

# I diritti dell'uomo nel pensiero religioso musulmano contemporaneo

Daniela Melfa

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del dicembre 1948 non è stata sottoscritta dagli Stati musulmani, che hanno manifestato una certa resistenza anche nei confronti di successive iniziative internazionali. Tuttavia istituzioni nazionali e internazionali musulmane, insieme a intellettuali e società civile, si sono confrontati con la questione dei diritti umani esprimendo svariati orientamenti e argomentazioni. Secondo lo schema proposto da Andrea Pacini è possibile, in sintesi, rintracciare posizioni conservatrici, pragmatiche e progressiste<sup>1</sup>.

L'opposizione conservatrice avanza un'argomentazione "culturalista" o "essenzialista" sostenendo che i diritti umani così come formulati nelle dichiarazioni internazionali sono espressione dell'Occidente. In questa prospettiva i musulmani sono considerati portatori di una visione del mondo sostanzialmente diversa rispetto alla cultura occidentale.

Alla Conferenza degli Stati asiatici organizzata a Bangkok nel marzo 1993 si individuò una discriminante essenziale nella diversa visione del rapporto tra individuo e comunità, tra diritti individuali e doveri verso la comunità. Una contrapposizione che le parole di Kiran Desai in *Eredi della sconfitta* esemplificano chiaramente, ma che tuttavia proprio per la sua astratta schematicità si rivela inadeguata a contenere e spiegare una realtà assai più eterogenea e contraddittoria:

Said: «'Sti ragazzi, se arrivano non se ne vanno più. Darebbero qualunque cosa. Se ascolti le loro storie come fai a dirgli di no, se conosci la zia, conosci i cugini, devi aiutare la famiglia *intera*, e se cominci, ti prendono *tutto*. Non puoi mica dire questa è roba mia e la mangio solo io come fanno gli americani. Chiedi a Thea,» – l'ultima gnocca su cui si concentrava l'interesse del forno – «vive con tre *amiche*, ognuna va a fare la spesa *per conto suo*, si prepara da mangiare *per conto suo*, e *insieme* mangiano *ognuna le sue cose*. Nel frigo ognuna ha il suo scomparto – *il suo scomparto!* –, dove ci mette i *suoi* avanzi nel *suo* contenitore. Una *ci ha scritto anche il nome sopra!*». Il dito gli si tese verso l'alto con inconsueta solennità. «A Zanzibar se qualcuno ha qualcosa *lo deve dividere con gli altri*, così si fa, così è giusto...».

«Ma così non ha mai niente nessuno, bello! Per questo me ne sono andato da Zanzibar».<sup>2</sup>

I contrasti tra l'impostazione occidentale dei diritti dell'uomo e la concezione musulmana conservatrice si pongono tanto a livello di fondamento del diritto quanto a livello di contenuti specifici.

Il fondamento del diritto musulmano è Dio nel senso che Dio è soggetto ultimo dei diritti, cui corrispondono doveri da parte dell'uomo, e nel senso che la volontà di Dio determina i diritti e i doveri reciproci che intercorrono tra gli uomini. La volontà di Dio, che si è manifestata attraverso la rivelazione coranica, trova espressione nella *sharī'a* (Legge religiosa), o più precisamente, in ambito sunnita, nelle elaborazioni normative di quattro principali scuole giuridiche o *madhhab* (malikita, hanafita, hanbalita e shafiita)<sup>3</sup>. Per i musulmani dunque i diritti umani possono essere desunti solo dalla *sharī'a* e devono essere congruenti con quanto essa prescrive.

Una tale concezione dell'ordinamento giuridico non sembra sostanzialmente dissimile dall'orientamento della Chiesa cattolica che iscrive l'ordinamento secolare in un ordine trascendente e che, di conseguenza, si oppone al riconoscimento giuridico di istituti quali l'aborto, il divorzio, l'eutanasia, la procreazione assistita. Tuttavia, la posizione cattolica si

<sup>1</sup> A. PACINI (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998.

<sup>2</sup> K. DESAI, *Eredi della sconfitta*, Adelphi Edizioni, Milano 2007, p. 124.

<sup>3</sup> G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996.

distingue per il riferimento costante non tanto al diritto divino rivelato, come in ambito islamico, quanto al diritto divino naturale «definito da quei valori e principi giuridici che si impongono al rispetto di ogni uomo e quindi anche del sovrano e del legislatore»<sup>4</sup>.

