato a sottoporre a tortura la persona riconosciuta colpevole, tantomeno quella che è semplicemente imputata: «Dio torturerà (nell'aldilà) coloro che avranno torturato nell'aldiqua» (*ḥadīṭ*), così come nessuno è autorizzato a costringere qualcuno a confessare un reato che non ha commesso; tutto ciò che è estorto con la forza non ha alcun valore giuridico: «Dio perdona ai membri della mia comunità ogni loro peccato d'azione o d'omissione, e anche tutto ciò a cui sono stati costretti» (*ḥadīṭ*). Qualunque sia il crimine commesso e qualunque sia la pena prevista dalla Legge islamica, la dignità dell'uomo e la sua nobiltà di figlio d'Adamo devono essere sempre salvaguardate.

ARTICOLO 8. Diritto di ognuno a tutelare il proprio onore e la propria reputazione

L'onore e la reputazione di ogni individuo sono valori inviolabili, che nessuno è autorizzato a profanare: «Il vostro sangue, i vostri beni e il vostro onore sono altrettanto inviolabili di quanto lo sono per voi il giorno che state vivendo, il mese che state trascorrendo e la città che state visitando» (*ḥadīṭ*). Per questa ragione, è vietato indagare nella vita privata altrui e cercare di diffamare altre persone sul piano psichico e morale: «Non spiate gli altri [...] e non mormorate degli altri» (Corano XLIX, 12); «Non vi diffamate gli uni con gli altri; e non vi scagliate appellativi ingiuriosi» (Corano XLIX, 11).

ARTICOLO 9. Diritto di asilo

a) Ogni musulmano che sia perseguitato o vittima di un'ingiustizia ha il diritto di rifugiarsi in un posto sicuro, ovunque, all'interno delle frontiere della «dimora dell'islam»³. È questo un diritto che l'islam riconosce a ogni individuo perseguitato, indipendentemente dalla sua nazionalità, dalla sua fede o dal colore della sua pelle. I musulmani hanno il dovere di garantirgli sicurezza dal momento in cui egli chiede loro asilo: «E se qualche idolatra ti chiede asilo, accordaglielo, acciocché oda la Parola di Dio, e poi [...] rinviarlo in luogo per lui sicuro» (Corano IX, 6);

b) La Sacra Casa di Dio, che si trova alla Mecca, è un rifugio sicuro per ogni essere umano, e nessun musulmano vi si potrebbe opporre: «E chi v'entra è in sicurtà» (Corano III, 97), «E quando facemmo della Santa Casa luogo di riunione e di sicuro rifugio per gli uomini» (Corano II, 125), «dal Sacro Tempio che a tutti gli uomini destinammo, e al sedentario e al nomade» (Corano XXII, 25).

ARTICOLO 10. Diritti delle minoranze

a) Lo statuto religioso delle minoranze si basa sul seguente principio generale, tratto dal Corano: «Non vi sia costrizione nella Fede» (Corano II, 256);

³ Nel pensiero giuridico classico questa espressione (*dār al-islām*) designa i territori assoggettati al governo islamico e contrapposti ai territori ancora da conquistare, denominati «dimora della guerra» (*dār al-ḥarb*).

b) Lo statuto civile e lo statuto personale delle minoranze, nel caso che alcuni fra loro si rivolgano a noi per essere giudicati, sono regolati dalla Legge islamica: «Se questi vengono a te, fa da arbitro fra di loro o storna da essi il volto, ch  se stornerai da loro il volto non potranno nuocerti in nulla, e se fai da arbitro fra di loro giudica secondo giustizia» (Corano V, 42). Se invece non si rivolgono a noi per essere giudicati, essi sono tenuti a ricorrere alle loro leggi religiose (* ar 'i'*) nella misura in cui esse possono vantare, secondo i credenti in esse, un'origine divina: «Come del resto posson venire a chiederti arbitraggi, quando hanno la *T r b*, che contiene il giudizio di Dio? Ed essi [...] se ne vanno e non credono» (Corano V, 43), «Giudichi dunque la gente del Vangelo secondo quel che Iddio ha ivi rivelato» (Corano V, 47).

ARTICOLO 11. Diritto di partecipare alla vita pubblica

a) Ogni individuo appartenente alla comunit  islamica ha diritto di essere informato di tutto ci  che riguarda la vita della comunit , nella misura in cui ci  rientra nell'interesse generale della sua comunit  naturale. Egli ha anche il dovere di partecipare alla vita comunitaria, proporzionalmente alle sue capacit  e alle sue attitudini e conformemente al principio della libera consultazione (* ur *): «Coloro che [...] delle loro faccende decidono consultandosi fra loro» (Corano XLII, 38). Ogni individuo appartenente alla comunit  islamica   perci  autorizzato, nel caso che vi siano i requisiti previsti dalla Legge, a ricoprire cariche e a svolgere funzioni pubbliche. La presenza di questi requisiti non potr  essere ignorata n  sminuita in base a considerazioni di razza o di classe sociale: «Lo stesso sangue circola in tutti i musulmani, e questa   la ragione per cui essi sembrano un tutt'uno agli occhi dello straniero che dovesse arrecare danno al pi  piccolo fra coloro che si trovano sotto la loro protezione» (* ad t*);

b) Il principio della libera consultazione (* ur *)   il fondamento stesso del rapporto esistente tra governante e comunit  islamica. Quest'ultima ha il diritto di scegliere liberamente colui che la dovr  governare conformemente al suddetto principio. Allo stesso modo essa ha il diritto di chiedere ai governanti di rispondere del loro operato, e perfino di destituirli, qualora si allontanino dalla Legge islamica: «Sono stato eletto vostro capo quando ancora non ci conoscevamo. Se mi troverete nel giusto, sostenetemi; se mi troverete in errore, correggetemi. Ubbiditemi per tutto il tempo in cui io ubbidir  a Dio e al suo Inviato. Se dovesse capitarmi di disubbidire loro, non potrei pi  chiedervi di ubbidirmi» (parole del califfo Ab  Bakr).

ARTICOLO 12. Diritto alla libertà di pensiero, di religione e di parola

a) Ognuno ha il diritto di pensare e di credere ciò che vuole, e dunque di esprimere il suo pensiero e la sua credenza, senza che nessuno vi si intrometta o glielo proibisca, sempre che ciò avvenga entro i limiti generali stabiliti in proposito dalla Legge islamica. In effetti, nessuno ha il diritto di propagare l'errore o di diffondere notizie tali da incoraggiare l'indecenza o da umiliare la comunità islamica: «Se non desisteranno gli Ipocriti, o coloro che hanno un morbo nel cuore, e i sediziosi di Medina, Noi ti ecciteremo contro di essi e allora non resteranno là tuoi vicini se non per poco ancora. Maledetti, ovunque saran trovati, verranno presi e inesorabilmente uccisi» (Corano XXXIII, 60-61);

b) L'esercizio della libertà di pensiero – alla ricerca della verità – non è soltanto un diritto, ma anche un dovere: «Di': "A una sola cosa v'esorito: che stiate cioè avanti a Dio a due a due, o meglio uno per uno e meditate"» (Corano XXXIV, 46);

c) Ognuno ha perciò il diritto e il dovere sia di proclamare il suo rifiuto e la sua disapprovazione dell'ingiustizia sia di combatterla, senza timore di sfidare un potere che abusa della propria autorità, un governante che agisce iniquamente o un sistema che si rivela tirannico. In ciò consiste la miglior forma di lotta (*jihād*): «Domandarono all'Inviato di Dio: "Qual è il miglior *jihād*?". Rispose: "Proclamare la verità di fronte a un principe iniquo"» (*ḥadīṭ*);

d) La diffusione di informazioni e di verità certe non potrà essere ostacolata, a meno che da essa non possa derivare qualche rischio per la sicurezza della comunità naturale e dello stato: «E quando giunge loro qualche notizia rassicurante o inquietante, essi la divulgano; se invece la riferissero al Messaggero e a quelli di loro che detengono l'autorità, coloro che desiderano informarsi le conoscerebbero dalla loro bocca» (Corano IV, 83);

e) Rispettare i sentimenti di coloro che, in fatto di religione, sono di diverso avviso è una delle virtù del buon musulmano. Nessuno è perciò autorizzato a schernire le credenze altrui o a incoraggiare l'avversione della società nei suoi confronti: «Non ingiuriare gli idoli ch'essi adorano accanto a Dio, che essi a lor volta non abbiano a ingiuriare Dio ostilmente nella loro ignoranza. Così Noi abbiamo fatto sembrar belle le azioni di ogni comunità, poi tutti torneranno al Signore» (Corano VI, 108).

ARTICOLO 13. Diritto alla libertà di religione

Ogni persona dispone della libertà di religione, e perciò ha il diritto di praticare liberamente il culto conforme alle sue credenze: «Voi avete la vostra religione, io la mia» (Corano CIX, 6).

ARTICOLO 14. Diritto di invitare a entrare nell'islam e di diffondere il suo messaggio

a) Ogni individuo ha il diritto di partecipare, da solo o con altri, alla vita della sua comunità naturale, sul piano religioso, culturale, politico e su ogni altro piano, così come ha il diritto di creare le istituzioni più adatte all'esercizio di tale diritto e di assicurarsi i mezzi necessari per farlo: «Di': "Questa è la mia via, io chiamo a Dio fondandomi su visibile prova, io e quei che mi seguono"» (Corano XII, 108);

b) Ogni individuo ha il diritto e il dovere di «ordinare il bene e di proibire il male» e, inoltre, di esigere dalla società la creazione delle istituzioni necessarie affinché le persone possano assumersi tale responsabilità, aiutandosi, reciprocamente e nel modo migliore, nell'esercizio del bene e della pietà: «E si formi da voi una nazione [comunità] d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia» (Corano III, 104), «Aiutatevi l'un l'altro a praticare la pietà e il timor di Dio» (Corano V, 2), «Quando gli uomini vedono qualcuno compiere l'ingiustizia e non intervengono per impedirglielo, Dio è vicinissimo a castigarli tutti insieme» (*badīl*).

