

cMc

CENTRO CULTURALE DI MILANO

ISLAM: UNA REALTÁ DA CONOSCERE

“L’Islam e i diritti”

interviene

Andrea Pacini

Milano
23/10/2000

©**CMC**

CENTRO CULTURALE DI MILANO

Via Zebedia, 2 20123 Milano
tel. 0286455162-68 fax 0286455169

www.cmc.milano.it

L'ISLAM E I DIRITTI

Andrea Pacini

Il tema di questo contributo è “L’islam e i diritti”, ma avrebbe anche potuto formularsi come “L’islam e il dibattito sui diritti dell’uomo”. È quindi la presentazione di una tematica molto concreta, di un dibattito reale, che si sta sviluppando all’interno del mondo islamico in costante dialogo, e confronto con la cultura moderna, e su sollecitazione e stimolo di quest’ultima.

Prima di trattare in modo dettagliato questo tema specifico, credo che sia bene sottolineare l’importanza che ha il diritto all’interno dell’islam. L’islam si presenta non soltanto come una religione in senso stretto, ma come un insieme culturale più complesso in cui dimensione religiosa, dimensione politica e dimensione giuridica sono strettamente connesse tra loro. La dimensione religiosa è la base che legittima le altre due dimensioni, quella politica e quella giuridica; questo nell’islam tradizionale, da come si è sviluppato fin dalle sue origini, a come è arrivato a noi fino ad oggi. Oggi si sta però sviluppando un confronto fra islam e modernità: si cerca di capire quanto l’interpenetrazione di queste tre sfere si possa mantenere (e chi sono all’interno dell’islam coloro che sostengono che si debba mantenere come tale), o in che misura, invece, possa essere sottoposta ad una disaggregazione per giungere ad una maggiore autonomia del fatto religioso, del fatto politico e del fatto giuridico. In fondo questo – detto in termini molto sintetici – è il dibattito fra islam e valori della modernità.

Perché il diritto è così centrale nell’islam? Islam vuol dire sottomissione, sottomissione dell’uomo a Dio, ma una sottomissione che non è solo di carattere spirituale – tramite la pratica della preghiera e delle norme morali –, ma è una sottomissione che si deve realizzare in termini collettivi e societari. Ecco allora l’importanza del diritto, che è la dimensione che regola il convivere sociale in accordo con la volontà divina. Per l’islam, la volontà divina nei riguardi della società e dei rapporti sociali si rivela positivamente nella Shari’a, la legge islamica, che è pertanto dotata di una legittimazione religiosa e divina. Questo è un punto molto importante, perché essere un buon musulmano, all’interno di questo paradigma, significa non soltanto credere nell’unico Dio, e che Maometto è il suo profeta, ma significa anche mettere in atto la Shari’a, la legge che esprime la volontà di Dio, sia per quel che riguarda gli obblighi strettamente spirituali e

religiosi, sia per quel che riguarda quanto previsto dalla legge nell'ambito dei rapporti sociali, sul piano politico e sul piano sociale.

Ho insistito nel dire che la volontà divina si rivela positivamente nella legge coranica; 'positivamente' significa dire che la volontà di Dio viene rivelata in primo luogo nei versetti giuridici contenuti nel Corano, e poi anche nella Sunna, che è la raccolta dei detti e dei fatti del profeta Maometto. Questi ultimi hanno valore paradigmatico, vincolante per le generazioni successive. Queste sono le due fonti dottrinali dell'islam, le quali contengono tutta una serie di elementi giuridici basilari, su come gestire il vivere comune, la vita familiare, i rapporti con i nemici, con gli alleati, ecc. Ovviamente questo nucleo giuridico è stato ulteriormente sviluppato nel corso dei secoli successivi, per la necessità che aveva l'islam di regolare i rapporti sociali via via che si facevano più complessi, con l'estendersi dell'impero arabo, ma soprattutto perché alla radice vi era l'esigenza di reggere questo impero in accordo e sottomissione con la volontà di Dio. Quindi all'interno dell'islam non si sono sviluppate tanto scuole di carattere teologico in senso stretto, come per esempio in ambito cristiano, scuole cioè che cercavano di chiarirsi razionalmente e intellettualmente il significato della salvezza o il mistero di Dio. Nell'islam il mistero di Dio è molto semplice, perché si afferma semplicemente che Dio è uno, quindi non c'è stato un grande sviluppo dell'ambito teologico. Vi è stato invece un grandissimo sviluppo della giurisprudenza, proprio per questo desiderio di compiere la volontà di Dio tramite l'osservanza della legge. La giurisprudenza che si è accumulata nei primi secoli, a sua volta, in quanto legittimata sul Corano e sulla Sunna, viene a far parte della Shari'a, che quindi è una grandissima raccolta, molto composita al suo interno e ha questa legittimazione religiosa di fondo.

È interessante, per fare un paragone con la cultura occidentale, questa forte accentuazione della dimensione positiva, cioè del fatto che Dio si riveli esplicitamente, perché è lì che sta la radice del diritto. All'interno dell'islam, dopo i primi secoli, quello che per noi è il concetto tipico di "legge morale naturale" ha fatto fatica ad imporsi, e poi non si è imposto: in concreto ancora oggi i dotti giuristi islamici rifiutano questo concetto. Esso è stato condiviso in maniera molto ampia, anche se con declinazioni diverse, all'interno della cultura occidentale e all'interno della religione cristiana. In fondo cosa vuol dire il concetto di legge morale naturale? Semplificando vuol dire che l'uomo, indagando razionalmente – perché 'naturale' significa 'secondo quella che è la natura dell'uomo', quindi razionale –, riesce a conoscere tutta una serie di leggi morali, che sono proprie della stessa dimensione umana, che l'uomo deve seguire perché è uomo. Un esempio tipico è "fare il bene ed evitare il male": questa è una legge che è