La necessità di ancorare principi e norme a una base religiosa trova conferma nei costanti riferimenti alla *sharī'a* presenti nelle costituzioni nazionali<sup>5</sup> ed emerge con evidenza anche nel Memorandum dell'Arabia Saudita presentato proprio nel 1948 per spiegare il rifiuto di sottoscrivere la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo:

Il diniego da parte del nostro stato non significa affatto [...] indifferenza nei confronti degli obiettivi che questi documenti [le carte internazionali] si propongono di perseguire, cioè la dignità dell'uomo [...]. Il nostro rifiuto significa piuttosto: a) volontà di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo [...] in virtù del dogma islamico rivelato da Dio, e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste, e perciò soggette a continui cambiamenti.<sup>6</sup>

La *sharī'a* inoltre considera soggetto pieno del diritto il musulmano, riconoscendo «la piena capacità giuridica e religiosa [...] al maschio libero, pubere, sano di corpo e di mente e di condotta inappuntabile secondo l'etica musulmana»<sup>7</sup>. Le donne e i non musulmani sono dunque, in via di principio, discriminati.

Un orientamento conservatore ispira anzitutto la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo redatta nel 1981 dal Consiglio islamico d'Europa, un organismo privato con sede a Londra. Dello stesso tenore, ma certamente più rilevante da un punto di vista politico e simbolico in quanto espressione dell'Organizzazione della conferenza islamica (Oci) – ente rappresentante gli Stati musulmani –, è la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam<sup>8</sup>. Approvata al Congresso dei ministri degli Esteri dell'Oci nell'agosto del 1990, la Dichiarazione non è stata promulgata dai capi di Stato al vertice di Dakar del dicembre 1990 e dunque non ha valore giuridico internazionale in ambito musulmano.

Diversi appaiono i passaggi problematici per i riferimenti più o meno espliciti alla *sharī'a*. Anzitutto, le «ragioni legali», evocate nell'articolo 2 comma d relativo alla difesa dell'integrità fisica, significano ammissione delle punizioni corporali sciaraitiche?

Art. 2 d – L'integrità fisica deve essere garantita; nessuno ha il diritto di violarla. Non può essere toccata che per ragioni legali; lo stato garantisce la tutela di questo diritto.

Anche le disposizioni riguardanti la famiglia riflettono una visione tradizionale dei rapporti coniugali. Non è infatti presente alcun riferimento alle unioni basate sulla convivenza e alle coppie omosessuali; la differenza di religione sembra persistere come impedimento al matrimonio; i rapporti di genere rimangono improntati a una netta divisione di ruoli:

Art. 5 a – La famiglia è l'elemento basilare al fine della costruzione della società; il matrimonio ne è il fondamento. Uomini e donne hanno il diritto di sposarsi, e nessuna restrizione basata sulla razza, il colore o la nazionalità potrà impedire loro di esercitare questo diritto.

Art. 6 b – Il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione.

---

<sup>4</sup> S. FERRARI, *Diritto e religione tra multiculturalità e identità*, in «Studi Emigrazione/Migration Studies», XXXIX, n. 14, 2002, p. 611.

<sup>5</sup> F. CRESTI, *Pensiero politico e forme istituzionali dello stato: note su alcune costituzioni dei paesi del mondo musulmano e sui loro legami con la tradizione islamica*, in D. MELFA (a cura di), *Islam. Frammenti di complessità*, Bonanno Editore, Acireale 2002, pp. 41-62.

<sup>6</sup> A. PACINI, *op. cit.*, p. 34.

<sup>7</sup> F.M. PARJA, A. BAUSANI, L. HERTLING, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951, p. 427.

<sup>8</sup> Cfr. A. PACINI, *op. cit.*, pp. 221-228.

Ancora, con la definizione dell'islam quale «religione naturale dell'uomo» si nega la libertà di coscienza in ambito religioso, così come la possibilità di fare opera missionaria nei confronti dei musulmani.

Art. 10 – L'islam è la religione naturale dell'uomo. Non è lecito sottoporre quest'ultimo a una qualsivoglia forma di pressione o approfittare della sua eventuale povertà o ignoranza per convertirlo a un'altra religione o all'ateismo.

È interessante notare che questo principio è stato recentemente recepito dall'ordinamento giuridico algerino per far fronte all'attivismo degli evangelici. Una legge, infatti, votata il 28 febbraio 2006 prevede pene da due a cinque anni e sanzioni da 5.000 a 10.000 euro contro chiunque «incite, contrainstige ou utilise des moyens de séduction tendant à convertir un musulman à une autre religion»<sup>9</sup>.

