



CAMMINO DIRITTO

Rivista di informazione giuridica
<https://rivista.camminodiritto.it>



L'ISLAM E IL DIBATTITO SUI DIRITTI UMANI

E' difficile per l'Islam accettare l'idea di sradicare ogni forma di discriminazione basata sulla religione, dal momento che considera la fede e le giuste credenze religiose un valore positivo. Non mancano, tuttavia, all'interno dell'Islam correnti di pensiero contemporanee, in contrapposizione ai fondamentalisti, che vorrebbero una reinterpretazione in chiave moderna dei principi contenuti nelle fonti di diritto islamico e un avvicinamento forme di democrazia ammettendo le norme di diritto internazionale sui diritti dell'uomo.

di **Silvia Causa**

IUS/13 - DIRITTO INTERNAZIONALE

Articolo divulgativo - ISSN 2421-7123

Direttore responsabile

Raffaele Giaquinto

Publicato, Lunedì 10 Maggio 2021

 Abstract ENG

It's difficult for Islam to accept the idea of eradicating all forms of discrimination based on religion, since it considers faith and right religious beliefs a positive value. There are, however, within Islam currents of contemporary thought, as opposed to fundamentalist, who would like a modern reinterpretation of the principles contained in the sources of Islamic law and an approach to form of democracy by admitting the norms of international human rights law.

Sommario: 1. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e la reazione islamica; 2. Convegno del Kuwait; 3. Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'islam; 4. Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam; 5. Carta araba dei diritti dell'uomo; 6. Il dibattito tra i musulmani; 6.1 Tendenza conservatrice; 6.2 Tendenza pragmatica; 6.3 Tendenza riformista; 7. Conclusioni.

1. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e la reazione islamica

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 ha suscitato un ampio dibattito nel mondo islamico circa i diritti fondamentali garantiti dalla legge religiosa islamica.

Già nell'ambito dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ci fu una contrapposizione netta tra il rappresentante del Regno dell'Arabia Saudita e il rappresentante del Pakistan, di cultura, formazione ed esperienze diverse. Il primo partiva dal concetto che l'islam si identifica in qualche modo con la sua legge religiosa, il secondo poneva di più l'accento sull'aspetto della fede. Il contrasto verteva soprattutto sull'art. 18 della Dichiarazione ^[1].

Il rappresentante del Regno dell'Arabia Saudita sosteneva che i diritti dell'uomo sono già stati regolamentati nella legge divina che, in quanto tale, è superiore ad un atto puramente umano, riflettente i valori della cultura liberale, quale è la Dichiarazione delle Nazioni Unite. Nella formulazione di questa Dichiarazione si era tenuto conto solo del modello occidentale, omettendo qualsiasi considerazione della tradizione islamica ^[2].

Il Memorandum inviato dal Ministero degli Affari Esteri saudita rigettava i seguenti punti della Dichiarazione del 1948: il diritto della musulmana di sposare un non musulmano, il diritto di cambiare religione, il diritto di scioperare e di costituire sindacati.

Queste stesse riserve sono state ripetute dal Ministero degli Affari Esteri saudita nel

"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", in risposta alla nota indirizzata dalla Lega degli Stati Arabi il 15 giugno 1970.

Il rappresentante del Pakistan, al contrario, espresse una posizione più liberale, cercando di dimostrare che l'islam si può adattare alle esigenze di una moderna società.

Anche l'Egitto criticò quegli aspetti della Dichiarazione contrari ai precetti islamici; in particolare, le norme riguardanti la condizione della donna e il diritto di cambiare religione, sulla base del fatto che erano in contrasto con la šarī'a.

La Dichiarazione fu approvata con 48 voti favorevoli, 8 astensioni (Arabia Saudita, Unione Sudafricana, Unione Sovietica, Bielorussia, Ucraina, Cecoslovacchia, Polonia, Ungheria), 2 assenze (Ymen, Honduras). In verità, nel 1948 solo pochi Stati a maggioranza musulmana aderivano all'Onu; dei 58 Stati membri, 6 erano arabo-islamici (Arabia Saudita, Egitto, Iraq, Libano, Siria, Ymen), e 4 non arabi ma a maggioranza musulmana (Afghanistan, Iran, Pakistan, Turchia). Non erano rappresentati 16 dei 22 membri della Lega Araba, e 42 dei 52 attuali membri della Conferenza Islamica. Questo fatto è di grande pregiudizio circa la pretesa di "universalità" della Dichiarazione del 1948, frutto di particolari condizioni storiche dopo la seconda guerra mondiale ^[3].

I paesi islamici hanno avuto, invece, un atteggiamento più favorevole verso i patti internazionali sui diritti economici, sociali e culturali e sui diritti civili e politici (New York, 1966). Ma ciò è dovuto al fatto che questi patti omettono il riferimento alle questioni più controverse, come il diritto di cambiare religione e il diritto di sposarsi e fondare una famiglia senza tener conto della religione di appartenenza dei coniugi.

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.

Il primo problema di ordine generale consiste nell'identificare quale sia il fondamento del diritto.

L'islam ha una propria peculiare visione dei diritti dell'uomo. Essa è ben delineata nel Preambolo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'islam (1981), emanata dal Consiglio Islamico d'Europa.