scritta nella coscienza. In ambito cristiano la legge morale naturale è considerata espressione della legge divina, quindi la legge divina si manifesta attraverso due canali: la legge positiva – ad esempio i dieci comandamenti, che sono rivelati – e la legge morale naturale, cioè la coscienza che parla all'interno dell'uomo, i cui dettami l'uomo può conoscere con la propria ragione, con la propria esperienza. Nella sua declinazione laica – si pensi a Kant e all'imperativo categorico – si ritiene che l'uomo abbia scritto nella propria natura questo dovere morale, che l'uomo sia soggetto morale per natura. Anche all'interno dell'islam nei primi secoli, quando più forte era la speculazione filosofica, vi è stato un dibattito a questo proposito, ma poi tale concetto non si è imposto, e si è privilegiata in maniera unilaterale la dimensione del diritto divino rivelato. L'islam ha quindi per un verso una dimensione razionale piuttosto sviluppata, perché ciò che il Corano dice su Dio, sul rapporto uomo-Dio, ha una portata essenzialmente razionale, cui si accede anche solo attraverso la ragione; dall'altro lato però porta ad una svalutazione della dimensione della “natura”, della natura dell'uomo considerata “indipendentemente dalla sua appartenenza religiosa”. Si è imposta all'interno dell'islam l'idea che, in fondo, l'uomo naturale corrisponde all'uomo musulmano, quindi l'uomo premusulmano – o non musulmano – in qualche modo si è allontanato da ciò che l'uomo dovrebbe essere per natura. Influenza questa posizione molto probabilmente anche il giudizio negativo che viene dato sulla società pre-islamica dell'Arabia. Lo stesso termine arabo che era utilizzato per designare questa società pre-islamica, oggi indica il caos sociale, la mancanza di ogni regola, e implica quindi un giudizio molto negativo. Ancora oggi quando i musulmani usano questa parola, lo fanno per indicare una situazione di caos primordiale, dovuto alla disobbedienza dell'uomo, e l'islam interviene per mettere ordine e per riportare in un certo senso quella che dovrebbe essere la dimensione naturale. Molto diverso è stato il rapporto del cristianesimo con la cultura greco-romana che lo precedeva: vi era sì una critica, ad esempio all'idolatria, ma tutto il diritto antico e il pensiero filosofico sono stati recepiti e rielaborati; da parte dei primi padri della Chiesa si cercava semmai di trovare delle connessioni con l'epoca precedente. Nell'islam, invece, questa posizione di forte dialettica ha condotto a sviluppare una percezione culturale che, in fondo, fa equivalere la vera dimensione naturale all'essere musulmano, e a non considerare quella che è la condizione pre-islamica, sia in senso sociale che nel senso delle singole persone, come una possibile dimensione a cui potersi rifare per trarne elementi positivi.

Potremmo ora chiederci: quali sono le caratteristiche di fondo della Shari'a che ci interessano per parlare dei diritti dell'uomo?

Il diritto musulmano è costruito su una triplice disuguaglianza: la disuguaglianza fra l'uomo e la donna, la disuguaglianza fra il musulmano e il non musulmano, e la disuguaglianza fra l'uomo libero e lo schiavo. Tutto il diritto è costruito su questa triplice scansione di disuguaglianza: il soggetto pieno del diritto è quindi il maschio musulmano. Questa triplice disuguaglianza riflette il modo in cui si era organizzata la comunità musulmana nelle origini e poi al tempo dell'impero arabo. La differenza fra uomo e donna si spiega in riferimento alla società patriarcale dell'epoca di Maometto. Anche la disuguaglianza tra musulmano e non musulmano riflette un problema tipico della società dei tempi di Maometto. Fin dalle origini della sua predicazione il Profeta si era trovato ad avere a che fare sia con ebrei che con cristiani, e il comportamento che lui ebbe a Medina diventerà il modello per le epoche successive, quelle dell'espansione. Popolazioni cristiane venivano inglobate all'interno del mondo islamico: ad esse si consentiva la libertà di culto, però venivano sottoposte ad un regime giuridico di subalternità. Questa è la forma di tolleranza per cui optano i primi musulmani: ai non musulmani viene concesso di continuare a vivere all'interno dell'impero arabo, viene concessa una certa libertà di culto, di tenere aperte le chiese già esistenti, purché non vi fossero forme pubbliche di celebrazioni liturgiche; e poi venivano sottoposti ad una forma di subalternità giuridica, in quanto non si riconosceva loro una piena cittadinanza, per cui ad esempio non dovevano fare il servizio militare, nè avere ruoli politici, ed erano sottoposti a tassazioni maggiori. Nell'ambito del diritto familiare, nel caso di matrimoni misti, veniva garantita sempre la prevalenza della componente islamica per cui, quale che fosse il tipo di matrimonio misto, la prole è sempre musulmana. Nel caso in cui sia il musulmano a sposare una donna cristiana, la donna può mantenere la propria religione, ma i figli sono musulmani e seguono la religione del padre. Nel caso contrario, l'uomo cristiano o ebreo che vuole sposare una musulmana, deve prima convertirsi all'islam, se no non si può fare il matrimonio. Infine vi è quella disuguaglianza che fa parte di tanti diritti antichi, che è quella tra uomo libero e schiavo.

Perché questa triplice disuguaglianza è di interesse anche oggi? Non solo per quel che avviene nei paesi musulmani, ma anche per questo dibattito che si sta svolgendo proprio sul tema dei diritti dell'uomo; questo dibattito permette di cogliere direttamente, a partire da documenti contemporanei, come avvenga su questo tema l'incontro tra l'islam e la modernità. Modernità in questo caso sono i diritti dell'uomo della Dichiarazione universale dell'ONU del 1948. Il dibattito che esiste è un dibattito reale: in occasione della conferenza mondiale sui diritti dell'uomo organizzata a Vienna dall'ONU nel 1993, venne ribadito in modo inequivocabile il valore universale di questi diritti. Nel 1997, quando Kofi Annan andò a Teheran per il congresso dell'Organizzazione della