Altri punti problematici riguardano le libertà di coscienza, di pensiero e di espressione che trovano limitazioni nella religione e nella morale.

Art. 22 a – Ogni individuo ha diritto di esprimere liberamente la sua opinione, in modo non contrario ai principi della Legge islamica.

Art. 22 c – L'informazione è una necessità vitale per la società. È vietato sfruttarla, abusarne o offendere le cose sacre e la dignità dei Profeti. È ugualmente vietato adottare comportamenti che rechino oltraggio ai valori morali o che provochino disgregazione e corruzione della società, danneggiandola o scalzando la religione.

Per garantire il rispetto dei principi religiosi e morali si estende all'individuo il diritto/dovere collettivo di invitare al bene e proibire il male (*hisba*). Il rischio di un uso arbitrario di tale istituto è testimoniato dall'esperienza egiziana dove, proprio attraverso l'*hisba*, si sono avuti processi e condanne contro intellettuali liberali e progressisti.

Art. 22 b – Ogni individuo ha il diritto di invitare al bene, ordinare ciò che è giusto e vietare il male, conformemente alle norme della Legge islamica.

Infine, inequivocabili rispetto alla preminenza della *sharī'a* appaiono le norme conclusive:

Art. 24 – Tutti i diritti e le libertà enunciati in questo documento sono subordinati alle disposizioni contenute nella Legge islamica.

Art. 25 – La Legge islamica è il solo riferimento valido al fine di interpretare o chiarire qualunque articolo contenuto nella presente dichiarazione.

Una tendenza modernizzante si riscontra invece nelle innovazioni legislative e istituzionali introdotte in alcuni Stati che, tuttavia, si muovono sempre in un quadro non pluralista ancorato alla tradizione. Emblematica è in particolare la posizione della Tunisia che si distingue anche storicamente nel mondo arabo-islamico per aver promulgato nel 1861 una Costituzione che limitava i poteri del sovrano e garantiva sicurezza e uguaglianza a tutti gli abitanti a prescindere da religione, cittadinanza e razza.

Innovazioni palesemente audaci sono state introdotte, in primo luogo, nell'ambito del diritto familiare per iniziativa di Habib Bourghiba appena ottenuta l'indipendenza (1956). Pur ispirandosi alla *sharī'a*, infatti, il codice dello statuto personale vieta la poligamia, ammette il divorzio soltanto davanti all'autorità giudiziaria, riconosce i coniugi parimenti responsabili

---

<sup>9</sup> A. AKEF, *Les inquiétudes de la communauté catholique d'Algérie*, in «Le Monde», 25/02/2008, [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/02/25/algerie-les-chretiens-sous-pression\\_1015239\\_3212.html](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/02/25/algerie-les-chretiens-sous-pression_1015239_3212.html).

della famiglia<sup>10</sup>. Nondimeno, l'applicazione a tutti i tunisini, anche non musulmani, di una legislazione di impronta musulmana è motivo di discriminazione. L'abrogazione del sistema della *dhimma*, che prevedeva statuti personali diversi in base alla religione di appartenenza, ha infatti posto i cittadini soltanto formalmente su un piano di parità, poiché l'eguaglianza è compromessa nella sostanza da un sistema giuridico non laico.

L'adesione della Tunisia ai valori universali è poi confermata dai numerosi organi espressamente istituiti a difesa dei diritti dell'uomo – Consigliere speciale presso la presidenza della Repubblica responsabile per i diritti dell'uomo (1991), Alto comitato per i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali (1991), unità dei diritti dell'uomo in seno a quattro ministeri, ecc. – ed è persino simbolizzata nello spazio urbano dai monumenti raffiguranti il globo terrestre e dalla nuova odonomastica (Place des Droits de l'Homme, per esempio, a Tunisi). In questo caso, l'apertura di principio però non è sempre confortata dalla prassi politica. Frequenti sono infatti le denunce di violazioni delle libertà fondamentali che rivelano il pragmatismo di fondo delle opzioni governative.

Un'impostazione più pluralista caratterizza invece la Carta araba dei diritti dell'uomo approvata nel 1994 dal Consiglio della Lega araba<sup>11</sup>, ma in seguito non sottoscritta e ratificata dagli Stati. Secondo la tradizione del nazionalismo arabo, infatti, che vede storicamente protagonisti anche arabi cristiani, i riferimenti alla religione presenti nella Carta non sono esclusivamente all'islam, ma in generale alle religioni monoteiste:

Preambolo: [...] premessa la fede della Nazione araba nella dignità dell'Uomo sin da quando Dio l'ha onorata facendo del Mondo arabo la culla delle religioni [...] che hanno ribadito il diritto di ogni uomo a una vita dignitosa basata su libertà, giustizia e pace; considerando la sua volontà di attuare i principi eterni di fratellanza e uguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla *sharī'a* (legislazione religiosa) islamica e dalle altre religioni celesti [...].