ARTICOLO 15. Diritti economici

a) La natura con tutte le sue ricchezze è proprietà di Dio – che Egli sia esaltato! –: «A Dio appartiene il Regno dei cieli e della Terra e di tutto quel che è in essi» (Corano V, 120). Egli ne ha fatto dono agli uomini, concedendo loro il diritto di usarla: «E ha soggiogato a voi quel che v'è nei cieli e quel che c'è sulla terra, ché tutto proviene da Lui» (Corano XLV, 13) e ha vietato loro di corromperla e di distruggerla: «Non commettete violenze corrompendo la terra» (Corano XXVI, 183). Nessuno è dunque autorizzato a privare il suo prossimo di tali ricchezze o a ledere il diritto d'uso di cui ciascuno gode al fine di trovare nella natura i mezzi di sussistenza necessari: «Il Dono del tuo Signore non ha confini» (Corano XVII, 20);

b) Ogni essere umano ha perciò il diritto di lavorare e di produrre, al fine di procurarsi i mezzi di sussistenza necessari, mediante ogni mezzo riconosciuto legittimo dalla Legge: «Non c'è animale sulla terra, cui Dio non si curi di provvedere il cibo» (Corano XI, 6), «Vagate dunque per le sue plaghe e mangiate della Sua provvidenza» (Corano LXVII, 15);

c) La proprietà privata è dunque considerata, per questa ragione, legittima – che essa sia individuale o comunitaria – e, di conseguenza, ogni essere umano ha il diritto di entrare in possesso di ciò che ha acquisito con il suo sforzo e il suo lavoro: «E che è Lui che arricchisce e fa prendere?» (Corano, LIII, 48). La proprietà pubblica è altrettanto legittima e deve essere finalizzata al bene comune dell'intera comunità islamica: «Il bottino che Iddio ha concesso al Suo Messaggero sulla Gente delle Città, appartiene a Dio, al Suo Messaggero, ai suoi parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, acciocché non divenga qualcosa presa a turno fra i ricchi di tra voi» (Corano LIX, 7);

d) I poveri che appartengono alla comunità islamica godono di un diritto ben definito sul patrimonio dei suoi membri più ricchi, diritto che è alla base dell'istituzione dell'elemosina legale (*zakāt*): «Che dei lor beni han fissato debita parte pel povero e il mendicante» (Corano LXX, 24-25). È questo un diritto che nessuno potrebbe minimizzare o negare, e nemmeno sottoporre all'approvazione dei governanti, anche nel caso in cui la difesa di tale principio dovesse portare allo scontro aperto con coloro che si fossero così opposti all'esercizio del suddetto diritto alla *zakāt*: «Lo giuro per Dio stesso: se qualcuno dovesse rifiutarmi un tributo che l'Inviato di Dio era solito riscuotere, io gli muoverei guerra per mantenere tale tributo» (parole del califfo Abū Bakr);

e) Organizzare per il bene collettivo della comunità islamica le fonti di ricchezza e i mezzi di produzione è un dovere che nessuno è autorizzato a trascurare o a sminuire: «Nessun pastore conoscerà i profumi del paradiso se, avendogli Dio affidato la responsabilità di un gregge, non lo avrà circondato di attenzioni sincere» (*ḥadīth*). Allo stesso modo, nessuno è autorizzato a sfruttare le ricchezze della terra in modo contrario alla Legge islamica o tale da nuocere all'interesse generale della comunità naturale;

f) Per assicurare un andamento assennato all'attività economica e per garantirne un sano funzionamento, l'islam proibisce la frode in tutte le sue forme: «Chi ricorre alla frode non è dei nostri» (*ḥadīth*); l'alea, la mancanza d'informazione e tutto ciò che potrebbe generare conflitti difficilmente valutabili con criteri oggettivi: «Il Profeta ha proibito la compravendita azzardata o aleatoria» (*ḥadīth*), «Il Profeta ha vietato l'u-

va prima che sia matura (nera) e il grano prima della sua maturazione» (*ḥadīth*); la speculazione e la frode reciproca in occasione dello scambio di prodotti: «Guai ai frodatori sul peso i quali, quando richiedono dagli altri la misura, la pretendono piena! E quando pesano o misurano agli altri danno di meno» (Corano LXXXIII, 1-3); il monopolio e qualunque altra operazione che possa dare origine a una concorrenza sleale: «Soltanto il peccatore monopolizza» (*ḥadīth*); l'usura e ogni altra forma di profitto illecito che sfrutti lo svantaggio altrui: «Dio ha permesso la compravendita e ha proibito l'usura» (Corano II, 275); la pubblicità menzognera e ingannevole: «Le due parti in una compravendita hanno il diritto di opzione fintanto che non si separino: se sono stati sinceri e hanno presentato onestamente le cose, il loro contratto è benedetto da Dio, ma se si sono serviti della frode e della menzogna, allo stesso contratto è negata ogni benedizione» (*ḥadīth*);

g) Il rispetto degli interessi superiori della comunità islamica e la fedeltà ai valori dell'islam costituiscono l'unico limite possibile per un'attività economica svolta in seno a una società islamica.

ARTICOLO 16. Diritto alla tutela della proprietà

Nessuno è autorizzato a espropriare un individuo delle proprietà da lui acquisite in modo lecito, a meno che ciò avvenga nell'interesse comune: «Non consumate fra voi le vostre ricchezze invano» (Corano II, 188); in questo caso, gli sarà assicurato un giusto compenso: «Chiunque si aggiudichi sulla terra una proprietà a cui non ha diritto, si vedrà seppellire con essa il giorno della resurrezione, fin al di sotto delle sette Terre» (*ḥadīth*). Il carattere inviolabile della proprietà pubblica è ancora più accentuato e, di conseguenza, le pene riservate a chiunque vi arrechi oltraggio sono ancora più gravi, poiché in questo caso si tratta di un danno arrecato all'intera comunità naturale e di un'infedeltà che colpisce la comunità islamica nel suo insieme: «Colui fra di voi al quale chiediamo di svolgere un lavoro, e poi ci deruba del valore di un ago, o anche di più, sarà considerato un imbroglione e dovrà renderne conto nel giorno della resurrezione» (*ḥadīth*), «Un giorno gli dissero: "O Inviato di Dio, Tizio è morto martire". "Ma no!, – rispose – l'ho visto all'inferno, avvolto in un mantello che aveva rubato". Poi riprese: "Umar, alzati e proclama: solo i veri credenti entreranno in paradiso" (tre volte)» (*ḥadīth*).

ARTICOLO 17. Diritti e doveri dei lavoratori

Il lavoro è un ideale che l'islam ha esaltato in funzione della società che ha voluto edificare: «E tu di': "Agite [...]"» (Corano IX, 105). Se è vero che ogni lavoro merita di essere ben svolto: «Chiunque tra di voi debba svolgere un lavoro, lo faccia bene: ecco ciò che Dio ama» (*ḥadīṭ*), è anche vero che ogni lavoratore ha il diritto di:

- ricevere il salario corrispondente allo sforzo compiuto, senza riduzioni né ritardi: «Date al lavoratore il suo salario, ancor prima che si sia asciugato il suo sudore» (*ḥadīṭ*);
- avere accesso a un livello di vita dignitoso, in rapporto con lo sforzo compiuto e il sudore versato: «E ognuno avrà dei gradi, secondo l'opera sue» (Corano XLVI, 19);
- beneficiare personalmente del rispetto cui ha diritto da parte dell'intera società: «Agite, e Dio vedrà le vostre azioni e le vedrà il Suo Messaggero e le vedranno i credenti» (Corano IX, 105), «Dio ama il credente che esercita una professione» (*ḥadīṭ*);
- poter contare su una protezione adeguata, che lo ponga al riparo da ogni possibilità di essere frodato e sfruttato: «Ci sono tre tipi di uomini, dei quali sarò nemico dichiarato il giorno della risurrezione – dice Dio –: colui che imbroglia qualcuno donando qualcosa nel Mio nome; colui che imbroglia sul prezzo vendendo qualcosa a un uomo libero; colui che impiega un operaio, ottenendone le prestazioni richieste, e non gli concede il salario cui ha diritto» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 18. Diritto di ogni individuo alla giusta parte di beni necessari alla vita

Ogni individuo ha diritto alla giusta parte di beni necessari alla vita: cibo, bevande, indumenti, abitazione, così come ha diritto sia alle cure necessarie alla sua salute fisica sia ai beni necessari alla sua salute morale e intellettuale: scienza, conoscenze e cultura, nell'ambito di ciò che le risorse della comunità islamica gli offrono. L'obbligo che incombe su di essa, a tale riguardo, include il dovere di fornire all'individuo tutti quei beni che egli non sarebbe in grado di procurarsi autonomamente: «Il Profeta è un alleato più vicino ai credenti di quanto non lo siano essi fra di loro» (Corano XXXIII, 6).

ARTICOLO 19. Diritto di fondare una famiglia

a) Il matrimonio, secondo la forma islamica, è un diritto riconosciuto a ogni essere umano. È la via che la Legge islamica considera legittima ai fini di fondare una famiglia, assicurarsi una discendenza e mantenere la propria persona casta: «O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne» (Corano IV, 1). Ciascuno dei coniugi ha, nei confronti dell'altro, diritti e doveri equivalenti, che la Legge islamica ha definito con precisione: «Esse agiscano coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza; tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto» (Corano II, 228). Compete al padre garantire l'educazione della prole dal punto di vista fisico, morale e religioso, conformemente alla sua fede e alla Legge religiosa cui egli si attiene. Egli solo è responsabile dell'orientamento che intende dare alla vita dei figli: «Ognuno di voi è un pastore; ognuno di voi è dunque responsabile del suo gregge» (*ḥadīṭ*);

b) Ciascuno dei coniugi ha diritto al rispetto e alla dovuta considerazione, da parte dell'altro, per i sentimenti da lui provati e per il ruolo da lui svolto, in un clima di tenerezza e di reciproca misericordia: «E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stessi delle spose, acciocché riposate con loro, e ha posto fra di voi compassione ed amore» (Corano XXX, 21);

c) Il marito ha l'obbligo di assicurare alla moglie e ai figli gli alimenti (*nafaqa*) dovuti, senza mai misurarli con avarizia: «Che colui che ha abbondanza di mezzi, spenda abbondantemente e che colui cui fu misurata la provvidenza spenda di quel che Dio gli ha dato» (Corano LXV, 7);

d) Ogni bambino ha il diritto di essere educato, istruito e preparato alla vita da suo padre e da sua madre nel migliore dei modi: «Di': "Signore, abbi pietà di loro, come essi han fatto con me, allevandomi quando ero piccino"» (Corano XVII, 24). Nessuno è autorizzato a far lavorare i figli in età troppo giovane o a imporre loro lavori troppo pesanti, tali da ostacolare la loro crescita fisica o il loro diritto di giocare e studiare;

e) Se i genitori si trovano nell'impossibilità di farsi carico delle responsabilità che hanno nei confronti della prole, di tali responsabilità si deve far carico la società; in questo caso, gli alimenti della prole saranno a carico della cassa comune (*bayt al-māl*) islamica [il Tesoro Pubblico dello stato]: «Io sono, per ogni credente, (un alleato) ben più vicino a lui di quanto lo sia egli stesso: se qualcuno morendo lascia un debito

o un familiare privo di risorse, me ne addosso il carico. Per contro, se lascia dei beni, andranno ai suoi eredi» (*ḥadīṭ*);

f) Ciascuno dei componenti della famiglia ha il diritto di ricevere l'occorrenza per i suoi bisogni: beni materiali, protezione e affetto, sia durante la prima infanzia, sia durante la vecchiaia o in caso di invalidità. I genitori hanno diritto di esigere dai figli che questi adempiano il loro dovere di farsi carico dei genitori dal punto di vista materiale e di occuparsi di essi dal punto di vista fisico e morale: «La tua persona e i tuoi beni appartengono a tuo padre» (*ḥadīṭ*);

g) Ogni madre ha diritto di essere circondata di attenzioni particolari da tutta la famiglia: «“O Inviato di Dio – gli fu detto – qual è la persona più degna della mia buona compagnia?”. Rispose: “Tua madre”. “E chi ancora, dopo di lei?” gli fu detto nuovamente. “Tua madre” rispose egli nuovamente. “E chi ancora dopo di lei?” gli fu chiesto una terza volta. “Tua madre” rispose ancora egli. “E chi ancora, dopo di lei?” gli fu infine domandato. “Tuo padre” finalmente rispose» (*ḥadīṭ*);

b) Le responsabilità familiari devono essere condivise (*ṣarika*) equamente da tutti i componenti della famiglia, proporzionalmente alle loro forze e tenendo conto della loro costituzione. Si tratta di una responsabilità che va ben oltre i semplici rapporti tra genitori e figli, investendo tutti coloro che possono definirsi parenti, sia per tramite dei maschi sia per tramite delle femmine: «“O Inviato di Dio – gli fu domandato – qual è la persona più degna della mia pietà filiale?”. “Tua madre – rispose – e ancora tua madre, e sempre tua madre; poi tuo padre e, infine, i parenti prossimi, in ordine decrescente”» (*ḥadīṭ*);

i) Nessuno, maschio o femmina che sia, potrà essere costretto a sposarsi con qualcuno per il quale non sente alcuna inclinazione: «Una giovane serva, ancora vergine, venne a trovare il Profeta per informarlo del fatto che suo padre l'aveva data in sposa contro la sua volontà. Il Profeta le riconobbe allora il diritto di opzione (*ḥiyār*)» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 20. Diritti della donna sposata