Conferenza Islamica (OCI), che è un'organizzazione mondiale che riunisce tutti gli stati musulmani, le sue dichiarazioni furono riportate anche sui giornali italiani. Egli affermò che non aveva senso parlare di diritti dell'uomo islamici, perché i diritti dell'uomo in quanto tali non possono che essere universali. Perché queste affermazioni? Perché durante la conferenza del 1993, e più in generale nel periodo preparatorio, da parte di molti blocchi di stati, in particolare dagli stati asiatici e dall'Organizzazione della Conferenza islamica, erano state avanzate delle critiche ai diritti dell'uomo della dichiarazione dei diritti dell'ONU, contestandone l'universalità. Questi stati sostengono che tali diritti non sono universali, ma sono dei "diritti occidentali", frutto della cultura occidentale, diventati universali perché l'occidente ha avuto la forza politica, economica e forse anche l'intraprendenza di organizzarsi per farli riconoscere come tali, ma in effetti sono il frutto di una cultura ben determinata, e sono – essi dicono – in contraddizione con le culture asiatiche e con quello che afferma l'islam nella Shari'a. Il caso degli stati asiatici è un po' meno interessante, perché vi era stata molta strumentalizzazione politica da parte degli stati stessi, e in effetti la loro posizione nascondeva la volontà di questi ultimi di non osservare molti dei diritti internazionalmente garantiti, soprattutto la protezione del lavoro minorile, le garanzie sul piano del lavoro, e questo evidentemente per motivi di carattere economico. Ma il tema dell'islam è interessante, perché non è stata un'opposizione peregrina, ma è continuata in qualche modo fino ad oggi, e poi perché con maggior determinazione è stata ribadita l'incompatibilità culturale e religiosa; in questo caso c'è stato un forte accento anche sulla religione, perché i diritti dell'uomo non sarebbero conformi a quello che la Shari'a prevede. L'ambasciatore dell'Arabia Saudita affermò, sempre a Vienna, che per i paesi musulmani i diritti umani possono essere desunti solo dalla Shari'a e devono essere congruenti con quanto questa prescrive; in un altro documento, pubblicato sempre dall'Arabia Saudita, si diceva: «Noi abbiamo la Shari'a che è la legge divina rivelata, che non può che garantire al meglio quelli che sono i diritti dell'uomo, in quanto parola di Dio. Non si vede perché dobbiamo garantire diritti dell'uomo con le leggi materialistiche che ci vengono proposte dalla contemporaneità».

Bisogna fare subito una riflessione: se è vero che i diritti umani possono essere desunti solo dalla Shari'a, come ci può essere un incontro fra Shari'a, così come viene tradizionalmente interpretata, e diritti umani, dell'epoca moderna. Una prima incompatibilità deriva da quello che si è detto prima: i diritti umani, così come sono stati espressi in epoca moderna, hanno un carattere essenzialmente emancipatorio e egualitario; mirano, cioè, in tutte le loro declinazioni ed espressioni ad affermare il fatto che tutti gli uomini sono uguali e devono essere ugualmente liberi, senza

discriminazioni di sesso, razza, ecc. È chiaro che la Shari'a così come si è sviluppata è invece basata e articolata su una triplice diseguaglianza tra uomo e donna, tra musulmano e non musulmano, tra libero e schiavo. Si nota subito che vi è una contraddizione di fondo con il carattere emancipatorio ed egualitario che è proprio dei moderni diritti dell'uomo. Si ha dunque un contrasto a livello di diritti specifici, e vi è un contrasto anche sul fondamento dei diritti: per la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, il fondamento del diritto alla fin fine è l'uomo stesso, l'uomo che è riconosciuto come costituito da determinati beni fondamentali – il pensiero, la libertà, l'intelligenza – senza i quali la persona non può costruire se stessa ed essere se stessa. Questi beni sono dei diritti, cioè dei valori che sono propri della persona umana, che lo stato e gli altri devono riconoscere e la cui realizzazione devono garantire; in questo senso sono dei diritti. Dire che sono dei diritti significa dire che sono dovuti per natura alla persona umana, non sono un frutto della cultura. La cultura riconosce questi diritti, potremmo anche dire che li scopre; anche all'interno della nostra cultura c'è stata un'evoluzione per cui progressivamente si è compresa tutta l'estensione dei diritti dell'uomo. Basta pensare all'uguaglianza dei sessi sul piano giuridico: anche noi abbiamo avuto un recente passato in cui essa non sempre era garantita. Resta però il fatto che i diritti non sono un prodotto della cultura, ma sono propri dell'uomo, e proprio per questo sono universali, perché derivano dalla natura dell'uomo, e non dalla cultura. All'interno dell'islam, invece, il fondamento del diritto non è l'uomo, ma è Dio, che stabilisce i doveri e i diritti che l'uomo deve avere nei suoi confronti. I musulmani fanno molta fatica a parlare di diritti dell'uomo, e anche quando ne parlano bisogna parlare sempre anche di diritti di Dio. E cosa intendono per 'diritti di Dio'? Intendono il diritto della comunità islamica a seguire le proprie regole, le regole della Shari'a, cioè il diritto che Dio rivela. Vedete come già qui si ripropone questa incompatibilità di fondo, che può essere superata, ma che non è scontato superare. In questo dibattito si può vedere in fondo anche un confronto tra un'idea di universalità della natura e particolarità della cultura. Tenendo presente anche quanto dicono le risoluzioni delle Nazioni Unite, in fondo chi sposa la filosofia dei diritti dell'uomo e l'idea di uomo che sta a monte, non può che sostenere che se i diritti sono propri della natura dell'uomo, sono universali e non sono prodotti della cultura. È chiaro che le stesse culture possono in un certo senso essere giudicate a seconda che siano o no aperte ad accogliere questi diritti che sono propri della natura umana, ovvero nella misura in cui esse sono più o meno ben disposte all'accettazione dei suddetti diritti possono essere considerate più o meno adatte ad una convivenza in un mondo sempre più interdipendente, che deve pur trovare dei nuclei di valori universalmente condivisi su cui poggiare.

Si parla spesso di dialogo tra culture, tra religioni, ecc.: questo dialogo deve avere come obiettivo minimo quello di condividere un nucleo di valori portanti che trovino poi espressione concreta anche nell'ordinamento sociale, giuridico e politico. Questo è un problema che si pone sia a livello internazionale, sia in Italia, dove a causa della forte immigrazione si vede un po' mutato il volto della società, e diventa quindi tanto più necessario curarsi che questo nucleo di valori condivisi esista. Bisogna però anche ricordare che le affermazioni recenti sull'incompatibilità o difficoltà da parte dell'islam ad accettare i diritti universali dell'uomo come valori condivisi, hanno una storia più lunga alle loro spalle. Ad esempio nel 1948 l'Arabia Saudita rifiutò di firmare la dichiarazione di New York, proprio perché ne affermò l'incompatibilità con l'islam, e così anche altri stati, per esempio l'Egitto, non hanno ratificato alcune parti che erano in contraddizione con la Shari'a.