Inoltre, il riconoscimento del popolo quale fondamento del diritto e del potere (art. 19) introduce un elemento di laicità. Ancora, presumibilmente in risposta alla strumentalizzazione della religione da parte dei regimi arabi autoritari, la Carta riconosce senza restrizione alcuna la libertà di credo, di pensiero e di opinione, come pure il diritto di riunione e associazione pacifica (artt. 26-28).

La volontà di difendere diritti sovente calpestati è anche all'origine di documenti nazionali dei diritti dell'uomo, promossi da governi, ma anche da associazioni e cittadini: la Carta tunisina del 1985, redatta dalla Lega tunisina per la difesa dei diritti dell'uomo; la Carta libica del 1988, proclamata dal Congresso popolare di base; la Carta marocchina del 1990, sottoscritta dall'Associazione marocchina dei diritti dell'uomo, dall'Associazione degli avvocati marocchini e dall'Associazione dei giuristi marocchini.

Una componente, anche se minoritaria, del mondo islamico affronta nodi problematici quali i diritti umani con notevole apertura, alla luce di una riflessione critica dei fondamenti della religione. È una corrente che si suole definire *Islam des lumières*<sup>12</sup>, Islam dei lumi, per il rilievo riconosciuto alla ragione, in particolare nell'interpretazione del Corano. Dirimente è la questione relativa alla natura del Corano che non è considerato aprioristicamente parola di Dio eterna e pura, ovvero testo sacro increato da applicare alla lettera.

Mohammed Arkoun introduce una sottile distinzione tra parola divina, infinita, eterna, detta *umm al-kitāb* ("la madre del libro"), parola "discesa" (*tanzil*), ovvero la rivelazione (parola di Dio trasmessa oralmente al Profeta), e infine parola scritta (*mushaf*), cioè il testo

<sup>10</sup> R. ALUFFI BECK-PECCOZ (a cura di), *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1997.

<sup>11</sup> A. PACINI, *op. cit.*, pp. 229-236.

<sup>12</sup> L'espressione è anche nel titolo del libro di di R. BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'Islam. L'Islam des lumières*, Albin Michel, Parigi 2004.

canonico trascritto nel 656 per iniziativa del califfo ‘Uthmān. Per usare un’espressione di Abdelmajid Charfi, insomma, «si la dictée est divine, l’expression est humaine». Ne consegue un orientamento favorevole all’esegesi critica del Corano, attraverso gli strumenti dell’analisi storica, letteraria, linguistica, ecc.<sup>13</sup> La credenza nel Corano quale testo “creato”, dunque storico, e il rilievo dato alla ragione (*‘aql*) nell’interpretazione non sono in realtà aspetti totalmente innovativi, poiché già la scuola teologica mutazilita, sviluppata tra i secoli IX e XI, ne aveva fatto idee cardine.

Un approccio non ortodosso al Corano è proposto anche dal sudanese Mahmūd Taha che, accusato di apostasia, è stato impiccato nel 1985<sup>14</sup>, e da un altro intellettuale suo seguace, Abdullahi an-Na‘īm. In *Il secondo messaggio dell’Islam* Taha distingue tra la rivelazione del periodo della Mecca, considerata religiosa e profetica in senso stretto, e dunque perenne e universale, e la rivelazione posteriore del periodo di Medina (622-632), ritenuta contingente, storicamente circoscritta. Mahmūd Taha e Abdullahi an-Na‘īm suggeriscono, in sostanza, un ribaltamento dell’esegesi tradizionale, secondo cui i versetti successivi abrogano quelli precedenti, ovvero una rilettura del Corano in favore del periodo meccano.

Questa opzione metodologica consente una revisione della *sharī‘a* recettiva dei diritti dell’uomo così come formulati nei documenti internazionali. In questa prospettiva si garantisce, per iniziare, la libertà religiosa accordando priorità al versetto meccano «nessuna costrizione in materia di religione» rispetto a quello cosiddetto della spada:

Trascorsi i mesi sacri, uccidete i politeisti ovunque li troverete; catturateli, assediateli, tendete loro imboscate. Se però si pentono, se adempiono alla preghiera, se fanno l’elemosina, lasciateli liberi. Dio è colui che perdona, egli è misericordioso.