La donna sposata ha il diritto di:

a) Abitare con il marito nella stessa casa in cui egli ha deciso di abitare: «Alloggiatele dove abitate voi stessi» (Corano LXV, 6);

b) beneficiare degli alimenti dovuti, conformemente alla consuetudine, sia durante il matrimonio, sia durante il periodo di attesa legale (*ʿidda*) conseguente allo scioglimento dello stesso, in caso di ripudio

(*ṭalāq*): «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle» (Corano IV, 34), «Se sono incinte, pagate le loro spese finché non abbian deposto il loro peso» (Corano LXV, 6). Inoltre ha diritto di ricevere da parte del marito che l'ha ripudiata gli alimenti per i figli, la cui custodia (*ḥaḍāna*) le è stata affidata, proporzionalmente al reddito paterno: «Se allatteranno per voi date loro la loro mercede» (Corano LXV, 6);

c) ricevere tali alimenti indipendentemente dalla sua condizione economica e dalle sue ricchezze personali;

d) sollecitare il marito, in via amichevole, affinché ponga fine al contratto di matrimonio che li unisce mediante il riscatto per risarcimento (*ḥul'*): «Se temono di non poter osservare le leggi di Dio, non sarà peccato se la moglie si riscatterà pagando una somma» (Corano II, 229), così come ha diritto di ricorrere alla giustizia per chiedere il divorzio (*ṭalīq*), nel quadro delle disposizioni previste dalla Legge islamica;

e) ereditare dal marito esattamente come dai genitori, dai propri figli e dai parenti prossimi: «Esse avranno a loro volta un quarto di quel che voi morendo lascerete, se non avete figli; ché se li avrete, ad esse spetterà un ottavo» (Corano IV, 12);

f) ciascuno dei due sposi ha il dovere di rispettare la vita privata del compagno, di non divulgare i suoi segreti e di non svelare i suoi difetti fisici o le sue debolezze sul piano morale. Questo diritto deve essere rispettato ancora più scrupolosamente durante e dopo il ripudio o il divorzio: «Non dimenticate mai la generosità, nei rapporti fra voi» (Corano II, 237).

ARTICOLO 21. Diritto all'educazione

a) I figli hanno diritto di ricevere dai genitori una sana educazione, così come i genitori hanno diritto a manifestazioni di pietà filiale e di rispetto da parte dei loro figli: «Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che trattiate bene i vostri genitori. Se uno di essi, o ambedue, raggiungon presso di te la vecchiaia, non dir loro: "Uffa!", non li rimproverare, ma di' loro parole di dolcezza. Inclina davanti a loro mansueto l'ala della sottomissione e di': "Signore, abbi pietà di loro, come essi han fatto con me, allevandomi quando ero piccino!"» (Corano XVII, 23-24);

b) L'istruzione è un diritto di tutti. La ricerca della conoscenza è allo stesso modo un dovere per tutti, uomini e donne: «La ricerca della

conoscenza è una prescrizione divina imposta a ogni musulmano e a ogni musulmana» (*ḥadīṭ*). Chi non ha istruzione ha diritto di essere istruito da chi invece ne possiede: «E quando Iddio ebbe stipulato il patto con coloro cui fu dato il Libro, con l'ordine di dichiararlo agli uomini e di non tenerlo nascosto, essi se lo gettaron dietro alle spalle e lo vendettero a vil prezzo; ben turpe è quel che hanno comprato» (Corano III, 187), «Che il testimone faccia pervenire (la propria testimonianza) a colui che è assente» (*ḥadīṭ*);

c) La società è tenuta a garantire a ogni individuo le stesse opportunità, al fine di istruirsi e di allargare la propria mente: «Quando Dio vuol bene a qualcuno, gli fa dono di una certa propensione per le scienze religiose. Quanto a me, non faccio altro che distribuir(le), ma è Dio – sia esaltato e glorificato – che (le) dona» (*ḥadīṭ*). Ogni individuo ha diritto di scegliere ciò che meglio corrisponde alle sue attitudini e alle sue capacità: «Ognuno riesce in ciò per cui è stato creato» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 22. Il diritto di ognuno alla tutela della vita privata

I segreti più intimi di ogni essere umano non possono essere noti che al solo Creatore: «Non ho forse penetrato i segreti del suo cuore?» (*ḥadīṭ*). La vita privata è dunque un bene sacro, che nessuno è autorizzato a profanare: «Non spiate gli altri» (Corano XLIX, 12), «O voi, che avete proclamato la vostra fede con le labbra mentre il vostro cuore ancora si ribella, non fate torti ai musulmani, non copriteli di vergogna e non svelate la loro nudità. Chiunque cerchi di svelare la nudità di un suo fratello musulmano, Dio svelerà la sua; e colui la cui nudità sarà svelata da Dio, la vedrà messa bene in vista, foss'anche nelle profondità del suo sepolcro» (*ḥadīṭ*).

ARTICOLO 23. Diritto alla libertà di circolazione e di residenza

a) Ogni individuo ha diritto di circolare liberamente, di spostarsi dal luogo di residenza ed eventualmente di ritornarvi. Egli ha anche diritto di viaggiare, di emigrare lontano dal suo paese e di ritornarvi in seguito, senza che a ciò siano posti limiti né ostacoli: «Egli è Colui che v'ha posto sotto i piedi umiliata la terra; vagate dunque per le sue plaghe e mangiate della Sua provvidenza» (Corano LXVII, 15), «Di': "Viaggiate per tutta la terra, e guardate quale è stata la fine di chi ha smentito Dio!"» (Corano VI, 11), «Non era la terra di Dio vasta abbastanza perché voi emigraste?» (Corano IV, 97);

b) A nessuno è lecito costringere una persona a lasciare il proprio paese o ad allontanarsene, con mezzi illegali e in assenza delle ragioni previste dalla Legge islamica: «Ti chiederanno se è lecito far guerra nel mese sacro. Rispondi: “Far guerra in quel mese è peccato grave. Ma più grave è agli occhi di Dio stornare dalla via di Dio, bestemmiare Lui e il Sacro Tempio e scacciarne la Sua gente, poiché lo scandalo è peggiore dell’uccidere”» (Corano II, 217);

c) Una sola è la «dimora dell’islam» (*dār al-islām*). Essa è la patria di ogni musulmano: nessuno è autorizzato a ostacolare gli spostamenti dei musulmani al suo interno mediante l’erezione di barriere geografiche o di frontiere politiche. Ogni paese musulmano ha il dovere di accogliere il musulmano che vi entra o che vi emigra come un fratello accoglierebbe il fratello: «Coloro che dimorarono nella Casa e nella Fede prima di loro, amano quelli che emigrarono presso di loro e non provano in cuor loro bisogno alcuno per quel che ad essi è stato dato, e preferiscono quelli a se stessi, anche se afflitti da indigenza; e coloro che si saran guardati dall’avarizia della loro anima, quelli saranno i Fortunati» (Corano LIX, 9).

La nostra preghiera finale è una lode a Dio, Signore dei Mondi.

Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, 1981
*Consiglio Islamico d'Europa**

(Traduzione dalla versione francese)

«Questa è una dichiarazione per gli uomini e una guida e un ammonimento per i timorati di Dio» (Corano III, 138)

Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso!

Introduzione

Quattordici secoli fa, l'islam ha donato all'umanità un codice ideale dei diritti dell'uomo. Questi diritti hanno lo scopo di conferire onore e dignità all'umanità e di eliminare lo sfruttamento, l'oppressione e l'ingiustizia.

I diritti dell'uomo, nell'islam, sono fortemente radicati nella convinzione che Dio, e soltanto Dio, sia l'autore della Legge e la fonte di tutti i diritti dell'uomo. Data la loro origine divina, nessun capo politico né alcun governo, nessuna assemblea né alcuna autorità ha il potere di limitare, abrogare o violare in alcun modo i diritti dell'uomo da Dio conferiti. Allo stesso modo, nessun uomo può transigere riguardo ad essi.

I diritti dell'uomo, nell'islam, sono parte integrante dell'ordine islamico globale, e tutti i governi e gli organismi islamici sono tenuti a rispettarne l'applicazione, sia secondo la lettera che secondo lo spirito, nel quadro dell'ordine citato.

È assai spiacevole che i diritti umani siano impunemente calpestati in numerosi paesi del mondo, compresi alcuni paesi musulmani. Queste flagranti violazioni sono estremamente preoccupanti, e destano la coscienza di un numero crescente di persone in tutto il mondo.

* Si riporta qui il documento *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, proclamato presso la sede dell'UNESCO a Parigi il 19 settembre 1981. La presente versione si rifà al primo testo francese ufficiale, pubblicato dal Consiglio Islamico d'Europa. Il testo francese, tuttavia, presenta notevoli differenze rispetto all'originale arabo, sopra riportato in traduzione italiana alle pp. 185-207.

Mi auguro sinceramente che questa dichiarazione dei diritti dell'uomo dia un potente impulso ai popoli musulmani affinché restino saldi e difendano con coraggio e risolutezza i diritti che sono stati loro conferiti da Dio.

La presente dichiarazione dei diritti dell'uomo è il secondo documento fondamentale pubblicato dal Consiglio Islamico per sottolineare l'inizio del quindicesimo secolo dell'era islamica; il primo è costituito dalla *Dichiarazione islamica universale*, proclamata in occasione della conferenza internazionale sul Profeta Muḥammad – che Dio lo benedica e lo custodisca nella pace – e il suo Messaggio, tenutasi a Londra dal 12 al 15 aprile 1980.

La *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* si basa sul Corano e sulla *sunna*, ed è stata elaborata da eminenti eruditi e giuristi musulmani e dai rappresentanti di movimenti e di correnti del pensiero islamico. Che Dio li ricompensi per i loro sforzi e li guidi sulla retta via.