Quali sono i temi che più fanno difficoltà in concreto, a parte il carattere generalmente emancipatorio ed egualitario della Dichiarazione? Si tratta di alcuni diritti specifici: il primo è il diritto alla libertà di coscienza, che nella visione occidentale è invece un diritto basilare, che permette che l'uomo sia libero di scegliere il proprio credo, la propria visione politica, ecc. Questo diritto crea problemi al mondo islamico, perché una volta che uno è musulmano non è libero di non esserlo più. Questo per noi è strano, ma non esiste nessuno stato musulmano – tranne la Turchia che ha avuto un notevole sviluppo di laicizzazione – che riconosca il diritto alla libertà di coscienza ai propri cittadini musulmani: quando uno è musulmano non può cambiare religione, e questo per legge dello stato, non solo per legge religiosa; chi cambia religione è passibile di punizione. In antico, e in alcuni stati ancora oggi, la punizione dell'apostata era la pena capitale; ora in alcuni stati questa pena non è più applicata, però si ritiene l'apostata morto civilmente, per cui, ad esempio, il suo matrimonio è annullato, non ha più capacità giuridica, anche in campo professionale e commerciale, non può fare testamento. La libertà di coscienza non viene accettata perché si ritiene che una volta che uno è musulmano, entra in un'alleanza con Dio da cui non può uscire: se esce dall'alleanza, non può che meritare la morte. Si applicano a questo concetto di alleanza le conseguenze che venivano applicate ai tempi di Maometto alle alleanze politiche. Questa è l'opinione più diffusa, tanto è vero che non c'è nessun paese musulmano che garantisca in maniera chiara la libertà di coscienza.

Un altro diritto che crea grandi problemi al mondo islamico è la libertà di matrimonio indipendentemente dall'appartenenza religiosa. Si tratta del famoso divieto per l'uomo cristiano di sposare la donna musulmana, fatta salvo il caso di previa conversione

all'islam. Questo contraddice quanto afferma la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nel suo art. 16, ma nessuno stato musulmano ha recepito questo diritto, ed è un punto che sempre viene proposto come segno di incompatibilità di fondo.

Il terzo diritto che alcuni stati islamici, soprattutto l'Arabia Saudita, contestano è la libertà di associazione sindacale: l'Arabia Saudita sostiene infatti che la libertà sindacale è in contrasto con la Shari'a e con l'islam. Questo la dice lunga sul clima conservatore che esiste in Arabia, che cerca la propria legittimazione in chiave religiosa; in tutti gli altri stati invece l'associazione sindacale esiste.

Al di là di questi elementi che vengono sempre proposti come punti d'incompatibilità, negli anni Novanta gli stati musulmani e più in generale alcune organizzazioni musulmane si sono anche sforzati di dare una espressione più articolata alle loro obiezioni di principio rispetto alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Così nel 1981 per la prima volta, nel 1990 una seconda, sono state scritte e diffuse delle dichiarazioni dei diritti universali dell'uomo nell'islam, che si pongono in concorrenza con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'ONU. La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981 è stata proposta dal Consiglio Islamico d'Europa, un organismo associativo vicino per posizione culturale all'Arabia Saudita. Anche se questa Dichiarazione fu proclamata in maniera solenne nel palazzo dell'UNESCO a Parigi, più importante è la Dichiarazione del 1990, che è stata approvata dai ministri degli esteri degli stati membri dell'Organizzazione della Conferenza dell'islam, quindi ha un rilievo molto più ufficiale. È però interessante il fatto che essa sia stata firmata dai ministri degli esteri, ma poi non sia mai stata in concreto promulgata. Non è in questa sede possibile considerarne in dettaglio il contenuto (per questo mi permetto di rimandare chi fosse interessato al volume Andrea Pacini, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998). Vorrei soltanto sottolineare come significativo il fatto che queste dichiarazioni formalmente riprendono la struttura della dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'ONU – gli articoli sono essenzialmente gli stessi –, però i contenuti, a una lettura attenta, sono profondamente diversi. Ad esempio in continuazione si afferma: «Tutti gli uomini sono uguali davanti alla legge»; ma nell'originale arabo il termine non indica la legge in generale, ma la Shari'a, quindi tutti gli uomini sono uguali davanti alla Shari'a, secondo quanto la Shari'a prescrive. Ritorna quindi il problema della diseguaglianza che è contenuta nella Shari'a, e questa è una costante in tutte queste dichiarazioni. Sono poi interessanti gli articoli conclusivi (artt. 24 e 25) della Dichiarazione del 1990, in cui si dice che per ogni interpretazione di questa

dichiarazione si rimanda alla Shari'a: «la legge islamica è il solo riferimento valido al fine di interpretare e chiarire qualunque articolo contenuto nella presente dichiarazione». Si vede chiaramente come queste dichiarazioni riconducano il problema al punto di partenza; tra l'altro chi le leggesse noterebbe come la maggior parte dei diritti siano notevolmente limitati anche solo dal fatto di non dover offendere la religione islamica, o del non dover prendere una posizione diversa da quello che prescrive la religione islamica. Non sono quindi affermazioni di carattere generale, ma sono sempre molto vincolate all'interno di un quadro precostituito, che è quello della legislazione del paese musulmano in oggetto.

Questa incompatibilità è qualcosa di insuperabile, raccoglie le adesioni di tutto il mondo musulmano? Direi di no: non bisogna mai dimenticare che l'islam è un mondo composito e di conseguenza al suo interno sulla maggior parte dei temi si registra una diversità di posizioni. Bisogna allora tenere presente che le posizioni sono tante, ma parallelamente non si deve dimenticare che esse hanno anche un peso diverso a seconda del seguito di cui godono. A me pare che su questo tema si possano identificare tre tendenze di fondo a cui sono riconducibili le varie posizioni.