Ancora al versetto secondo cui «gli uomini hanno autorità sulle donne, in virtù della preferenza che Dio ha loro accordato e a causa delle spese che fanno per assicurarne il mantenimento», è contrapposto il principio della parità assoluta tra uomini e donne desumibile dal versetto: «Nessun uomo porterà il fardello di un altro». Dunque, distribuzione equa di responsabilità e doveri, cui corrisponde di riflesso un riconoscimento di pari diritti. Per esemplificare, si contestano istituti quali il tutore matrimoniale, la dote (*mahr*), considerata un prezzo per l’acquisto della donna, e la poligamia, così come si rivendica per le donne il diritto al ripudio, l’ammissione al ruolo di giudice, l’equiparazione della testimonianza a quella dell’uomo<sup>15</sup>.

L’esistenza di un fronte progressista non circoscritto al mondo intellettuale e alle questioni teologiche è testimoniata dalla vivacità del dibattito intorno a questioni come le mutilazioni genitali femminili, per esempio in Egitto. L’opposizione contesta anzitutto la derivazione islamica di tale pratica che non è menzionata nel Corano, ma soltanto in alcuni detti del Profeta peraltro giudicati non autentici<sup>16</sup>. Inoltre si sostiene che è assurdo pensare che Dio ordini alla donna di mutilare un organo sano da lui stesso creato e che alcuni passi del Corano condannano esplicitamente ogni alterazione della creazione. Le argomentazioni avanzate tuttavia non si esauriscono nei riferimenti religiosi, ma si estendono a considerazioni scientifiche sui danni psicologico-sanitari (emorragie, dolore, infezioni, complicazioni

---

<sup>13</sup> *Les nouveaux penseurs de l’islam*, in «Le Nouvel Observateur», avril/mai 2004.

<sup>14</sup> S. A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: tradizioni e sfide*, in AA. VV., *I musulmani nella società europea*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994, pp. 25-61.

<sup>15</sup> Adottando questa impostazione esegetica verrebbero a cadere anche gli interdetti sugli alcolici.

<sup>16</sup> Il Profeta avrebbe detto: «Taglia leggermente e non esagerare» e «La circoncisione è (pratica) *sunnah* [obbligatoria] per gli uomini e *makrumah* [lodevole] per le donne. Sfiorate e non sfibrate. Il viso diventerà più bello e il marito resterà estasiato». Le parole del Profeta sembrano legittimare l’intervento meno invasivo, ovvero l’ablazione più o meno parziale del cappuccio o prepuzio clitorideo. Soltanto la scuola giuridica shafiita comunque considera obbligatoria la circoncisione femminile.

urinarie; cicatrice dolorosa, aderenze labiali, mutilazione della vulva; mancanza di libido, assenza di orgasmo, complicazioni ostetriche)<sup>17</sup>.

La dialettica interna al mondo islamico coinvolge anche i musulmani d'Europa, particolarmente sensibili alle istanze di rinnovamento. In questa cornice si inserisce emblematicamente l'appello lanciato nel marzo 2005 da Tariq Ramadan, intellettuale musulmano residente in Svizzera, per sospendere l'applicazione delle pene corporali nei paesi musulmani dove sono ancora in vigore<sup>18</sup>, iniziativa peraltro sostenuta anche da parte dell'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia (Ucoii).

Le posizioni – conservatrice, pragmatica e progressista – esaminate si inseriscono essenzialmente in una dialettica interna al discorso religioso che pone l'islam quale riferimento culturale e identitario imprescindibile. Non è certamente estraneo al pensiero islamico un approccio laico<sup>19</sup>, ma è pur vero che la pretesa universalità dei diritti umani interPELLa primariamente la visione totalizzante e altrettanto universalistica dell'islam.

---

<sup>17</sup> D. ATIGHETCHI, *La legge islamica e il corpo delle donne*, in «Il Mulino», n. 5, 1996, pp. 999-1006.

<sup>18</sup> *Appello internazionale alla moratoria sulle punizioni corporali, la lapidazione e la pena di morte nel mondo musulmano*, 30 /03/ 2005, in [http://www.tariqramadan.com/call.php3?id\\_article=263&lang=en](http://www.tariqramadan.com/call.php3?id_article=263&lang=en).

<sup>19</sup> Cfr. O. CARRÉ, *L'Islam laico*, Il Mulino, Bologna 1997.