Salīm ʿAzzām, Segretario generale
Parigi, 19 settembre 1981

«O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13)

Premessa

– Considerato il fatto che l'aspirazione secolare degli uomini a un assetto mondiale più giusto, in cui i popoli possano vivere, progredire e prosperare in un ambiente affrancato dalla paura, dall'oppressione, dallo sfruttamento e dalle privazioni è ben lontana dall'essere soddisfatta;

– considerato il fatto che i mezzi di sussistenza economica, dei quali la misericordia divina ha abbondantemente dotato l'umanità, sono attualmente sperperati o iniquamente e ingiustamente negati agli abitanti della terra;

– considerato il fatto che Dio ha donato all'umanità, attraverso le sue rivelazioni, contenute nel sacro Corano e nella *sunna* del suo santo Profeta Muḥammad, un quadro giuridico e morale durevole, grazie al quale fondare e regolamentare le istituzioni e i rapporti fra gli uomini;

– considerato il fatto che le disposizioni concernenti i diritti dell'uomo, i quali sono oggetto di prescrizioni contenute nella Legge divina,

hanno lo scopo di conferire dignità e onore all'umanità e mirano a eliminare l'oppressione e l'ingiustizia;

– considerato il fatto che, in virtù della loro origine e delle sanzioni divine ad essi collegate, questi diritti non possono essere limitati, abrogati o infranti da autorità, assemblee o altre istituzioni, più di quanto non si possa rinunciarvi o alienarli;

di conseguenza, noi musulmani

– credenti in Dio, caritatevole e misericordioso, creatore, sostegno, sovrano, sola guida dell'umanità e fonte di ogni legge;

– credenti nella luogotenenza (*ḥilāfa*) dell'uomo, che è stato creato per compiere la volontà di Dio sulla terra;

– credenti nella saggezza dei precetti divini trasmessi dai Profeti, la cui missione è giunta al suo apogeo con il messaggio divino definitivo rivelato per mezzo del Profeta Muḥammad – sia la pace su di lui – all'intera umanità;

– credenti nel fatto che la razionalità di per sé, senza la luce della rivelazione divina, non può né costituire una guida infallibile per ciò che concerne le faccende umane né apportare un nutrimento spirituale all'anima umana, e consapevoli che gli insegnamenti dell'islam rappresentano la quintessenza del comandamento divino nella sua forma definitiva e perfetta, riteniamo nostro dovere ricordare all'uomo la nobile condizione e la dignità che Dio gli ha conferito;

– credenti nell'appello rivolto a tutta l'umanità affinché condivida il messaggio dell'islam;

– credenti nel fatto che, stando alle condizioni del nostro patto primordiale con Dio, i nostri doveri e i nostri obblighi abbiano la priorità sui nostri diritti e che ciascuno di noi abbia il sacro dovere di diffondere gli insegnamenti dell'islam mediante la parola, l'azione e ogni altro mezzo pacifico e di metterli in pratica non soltanto nella propria vita, ma anche nella società che lo circonda;

– credenti nel nostro dovere di istituire un ordine islamico:

1) in cui tutti gli esseri umani siano uguali e nessuno sia privilegiato, svantaggiato o discriminato in base alla razza, al colore, al sesso, alla sua origine o alla sua lingua;

2) in cui tutti gli esseri umani nascano liberi;

3) dal quale siano banditi la schiavitù e i lavori forzati;

4) in cui siano stabilite delle condizioni che permettano di preservare, proteggere e onorare l'istituzione della famiglia, in quanto fondamento di tutta la vita sociale;

5) in cui governanti e governati siano sottoposti alla Legge in modo paritario e siano uguali di fronte ad essa;

6) in cui si ubbidisca solo ai precetti conformi alla Legge;

7) in cui ogni potere terreno sia considerato un deposito sacro, da esercitare entro i limiti previsti dalla Legge, conformemente ad essa e tenendo conto delle priorità da essa stabilite;

8) in cui tutte le risorse economiche siano considerate benedizioni divine accordate all'umanità, da cui tutti devono trarre vantaggio conformemente alle norme e ai valori proclamati dal Corano e dalla *sunna*;

9) in cui tutte le questioni di pubblico interesse siano decise, gestite e amministrare soltanto previa consultazione reciproca (*šūrā*) dei credenti abilitati a prendere parte a decisioni che siano compatibili con la Legge e con il bene comune;

10) in cui ciascuno si assuma degli obblighi conformi alle proprie capacità e sia proporzionalmente responsabile delle proprie azioni;

11) in cui ciascuno abbia la sicurezza che, in caso di violazione dei propri diritti, saranno prese le misure correttive adeguate conformemente alla Legge;

12) in cui nessuno sia privato dei diritti che la Legge gli garantisce, se non in virtù della stessa Legge ed entro i limiti da essa stabiliti;

13) in cui ognuno abbia il diritto di intraprendere un'azione giuridica contro chiunque abbia commesso un crimine contro la società nel suo insieme o contro uno dei suoi membri;

14) in cui sia compiuto ogni sforzo

– per liberare l'umanità da ogni forma di sfruttamento, ingiustizia e oppressione, e

– per garantire a ciascuno sicurezza, dignità e libertà con mezzi legittimi, alle condizioni previste ed entro i limiti stabiliti dalla Legge.

Con la presente *Dichiarazione* ci impegniamo, in quanto servitori di Dio appartenenti alla fratellanza islamica universale, all'inizio del quindicesimo secolo dell'era islamica, a promuovere i diritti inviolabili e inalienabili dell'uomo qui sotto elencati, che noi riteniamo prescritti dall'islam.

ARTICOLO 1. Diritto alla vita

a) La vita umana è sacra e inviolabile, e ogni sforzo deve essere compiuto per proteggerla. In particolare, nessuno deve essere esposto a ferimenti o alla morte, se non per autorità della Legge.

b) Dopo la morte, come in vita, il carattere sacro del corpo di una persona è inviolabile. I credenti sono tenuti a vigilare affinché le spoglie di chiunque siano trattate con la dovuta solennità.

ARTICOLO 2. Diritto alla libertà

a) L'uomo è nato libero. Il suo diritto alla libertà non può subire alcuna restrizione, se non per autorità e in normale applicazione della Legge.

b) Ogni individuo e ogni popolo gode del diritto inalienabile alla libertà in tutte le sue forme – fisica, culturale, economica e politica – e deve poter lottare con ogni mezzo disponibile contro ogni violazione o abrogazione di tale diritto.

Ogni individuo o popolo oppresso ha diritto all'aiuto legittimo di altri individui e/o popoli in questa lotta.

ARTICOLO 3. Diritto all'uguaglianza e divieto di ogni forma di discriminazione

a) Tutti gli uomini sono uguali davanti alla Legge e hanno diritto alle stesse opportunità e a un'uguale protezione da parte della Legge.

b) A parità di lavoro, tutti gli uomini hanno diritto allo stesso salario.

c) Nessuno deve vedersi rifiutare un'opportunità di lavoro, subire discriminazioni di sorta o essere esposto a maggiori rischi per la sua incolumità in base a semplici differenze di religione, colore, razza, origine, sesso o lingua.

ARTICOLO 4. Diritto alla giustizia

a) Ogni individuo ha diritto di essere giudicato conformemente alla Legge, e soltanto conformemente alla Legge.

b) Ogni individuo ha non solo il diritto, ma anche il dovere di protestare contro l'ingiustizia. Egli ha diritto ai ricorsi previsti dalla Legge davanti alle autorità competenti, in conseguenza di un danno personale subito o di una perdita ingiustificata. Egli ha, inoltre, il diritto di difendersi, se accusato, e di essere giudicato equamente dinanzi a un tribunale giudiziario indipendente, sia che la lite coinvolga un'autorità pubblica sia che riguardi qualunque altra persona.

c) Ognuno ha il diritto e il dovere di difendere i diritti di qualsiasi altra persona e della comunità in generale (*hisba*).

d) Nessuna discriminazione può essere messa in atto verso chi sta cercando di difendere i suoi diritti pubblici e privati.

e) Ogni musulmano ha il diritto e il dovere di rifiutarsi di ubbidire a ogni precetto contrario alla Legge, qualunque sia la sua origine.

ARTICOLO 5. Diritto a un processo equo

a) Nessuno deve essere giudicato colpevole di un delitto e condannato a una pena se la sua colpevolezza non è stata provata dinanzi a un tribunale giudiziario indipendente.

b) Nessuno può essere giudicato colpevole prima di un processo equo e senza aver avuto delle concrete possibilità di difesa.

c) La pena deve essere stabilita in conformità alla Legge, in proporzione alla gravità del delitto e tenendo conto delle circostanze nelle quali è stato commesso.

d) Nessuna azione deve essere considerata un crimine se non è esplicitamente definita tale nel testo della Legge.

e) Ogni individuo è responsabile delle sue azioni. La responsabilità di un delitto non può essere estesa, in sostituzione, ad altri membri della sua famiglia, o del suo gruppo di appartenenza, che non siano implicati, né direttamente né indirettamente, nell'esecuzione del delitto in questione.

ARTICOLO 6. Diritto alla protezione contro gli abusi di potere

Ogni individuo ha il diritto di essere protetto dalle prevaricazioni delle autorità. Non è necessario che egli si giustifichi, se non per difendersi dalle accuse mosse contro di lui o allorché possa essere ragionevolmente sospettato di essere implicato in un delitto.

ARTICOLO 7. Diritto alla protezione dalla tortura

Nessun individuo deve essere sottoposto a torture mentali o fisiche, trattamenti degradanti e minacce, che siano rivolte a lui, a qualche suo parente o a qualche persona cara; allo stesso modo, non gli si deve estorcere la confessione di un crimine né deve essere costretto ad accettare azioni lesive dei suoi interessi.

ARTICOLO 8. Diritto a tutelare l'onore e la reputazione

Ogni individuo ha il diritto di tutelare il proprio onore e la propria reputazione dalle calunnie, dalle accuse infondate e da ogni tentativo deliberato di diffamazione e di ricatto.

ARTICOLO 9. Diritto d'asilo

a) Ogni individuo perseguitato o oppresso ha il diritto di cercare rifugio e asilo. Questo diritto è garantito a ogni essere umano, indipendentemente da differenze di razza, religione, colore o sesso.

b) *Al-masjid al-haram* (la sacra casa di Dio) [la grande moschea] alla Mecca è un rifugio per tutti i musulmani.

ARTICOLO 10. Diritti delle minoranze

a) Il principio coranico «Non vi sia costrizione nella Fede» deve regolare i diritti religiosi delle minoranze non musulmane.

b) All'interno di un paese musulmano, le minoranze religiose devono poter scegliere, per la condotta dei loro affari sia pubblici che privati, tra la Legge islamica e le loro proprie leggi.

ARTICOLO 11. Diritto e dovere di partecipazione alla condotta e alla gestione degli affari pubblici

a) Con le eccezioni previste dalla Legge, ogni persona appartenente alla comunità (*umma*) ha diritto di ricoprire una carica pubblica.

b) L'istituto della libera consultazione (*šūrā*) è il fondamento dei rapporti amministrativi tra il governo e il popolo. Conformemente a questo principio, il popolo ha il diritto sia di scegliere che di revocare i suoi governanti.