I diritti dell'uomo nell'islam sono sostanzialmente quelli garantiti dalla legge religiosa, in quanto espressione della volontà divina, per ciascuna categoria di persone; per questo, si tratta di comandamenti per principio immodificabili.

I diritti dell'uomo si impongono come un dato di fede in quanto derivano dalle fonti del diritto islamico. I diritti dell'uomo sono legati ai doveri verso Dio e quindi non derivano dalla legge naturale. L'islam già garantisce i principi di eguaglianza e fratellanza senza discriminazioni di razza, il dovere di reciproca assistenza, la coesistenza pacifica tra i popoli e le religioni.

Nelle Dichiarazioni internazionali il fondamento del diritto è rappresentato dall'uomo stesso, dotato di prerogative e di 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 senso che la volontà di Dio determina i diritti e doveri reciproci che intercorrono tra gli uomini.

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 šarī'a, il vasto corpus del diritto islamico attraverso cui il volere divino trova concreta applicazione nell'ordine sociale. Ne consegue che la šarī'a è legittimata dalla rivelazione e, dunque, è superiore a qualsiasi altra legge frutto di iniziativa umana.

La concezione islamica sottolinea il dovere del musulmano di seguire la via perfetta tracciata da Dio, più che i diritti fissati dall'uomo ^[4]. È questa legge divina che assicura l'equilibrio e il benessere della comunità islamica e garantisce i diritti di tutti e di ciascuno per un scopo etico della vita: conseguire la meta finale del paradiso. La šarī'a traccia, dunque, l'ideale di società perfetta da raggiungere. La maggior parte dei dotti musulmani è ancora influenzata dall'idea della preminenza della <<Rivelazione divina>> e della relativa avversione nei confronti del razionalismo e dell'individualismo. Per questo, la priorità è data ai doveri del musulmano verso Dio, piuttosto che ai suoi diritti come cittadino e individuo.

L'intelletto umano è incapace di delineare la via migliore per la vita umana, se prescinde dall'intervenuto di Dio, il quale viene in aiuto con la Sua guida e la Sua rivelazione.

I contrasti a livello di diritti specifici sono peraltro inevitabili, perché i diritti universali dell'uomo si basano su due concetti fondamentali: dell'uguaglianza 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 associata.

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 ^[5].

Le principali diseguaglianze tra uomo-donna riguardano il fatto che le donne sono monogamiche, mentre gli uomini possono sposarsi quattro volte; solo all'uomo è concesso il diritto di ripudiare la moglie e in tal caso i figli restano a lui; l'uomo può sposare una non musulmana, ma non è permesso l'inverso; nella vita pubblica per le donne vi sono delle restrizioni per l'accesso ad alcune cariche pubbliche.

Non tutte le Dichiarazioni islamiche hanno valore legale e soprattutto non tutte ricalcano pedissequamente la Dichiarazione Universale del 1948 ^[6].

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 del 1948 e nelle successive Convezioni 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 ^[7].

2. Convegno del Kuwait

Un primo tentativo di codificazione dei diritti dell'uomo in ambito islamico furono le Conclusioni e Raccomandazioni del Convegno del Kuwait del 1980, adottate in occasione del Colloquio sui diritti dell'uomo nell'islam, organizzato a Kuwait City dalla Commissione Internazionale dei Giuristi, dall'Unione degli Avvocati Arabi, e dall'Università del Kuwait.

Il documento è suddiviso in due capitoli, l'uno riguardante le Conclusioni cui il Convegno è pervenuto (artt. 1-19), l'altro le Raccomandazioni formulate nel Convegno (artt. 1-51).

L'obiettivo dei lavori del Convegno era quello di dimostrare l'importanza data dall'islam alla dignità dell'uomo e ai suoi diritti.

Il Convegno vuole affermare alcune verità da prendere in considerazione sul tema dei diritti dell'uomo. Si tratta di dottrine che hanno il loro fondamento nella legge religiosa islamica, di cui il documento rivendica orgogliosamente il merito e la primazia ^[8].

L'islam rivendica "Il merito di essere stato il primo a riconoscere i diritti dell'uomo già quattordici secoli fa"... e questi "diritti e libertà nell'islam non sono considerati semplici diritti naturali, bensì doni divini fondati sulle disposizioni della šarī'a e sulla fede islamica..." (art. 10).

Sulla base del Corano e della sunna, "l'islam rappresenta un modello completo, che abbraccia ogni aspetto della vita, assicura la libertà dell'uomo e garantisce i suoi diritti..." (art. 2), non solo in una prospettiva storico-culturale, ma anche come attualità di tali principi nelle presenti circostanze storiche.

Le Conclusioni richiamano una serie di principi islamici sulle questioni fondamentali, spesso senza specificazione della concreta normativa, avendo per intento di sottolineare gli alti e nobili ideali cui mirano le singole regole. Il documento ha il tono di una orgogliosa rivendicazione del "ruolo pionieristico svolto dall'islam nella promozione dei diritti umani" (art. 42).

Il testo mette in risalto che "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..." (art. 8).

Anche per la donna, l'islam ha fornito "ogni statuto dignitoso e onorevole molto tempo prima della nascita della concezione moderna dei diritti umani e della sua consacrazione..." (art. 9).