Una prima tendenza è quella 'conservatrice': ripropone una visione tradizionale dell'islam, come caratterizzato dall'interpenetrazione della dimensione religiosa, politica e giuridica. In quest'ottica, secondo la quale la religione è la base legittimante tutto il resto, viene riproposta la Shari'a come l'unica legge che il musulmano deve applicare sia nella vita individuale che in quella collettiva. L'espressione politica di questa posizione è rappresentata da alcuni stati quali in particolare l'Arabia Saudita, ma anche il Qatar, l'Iran, pur se con qualche differenza, e ancora il Sudan; paesi che da sempre fanno dell'ideologia islamica conservatrice l'ideologia ufficiale dello stato, come nel caso di Arabia e Qatar; in Sudan e in Iran, invece, si sono avute più recentemente, negli anni Settanta e Ottanta, delle rivoluzioni islamiche che, in antagonismo con una cosiddetta modernità malvissuta, mal sopportata, mal trasmessa, hanno reagito riproponendo una visione strettamente islamica di vita collettiva. Questi paesi tendono quindi a considerare la Shari'a come l'unica legge da applicare, si pongono in antagonismo rispetto ai diritti dell'uomo universalmente condivisi, e insistono sull'interpenetrazione della dimensione statale e di quella religiosa.

Il caso dell'Iran e del Sudan ci porta a trattare dei moderni movimenti islamici, comunemente conosciuti con l'appellativo di movimenti fondamentalisti, ma che è meglio chiamare movimenti dell'islam politico, perché hanno una concezione politica della religione. Essi hanno come uno dei loro obiettivi principali, in antagonismo con

legislazioni ed ordinamenti vigenti, quello di sostituire tali ordinamenti e governi con altri di carattere prettamente islamico; di conseguenza essi lottano per riportare in vigore le norme della Shari'a, o *in toto* o in parte. Naturalmente quando questi movimenti non prendono il potere, la sostituzione degli ordinamenti più recenti con la Shari'a non avviene in maniera sistematica, come è avvenuto in Sudan o in Iran; però la pressione politica di tali movimenti può essere molto forte: si possono così avere molte concessioni all'interno degli stati rispetto alle loro richieste. Ad esempio in Egitto (che pure è uno stato che dagli inizi dell'Ottocento, in seguito alla campagna di Napoleone, ha conosciuto un forte processo di modernizzazione) nel 1979 vi è stata una modifica della Costituzione; è stato cambiato l'articolo 2 che recita che la Shari'a è "la fonte principale del diritto egiziano", riproponendo così una nuova valorizzazione della Shari'a rispetto a quanto si era fatto negli ultimi 150 anni. Stati conservatori e movimenti d'islam politico non hanno nessuna simpatia reciproca: per esempio alcuni movimenti fondamentalisti accusano l'Arabia Saudita di essere uno stato di plutocrati traditori dell'islam, in cui si finge solamente di osservare la Shari'a, ma al proprio interno non si garantisce nessuna giustizia sociale. Non vi è dunque un grande accordo tra loro, tranne in casi di alleanze strategiche strumentali che possono stringere a livello contingente.

Esiste poi un'altra tendenza, che potremmo chiamare 'pragmatica', che è quella della maggior parte degli stati in cui, in concreto, soprattutto con il conseguimento dell'indipendenza, a partire dalla seconda guerra mondiale, sono stati elaborati nuovi codici di diritto per le varie sfere. Questi codici sono per lo più di impronta europea. La sfera che più rimane soggetta alla Shari'a è quella del diritto familiare, perché è di per sé quella dove la dimensione religiosa è più influente. Persino nella sfera familiare, però, si sono avuti adattamenti di carattere pragmatico. Quelli più forti si sono avuti di fronte alle esigenze dei diritti dell'uomo e della vita moderna. Gli adattamenti più rilevanti sono stati attuati in Tunisia, dove in effetti il codice di famiglia non ha più nessuna traccia di quello che prevede la Shari'a, ma viene garantita la parità fra sessi nei rapporti matrimoniali e riguardo ai diritti sulla prole, ponendo quindi fine a tutta quella legislazione della Shari'a che privilegia sistematicamente la parte maschile. L'unico cambiamento che nemmeno in Tunisia si è riusciti a ottenere, è lasciare libertà di religione nel campo matrimoniale: la legge tace questo argomento; vi è però una circolare del ministero degli interni che dichiara nullo il matrimonio fra cristiano e musulmana. Analoghi aggiornamenti in senso recettivo nei riguardi dei diritti dell'uomo, anche se meno ampi, si sono avuti recentemente in Marocco e in Algeria. Entrambe queste legislazioni sono ancora fortemente debitorie della Shari'a, però vi

sono stati anche qui dei piccoli sviluppi.

Chiamo questa evoluzione “pragmatica”, perché non affronta il problema dal punto di vista del fondamento del diritto e di come poter interpretare le fonti dell’islam in maniera che i diritti dell’uomo possano essere accettati una volta per tutte. È interessante però vedere come pur nella dimensione pragmatica qualche riflessione si imponga. Per esempio: in Tunisia fu contestata l’abolizione della poligamia da parte dei dottori della legge più conservatori, quelli di origine egiziana. La risposta del governo si basò su una lettura del Corano: dissero che al tempo del profeta non esisteva l’istituto del matrimonio. Un uomo poteva prendere quante donne voleva, ed esse non avevano nessuna garanzia. Il profeta ha legiferato in proposito, stabilendo che le mogli non dovevano essere più di quattro, che doveva esserci un contratto matrimoniale, che dovevano godere di alcuni diritti – certo, erano molti meno rispetto a quelli previsti oggi dalla Dichiarazione dell’ONU, ma rispetto alla situazione precedente era un notevole miglioramento. Il giurista tunisino in questo caso coglie il senso del Corano, non il dato letterale. Il senso era che bisognava andare verso una tendenziale parità fra uomo e donna e una garanzia il più totale possibile della situazione della donna nel rapporto matrimoniale. Quindi nella situazione odierna questo trova la sua espressione nella monogamia.