ARTICOLO 12. Diritto alla libertà di religione, di pensiero e di parola

a) Ogni individuo ha il diritto di esprimere il suo pensiero e le sue convinzioni, entro i limiti previsti dalla Legge. Tuttavia, nessuno ha il diritto di diffondere menzogne o notizie capaci di arrecare oltraggio al

comune senso del pudore, né di abbandonarsi alla calunnia o alla diffamazione, né di nuocere alla reputazione altrui.

b) La ricerca della conoscenza e la ricerca della verità sono non soltanto un diritto, ma anche un dovere per ogni musulmano.

c) Ogni musulmano ha sia il diritto che il dovere di difendersi e di combattere (entro i limiti stabiliti dalla Legge) contro l'oppressione, anche se ciò dovesse portarlo a contestare le massime autorità dello stato.

d) Nulla deve ostacolare la diffusione di informazioni, nella misura in cui esse non mettono in pericolo la sicurezza della società o dello stato e non oltrepassano i limiti imposti dalla Legge.

e) Nessuno ha il diritto di disprezzare o ridicolizzare le convinzioni religiose di altri individui, né di fomentare l'ostilità pubblica nei loro confronti. Il rispetto dei sentimenti religiosi altrui è un dovere che incombe su ogni musulmano.

ARTICOLO 13. Diritto alla libertà religiosa

Ogni individuo ha diritto alla libertà di coscienza e di culto conformemente alle proprie convinzioni religiose.

ARTICOLO 14. Diritto alla libertà di associazione

a) Ogni individuo ha il diritto di partecipare, sia a titolo personale che collettivo, alla vita religiosa, sociale, culturale e politica della sua comunità, e di creare istituzioni e organismi aventi lo scopo di prescrivere il bene (*ma^crūf*) e di impedire il male (*munkar*).

b) Ogni individuo ha il diritto di provare a creare istituzioni che gli permettano di mettere in pratica questi diritti. Da un punto di vista collettivo, la comunità è tenuta a creare le condizioni nelle quali i suoi membri possano sviluppare pienamente la loro personalità.

ARTICOLO 15. L'ordine economico e i diritti che ne derivano

a) Nella loro attività economica, tutti gli uomini hanno diritto di trarre profitto dalla natura e dalle sue risorse. Si tratta infatti di doni elargiti da Dio a beneficio dell'intera umanità.

b) Tutti gli esseri umani hanno il diritto di procurarsi di che vivere conformemente alla Legge.

c) Ogni individuo ha diritto alla proprietà sui propri beni, individualmente o in associazione con altri. La nazionalizzazione di determinati mezzi di produzione economica nell'interesse pubblico è legittima.

d) Ai poveri spetta una determinata parte, stabilita in base all'istituto della *zakāt*, dei beni dei ricchi, la cui imposizione e riscossione avviene conformemente alla Legge.

e) Tutti i mezzi di produzione devono essere utilizzati nell'interesse di tutta la comunità (*umma*) e non possono essere trascurati o mal utilizzati.

f) Ai fini di promuovere lo sviluppo di un'economia equilibrata e di proteggere la società dallo sfruttamento, la Legge islamica vieta i monopoli, le pratiche commerciali eccessivamente restrittive, l'usura, l'impiego di misure coercitive per la conclusione di un accordo e la pubblicazione di informazioni false a scopo pubblicitario.

g) Qualunque attività economica è autorizzata, nella misura in cui non danneggia gli interessi della comunità (*umma*) e non viola le leggi e i valori islamici.

ARTICOLO 16. Diritto alla protezione della proprietà

Nessun bene può essere espropriato se non per ragioni di pubblico interesse, e in cambio di un indennizzo equo e sufficiente.

ARTICOLO 17. Statuto e dignità dei lavoratori

L'islam onora il lavoro e il lavoratore, e prescrive ai musulmani di trattare il lavoratore non solo con giustizia, ma anche con generosità. Esso ha il diritto non solo di ricevere prontamente il meritato salario, ma anche quello di riposarsi e di svagarsi a sufficienza.

ARTICOLO 18. Diritto alla sicurezza sociale

Ogni individuo ha diritto a cibo, alloggio, vestiti, istruzione e cure mediche, in base alle risorse della comunità. Questo dovere comunitario riguarda in modo particolare tutti gli individui che non possono mantenersi a causa di un'invalidità temporanea o permanente.

ARTICOLO 19. Diritto di fondare una famiglia e questioni connesse

a) Ogni individuo ha il diritto di contrarre matrimonio, fondare una famiglia e allevare la prole conformemente alla propria religione, alle proprie tradizioni e alla propria cultura. Ogni persona sposata possiede questi diritti e privilegi ed è soggetta agli obblighi previsti dalla Legge.

b) Ciascuno dei membri di una coppia ha diritto al rispetto e alla considerazione dell'altro.

c) Ogni marito ha il dovere di mantenere la moglie e i figli, conformemente ai propri mezzi.

d) Ogni bambino ha diritto di essere mantenuto e allevato con cura dai suoi genitori; è vietato far lavorare i bambini e imporre loro compiti che ostacolano il loro sviluppo naturale o nuocciano ad esso.

e) Se, per qualche ragione, i genitori si trovassero nell'incapacità di far fronte ai loro obblighi nei confronti di un figlio, sarebbe compito della comunità assumersi tali impegni a carico della spesa pubblica.

f) Ogni individuo ha diritto al sostegno materiale, oltre che alle cure e alla protezione, della sua famiglia, sia durante la sua infanzia che durante la vecchiaia o in caso di invalidità. I genitori hanno diritto al sostegno materiale, alle cure e alla protezione dei loro figli.

g) La maternità ha diritto a rispetto, cure e assistenza particolari da parte della famiglia e degli enti pubblici della comunità (*umma*).

h) All'interno della famiglia, gli uomini e le donne devono spartire doveri e responsabilità secondo il loro sesso, i loro doni, il loro talento e la loro propensione naturale, tenendo conto delle loro responsabilità comuni nei confronti della prole e dei genitori.

i) Nessuno può contrarre matrimonio contro la sua volontà, né essere privato della personalità giuridica o subirne una diminuzione in conseguenza del suo matrimonio.

ARTICOLO 20. Diritti della donna coniugata

Ogni donna coniugata ha diritto a:

a) vivere nell'abitazione in cui vive il marito;

b) ricevere i mezzi necessari al mantenimento di un livello di vita che non sia inferiore a quello del coniuge, e, in caso di divorzio, ricevere durante il periodo di attesa legale (*'idda*) mezzi di sussistenza proporzionali alle risorse del marito, sia per sé, sia per la prole, che essa nutre e sorveglia; essa percepirà questi sussidi indipendentemente dalla sua

situazione finanziaria, dai profitti che percepisce e dai beni di cui dispone in proprio;

c) chiedere e ottenere lo scioglimento del matrimonio (*ḥulʿa*) conformemente alle disposizioni della Legge; questo diritto si aggiunge al diritto, di cui la donna gode, di chiedere il divorzio davanti a un tribunale;

d) ereditare dal marito, dai genitori, dai figli o da altri parenti, in conformità della Legge;

e) veder osservata la più stretta confidenzialità da parte del marito, o dell'ex-marito, in caso di avvenuto divorzio, riguardo alle informazioni di cui egli potrebbe essere a conoscenza, e la cui divulgazione potrebbe nuocere agli interessi della moglie. Su di lei incombe lo stesso obbligo nei confronti del marito o dell'ex-marito.

ARTICOLO 21. Diritto all'istruzione

a) Ogni individuo ha il diritto di ricevere un'istruzione adeguata alle sue capacità naturali.

b) Ogni individuo ha il diritto di scegliere liberamente la professione o la carriera e di avere la possibilità di sviluppare totalmente i suoi doni naturali.

ARTICOLO 22. Diritto alla vita privata

Ogni individuo ha il diritto di proteggere la sua vita privata.

ARTICOLO 23. Diritto alla libertà di spostamento e di residenza

a) Tenuto conto del fatto che il mondo islamico è un'autentica *umma islāmiyya* (comunità islamica), ogni musulmano deve poter godere del diritto di entrare liberamente in un altro paese islamico e di uscirne altrettanto liberamente.

b) Nessun individuo potrà essere costretto ad abbandonare il suo paese di residenza, né potrà essere arbitrariamente deportato, senza fare ricorso alle applicazioni normali della Legge.

Note esplicative

1. Nella formulazione dei diritti dell'uomo che precede, con l'eccezione di ogni altra indicazione contraria nel testo,

a) il termine persona è riferito contemporaneamente sia al maschio che alla femmina;

b) con il termine Legge si intende la *šarī'a*, cioè la totalità degli ordinamenti tratti dal Corano e dalla *sunna* e ogni altra legge dedotta da queste due fonti per mezzo dei metodi considerati validi dalla giurisprudenza islamica.

2. Ciascuno dei diritti enunciati nella presente dichiarazione comporta dei doveri corrispondenti.

3. Nell'esercizio e nel godimento dei diritti citati, ogni individuo sarà soggetto esclusivamente ai limiti imposti dalla Legge, allo scopo di assicurare il riconoscimento legittimo e il rispetto dei diritti e delle libertà altrui, e di soddisfare le giuste esigenze della moralità, dell'ordine pubblico e del benessere generale della comunità (*umma*).