Le Raccomandazioni formulate nel Convegno contengono una serie di consigli rivolti agli Stati islamici, affinché adottino le misure necessarie per la concreta applicazione e l'effettivo rispetto dei principi richiamati nel capitolo primo. Il documento sembra essere un programma politico, islamicamente orientato, in campo economico, in campo sociale e culturale relativamente all'istruzione, al diritto al lavoro, ai diritti delle minoranze, ai diritti civili e politici (libertà di opinione, di pensiero, di espressione e di riunione), alla

tutela giuridica dei diritti umani, ai diritti e statuto della donna.

In particolare, in riferimento ai diritti e allo statuto della donna, le raccomandazioni formulate dal Convegno sembrano, in parte, contraddittorie. Infatti, mentre da un lato esse ribadiscono che vanno garantiti i suoi diritti previsti dall'islam, dall'altro, tra i diritti politici garantiti alla donna, si pone "al primo posto il diritto di voto, di candidatura, di nomina alle cariche pubbliche e di partecipazione alle decisioni" (art. 39), che rappresentano invece conquiste piuttosto recenti anche in campo occidentale; e poi si raccomanda di "ratificare le convenzioni internazionali relative ai diritti dell'uomo, giacché tali patti internazionali non siano in contraddizione con lo statuto della donna nell'islam" (art. 42), ignorando le obiezioni dottrinali sul punto specifico della condizione della donna.

Infatti, nelle legislazioni nazionali di alcuni paesi dichiaratamente islamici la differenza di genere tra uomo e donna si declina in vari istituti giuridici fortemente discriminatori, come il divieto per una donna islamica di sposare un non musulmano.

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.

3. Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'islam

Tutte le Dichiarazioni islamiche sui diritti dell'uomo enfatizzano il primato della rivelazione sulla ragione e nessuna di loro ammette la ragione come fonte del diritto; tutte hanno una impronta religiosa e richiamano precetti o divieti della legge religiosa islamica ^[9].

Per iniziativa di una istituzione privata, il Consiglio Islamico d'Europa, nel 1981 fu emanata la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'islam, composta da un Preambolo e 23 articoli con un titolo.

Essa benché definita universale, non fa che richiamare i principi del diritto islamico, mentre tace su alcuni diritti riconosciuti dalla Dichiarazione del 1948.

Questa Dichiarazione fu presentata in arabo, inglese e francese nella sede dell'UNESCO a Parigi e, benché si dichiarò universale, non ha mai ricevuto l'adesione dei paesi islamici.

La Dichiarazione del 1981 si presenta come "universale", ma essa è tale in quanto riferita alla universalità dei musulmani di cui enuclea i diritti e i doveri fondamentali derivati dalla loro legge religiosa, anche se esiste tra i dotti musulmani contemporanei una disparità di vedute sulla questione dei diritti dell'uomo.

Nell'art. 4 viene affermato che "ogni individuo ha il diritto di essere giudicato in conformità con la legge islamica" e che "nessuno ha il diritto di costringere un musulmano ad obbedire ad una legge che sia contraria alla legge islamica".

Ciò dimostra quanto nel sentire islamico i diritti umani vadano di pari passo con la religione, senza essere scissi da essa. Si pone al centro la visione islamica della vita, perciò la religione è posta al di sopra di tutto e i diritti dell'uomo si devono conformare alla šarī'a.

L'art. 19, "Diritto di costituire una famiglia", presenta la normativa sul matrimonio in conformità ai principi del diritto islamico. Infatti, il testo arabo, al punto 1, afferma che: "Il matrimonio, nelle sue prospettive islamiche, è un diritto che viene riconosciuto ad ogni essere umano. È la via legittima, conformemente alla Legge, per costituire una famiglia, assicurarsi una discendenza e conservarsi casti..."; poi si esplicitano i contenuti della Legge islamica in tema di famiglia, ma con una importante sottolineatura sulla libertà di scelta dei futuri coniugi, eliminando così il matrimonio di costrizione: "Né il figlio, né la figlia verrà costretto ad assentire a un matrimonio con una persona verso la quale non è attratto" (punto 9).

4. Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam

Una seconda formulazione islamica dei diritti dell'uomo è stata presentata dall'Organizzazione della Conferenza Islamica nel 1990, con il titolo Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam, composta da un Preambolo e 25 articoli senza titolo.

Questa Carta è improntata allo spirito del diritto islamico, come si ribadisce espressamente agli artt. 24-25 ^[10], anche se non vi compaiono riferimenti espliciti al Corano e alla sunna profetica.

La Dichiarazione del 1990 intende sia riaffermare 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. In ogni caso, la Dichiarazione si situa all'interno dell'ambito culturale islamico: diritti e doveri sono stabiliti in base alla

šarī'a e a questa si rimanda per stabilirne il criterio di interpretazione ^[11].

La Dichiarazione del 1990, come quella del 1981, si richiama alla šarī'a quale fondamento normativo in quanto essa già regola i diritti dell'uomo. Tuttavia, mentre la dichiarazione del 1981 usa un linguaggio tipico degli intellettuali e sembra essere un vero e proprio manifesto, la seconda fa ricorso al linguaggio giuridico così da renderla formalmente un documento simile a quello delle Nazioni Unite, anche se entrambe sono enunciazioni teoriche che non prevedono espressamente né uno strumento di ratifica né una adesione formale da parte dei paesi islamici.