Il ragionamento è interessante perché ci porta alla terza corrente, che io chiamerei dei riformisti contemporanei. Parlo sempre dei credenti: è chiaro che anche in ambito musulmano vi sono degli intellettuali più o meno laicizzati, che sposano le opinioni occidentali in nome dei diritti dell’uomo, ma questi non fanno breccia all’interno dell’islam, perché sono considerati al di fuori dell’islam. I riformisti contemporanei cercano di applicare nuovi criteri interpretativi a una lettura più generale del Corano. Cercano cioè di fare una lettura “finalista” del Corano, una lettura non letterale. Dobbiamo tenere presente che nell’islam a partire dall’XI secolo si è sviluppata solo una lettura letterale delle fonti, perché in quell’epoca furono chiuse le porte della libera interpretazione dei testi tramite l’applicazione del ragionamento razionale. Non si potevano dare interpretazioni nuove, solo ripetere quelle date nei primi quattro-cinque secoli di vita dell’islam. Oggi si avverte la necessità da parte di questi riformisti di riaprire le porte dell’interpretazione, ovvero di consentire una rilettura attualizzata e attualizzante del Corano rispetto alle esigenze di oggi, facendo anche tesoro del progresso culturale, morale, generale che l’uomo in molti campi ha sviluppato e raggiunto. Che cos’è la lettura finalista? Perché ‘finalista’? Perché tende a cercare di capire, nella situazione descritta dal Corano, quale era la finalità della prescrizione o

dell'atto di Maometto, e quindi di estrapolare l'intenzione dal dato storico letterale puro e semplice. Quest'ultimo diventa allora una soluzione valida per quel tempo ma, una volta capita l'intenzione che ha, esige oggi di essere applicato in maniera diversa.

Alcuni di questi intellettuali affrontano anche il tema della libertà di coscienza. Essi rileggono il Corano per dimostrare che la libertà di coscienza, lungi dall'essere una sorta di "corpo estraneo" ostile all'islam, è in effetti il fondamento dell'umanità anche per l'islam. Si cerca quindi di uscire da quel concetto per cui l'islam si identifica con la religione naturale, dalla quale, se uno nasce al suo interno, non è più libero di uscirne, o che se uno abbraccia non può più lasciare; si rimette in evidenza come lo stesso islam deve essere perlomeno liberamente abbracciato. Per costoro non si può essere musulmani per nascita, ma bisogna sceglierlo; tutto ciò per la radicale libertà dell'uomo, al quale viene data da Dio la gestione di se stesso, come attesterebbe anche il Corano. Questa libertà primigenia dell'uomo non viene meno una volta che questi ha aderito all'islam, ma è considerata sempre il fondamento dell'umanità con cui l'islam deve fare i conti. È chiaro allora che se si rivaluta la dimensione della libertà originaria dell'uomo, perché questi possa avere un rapporto reale con Dio, (una libertà che esiste come dato previo) allora questa può essere una base solida per sviluppare l'accettazione dei diritti dell'uomo. Unendo a ciò la lettura finalista del Corano, si può giungere ad accettare in maniera costruttiva e creativa i diritti fondamentali dell'uomo enunciati nella Dichiarazione dell'ONU. Anche l'islam può fare questo percorso di condivisione di un nucleo di valori fondamentali, che possono diventare davvero un nucleo di valori condivisi nelle società contemporanee, sia all'interno delle singole società sia nelle relazioni internazionali.

Queste diverse correnti hanno nell'islam contemporaneo un peso diverso: l'ultima, che lascia più speranze per il futuro, è anche quella che è per ora rappresentata da un numero tutto sommato ristretto di intellettuali. Certamente non ha dietro di sé le masse e, ufficialmente, neanche gli stati, se non forse quello tunisino; però è importante che sia attiva, perché apre prospettive innovative di carattere dottrinale, che possono avere ripercussioni anche sui rapporti internazionali, e possono offrire alle altre correnti più tradizionaliste la possibilità di uscire dall'*impasse* in cui si trovano chiuse.

Vi sono infine dei motori sociali che lavorano all'interno dei paesi arabi in favore dei diritti dell'uomo. Questi motori sociali sono almeno due: le donne e le minoranze religiose. È chiaro che le donne, man mano che aumenta il loro grado di istruzione e il loro peso sociale, mal sopportano di essere sempre di 'seconda classe'; sono quindi promotori interni a livello intellettuale e sociale di una lotta politica e sociale perché i

loro diritti siano garantiti. Quindi in questo senso funzionano anche da motore di evoluzione interna dell'islam. Le minoranze religiose, i cui membri sono tradizionalmente ridotti a cittadini di seconda classe, e a cui generalmente è stata riconosciuta dagli stati moderni una parità di cittadinanza formale, continuano però a subire molte discriminazioni sul piano delle normative concrete. La lotta che conducono apertamente per una parità di cittadinanza reale in nome dei diritti dell'uomo è un altro motore che innesca dei meccanismi di cambiamento all'interno delle società musulmane.

DOMANDA: La scorsa lezione padre Samir era stato molto chiaro e categorico sul fatto che il Corano non fosse interpretabile perché è la parola stessa di Dio (aveva usato scherzosamente la definizione "parola incartata"). La tendenza di cui lei parlava questa sera come si pone rispetto a questo fatto?

RISPOSTA: Il Corano effettivamente per l'islam ha una sua sacralità anche materiale: il Corano è increato, sta in cielo presso Dio: quello che noi vediamo sulla carta non è altro che la trascrizione esatta di questo prototipo celeste. Vi è stato un dibattito tra il IX e il X secolo se il Corano fosse creato o fosse increato: hanno vinto i conservatori, che hanno detto che è increato. Io sono persuaso che l'islam sia stato molto chiuso negli ultimi otto, nove secoli ma che nei primi secoli avesse una dinamicità molto maggiore. Forse le sue fortune politiche hanno coinciso con un irrigidimento anche sul piano culturale e del pensiero. Per esempio dal XV sec. in poi la filosofia all'interno dell'islam è praticamente scomparsa, tranne che all'interno dello sciismo. Questo per dire che non è detto che una maggiore dinamicità non possa invece riproporsi sotto lo stimolo di mutate circostanze storiche. Io credo che oggi comunque le comunicazioni, lo scambio di idee, ecc. non possono non scalfire società e culture apparentemente anche piuttosto chiuse. Detto questo però è chiaro che questi autori di cui parlo sono musulmani credenti che mai metterebbero in dubbio il fatto che il Corano sia increato (già il discorso è diverso con la Sunna che non è increata, e molto materiale giuridico viene comunque dalla Sunna): però anche riguardo al Corano l'importante è che non si mutino le parole, ma una volta che non si mutano le frasi l'interpretazione è possibile, o perlomeno non è eresia proporre una interpretazione. Che poi sia invalsa una tendenza a partire dall'XI secolo che ha chiuso le porte dell'interpretazione, trasmettendo solo le interpretazioni già date che diventano le uniche canoniche, questo è un fatto: però credo che ci sia un consenso abbastanza ampio da parte dei musulmani a riaprire le porte dell'interpretazione senza mutare la letteralità del testo. Generalmente questi