4. Il testo arabo di questa Dichiarazione ne costituisce l'originale.

Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam, 1990
*Organizzazione della Conferenza Islamica**

La XIX Conferenza dei Ministri degli Affari Esteri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica,

- consapevole dello statuto dell'uomo nell'islam, nella sua qualità di luogotenente di Dio sulla terra,
- riconoscendo l'importanza di promulgare una dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam, affinché i paesi dell'Organizzazione della Conferenza possano ispirarvisi per ciò che concerne i vari aspetti della vita,
- dopo aver preso conoscenza delle differenti fasi intervenute nella preparazione del progetto di questa dichiarazione e del relativo memorandum preparato dalla segreteria generale,
- dopo aver preso conoscenza del rapporto preparato dalla commissione di esperti di diritto riunitisi a Teheran dal 26 al 28 dicembre 1989,

dá il suo assenso alla promulgazione della *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam*, che rappresenta una serie di direttive generali offerte agli stati membri in materia di diritti umani;

– riaffermando la funzione civilizzatrice e storica della comunità islamica (*umma*), che è la comunità migliore che Dio abbia mai creato, la quale, unendo la vita presente all'aldilà e la conoscenza alla fede, ha donato all'umanità una civiltà universale ed equilibrata; riaffermando anche il ruolo auspicato per questa comunità al giorno d'oggi, come guida di un'umanità precipitata nella confusione a causa di credenze e ideolo-

* Si riporta qui il documento dell'Organizzazione della Conferenza Islamica *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam*, approvato e adottato al Cairo il 5 agosto 1990 dalla XIX Conferenza Islamica dei ministri degli Affari Esteri. Il testo originale è stato pubblicato con il titolo «L'ān al-Qāhira 'an ḥuqūq al-insān fi-l-islām» in *Ḥuqūq al-insān al-'arabī*, 24 (dicembre 1990), pp. 160-66.

gie differenti e contraddittorie, in quanto capace di offrire una soluzione per i problemi cronici che affliggono questa civiltà materialista;

– desiderando contribuire agli sforzi compiuti dall'umanità per garantire i diritti dell'uomo, proteggerlo dallo sfruttamento e dalle persecuzioni e affermare la sua libertà e il suo diritto a una vita dignitosa, conformemente alla Legge islamica;

– nella convinzione che l'umanità, le cui conoscenze hanno raggiunto un livello elevato nella sfera materiale, abbia ora e sempre bisogno della fede, a sostegno della sua civiltà, e della capacità di autocontrollo, a tutela dei suoi diritti;

– nella certezza che i diritti fondamentali e le libertà universali nell'Islam facciano parte della religione islamica e che nessuno abbia il diritto di ostacolarli, né totalmente né parzialmente, di violarli o di ignorarli, giacché si tratta di disposizioni divine a cui attenersi, di diritti e libertà giunti a noi mediante l'ultimo dei libri rivelati e per il tramite dell'Inviato di Dio, a compimento delle rivelazioni precedenti; nella certezza che proteggerli sia un atto di adorazione, che ogni attacco ad essi portato sia vietato dalla religione e che ogni uomo ne sia responsabile, come lo è la comunità islamica, per associazione;

di conseguenza, in virtù dei sopraesposti principi, gli stati dell'Organizzazione della Conferenza Islamica dichiarano quanto segue:

ARTICOLO 1.

a) Tutti gli esseri umani formano una famiglia, i cui membri sono uniti dalla sottomissione a Dio e dal fatto di essere tutti discendenti di Adamo. Tutti gli uomini sono uguali dal punto di vista della dignità umana e dell'adempimento dei doveri e delle responsabilità, senza alcuna discriminazione di razza, colore, lingua, sesso, religione, appartenenza politica, condizione sociale o altro. La vera fede garantisce un accrescimento di tale dignità sulla via dell'umana perfezione;

b) Tutti gli esseri umani sono sudditi di Dio, ed Egli predilige coloro che sanno rendersi più utili ai Suoi sudditi. Nessuno è superiore a un altro, se non per la devozione e le buone opere.

ARTICOLO 2.

a) La vita è un dono di Dio; essa è garantita a ogni essere umano. Sta agli individui, alle società e agli stati saper difendere questo diritto da ogni possibile violazione; è proibito togliere la vita senza ragione legale (*šarīʿa*);

b) È proibito il ricorso a mezzi che potrebbero causare un genocidio;

c) La continuità della vita umana, fintanto che Dio non disponga altrimenti, è un dovere legale (*šari'ca*);

d) L'integrità fisica deve essere garantita; nessuno ha il diritto di violarla. Non può essere toccata che per ragioni legali; lo stato garantisce la tutela di questo diritto.

ARTICOLO 3.

a) Non è lecito, qualora si faccia uso della forza o si ricorra a un conflitto armato, uccidere persone non belligeranti, in particolare vecchi, donne e bambini. I feriti e i malati hanno diritto alle cure mediche, e i prigionieri di guerra al cibo, a un riparo e agli indumenti. È proibito mutilare cadaveri. Per ragioni doverose, si procederà allo scambio dei prigionieri di guerra e all'organizzazione del ricongiungimento delle famiglie che sono state divise dalla guerra; *b)* Non è lecito tagliare alberi, distruggere raccolti e bestiame o devastare installazioni ed edifici civili appartenenti al nemico con il ricorso a bombardamenti, esplosivi o altri mezzi.

ARTICOLO 4.

Ogni individuo ha diritto all'invulnerabilità e alla tutela della sua reputazione durante la vita e dopo la morte. Lo stato e la società hanno il dovere di proteggere le sue spoglie e la sua tomba da ogni profanazione.

ARTICOLO 5.

a) La famiglia è l'elemento basilare al fine della costruzione della società; il matrimonio ne è il fondamento. Uomini e donne hanno il diritto di sposarsi, e nessuna restrizione basata sulla razza, il colore o la nazionalità potrà impedire loro di esercitare questo diritto;

b) La società e lo stato hanno il dovere di rimuovere ogni ostacolo per facilitare la realizzazione del matrimonio. Essi hanno il dovere di proteggere la famiglia e di assicurarle il benessere.

ARTICOLO 6.

a) La donna è uguale all'uomo in dignità; i suoi diritti sono equivalenti ai suoi doveri. Essa gode dei diritti civili, è responsabile della sua indipendenza economica e ha il diritto di conservare il patronimico e i legami familiari;

b) Il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione.

ARTICOLO 7.

a) Fin dalla nascita, il bambino è titolare di diritti nei confronti dei suoi genitori, della società e dello stato, per ciò che concerne la sua custodia, la sua educazione e i suoi bisogni, dal punto di vista materiale, sanitario e morale. Sia la madre sia il feto devono ricevere protezione e trattamento di riguardo;

b) Il padre o chi ne fa le veci ha il diritto di scegliere l'educazione dei figli, a patto di tutelarne l'interesse e salvaguardarne l'avvenire, alla luce dei valori morali e delle norme contenuti nella Legge islamica;

c) Entrambi i genitori hanno diritti nei confronti dei figli; allo stesso modo, i componenti di una famiglia hanno diritti nei confronti dei loro genitori, conformemente alle disposizioni della Legge islamica.

ARTICOLO 8.

Ogni individuo ha la capacità giuridica di contrarre obbligazioni e di farne contrarre. In caso di perdita o di diminuzione di tale capacità, deve essere rappresentato da un tutore.

ARTICOLO 9.

a) La ricerca della conoscenza è un obbligo. L'insegnamento è un dovere sia dello stato sia della società. Lo stato ha il compito di fornire i mezzi necessari all'istruzione e garantirne la diversificazione nell'interesse della società, in modo che l'uomo possa conoscere la religione islamica, scoprire le realtà dell'universo e orientarle al bene dell'umanità;

b) Ogni individuo ha diritto a che le istituzioni cui sono assegnati compiti educativi e di orientamento, nelle loro varie forme, come la famiglia, la scuola, l'università, i media e così via operino ai fini di un'educazione religiosa e profana completa ed equilibrata, che permetta lo sviluppo della personalità, il rafforzamento della fede in Dio e il rispetto e la salvaguardia dei diritti e dei doveri.

ARTICOLO 10.

L'islam è la religione naturale dell'uomo. Non è lecito sottoporre quest'ultimo a una qualsivoglia forma di pressione o approfittare della sua eventuale povertà o ignoranza per convertirlo a un'altra religione o all'ateismo.

ARTICOLO 11.

a) L'uomo è nato libero; nessuno ha il diritto di umiliarlo, opprimerlo o sfruttarlo. Non può esservi altra sottomissione che quella a Dio, l'Onnipotente;

b) Il colonialismo, che, in ogni suo aspetto, rappresenta la forma di asservimento più dannosa, è assolutamente vietato. I popoli oppressi dal colonialismo hanno pieno diritto alla libertà e all'autodeterminazione. È dovere di tutti gli stati e di tutti i popoli appoggiare le lotte che mirano a liquidare ogni forma di colonialismo e di occupazione. Tutti i popoli hanno il diritto di mantenere la loro identità indipendente e di sfruttare le loro ricchezze e risorse naturali.

ARTICOLO 12.

Ogni individuo ha diritto, nel quadro della Legge islamica, di circolare liberamente e di scegliere la sua residenza sia all'interno sia all'esterno del suo paese. In caso di persecuzione, ogni individuo ha diritto di chiedere asilo a un altro paese. Il paese nel quale si rifugia gli deve accordare protezione fino a che egli raggiunga un luogo sicuro, a meno che la richiesta d'asilo sia dovuta al fatto di aver commesso un reato, definito tale dalla Legge islamica.

ARTICOLO 13.

Il lavoro è un diritto che lo stato e la società hanno il compito di assicurare a chiunque sia in grado di lavorare. Ogni individuo ha diritto di scegliere liberamente il suo lavoro, all'interno della sfera dei suoi interessi e di quelli della società. Il lavoratore ha diritto alla sicurezza, così come a ogni altra forma di previdenza sociale. Non è lecito sovraccaricarlo di lavoro, costringerlo, sfruttarlo o danneggiarlo. Egli ha diritto – senza alcuna distinzione di sesso – a che, in cambio del suo lavoro, gli sia corrisposto con puntualità un salario equo, così come ha diritto ai congedi, alle elargizioni e alle promozioni meritate. Egli ha il dovere di essere leale e scrupoloso nell'esecuzione del suo lavoro. Qualora gli operai e gli impiegati si trovassero in disaccordo, lo stato ha il dovere di intervenire per appianare il contrasto, far riparare i torti commessi, affermare il diritto e far rispettare la giustizia, senza alcun pregiudizio.

ARTICOLO 14.

Ogni individuo ha diritto di procurarsi di che vivere con mezzi leciti, senza monopolizzare, imbrogliare o commettere torti nei confronti di se stesso o nei confronti altrui. L'usura (*ribā*) è esplicitamente vietata.

ARTICOLO 15.

a) Ogni individuo ha diritto alla proprietà legalmente conseguita e ha il diritto di godere dei vantaggi di tale proprietà, senza però arrecare

alcun danno a se stesso né ad altri né alla società. L'esproprio non è mai lecito, se non per ragioni di pubblico interesse e in cambio del pagamento immediato di un giusto compenso;

b) La confisca e il sequestro di beni sono vietati, se non per ragioni legali.

ARTICOLO 16.

Ogni individuo ha diritto di godere dei frutti della sua produzione scientifica, letteraria, artistica o tecnica. Egli ha diritto di salvaguardare gli interessi morali o economici che ne derivano, a condizione che la sua produzione non sia in contrasto con le norme della Legge islamica.

ARTICOLO 17.

a) Ogni individuo ha diritto di vivere in un ambiente privo di vizi e flagelli morali, tale da favorire la realizzazione della sua persona sul piano morale. È compito dello stato e della società tutelare questo diritto;

b) La società e lo stato devono garantire a ogni individuo il diritto alle cure mediche e ai servizi sociali, organizzando i settori pubblici necessari, nei limiti delle risorse disponibili;

c) Lo stato ha il dovere di garantire il diritto di ogni individuo a un livello di vita dignitoso, tale da permettergli di provvedere sia alle sue necessità, sia a quelle di coloro che sono a suo carico. Tali necessità includono l'alimentazione, il vestiario, l'abitazione, l'istruzione, le cure mediche e ogni altro bisogno essenziale.

ARTICOLO 18.

a) Ogni individuo ha diritto alla sicurezza della sua persona e dei suoi familiari, alla protezione della sua religione e alla tutela del suo onore e dei suoi beni;

b) Ogni individuo ha diritto all'indipendenza per ciò che concerne la sua sfera privata: il suo domicilio, la sua famiglia, i suoi beni e le sue relazioni. Non è lecito spiarlo, controllarlo o attentare alla sua reputazione. Egli deve essere tutelato da ogni intromissione arbitraria;

c) L'abitazione privata è inviolabile in ogni caso. Non è lecito entrarvi senza il permesso di chi vi abita, o in modo illegale. Essa non potrà essere demolita o confiscata, né i suoi abitanti potranno esserne espulsi.