Il riferimento alla legge religiosa islamica è tacito anche in quei casi in cui la Dichiarazione non vi fa esplicito rimando, come quando, parlando della famiglia, afferma che essa "è l'elemento basilare al fine della costruzione della società; il matrimonio ne è il fondamento" (art. 5), sottintendendo la normativa islamica sul matrimonio, come si evince dal fatto che lo stesso art. 5 ammette tacitamente l'impedimento della differenza di religione tra i coniugi:

"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".

Ma il richiamo alla normativa islamica risulta ancora più esplicito nell'art. 6, dove si fissano i diversi diritti e doveri dei coniugi:

"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".

Anche per quanto riguarda i rapporti genitori-figli, la Dichiarazione richiama le norme islamiche.

La Dichiarazione del 1990 enuncia il principio di eguaglianza di tutti gli uomini "dal punto di vista della dignità umana e dell'adempimento dei doveri e delle responsabilità fondamentali, senza alcuna discriminazione di razza, colore, lingua, sesso, religione, appartenenza politica, condizione sociale o altro"; tuttavia "la vera fede garantisce un accrescimento di tale dignità sulla via dell'umana perfezione" (art. 1,a), sulla base del principio islamico secondo il quale "l'islam è la religione naturale dell'uomo" (art. 10).

5. Carta araba dei diritti dell'uomo

La Carta araba dei diritti dell'uomo, composta da un Preambolo e da 43 articoli suddivisi in quattro capitoli senza titolo, è stata adottata nel 1994 dai ventidue stati membri della Lega degli Stati Arabi, ma non è entrata in vigore ^[12].

La sua formulazione risulta molto innovativa rispetto alle due precedenti Dichiarazioni.

Nella Carta emergono due tendenze nuove.

Da un lato, essa ha una forte valenza politica collegata soprattutto alla questione palestinese.

L'intento politico della Carta si evidenzia quando ribadisce due principi politici fondamentali: "il diritto delle nazioni all'autodeterminazione" e "il suo rifiuto del razzismo e del sionismo, che costituiscono entrambi una violazione dei diritti umani ed una minaccia alla pace mondiale", con chiaro riferimento alla situazione palestinese.

Dall'altro lato, la Carta ha una chiara impronta laica, in quanto essa non lega esplicitamente le sue disposizioni a considerazioni religiose.

Anche se nel Preambolo c'è il richiamo ai valori e ai principi della legge religiosa islamica e il riferimento alle "altre religioni celesti" accomunate dalla loro "volontà di realizzare i principi eterni di fratellanza ed uguaglianza tra gli esseri umani", si riaffermano esplicitamente, non senza contraddizione, sia i "principi della Carta delle Nazioni Unite, della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, delle disposizioni dei due Patti delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici e sui diritti economico-sociali e culturali", sia i principi "della Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'islam" del 1990, che, però, sono ignorati nella formulazione della Carta ^[13].

La legge civile gode di assoluta preminenza nella regolamentazione normativa dei diritti dell'uomo; la Carta afferma la fede nella sovranità della legge e in molti articoli si fa un rimando alla legge civile. La Carta contiene molti elementi di laicità.

Per quanto concerne il diritto di famiglia la Carta sembra essere evasiva.

L'art. 38 dice semplicemente che: "a) La famiglia è l'unità fondamentale della società e gode della sua protezione. b) Lo stato garantisce alla famiglia, alla maternità, all'infanzia ed alla vecchiaia una tutela privilegiata ed una particolare protezione", omettendo

qualsiasi riferimento al modo di formazione della famiglia e al regime matrimoniale.

È da presumere un tacito rimando alla normativa del diritto islamico per i musulmani e alle norme del proprio statuto personale per gli appartenenti ad altre religioni.

6. Il dibattito tra i musulmani

Il diritto islamico è a un tempo diritto storico e diritto vigente.

La legge religiosa islamica rappresenta per il musulmano il modello di società perfetta, valido per tutta l'umanità una volta e per sempre. Ma essa viene applicata nei limiti del possibile, a seconda delle circostanze storiche.

Qualche volta le norme di diritto islamico restano semplici enunciazioni di principio.

Questa tensione tra storicità e attualità del diritto islamico si riscontra nel dibattito intra-islamico, laddove alcuni movimenti, quelli che comunemente vengono definiti "fondamentalisti", vorrebbero fare ricorso alle norme della šarī'a in tutti gli ambiti della vita, privata e pubblica, del musulmano; al contrario, alcune correnti di pensiero contemporanee vorrebbero una reinterpretazione in chiave moderna dei principi contenuti nelle fonti del diritto islamico.

Certamente, un tratto caratteristico del diritto islamico, proprio come conseguenza del suo essere "diritto sacro", è il tradizionalismo ^[14].

Il dibattito sul rapporto tra islam e diritti dell'uomo coinvolge 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 ^[15].

Si possono distinguere tre posizioni principali nel dibattito: la posizione conservatrice, la posizione di adattamento pragmatico, la posizione riformista.

6.1. Tendenza conservatrice

La posizione conservatrice è la più conosciuta in ambito internazionale; ad essa, infatti, è legata l'idea occidentale che i paesi islamici non rispettano i diritti umani. Mantiene la propria fedeltà di fondo alla visione islamica tradizionale del diritto ed è quindi critica riguardo ai diritti universali dell'uomo.

L'opposizione conservatrice si è manifestata ad opera dell'Arabia Saudita immediatamente dopo l'approvazione da parte dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948.