intellettuali che tentano una nuova interpretazione non ricevono accuse di operare in maniera miscredente: possono semmai non trovare consenso le loro conclusioni, ma è una questione di conclusioni, non una questione di metodo. Ovviamente i più conservatori diranno che già tutto è stato detto, ma non è l'interpretazione in sé che viene messa in discussione. Quindi io direi che il fatto che il Corano resti intangibile nella sua materialità è vero, ma resta interpretabile. Se poi non è molto interpretato, questo dipende dalle persone, che non lo interpretano.

DOMANDA: Sarebbe in grado di spiegare la situazione in Algeria, che è molto particolare, almeno ai nostri occhi? Lì c'è stata una zona di contatto molto forte tra la civiltà occidentale e l'islam per la presenza per oltre cento anni dei francesi, laica ma anche cattolica. Mi interessa la situazione in Algeria e la sua successiva evoluzione, perché noi in Europa abbiamo vissuto la lotta di liberazione come una vicenda anticolonialista di impronta fortemente laica, che non capisco in quale misura adesso sia messa in discussione dai fondamentalisti. Le chiederei di chiarire questo passaggio, anche alla luce di quello che ha detto sul riformismo.

RISPOSTA: In poche parole, diciamo che l'Algeria era uno stato che aveva certamente avuto un processo di evoluzione e occidentalizzazione reale, non solo in termini di infrastrutture, di ordinamento, ma anche di formazione dell'élite: molte persone parlano francese, hanno studiato in Francia, ecc. In Algeria però la questione è un'altra: è che si è fatto il sogno socialista. L'Algeria a partire dall'indipendenza ha sposato il modello socialista come modello concreto con cui gestire lo stato e la società. Questo modello è andato in crisi per tanti motivi, anche banali, che non hanno a che fare con l'islam, come la corruzione dei politici ad esempio. Ci si è trovati di fronte ad una popolazione aumentata a dismisura, uno sviluppo economico molto basso, una distribuzione della ricchezza ineguale, con forti sacche di marginalità anche nelle classi medie. L'islam ha utilizzato questa situazione di malcontento politico generale per proporsi come terza via. Si legge per esempio negli studi politici fatti sull'Algeria e non solo su di essa (anche se l'Algeria è il caso più tipico negli anni Novanta) che l'islam era la terza via: né l'occidente, né il socialismo danno ormai risposte. Vale la pena tentare la via islamica, con un forte accento sulla giustizia sociale che i movimenti islamici fondamentalisti hanno sempre proposto in maniera piuttosto forte come un obiettivo centrale da raggiungere. Il movimento fondamentalista si è espanso sostanzialmente nelle classi

medie: gli stessi fondatori del FIS erano degli insegnanti. Hanno avuto molto seguito anche grazie alle opere di assistenza sociale che fornivano tramite la rete delle loro moschee, con aiuti concreti alle persone in situazione di marginalità. Che cosa successe poi? Quando ci furono le famose elezioni municipali in cui il FIS aveva vinto, sono state sconfessate le elezioni ed è cominciato il calvario algerino. Le elezioni furono abolite perché si aveva il probabilmente giusto timore che una volta che il FIS avesse preso il potere non avrebbe rispettato le regole dell'alternanza democratica, perché una cosa che i movimenti islamici dicono sempre è che con la democrazia possono vincere, ma appena vincono, la democrazia viene tolta; a volte lo dicono anche all'Occidente: vi islamizzeremo grazie alle vostre regole democratiche e una volta che avremo il sopravvento, allora cambieremo le regole. È quello che hanno temuto in Algeria; di qui la dichiarazione di invalidità delle elezioni e i successivi governi più o meno sostenuti dalla forza militare. Poi, come voi sapete, si è sviluppato a fatica un processo di pacificazione nazionale negli ultimi anni, con esiti di progressiva pacificazione nelle città, mentre nelle campagne la situazione non è sicura neanche adesso. Bisogna anche tener presente che, a quanto mi dicono osservatori di là, tutti questi massacri che sono avvenuti e ancora avvengono in Algeria, in parte sono dovuti (soprattutto lo erano all'inizio) al terrorismo islamico, cioè ad una azione atta a intimidare per raggiungere il potere, poi ulteriormente degenerati in atti di banditismo diffuso.

DOMANDA : Per il lavoro che faccio, avrei bisogno di sapere qual è il rapporto fra il diritto alla salute e il mondo musulmano: dove lavoro vedo che abbiamo dei grossi problemi di approccio coi musulmani che da un lato hanno come una pretesa in senso lato di essere curati, forse perché nei paesi dai quali vengono questo non gli è possibile, e dall'altra hanno l'altra pretesa che la cura sia loro proposta o data a partire dalla propria legge o dai propri diritti come musulmani. Teniamo conto che se hai di fronte una donna o un uomo le cose si complicano; faccio un esempio: un medico donna fa fatica a visitare un uomo perché lo deve toccare, e viceversa. Può sembrare una cosa paradossale o minimale, però io vedo che molte volte il fatto della religione musulmana impedisce di avvicinare queste persone.

ELISA BUZZI: Mi permetto di intervenire, allargando la questione sempre su questa

linea. Mentre parlava il professore mi veniva in mente la paradossalità della situazione che si viene a creare a causa dell'aspetto totalizzante della Shari'a, in cui sono presenti le dimensioni religiosa, sociale, politica a diversi livelli. Cosa implica questo rispetto al problema della integrazione dei musulmani? Perché molto spesso noi siamo portati a interpretare le loro richieste, ad esempio l'utilizzo del chador o di luoghi di preghiera, come una richiesta di libertà di religione e coscienza che giustamente devono essere esauditi anche secondo le nostre leggi; ma cosa implica lasciar penetrare questa che invece è una realtà estremamente totalizzante? Non si tratta di un singolo diritto che viene garantito ma sembra quasi l'impiantarsi di una realtà che ha degli elementi contraddittori rispetto alla nostra civiltà ma anche cultura giuridica.