ARTICOLO 19.

a) Tutti gli individui sono uguali davanti alla legge, tanto il governante quanto il governato;

b) Il diritto di ricorrere alla giustizia è assicurato a tutti gli individui;

- c)* La responsabilità è, nel suo fondamento, individuale;
- d)* Non si dà alcun crimine né alcuna pena, se non conformemente alle norme della Legge islamica;
- e)* Ogni imputato è presunto innocente, fino a che non sia dichiarato colpevole per mezzo di un processo equo, in cui gli siano assicurate tutte le garanzie necessarie alla sua difesa.

ARTICOLO 20.

Nessuno può arrestare un individuo, limitare la sua libertà, esiliarlo o infliggergli una pena, senza motivi legalmente validi. Nessuno può sottoporre un individuo a torture, fisiche o morali, o ad altri trattamenti umilianti, brutali o contrari alla dignità umana. Allo stesso modo, non è lecito sottoporre un individuo a esperimenti medici o scientifici, tranne che con il suo consenso, e a condizione di non mettere a repentaglio la sua salute o la sua vita, così come non è lecito promulgare leggi straordinarie che permettano a chi ha poteri esecutivi di ricorrere a simili trattamenti.

ARTICOLO 21.

Non è lecito prendere qualcuno in ostaggio, sotto qualunque forma e qualunque sia il fine perseguito.

ARTICOLO 22.

- a)* Ogni individuo ha diritto di esprimere liberamente la sua opinione, in modo non contrario ai principi della Legge islamica;
- b)* Ogni individuo ha diritto di invitare al bene, ordinare ciò che è giusto e vietare il male, conformemente alle norme della Legge islamica;
- c)* L'informazione è una necessità vitale per la società. È vietato sfruttarla, abusarne o offendere le cose sacre e la dignità dei Profeti. È ugualmente vietato adottare comportamenti che rechino oltraggio ai valori morali o che provochino disgregazione e corruzione nella società, danneggiandola o scalzando la religione;
- d)* È vietato incitare all'odio su base etnica o religiosa, così come a qualunque forma di discriminazione razziale.

ARTICOLO 23.

- a)* L'autorità è una responsabilità. È rigorosamente proibito abusarne o farne cattivo uso, in modo che i diritti fondamentali dell'uomo siano garantiti;
- b)* Ogni individuo ha diritto di partecipare, direttamente o indirettamente, all'amministrazione della cosa pubblica del suo paese. Egli ha

inoltre il diritto di ricoprire cariche pubbliche conformemente alle disposizioni della Legge islamica.

ARTICOLO 24.

Tutti i diritti e le libertà enunciati in questo documento sono subordinati alle disposizioni contenute nella Legge islamica.

ARTICOLO 25.

La Legge islamica è il solo riferimento valido al fine di interpretare o chiarire qualunque articolo contenuto nella presente dichiarazione.

Carta Araba dei Diritti dell'Uomo, 1994*

Lega degli Stati Arabi

Preambolo

I governi di

Regno Hashemita di Giordania, Emirati Arabi Uniti, Bahrein, Repubblica Tunisina, Repubblica Democratica Popolare Algerina, Repubblica di Gibuti, Regno d'Arabia Saudita, Repubblica Democratica del Sudan, Repubblica Araba Siriana, Repubblica Democratica di Somalia, Repubblica Democratica Popolare dell'Iraq, Sultanato dell'Oman, Stato di Palestina, Qatar, Kuwait, Repubblica Libanese, Grande Jamahiriyya Araba Libica Popolare Socialista, Repubblica Araba d'Egitto, Regno del Marocco, Repubblica Islamica di Mauritania, Repubblica Yemenita;

– premessa la fede della Nazione Araba nella dignità dell'Uomo sin da quando Dio l'ha onorata facendo del Mondo Arabo la culla delle religioni e il luogo d'origine della civiltà, che hanno ribadito il diritto di ogni uomo a una vita dignitosa basata su libertà, giustizia e pace;

– considerando la sua volontà di attuare i principi eterni di fratellanza e uguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla *šarī'a* (legislazione religiosa) islamica e dalle altre religioni celesti;

– fieri di quanto ha stabilito attraverso la sua lunga storia di valori e principi umani che hanno avuto ruolo determinante nell'espandere i centri della scienza tra Oriente ed Occidente, facendone la meta delle genti della terra e di coloro che ricercano la conoscenza, la cultura e la saggezza;

* Si riporta qui la traduzione italiana del documento *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo*, approvato e adottato dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nella sessione ordinaria n. 102, il 15 settembre 1994. L'originale arabo è disponibile presso gli uffici della Lega.

– considerando il fatto che il mondo arabo non ha mai cessato di lanciare appelli sino ai propri confini per preservare la sua ideologia, con la fede nella sua unità, non esclusa la lotta per la sua libertà, difendendo il diritto delle nazioni all'autodeterminazione e alla salvaguardia delle proprie ricchezze nella fede della sovranità della legge, giacché nel godimento da parte dell'uomo di libertà, giustizia ed eguaglianza di possibilità si misura l'autenticità di qualsiasi società;

– rigettando razzismo e sionismo, che costituiscono ambedue una violazione dei diritti umani e una minaccia alla pace mondiale;

– riconoscendo la stretta relazione tra i diritti umani e la pace mondiale;

– riaffermando i principi della Carta delle Nazioni Unite, della Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo e delle disposizioni dei due Patti delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici e sui diritti economici, sociali e culturali e della Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'islam;

a conferma di quanto precede hanno concordato quanto segue:

CAPITOLO I

ARTICOLO 1.

a) Tutti i popoli hanno diritto all'autodeterminazione e al controllo delle proprie ricchezze e risorse naturali, pertanto in base a tale diritto spetta loro decidere liberamente il sistema della propria identità politica e perseguire liberamente il proprio sviluppo economico e socio-culturale;

b) Il razzismo, il sionismo, l'occupazione e il controllo straniero sono una limitazione della dignità umana e un impedimento essenziale all'esercizio dei diritti fondamentali dei popoli ed è doveroso condannare tali pratiche al fine di eliminarle.

CAPITOLO II

ARTICOLO 2.

Tutti gli Stati firmatari della presente Carta si impegnano a garantire a ogni persona che si trovi sul loro territorio e sottoposta alla loro autorità di godere di tutti i diritti e libertà indicati in questa Carta senza distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione senza nessuna discriminazione tra uomini e donne.

ARTICOLO 3.

a) A nessun individuo possono essere limitati i diritti umani fondamentali stabiliti o in atto in qualsiasi Stato aderente a questa Carta basandosi su leggi, convenzioni o consuetudini, e non ci si può esimere con il pretesto che la Carta non ha previsto tali diritti o li ha stabiliti in grado minore;

b) Nessuno Stato aderente a questa Carta può porre restrizioni alle libertà fondamentali ivi indicate e di cui godono i cittadini di un altro Stato sotto pretesto che lo Stato in questione riconosca tali libertà in grado minore.

ARTICOLO 4.

a) Non possono essere posti limiti a diritti e libertà garantiti dalla presente Carta salvo quanto previsto dalla legge e ritenuto necessario per la protezione della sicurezza e dell'economia nazionali, o per l'ordine pubblico o la pubblica sanità, o per la morale e per i diritti e le libertà altrui;

b) Gli Stati aderenti alla presente Carta, nei casi di emergenza generale che minacci la vita della nazione, possono prendere quei provvedimenti che li esonereranno dai loro impegni derivanti dalla presente Carta quanto necessario per far fronte adeguatamente alle esigenze della situazione;

c) In nessun caso dette restrizioni o tali deroghe potranno intaccare o escludere diritti e garanzie relativi al divieto di tortura e di offesa, di proscrizione al rientro in patria e di reiterazione del giudizio per la medesima imputazione; altresì il divieto di essere giudicati per azioni non contemplate dalla legge e di subire punizioni non previste dalla legge.

ARTICOLO 5.

Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della propria persona; la legge protegge questi diritti.

ARTICOLO 6.

Non vi può essere delitto o sanzione se non in base a un testo di legge e nessuna sanzione può essere inflitta per atti commessi prima della promulgazione di detto testo. L'imputato beneficerà della legge susseguente qualora a lui favorevole.

ARTICOLO 7.

Ogni imputato è innocente fino a che sia provata la sua colpevolezza mediante un processo legale che gli assicuri le garanzie necessarie alla sua difesa.

ARTICOLO 8.

Ogni individuo ha diritto alla libertà e alla sicurezza della propria persona e non potrà essere arrestato, detenuto o fermato senza motivazione legale e comunque dovrà essere deferito all'autorità giudiziaria senza ritardo.

ARTICOLO 9.

Tutte le persone sono uguali dinanzi alla giustizia. Lo Stato garantisce il diritto di ricorrervi a tutti gli individui sul proprio territorio.

ARTICOLO 10.

La pena di morte non è ammessa che per delitti di somma gravità; ogni condannato a morte ha il diritto di chiedere la grazia o una riduzione della pena.

ARTICOLO 11.

La pena di morte per reati politici non è ammessa in alcun caso.

ARTICOLO 12.

La pena di morte non può essere eseguita sui minori di anni diciotto, su una donna in stato di gravidanza fino al parto o su una donna che allatta se non al termine di due anni dalla data del parto.

ARTICOLO 13.

a) Gli Stati aderenti alla presente Carta proteggono tutti gli individui sul loro territorio dalla tortura fisica o morale, dai trattamenti cattivi, disumani o degradanti la dignità e prendono le misure efficaci per impedirlo. Attuare tali pratiche o contribuirvi costituisce delitto da punire.

b) Non si procederà a esperimenti medici o scientifici su individuo alcuno senza il suo libero consenso.

ARTICOLO 14.

Nessun individuo può essere imprigionato perché incapace di assolvere un debito o di adempiere a obbligazioni civili, di qualunque tipo essi siano.

ARTICOLO 15.

Il condannato a una pena che lo priva della libertà deve essere trattato umanamente.

ARTICOLO 16.

Nessun individuo può essere giudicato due volte per lo stesso delitto.

La persona contro la quale vengano prese tali procedure può ricorrere contro la loro legittimità e chiedere la propria scarcerazione.

La vittima di un arresto o di un fermo illegale ha diritto a un indennizzo.

ARTICOLO 17.

La vita privata ha inviolabilità sacra, lederla è un delitto; questo diritto comprende la protezione delle caratteristiche peculiari della famiglia, l'inviolabilità del domicilio, la riservatezza della corrispondenza e degli altri mezzi di comunicazione privati.

ARTICOLO 18.

La personalità giuridica è inerente a ciascun individuo.

ARTICOLO 19.

Il popolo è fonte del potere; la capacità politica è un diritto di tutti i cittadini maggiorenni che lo esercitano conformemente alla legge.