I Sauditi, infatti, non votarono la Dichiarazione, ritenendo le disposizioni dell'art. 16, che prevedeva il diritto di formare una famiglia senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione, e dell'art. 18, nella parte in cui prevedeva la libertà di ogni individuo di cambiare religione o credo ^[16], in contrasto con la šarī'a.

Questa posizione del governo saudita fu ribadita negli anni settanta in un Memorandum presentato all'Onu dall'allora ministro degli Affari Esteri, dove si spiegavano le ragioni della mancata adesione alla Dichiarazione del 1948 e le riserve islamiche in merito alla concezione occidentale dei diritti dell'uomo.

Ciò per cui si battono i conservatori è una concezione islamica dei diritti dell'uomo, che si oppone a quella occidentale e che pretende di essere l'unica fonte di tali diritti.

Gli elementi caratteristici della concezione islamica sono tre: a) La rivendicazione dei diritti umani; b) La velleità di paragonare due fenomeni incompatibili: una religione (islam), cioè un dato sacro e trascendente, e una civiltà (l'Occidente), ovvero un dato storico concreto; c) L'impegno a soddisfare l'esigenza religiosa senza preoccuparsi di accettare se questo principio è stato effettivamente messo in atto nel corso della storia islamica ^[17].

Mawdūdī, uno dei maggiori teorici della corrente conservatrice, nel suo scritto sui diritti umani fa una netta distinzione tra la concezione occidentale e quella islamica. Quanto alla prima, afferma che i diritti dell'uomo sanciti dalle Nazioni Unite sono solo una << pia speranza >>, considerato che l'ONU ricopre soltanto il ruolo di uno spectator helpless, poiché non dotato di alcun mezzo sanzionatorio atto a farli rispettare; per questo i diritti umani verrebbero continuamente calpestati in ogni parte del mondo. I diritti occidentali sono sì diritti positivi, ma in quanto tali sono soggetti al mutare delle stagioni politiche e dei governanti. Un re o un legislatore, così come li hanno concessi, possono togliervi efficacia.

Dal punto di vista islamico, invece, i diritti umani sono diritti divini, in quanto l'unica loro fonte è Dio e, per tale ragione, essi sono non soltanto universali, ma anche immutabili. Nessun uomo, nessun governo possono abrogare ciò che Dio ha dato.

Ogni musulmano, dunque, è obbligato a rispettare i diritti sanciti da Dio, pena l'appellativo di miscredente e le punizioni ad esso connesse. La sanzione comminata a ogni musulmano non è soltanto quella dettata dalle leggi positive immediatamente applicabili, ma è anche quella divina che sarà comminata nella vita oltre la morte. Il valore coattivo dei diritti islamici è doppio rispetto a quello dei diritti umani occidentali: essi sono maggiormente vincolanti poiché dotati di questa duplice forza cogente.

I diritti islamici nella versione proposta da Mawdūdī differiscono profondamente da quelli occidentali.

Non che Mawdūdī ometta di elencare il diritto alla vita, il diritto alla libertà di religione e di coscienza o il diritto alla libertà personale, ma li sottopone alle limitazioni della šarī'a.

Come nota Bielefeldt, quando Mawdūdī parla di uguaglianza tra gli esseri umani esclude soltanto le differenze basate sul colore, sulla razza, sul linguaggio e sulla nazionalità, ma non menziona quelle basate sul sesso e sulla religione. Ciò significa che egli legittima negativamente la discriminazione tra uomini e donne e tra musulmani e non musulmani ^[18].

L'influsso conservatore è evidente nell'introduzione della Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981 nel punto in cui si afferma che "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 virtù della loro origine divina, che non possono essere soppressi, abrogati, invalidati, violati o trascurati, l'Islam ha definito in forma di Legge divina i diritti dell'uomo, sia in generale sia nelle loro implicazioni, dotandoli di garanzie sufficienti ad assicurare la tutela".

Il riferimento alla šarī'a è costante nella Dichiarazione, che per questa ragione sembra assumere anche valenze teologiche ^[19]. Ogni affermazione, sia nella Premessa, sia nella parte dispositiva di enunciazione dei singoli diritti, è accompagnata da citazioni del Corano o di ḥadīṭ del Profeta, al fine di evidenziare l'origine divina e sacra dei diritti dell'uomo ^[20].

L'identità islamica è l'unica identità riconosciuta all'interno della Dichiarazione dell'81. Il Consiglio Islamico d'Europa sembra, al tal proposito, aver voluto riaffermare la separazione tra "dār al-islām" e "dār al-harb" (a casa della guerra) ^[21].

La dipendenza del diritto alla vita dalla šarī'a implica che questo diritto può essere

disatteso ogni qual volta la šarī'a autorizzi la morte di un individuo ^[22]. L'uguaglianza della šarī'a non è l'uguaglianza tra tutti gli uomini, ma tra "uomini musulmani liberi" e ciò significa che alle minoranze non musulmane non vengono riconosciuti gli stessi diritti.

Dal punto di vista dei contenuti la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam, promulgata dall'OCI nel 1990, si muove sulla stessa linea della Dichiarazione islamica universale del Consiglio Islamico d'Europa del 1981.

Il tenore della Dichiarazione, pur mutando soggetto proponente, non sembra discostarsi da quella del 1981. L'unica differenza è rappresentata dal fatto che, essendo un documento firmato dai ministri degli Affari Esteri dei paesi membri dell' OCI, ne esiste un'unica versione.

L'influsso conservatore è evidente già nella parte preliminare della Dichiarazione, dove si afferma che la Comunità islamica (Umma) "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" e che "i diritti fondamentali e le libertà universali nell'Islam fanno parte della religione islamica" ^[23].

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 ^[24].

Inoltre il riferimento per stabilire diritti e doveri è la šarī'a interpretata tradizionalmente: l'art. 2 sembra permettere le punizioni corporali sciaraitiche; l'art. 5 sulla libertà di matrimonio omette di menzionare la religione come possibile forma di discriminazione da evitare; l'art. 10 nega ai musulmani la libertà di coscienza e concede la possibilità di perseguire un'eventuale opera missionaria nei loro confronti; l' art. 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 .

La teoria conservatrice assume per i musulmani il ruolo che ha svolto in Occidente la teoria liberale, con la differenza che la prima ha una matrice religiosa e mira a riportare a unità fede e politica, mentre la seconda è laica e propugna la scissione tra Chiesa e Stato.

6.2. Tendenza pragmatica

Una seconda tendenza riguardo ai diritti dell'uomo può essere definita di adattamento pragmatico. Questa corrente è aperta alla modernità e cerca di risolvere i problemi, da una parte mantenendo intatta la tradizione islamica, dall'altra di sfruttarne la flessibilità ^[25].

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.

Mentre i liberali tentano di attuare una rivoluzione delle coscienze, il pragmatismo attua una strategia di gradualisti cambiamenti nel diritto per restringere l'area del conflitto sociale. Esso è, dunque, più una strategia politica che una corrente di pensiero: non affronta i problemi filosofici imposti dalla modernità e non cerca di creare consenso attorno a una determinata concezione dei diritti, preoccupandosi piuttosto di risolvere casi concreti.

Rimane irrisolto il problema centrale: in assenza di un'espressa abrogazione delle norme sciaraitiche, queste possono essere applicate in qualsiasi momento dai Tribunali statali o da quelli sciaraitici, che in molti Paesi non sono stati aboliti. Succede spesso, infatti, che molti Paesi, nonostante abbiano governi moderati favorevoli al cambiamento, debbano frenarsi di fronte a una rigida applicazione della Legge islamica da parte dei Tribunali locali.

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 ad 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 ^[26].

Un caso emblematico degli insuccessi in cui può incorrere un atteggiamento puramente pragmatico è la vicenda accaduta in Egitto con l'entrata in vigore nel 1979 della c.d. legge Jihâne. Si trattava di una nuova legge riguardante il diritto familiare, molto innovativa nel recepire e garantire i diritti della donna.

Promulgata dall'allora presidente della Repubblica Sadat, la sua applicazione è stata ostacolata da molti tribunali, che l'hanno considerata non conforme alla šarī'a, con l'appoggio sia dei 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, 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.

Un 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. 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 arabo.

La Carta sembra situarsi su una linea pragmatica con intento riformista, 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 né all'islam né alla šarī'a, se si eccettua il preambolo in cui si menziona Allah 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.

I riferimenti a Dio e alla šarī'a non sono mai esclusivi sul piano religioso, ma sono sempre accompagnati dal riferimento alle altre religioni celesti, 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, il cui fondamento è la comune civiltà e identità araba, cui contribuiscono dal punto di vista religioso sia l'islam che il cristianesimo. Il riferimento all'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, indipendentemente 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.

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 ^[28], garanzie per i diritti individuali.

La Carta araba, pur approvata dal Consiglio della Lega nel settembre del 1994, non è entrata in vigore: essa infatti non è stata sottoscritta e ratificata dagli stati.

La Carta araba è 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 ^[29].

6.3 Tendenza riformista

Shah Wali-Allah, verso la fine del XVIII secolo, ha portato avanti due idee profondamente innovatrici, in opposizione all'islam consuetudinario e tradizionale, che verranno riprese nei secoli successivi dai pensatori islamici liberali.

In primo luogo ha sostenuto che la Legge islamica non poteva essere unica ed immutabile, ma doveva adattarsi alle necessità dei popoli e dei tempi; in secondo luogo che quest'opera di adattamento doveva essere compiuta principalmente confidando sul ragionamento umano. Tuttavia coloro che potevano ragionare sulla Legge e interpretarla erano soltanto gli studiosi e non i comuni cittadini, cui veniva al massimo concesso di seguire gli insegnamenti dei primi.

A tale tendenza vi 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 modernità.

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.

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 ^[30].

La rottura liberale con i canoni tradizionali si è manifestata pienamente soltanto nel XIX secolo, quando alcuni pensatori, come Sayyid Ahmad Khan, Mahdi Ali Khan (entrambi indiani) e Muhammad Abduh (egiziano), hanno iniziato a sostenere la fine del taqlīd e l'inizio di una nuova era di iğtihād, che diveniva finalmente un diritto per tutti i musulmani nelle materie che non fossero espressamente regolate dal Corano e dalla Sunna.

Lo scopo perseguito da questi primi liberali non era quello di abbattere l'Islam a favore della modernità, ma quello di rinnovare il pensiero giuridico-politico islamico, per renderlo maggiormente rispondente alle esigenze della nuova epoca ^[31].

Le prospettive e i concetti di base da cui i singoli autori partono per elaborare le nuove interpretazioni possono variare.

Mohamed Talbi, ad esempio, assume come fulcro della sua riflessione la libertà di coscienza ^[32]. Talbi esamina criticamente la storia musulmana e ribadisce che il crescente pluralismo delle società contemporanee deve essere accettato in modo positivo, 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 dal passato; il fatto grave è che continua ad essere ritenuta vincolante ancora oggi.

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 ^[33].

Il dibattito relativo all'interpretazione e all'applicazione della šarī'a, portato avanti da questi intellettuali e proseguito da politici e studiosi progressisti del XX secolo, ha uno stretto legame con i diritti dell'uomo, non soltanto perché, come sostenevano i conservatori, la šarī'a è fonte meta-positiva di tali diritti, quanto piuttosto perché tutte le fonti positive fanno riferimento alla Legge islamica come canone interpretativo.

7. Conclusioni

La visione islamica si sviluppa secondo un preciso asse gerarchico che prevede l'esplicita, totale e assoluta sottomissione della donna all'uomo. In molti paesi islamici la donna è discriminata in quanto, ancora oggi, l'islam è mescolato a costumi rurali.

Secondo l'ottica occidentale, per il mondo islamico restano irrisolte le questioni che riguardano la distinzione tra uomo e donna, tra musulmano e non musulmano, tra legge civile e legge religiosa.

Il divieto per la donna musulmana di sposare un non musulmano crea una serie di problemi di diritto internazionale privato. Occorre, infatti, considerare le conseguenze che discendono dal matrimonio contratto da una donna musulmana con un non musulmano, la quale sia dispensata dalla produzione del nulla osta da parte dell'autorità del suo stato per contrarietà all'ordine pubblico italiano.

Mentre, infatti, questo matrimonio sarà valido per lo stato italiano, nel paese d'origine della donna non produrrà effetti, con la conseguenza che tornando in tale stato potrà ottenere il rilascio del nulla osta dell'autorità per sposare un uomo islamico.

Per la donna islamica che voglia sposare nel suo paese un non musulmano sarà obbligatoria la conversione dell'aspirante nubendo alla religione islamica, scelta da non sottovalutare per le conseguenze giuridiche che potrebbero derivare. Infatti un eventuale abbandono della religione islamica costituisce apostasia.

Tale divieto coranico si pone in contrasto sia con la nostra Costituzione e sia con le Dichiarazioni internazionali che eliminano ogni forma di discriminazione basata sulla religione.

La marocchina Fatima Mernissi, nota studiosa contemporanea a livello internazionale, con i suoi lavori, ha rilanciato il tema dell'emancipazione femminile. Nel libro "Women and Islam", affronta le radici storiche della misoginia frequente nell'islam. Essa è stata

condizionata da alcuni ḥadīṭ la cui autenticità è alquanto dubbia e che anzi potrebbero essere rifiutati anche alla luce delle stesse categorie esegetiche del diritto islamico. Queste narrazioni hanno contribuito a creare un'atmosfera di ostilità verso la donna contro le effettive intenzioni del Profeta e della rivelazione che aveva, di fatto, migliorato lo status della donna araba, garantendole personalità giuridica e il diritto di commerciare o di possedere dei beni in proprio ^[34].

Il superamento dell'attuale concezione islamica dei diritti dell'uomo potrebbe venire da una rilettura delle fonti islamiche, secondo il metodo storico-critico, in base al quale bisognerebbe eliminare tutte quelle interpretazioni dei giuristi condizionate dalle situazioni storiche, sociali ed economiche del tempo in cui sono state formulate.

Lo scopo della reinterpretazione delle fonti del diritto islamico è quello di eliminare casi di evidente discriminazione tra le persone, come nel caso della condizione giuridica della donna.

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'a, 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 problemi connessi con la questione dei diritti umani non merita di essere presa in considerazione; dall'altro è inutile sostenere riforme che difficilmente i musulmani troveranno accettabili.

Nel mondo islamico si confrontano due tendenze, l'una liberale, l'altra conservatrice. La prima ha un atteggiamento favorevole verso una riforma e un progressivo avvicinamento verso forme di democrazia e verso l'ammissione delle norme internazionali sui diritti dell'uomo. La seconda, invece, si oppone a qualsiasi cambiamento, tende a preservare le istituzioni codificate e resiste alla moderna concezione dei diritti dell'uomo, considerata come una minaccia all'ordine stabilito.

Gli intellettuali di tendenza laica optano per una visione umanista dei diritti dell'uomo, qual è quella proposta dalla dichiarazione 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.

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 della società musulmana in senso pluralista

e democratico.

Una riforma islamica deve basarsi sul Corano e sulla Sunna, considerate 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 conto che queste fonti devono essere comprese e applicate attraverso l'interpretazione e l'azione umana. Queste fonti sono state interpretate dai giuristi fondatori della šarī'a 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 nuove interpretazioni del Corano e della Sunna.

Le popolazioni dei paesi arabi e musulmani non dovrebbero essere portate a pensare di avere soltanto un'opzione, tra l'islam e i diritti umani, i cui termini sono 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. In tal caso, molte vittime di violazioni dei diritti umani nelle società arabe sarebbero portate o a rifiutare tutta la questione o a rimanere passive.

Sia i musulmani sia i cristiani sono invitati a impegnarsi in un dialogo costruttivo, attingendo alle loro risorse universali spirituali e umane, per contribuire ad una corretta formulazione del problema, invece di assumere un atteggiamento difensivo di fronte alla situazione attuale e alla coercizione politica che essa potrebbe sottendere. Dal punto di vista dei diritti umani, la situazione nel mondo arabo-islamico è ben lontana dall'essere soddisfacente.

Vi è anche 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. Alcuni sostengono 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 della strumentalizzazione della democrazia per conseguire il potere, per poi ripudiarla e instaurare un regime totalitario.

È necessario un dialogo non solo fra la corrente islamista e gli altri partiti ma anche all'interno dello stesso movimento islamista. Sebbene questo sostenga che l'islam garantisce i diritti umani e l'uguaglianza fra tutti i cittadini, senza tener conto delle differenze di religione, razza o sesso, 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.

Uno dei temi principali da prendere in considerazione nell'ambito dei diritti umani è rappresentato dalla problematica dell'universalità e della relatività culturale. "Nascono una serie di interrogativi: 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 nell'ambito dei diritti umani? Come reagire di fronte ad un determinato concetto contenuto nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite, se quel concetto si trova in contraddittorio con determinati valori culturali locali, ivi comprese le norme contenute nella šarī'a?"^[35].

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 e sia per scopi politici. Dall'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 esse perpetrate.

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.

Democrazia, pluralismo e partecipazione popolare possono servire ad allentare sia la pressione delle potenze tradizionali, che tendono ad 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.

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 femministi 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'uomo" ^[36].

In questo senso sia le donne che le minoranze non musulmane svolgono un ruolo emancipatorio di particolare significato nel contesto specifico dei paesi musulmani, perché pongono in discussione alla radice il sistema giuridico e sociale tradizionale.

1. L'art. 18 della Dichiarazione dispone che: "Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti".

2. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Napoli, 2002, 119.

3. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 121 s.

4. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 124.

5. A. PACINI, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino 1998, 6.

6. D. ANSELMO, *Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo*, in *Diritti fondamentali e multietnicità. Un ricerca per la Costituzione dell'Unione Europea*, coordinata da Alfredo Galasso, Palermo, 2003, 72 s.

7. A. PACINI, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, cit.*, 1.

8. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 126 s.

9. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 131 s.

10. Art. 24: "Tutti i diritti enunciati in questo documento sono subordinati alle disposizioni della šarī'a". Art. 25: "La šarī'a islamica è la sola fonte di riferimento per spiegare o chiarire ogni articolo di questa Dichiarazione".

11. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 154 s.

12. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 157.

13. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 158 s.

14. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano cit.*, 44.

15. A. PACINI, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo cit.*, 7.

16. Secondo la šarī'a ogni uomo è libero di scegliere tra le varie religioni, ma una volta scelta la religione islamica, non può più abbandonarla.

17. D. ANSELMO, *Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo, cit.*, 74.

18. D. ANSELMO, *Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo cit.*, 75.

19. D. ANSELMO, *Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo cit.*, 86.

20. Questo costante riferimento alla šarī'a fa emergere con forza le differenze rispetto alle Dichiarazioni occidentali.

21. Questa distinzione è tipica dell'Islam tradizionale secondo cui esistevano due territori, uno era il territorio islamico, l'altro era il territorio straniero che un tempo era appartenuto all'Islam e che pertanto in caso di conquista musulmana sarebbe stato semplicemente riconsegnato al suo legittimo proprietario.

22. Come, ad esempio, in caso di apostasia.

23. Mancano invece i riferimenti coranici e ciò rende, dal punto di vista formale, la Dichiarazione più simile alle Carte occidentali.

24. Perché "la vera fede garantisce un accrescimento della dignità sulla via dell'umana perfezione" (art. 1).
 25. D. ANSELMO, Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo cit., 84.
 26. A. PACINI, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo cit., 16.
 27. A. PACINI, L'islam e i dibattito sui diritti dell'uomo cit., 16 s.
 28. Anche se viene riconosciuto il ruolo positivo delle religioni su un piano di parità.
 29. A. PACINI, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo cit., 20.
 30. A. PACINI, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo cit., 20 s.
 31. D. ANSELMO, Europa multiculturale, Islam e diritti dell'uomo cit., 78.
 32. Attuando un'accurata esegesi del Corano egli mostra che la libertà di coscienza è diritto costitutivo inalienabile della dignità umana, fondamento di tutti gli altri diritti e libertà. La libertà di coscienza è non solo in sintonia con l'islam, ma costituisce addirittura il dato fondamentale della visione antropologica proposta dal Corano.
 33. A. PACINI, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, cit., 21.
 34. M. CAMPANINI, Il pensiero islamico contemporaneo, Bologna, 2005, 181.
 35. W. ŞAYF, Diritti dell'uomo e ritorno alle origini dell'islam, in L'islam e il dibattito sui diritti umani, a cura di Andrea Pacini cit., 75.
 36. A. PACINI, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, cit., 26.
-

Note e riferimenti bibliografici

* Il simbolo {https/URL} sostituisce i link visualizzabili sulla pagina:
<https://rivista.camminodiritto.it/articolo.asp?id=6964>