DOMANDA: Lei ha parlato di paesi in cui esiste come codice giuridico la Shari'a e sono paesi a maggioranza musulmana. Noi sappiamo però che esistono casi in cui paesi a maggioranza almeno inizialmente o animista o cristiana (il caso più emblematico è la Nigeria) si è vista crescere la presenza musulmana e costoro chiedono l'applicazione della Shari'a, che è in contrasto con la legislazione precedente. Mi sembra che la Shari'a sia richiesta dalle frange dell'islam più radicale. Mi sembra che questo possa essere lo scenario fra qualche decennio in Italia e in Europa.

RISPOSTA: Io direi: innanzitutto lei ha ragione quando dice che l'Afganistan è uno stato che ha sposato una forma di islam conservatore al massimo, di tipo wahabita: è uno stato poco "stato", nel senso che in effetti è retto da un sistema di relazioni tribali. Questo spiega la coltivazione dell'oppio meglio che la Shari'a, nel senso che la Shari'a sull'oppio non dice nulla, e penso che i buoni musulmani, a meno che non vedano nel commercio dell'oppio un modo per sgominare l'occidente corrompendolo, non lo coltiverebbero. Lì le ragioni sono puramente di opportunità economica, nel senso che è la cosa che rende di più.

Per quel che riguarda la domanda sulla salute, io in questo campo sono meno competente per rispondere: bisognerebbe anche andare a vedere i casi concreti. Certamente è chiaro che nell'islam, nelle società musulmane c'è una separazione fra i sessi molto più forte, non sono certo abituati alla promiscuità che c'è da noi, ma è una questione non solo di diritti, ma direi proprio di abitudine sociale, per cui magari da noi sessant'anni fa' non era molto diverso, magari senza certi estremi, comunque vi erano

certamente a livello di comportamenti sociali maggiori divisioni, maggiore attenzione nei rapporti fra sessi diversi, ancora di più se poi si tratta di situazioni più delicate, come ad esempio visite mediche.

Per quel che riguarda la Nigeria, cui si possono aggiungere casi simili, fra cui almeno la Tanzania, è vero: in alcuni paesi africani, con la crescita percentuale della popolazione musulmana, almeno in determinate aree, si ha questa richiesta della Shari'a. Tutto ciò si pone sulla scia di quanto dicevo prima in relazione ai movimenti dell'islam politico; in questo caso di richieste che provengono dalla base della popolazione man mano che cresce la popolazione musulmana. Questo è vero: sta però a questi stati, io penso, di dover risolvere al loro interno queste dinamiche cercando di mantenere lo stato di diritto esistente.

Per quel che riguarda l'integrazione dei musulmani in Occidente, effettivamente ritengo che si debba tenere presente che i musulmani che vengono da noi comunque sono anch'essi in una situazione caratterizzata da pluralismo: si trovano all'interno di loro varie tendenze, vari tipi di appartenenze. Bisogna tenere presente intanto l'origine nazionale diversa, che dà una grande diversità anche nel tipo di interpretazione dell'islam: ad esempio se noi diciamo che in Italia ci sono 600.000 musulmani, già diciamo qualcosa che non è del tutto corretto, perché i 70.000 albanesi non sono musulmani, nel senso che hanno avuto 50 anni di regime comunista ateizzante al massimo e se c'è stato qualcosa che ha avuto successo in Albania è stato proprio il processo di cancellazione della religione, e questo vale per tutte le religioni. I tunisini sono molto secolarizzati già in patria: in Europa e in Italia non hanno nemmeno quel minimo di pressione sociale che hanno in Tunisia, cosicché sono secolarizzati in maniera molto forte: costoro sono altri 40.000. I senegalesi sono 36.000: essi sono molto religiosi, ma hanno un islam di tipo popolare, appartengono alle confraternite sufì, per loro tutto questo discorso che è Shari'a, che è politica non vale; lì si è sviluppata una forma di islam molto più basata sul rapporto individuale con Dio mediato dall'appartenenza alla confraternita, fatto di santificazione, per usare termini nostri, tramite il lavoro: non frequentano le moschee degli arabi sunniti, sono considerati poco ortodossi dagli altri. Questo già vi dà l'idea di come si debba scomporre questo mondo. Si deve poi aggiungere il problema dell'appartenenza individuale all'islam stesso, che è un altro elemento di pluralità. Certamente all'interno di questo universo ci sono anche le correnti più militanti, che sono anche quelle che si fanno sentire di più, che si impegnano di più ad aprire le moschee e si fanno più avanti per proporsi come interlocutori degli stati e delle società in Occidente. A questi

organismi più militanti bisogna in effetti prestare attenzione perché molte delle richieste che fanno in nome della libertà religiosa, a parer mio bisogna verificare se fanno veramente parte della libertà religiosa o non fanno forse parte di altro. In altre parole noi dobbiamo assumere un atteggiamento di discernimento, che parta dall'affermazione del nostro sistema di valori e di organizzazione sociale, dal nostro ordinamento. È chiaro che la libertà religiosa va garantita a tutti. I musulmani hanno però la tendenza ad avanzare in nome della libertà religiosa tutta una serie di richieste che forse non fanno parte della libertà religiosa in senso stretto, ma fanno parte di altro. Io credo che si debbano elaborare dei criteri di lettura: un primo criterio è che ciò che chiedono non deve essere in conflitto coi valori fondamentali del nostro ordinamento. Se chiedono, come leggevo essere capitato alcuni giorni fa', il matrimonio secondo il rito islamico, la risposta non può che essere no...

BIBLIOGRAFIA

ABU-SAHLIEH A. Aldeeb Sami, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum 1994

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

AN-NAIM Ahmed Abdullah, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse University Press, Syracuse 1990

MAYER ann Elizabeth, *Islam and Human Rights*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1995

PACINI Andrea (a cura), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Dossier Mondo Islamico 5, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998

TALBI Mohammed, *Le vie del dialogo nell'islam*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1999