ARTICOLO 20.

Ogni individuo residente nel territorio di uno Stato ha la libertà di spostarsi e di scegliere il luogo di residenza in qualsiasi parte di detto territorio nei limiti della legge.

ARTICOLO 21.

Non si può, in maniera arbitraria o illegale, impedire al cittadino di lasciare qualsiasi paese arabo, incluso il proprio paese, né imporgli il divieto di risiedere in un determinato luogo e neppure obbligarlo a risiedere in qualsiasi luogo del suo paese.

ARTICOLO 22.

Non si può esiliare il cittadino dal proprio paese né impedirgli di ritornarvi.

ARTICOLO 23.

Ogni cittadino ha diritto di chiedere asilo politico in un altro paese per sfuggire alla persecuzione; non può godere di questo diritto chi sia perseguito per un delitto che riguarda il diritto comune; i rifugiati politici non possono essere estradati.

ARTICOLO 24.

Non si può, in maniera arbitraria, far decadere la cittadinanza originaria del cittadino; e non si può, senza motivazione legale, negargli il diritto di acquisire un'altra cittadinanza.

ARTICOLO 25.

Il diritto di proprietà privata è garantito a ogni cittadino; in tutti i casi è fatto divieto di spogliare il cittadino dei suoi beni in tutto o in parte in maniera arbitraria o illegale.

ARTICOLO 26.

È garantita la libertà di credo, pensiero e opinione a tutti gli individui.

ARTICOLO 27.

Ogni individuo, qualunque sia la religione a cui appartiene, ha il diritto di praticare i propri riti religiosi; inoltre ha il diritto di esprimere il proprio pensiero con la parola, con la pratica o con l'insegnamento senza pregiudizio dei diritti altrui; non potranno essere poste restrizioni alla libertà di credo, di pensiero e di opinione se non sono previste dalla legge.

ARTICOLO 28.

I cittadini hanno il diritto di riunione e di associazione pacifica, e non potranno essere poste restrizioni a queste due libertà se non per motivi di sicurezza nazionale o di sicurezza pubblica o per proteggere diritti e libertà altrui.

ARTICOLO 29.

Lo Stato garantisce il diritto di costituire sindacati e il diritto di sciopero nei limiti stabiliti dalla legge.

ARTICOLO 30.

Lo Stato garantisce a ogni cittadino il diritto a un lavoro tale da assicurargli un livello di vita che soddisfi le sue esigenze fondamentali nella vita e gli garantisca inoltre il diritto a una globale previdenza sociale.

ARTICOLO 31.

È garantita la libertà di scelta di un lavoro ed è vietato il lavoro forzato (o coatto); non è considerato lavoro forzato obbligare un individuo a effettuare un lavoro in esecuzione di una sentenza giudiziaria.

ARTICOLO 32.

Lo Stato garantisce ai cittadini la parità di possibilità nel lavoro, l'equo salario e l'uguaglianza della retribuzione per uguale lavoro.

ARTICOLO 33.

Ogni cittadino ha il diritto di accedere, nel proprio paese, ai pubblici impieghi.

ARTICOLO 34.

La lotta contro l'analfabetismo è un doveroso impegno, l'istruzione è un diritto di tutti i cittadini; l'insegnamento elementare deve essere, come minimo, obbligatorio e gratuito e l'insegnamento secondario e universitario accessibile a tutti.

ARTICOLO 35.

I cittadini hanno il diritto di vivere in un'atmosfera intellettuale e culturale che esprima fierezza per il nazionalismo arabo, che consideri sacri i diritti umani, che rigetti la segregazione razziale e religiosa e gli altri tipi di separatismo e rafforzi la cooperazione internazionale e la causa della pace mondiale.

ARTICOLO 36.

Ogni individuo ha il diritto di partecipare alla vita culturale, di godere delle opere letterarie e artistiche e di avere garantite le possibilità di sviluppare le proprie facoltà artistiche, intellettuali e creative.

ARTICOLO 37.

Le minoranze non potranno essere private del diritto di godere della propria cultura o di seguire gli insegnamenti della propria religione.

ARTICOLO 38.

a) La famiglia è l'unità fondamentale della società e gode della sua protezione.

b) Lo Stato garantisce alla famiglia, alla maternità, all'infanzia e alla vecchiaia una tutela privilegiata e una protezione particolare.

ARTICOLO 39.

La gioventù ha il diritto che le siano concesse ampie possibilità di sviluppo fisico e intellettuale.

CAPITOLO III

ARTICOLO 40.

a) Gli Stati del Consiglio della Lega, firmatari della Carta, eleggono, con scrutinio segreto, un Comitato di Esperti in Diritti dell'Uomo;

b) Il Comitato è composto da sette membri scelti tra i candidati firmatari della Carta: la prima elezione del Comitato si terrà sei mesi dopo l'entrata in vigore della Carta. Nel Comitato non vi può essere più di un membro dello stesso Stato;

c) Il segretario generale chiederà agli Stati firmatari della Carta di presentare i propri candidati due mesi prima della data delle elezioni;

d) I candidati dovranno avere altissima esperienza e capacità nel settore dell'azione del Comitato; essi opereranno a titolo personale e con assoluta imparzialità e probità;

e) I membri del Comitato saranno eletti per tre anni. Il rinnovo della carica per tre di essi avverrà per una sola volta mediante estrazione a

sorte. Si terrà in considerazione, per quanto possibile, il principio della rotazione;

f) Il Comitato eleggerà il suo presidente e stabilirà il suo regolamento interno che indicherà il suo sistema di lavoro;

g) Il Comitato terrà le sue riunioni nella sede della segreteria generale della Lega, su convocazione del segretario generale. Se le necessità del lavoro lo richiedono, il Comitato potrà tenere le sue riunioni in un altro paese arabo con l'approvazione del segretario generale.

ARTICOLO 41.

a) Gli Stati firmatari della Carta presenteranno al Comitato di Esperti in Diritti dell'Uomo le proprie relazioni come qui appresso indicato: 1) una prima relazione entro un anno dall'entrata in vigore della Carta; 2) successive relazioni periodiche ogni tre anni; 3) rapporti con le risposte degli Stati agli interrogativi del Comitato;

b) Il Comitato esaminerà le relazioni degli Stati firmatari della Carta conformemente a quanto stabilito dal primo comma del presente articolo;

c) Il Comitato presenterà alla Commissione permanente per i Diritti dell'Uomo della Lega Araba una relazione comprensiva delle opinioni e osservazioni degli Stati.

CAPITOLO IV

ARTICOLO 42.

a) Dopo l'approvazione della presente Carta da parte del Consiglio della Lega, il segretario generale della Lega degli Stati Arabi la sottoporà agli Stati associati per la firma, la ratifica e l'adesione.

b) La presente Carta entrerà in vigore dopo due mesi dal deposito del settimo strumento di ratifica o di adesione presso il Segretariato Generale della Lega degli Stati Arabi.

ARTICOLO 43.

Dopo la sua entrata in vigore, la presente Carta sarà effettiva per ciascuno Stato due mesi dopo la data di deposito dello strumento di ratifica o di adesione presso il Segretariato Generale. Il segretario generale avviserà ciascuno Stato dell'avvenuto deposito dello strumento di ratifica o di adesione.

Nota sugli autori

Andrea Pacini è responsabile del Laboratorio di Ricerche e Relazioni Culturali Europee e Internazionali della Fondazione Giovanni Agnelli di Torino.

ʿAlī ʿAbd al-Wāḥid Wafī, giurista egiziano.

Walīd Ṣayf è docente alla Jordan University di Amman in Giordania.

Ḥamīda al-Nayfar è docente di dogma musulmano all'Università islamica Zeituna a Tunisi in Tunisia.

Hossein Mehrpour è docente di diritto presso l'Università «Šahid Behešti» di Teheran in Iran.

Abdullahi Ahmed an-Naʿīm, sudanese, è docente di Diritto alla Emory University di Syracuse (N. Y.) negli Stati Uniti.

ʿAlī Merād, algerino, è docente di Lingua e letteratura araba all'Università di Lione in Francia.

Riḍwān al-Sayyid è direttore dell'Istituto di Scienze islamiche di Beirut e coeditore della rivista *al-ijtihād* a Beirut.

Fuʿād Zakāriyā, filosofo egiziano, è docente presso l'Università di al-Kuwait in Kuwait.

Riferimenti*

«Memorandum du Gouvernement du Royaume d'Arabie Saudite relatif au Dogme des droits de l'homme en Islam et à son application dans le Royaume, adressé aux Organisations Internationales intéressées» in *Colloques de Ryad sur le Dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, Beyrouth, s.d., pp. 41-75.

‘Alī ‘Abd al-Wāhid Wafī, «Human Rights in Islam» in *The Islamic Quarterly*, 11, 1967, pp. 64-75.

Walid Saif [Walīd Ṣayf], *Human Rights and Islamic Revivalism*, in Tarek Mitri (ed.), *Religion, Law and Society*, Geneva, 1995, pp. 119-30.

H’mida Ennaifer [Ḥamīda al-Nayfar], *Human Rights, Community and the Rights of God* in Tarek Mitri (ed.), *Religion and Human Rights*, Geneva, 1996, pp. 89-92.

Hossein Mehrpour, «Islam and Human Rights» in *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. VIII, 4, winter 1996-97, pp. 729-60.

Abdullahi Ahmed an-Na‘īm, «Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives» in *Harvard Human Rights Journal*, 3, Spring 1990, pp. 13-52 (viene presentata in traduzione italiana una versione ridotta).

‘Alī Merād, «Le concept de Droits de l'homme en Islam: réflexions sur la *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*» in *Droits de l'homme*, Troisième Rencontre Islamo-Chrétienne, CERES, Tunis, 1985, pp. 243-60.

Ridwān al-Sayyid, «Contemporary Muslim Thought and Human Rights» in *Islamocristiana*, 21, 1995, pp. 27-41.

Fouad Zakariya [Fu‘ād Zakāriyā], «Philosophie des droits de l'homme et monde musulman» in Id., *Laïcité ou islamisme*, La Découverte/Al-Fikr, Paris/Le Caire, 1991, pp. 81-97.

* Si indicano i riferimenti bibliografici degli articoli originali, presentati in versione italiana in questo volume.

Dossier Mondo Islamico

- *Dossier Mondo Islamico 1, Dibattito sull'applicazione della Sharī'a.*
- *Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico.*
- *Dossier Mondo Islamico 3, Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico.*
- *Dossier Mondo Islamico 4, Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa (a cura di Roberta Aluffi Beck-Peccoz).*

Altri volumi pubblicati sull'islam e il mondo arabo dalla Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

- Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Adbelbaki Hermassi, *Stato ed economia del mondo arabo.*
- Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico.*
- Felice Dassetto, *L'islam in Europa.*
- Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi et al., *I musulmani nella società europea.*
- Ottavia Schmidt di Friedberg, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia.*
- Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano.*
- Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro.*
- Bichara Khader, Galila El Kadi, Philippe Fargues et al., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale.*

1998 99 2000

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare nel mese di luglio 1998
dalla Tipografia Gravinese s.n.c. - Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio