



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 1-2009
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

7



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Introduzione ai sistemi politico-giuridici dell'Islam

VASCO FRONZONI

Premessa

Il relatore pone l'accento sull'interesse oggi centrale di questo argomento, cui egli dedica da anni i propri studi nell'ambito dei sistemi giuridici comparati, essendosi in particolare rivolto ad approfondire l'analisi dei sistemi penali. In realtà, nel sistema islamico, l'ambito pubblicistico non può comunque essere disgiunto facilmente da quello privatistico ed è anche difficile isolare un ramo penalistico, come nei diritti occidentali.

L'Islam è un colonizzatore, nel senso che fa sentire la sua voce oltre i confini della terra originaria: questo tipo di religione fa infatti dei suoi adepti dei missionari, il cui scopo è appunto diffondere l'islamizzazione (*da'wa* = l'invito ai non musulmani ad abbracciare l'islam, che serve quindi a far conoscere a chi non la conosce quella che loro definiscono "la vera fede").

Storicamente la missione (la *da'wa*) è stata portata avanti in due differenti maniere; con "la spada", cioè – ad esempio durante le prime espansioni territoriali avvenute all'epoca del secondo califfo 'Umar, così come all'epoca delle Crociate – attraverso le conquiste belliche; ovvero "con il libro", nel momento in cui l'islamizzazione dal punto di vista militare non poteva avere successo poiché l'esercito musulmano non aveva forze sufficienti a conseguire la vittoria, attraverso la diffusione della cultura islamica, come sta appunto avvenendo in epoca contemporanea.

Con la globalizzazione, ove i flussi migratori e le nuove tecnologie hanno di fatto abbattuto ogni sorta di confine, geo-politico, di conoscenze e di mercati, risulta assolutamente necessario conoscere e comprendere questo universo sociologico. Questa esigenza è strettamente collegata alla opportunità di integrare con siffatto mondo, nella duplice direzione della reciproca integrazione socio-giuridica e delle connessioni sul piano economico, dell'impresa e del commercio. L'epoca contemporanea, infatti, è caratterizzata dalle dinamiche

del mondo globale, degli scambi economici, dei flussi migratori e delle osmosi culturali che, sul piano del diritto, si delineano nella fioritura degli studi comparatistici, non tanto dal punto di vista del modello di riferimento quanto, soprattutto, per ciò che attiene ai punti comuni e alle necessarie convergenze. Nel particolare momento storico, che vede in crescita le tensioni internazionali e la pericolosa contrapposizione tra “blocchi di civiltà”, le tendenze verso gli scambi e le relazioni interculturali rischiano di essere svilite ed annullate. Per scongiurare questo pericolo, è necessario il rafforzamento della conoscenza reciproca, da un lato sotto l’aspetto delle conferenze interculturali, e dall’altro mediante la convergenza degli indirizzi giuridici

L’Islam. Note storiche e fonti del diritto

L’Islam è un sistema giuridico-religioso. Non possiamo avvicinarlo ed analizzarlo con le nostre categorie conoscitive giuridiche, perché esse risulterebbero fallaci, in quanto limitate alla nostra visione culturale.

Il sistema islamico è invece molto diverso dal nostro. Tanti vi si riferiscono come ad una *teocrazia*; ma in realtà questo termine risulta sbagliato. Forse nessuna dizione di tipo occidentale può essere usata per definirlo; ma una può almeno avvicinarsi a lambirne l’essenza ed è quella di *nomocrazia*, caratterizzata in epoca moderna per la quasi totalità dei Paesi arabo-islamici, da un impianto costituito da un “duplice binario”.

In primis vige il diritto religioso, quello classico, uniforme per l’intera nazione islamica, cui i fedeli devono necessariamente sottostare (non a caso la parola stessa *Islam* significa *sottomissione ad Allah*).

Il diritto islamico è un sistema giuridico rivelato, alla stregua di quelli ebraico e canonico. Come tale esso è sacro, perfetto, immutabile, valevole per tutti, in qualunque tempo; costituisce un insieme di valori che trascendono le singole disposizioni codificate e non segue le mutevoli esigenze della società, come viceversa fa il diritto positivo. Il diritto islamico non è quindi il prodotto della elaborazione giuridica, frutto della normazione susseguente alla necessità del momento, ma costituisce l’intuizione dell’ispirazione divina, come trasmessa al Profeta e da lui alla Comunità dei credenti. Pertanto, il sistema giuridico islamico è visto più come un insieme di regole divine che come frutto della speculazione positiva umana, intervenuta solo in un secondo momento – mediante l’opera dei giuristi classici – a sistemizzare il corpo normativo. Ne consegue che il concetto di Stato islamico (inteso sia come Stato/apparato che come Stato/comunità) è fortemente (*rectius* totalmente) influenzato dalla *shari’a*, il complesso dei doveri incombenti sul credente, sia

nel foro interno che in quello esterno. È per tale motivo che sovente si designa – impropriamente – il modello di Stato islamico con il termine “teocrazia”, identificando il potere politico con quello religioso. Viceversa, più precisa e compatibile con tale sistema appare la definizione di “nomocrazia”, essendo la figura della legge (quella divina) assolutamente centrale nell’inquadramento istituzionale.

Accanto al diritto religioso si ritrova quello positivo, peculiare in ogni singolo Stato nazionale, sviluppatosi con i movimenti nazionalisti ed indipendentisti del secolo scorso e perfezionatosi con le dottrine del costituzionalismo moderno. Questo diritto, concretizzatosi in un sistema giuridico dotato di costituzioni, codici e leggi, spesso redatti su modelli occidentali ha, di fatto, soppiantato l’operatività della legge religiosa che, pur restando formalmente in vigore, anche attraverso i richiami che molte costituzioni le riservano nei preamboli, sostanzialmente viene disapplicata, tranne che per limitate norme afferenti al cd. statuto personale (matrimonio, filiazione, diritto ereditario ecc.). In ambito penale, poi, le regole della *shari’a* sono state sostituite dalle norme contenute nei codici penali e di procedura penale; tuttavia, in alcuni Paesi quali il Sudan, il Ciad, l’Afghanistan e la Nigeria (per citarne solo alcuni), nei codici è stata espressamente reintrodotta la legge religiosa, che quindi trova specifica collocazione, vigenza ed applicazione nel sistema penale.

La vigenza del doppio binario ed il dibattito sulla effettiva applicazione della *shari’a* sono una componente fondamentale delle dinamiche contemporanee che attraversano il mondo islamico: una società dà vita ad un proprio modello di Stato fondandolo su di un insieme di valori la cui espressione più eminente è costituita dalla scelta del tipo di ordinamento giuridico. Nel corso della propria evoluzione poi, ogni società deve verificare il modello consolidatosi, alla luce degli apporti di nuovi valori che provengono sia dallo sviluppo interno – politico, culturale, sociale – sia dalle diverse relazioni con altre società dotate di modelli culturali differenti. La rilettura del proprio modello di Stato viene così richiesta a tutte le società in transizione verso la modernizzazione, passaggio caratterizzato da consistenti cambiamenti sociali, dall’evoluzione tecnologica e dalla diffusione di un più ampio valore attribuito ai diritti umani. L’incontro con la cultura occidentale e con le forme di modernizzazione che da essa derivano, ha significato per gli Stati islamici l’innescarsi di mutamenti profondi, dagli esiti ancora *in itinere*. I movimenti riformisti e modernisti formati all’interno della società musulmana proprio in ordine alla modalità ed intensità di applicazione della *shari’a* risultano l’espressione delle varie posizioni inerenti le sfide culturali poste dalla modernità alla tradizione culturale islamica, concretizzatesi nella ridefinizione del modello di società e di cittadinanza, del ruolo della religione rispetto allo Stato, dei fondamenti

dell'ordinamento giuridico e dell'interpretazione delle sue fonti

Se volessimo utilizzare un'ulteriore nostra categoria giuridica, potremmo immaginare – nell'ambito di quelle che sono le fonti del sistema islamico – di riferirci ad un sistema di tipo costituzionale rigido, anzi ad una costituzione di tipo super-rigido, nel senso che essa non può essere modificata o risultare oggetto neppure di revisione costituzionale né, tantomeno, abrogata.

Il sistema islamico è insomma blindato, perché Muhammad – rendendo nota la rivelazione divina a lui fatta -pur riconoscendo i Profeti precedenti ed i Libri rivelati – precisò che il suo messaggio da un lato modificava le regole precedenti fino ad allora vigenti, e dall'altro, lo stesso non avrebbe potuto essere successivamente modificato, essendo lui “il sigillo” della Profezia.

Le fonti, come in tutti i sistemi giuridici ma a maggior ragione nei sistemi di tipo rivelato quale quello islamico, sono di importanza fondamentale. Esse sono:

- il Corano, *rivelato* da Dio al Profeta Muhammad;
- la *sunna* (il *mos* dei Latini), da una parte composta dalla tradizione orale derivata dall'interpretazione autentica del Corano effettuata tramite l'osservazione della vita e della parola di Muhammad e che costituisce la regola fondata sull'esempio del Profeta; dall'altra, dagli *hadith* (racconti, tradizioni o relazioni su detti e modi comportamentali del Profeta in una determinata occasione ed in riferimento ad un particolare fatto) che rappresentano la narrazione o il resoconto mediante cui la regola è pervenuta.

Il Corano fu compilato successivamente alla rivelazione divina e sistematizzato in una maniera “atipica”, poiché le sue 114 *sure* (capitoli, suddivisi in versetti) sono compilate in maniera decrescente, dalla più lunga alla più breve, quindi non seguendo un ordine cronologico o tematico. All'interno della compilazione, si possono distinguere due diversi periodi di rivelazione, quello di Mecca e quello di Medina. Muhammad incominciò infatti ad avere la rivelazione intorno al 610 d.C., in seguito si raggruppò attorno a lui una piccola comunità di credenti che risiedevano nella città di Mecca. Le *sure* di questo periodo hanno un carattere più religioso-filosofico e diffondono un messaggio essenzialmente trascendente. Successivamente, a causa delle persecuzioni subite dalla popolazione meccana, la *umma* (la neonata comunità islamica) trovò rifugio nel 622 nella città di Yatrib, che in onore di Muhammad fu ribattezzata Medina (*madinat a'Nabi*, la città del Profeta). In questo luogo dove trovò accoglienza, la *umma* aveva bisogno di organizzarsi da un punto di vista strutturale e quindi le *sure* del secondo periodo sono di tipo organizzativo-politico. Esse infatti codificano i diritti ed i doveri degli appartenenti alla comunità, tanto di religione islamica quanto appartenenti alle altre confessioni monoteiste, ed i loro rapporti con chi non è residente nella *dar al-islam* (la

terra islamica). Difatti, nell'ambito di un già allora riconosciuto diritto alla libertà religiosa, nel primo rescritto di Medina, una sorta di Costituzione di questa nuova comunità, Muhammad riconobbe diritti anche alle comunità non islamiche residenti a Medina, gli *abl al-kitab* (gente del libro), giudei e cristiani che facevano parte stabile della comunità medinese, e che risultavano protetti (*dhimmi*) da un contratto ovvero "un'intesa", con cui venivano loro riconosciuti limitati diritti ed imposti contestuali doveri. Dunque, in ambito islamico, a quell'epoca, risultano già esistenti i concetti di intesa, di libertà di coscienza e di pluralismo religioso, di tutela delle minoranze e di società multiconfessionale, in linea con gli artt. 7 e 8 della nostra Costituzione.

Gli *hadith*, come detto la tradizione (la *sunnah*), sono compilazioni postume al Profeta, racchiudenti detti, comportamenti, atteggiamenti, omissioni e silenzi su questioni giuridiche, giuridico-pratiche e di tipo teologico e filosofico, attribuiti a Muhammad fino alla sua morte, avvenuta nel 632. Essi sono di fondamentale importanza, perché racchiudono il messaggio successivo alla rivelazione, quindi forniscono per così dire l'interpretazione autentica del messaggio divino. Si riconoscono sei libri sacri che contengono *hadith*, raccolte che, unitamente al Corano formano, come anticipato, la *shari'a*.

Tutto quello che è successivo a tali materiali è una interpretazione fatta in seguito dai giuristi, ma non il messaggio divino rivelato al Profeta e da lui codificato

Queste due fonti principali costituiscono la *shari'a*, ovvero il complesso dei doveri e dei comandamenti che il musulmano deve seguire per orientare la sua vita all'insegna della legge e quindi verso Dio; il credente deve così improntare la propria esistenza ad una ideale scala di valori che va dalla sottomissione agli obblighi giuridico-religiosi, al divieto di compiere determinate azioni. La *shari'a* è composta da quattro sezioni: la legge religiosa *'ibadat*, la legge civile o *mu'amalat*, lo statuto personale o legge personale *munakhat*, la legge penale *'ukubat*.

Accanto alle fonti primarie, ve ne sono altre, concorrenti, tra le quali:

- il *qiyas*, ovvero sia il ragionamento analogico, che opera sia attraverso il riferimento a casi e situazioni similari, sia desumendo la regola dai principi generali del diritto;
- l'*ig'ma'*, il *consensus populi* del diritto romano, che rappresenta la coesione della comunità dei credenti nell'esprimere in maniera ininterrotta e concorde l'accettazione o la sanzione nei confronti di una pratica o di un precetto;
- la consuetudine (*'urf*), ovvero le regole di condotta riconosciute espressamente o tacitamente dalla volontà dello Stato formatesi in seno alla *umma* e di origine pre-islamica;

- la necessità o utilità generale (*maslahah*);
- l'equità (*istihsan*);
- i principi generali, l'*analogia iuris* latina.

Tra le fonti va anche indicato lo sforzo interpretativo dei giuristi (l'*igtihad*), questione topica che – soprattutto agli inizi del '900 – portò a quello che viene definito il riformismo giuridico islamico e, per reazione, alla nascita di movimenti di tipo fondamentalista, tra i quali spicca quello dei Fratelli Musulmani.

Proprio intorno allo “sforzo interpretativo” e alla controversia in ordine al possibile riconoscimento o meno di esso come fonte nascono infatti i problemi che oggi concorrono a produrre un terrorismo (spesso definito, in maniera imprecisa, fondamentalista) di tipo islamico. Questo accade perché il messaggio islamico contenuto nella *shari'a* è (come si diceva all'inizio) di tipo rigido, sicché lo sforzo interpretativo per applicare la legge religiosa al contesto attuale, se riconosciuto, diminuisce la rigidità, ma ciò crea reazioni identitarie; se non viene riconosciuto, allora *nulla quaestio*. Se insomma si accetta l'idea dello sforzo interpretativo della *shari'a*, essa può essere “adattata” alle esigenze della società islamica di oggi, viceversa i puristi (soprattutto in ambito sunnita) ritengono che non può esserci un'integrazione che modifichi la *shari'a* e quindi il messaggio è unicamente quello rivelato a Muhammad; secondo la sunna, infatti, bisogna leggere in maniera diretta nel Corano la risposta alle esigenze della società e, se non si trova una risposta, questo vuol dire che il quesito non ne merita una. È evidente che, se si apre la strada ad una modernizzazione del diritto islamico, possiamo avere un approccio più moderato e aperto all'Occidente; se questa possibilità non c'è, atteggiamenti moderati sono impossibili.

Un aspetto importante è che, quando noi parliamo di Islam, non dobbiamo pensare agli Stati nazionali e ai loro confini politici o geografici, ma ad una comunità che non ha confini, se non quelli determinati dalla vigenza dell'Islam: dove c'è un fratello di fede c'è un senso comunitario all'interno della religione. Va precisato, ad evitare confusioni, che per Paesi arabi si intendono quelli dove si attribuisce rilevanza alla matrice araba dal punto di vista etnico e linguistico, mentre per Paesi islamici si designano quelli dove viene professata la religione islamica; ecco perché si parla di “mondo arabo-islamico”. Orbene, con la decolonizzazione e l'indipendenza degli Stati nazionali si sono creati i singoli ordinamenti che, forti della cultura giuridica occidentale ai cui modelli sono stati improntati, si sono dati assetti giuridici interni di tipo costituzionale con codici, leggi ecc. Tuttavia, questo impianto risulta collidente con l'idea islamica originaria di un'unica *umma* (comunità), venuta meno negli anni '20 con l'abolizione del Califfato e l'abrogazione più o meno implicita della *shari'a* in ambito ottomano.

Va a tal proposito ricordato che il Profeta muore come si è detto nel 632 e subito inizia una linea successoria di Califfi “i rappresentanti del messaggero di Dio”, che esercitano il potere soprattutto di tipo temporale sulla comunità, attraverso quello che potremmo definire un *contratto sociale* (*ba'ya*), con diritti e doveri. Già nelle immediatezze della successione di Muhammad, ma ancor più marcatamente dopo i primi quattro Califfi, nasce uno scisma all'interno del mondo islamico, perdurante ancora oggi, per il quale la fazione degli *alidi*, ovvero i seguaci del quarto Califfo 'Ali, che hanno preso la strada della *shi'a* (la fazione, la divisione) e perciò vengono definiti *shi'iti*, si contrappongono ai *sunniti*, gli ortodossi. 'Ali era un personaggio legato a doppio filo con il Profeta, poiché era suo figlio adottivo e ne divenne poi il genero. Alla morte di Muhammad, gli appartenenti al suo clan tribale immaginarono che egli potesse diventare Califfo ed invece gli furono di volta in volta preferiti altri tre compagni del Profeta, prima di arrivare lui a capo della *umma*. Alla sua morte, ci fu dunque uno scontro tra gli *alidi* (cioè i suoi seguaci) e gli *omayyadi* (seguaci dei Califfi “ben guidati), che finirono per prevalere. Gli *alidi*, divenuti così *shi'iti*, da allora rivendicano la linea successoria e la retta (e sconfitta) eredità spirituale del Profeta, seppure attraverso il pietismo e l'accettazione di un tipo di santità perdente. La *shi'a*, accanto a differenziazioni di tipo politico, ne rivendica altre di tipo religioso, ritenendosi più ortodossa dei *sunniti*, seguaci del Califfo ingiusto e illegittimo, che ha calpestato il vero messaggio dell'Islam. Dopo il Califfato *omayyade* e quello *abbaside*, nel 1517 si arriva al Sultanato ottomano (i Turchi selgiuchidi pur non essendo di etnia araba, sono di religione islamica) fino agli anni '20, allorquando, con la fine del Sultanato e l'abrogazione della *shari'a*, si gettano i primi passi per le rivendicazioni di tipo independentista e per la nascita degli Stati nazionali.

Nel mondo arabo-islamico contemporaneo, è in corso un dibattito sull'applicazione o disapplicazione della *shari'a* e soprattutto sul recepimento di essa nell'ambito delle legislazioni nazionali. Per approntare una netta rottura con il periodo coloniale, gli Stati nazionali hanno rivendicato la propria identità promulgando legislazioni e codici, improntati su modello occidentale. Ciò tuttavia ha creato una ulteriore rottura con il sistema di tipo *sharaitico*, cui si è tentato di ovviare inserendo, nell'ambito dei preamboli alle Costituzioni moderne, un generico richiamo e riconoscimento delle norme della *shari'a*, senza tuttavia recepirla nel testo della Carta costituzionale, permettendo così, *de facto*, una sua generica disapplicazione.

Islam e diritti umani

Può risultare infine utile un breve cenno alla questione dei problema dei diritti umani nell'Islam.

Com'è noto, nel 1948 fu approvata dall'O.N.U. la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, con 48 voti favorevoli, 8 astenuti (tra cui l'Arabia Saudita) e 2 assenze (tra cui lo Yemen). E' opportuno rilevare come, dei 58 Stati che allora facevano parte dell'O.N.U., 6 erano arabo-islamici (Arabia Saudita, Egitto, Iraq, Libano, Siria e Yemen), 4 erano non arabi ma a maggioranza musulmana (Afghanistan, Iran, Pakistan e Turchia) e che -al momento di questa codificazione- 16 dei 22 Stati che oggi compongono la Lega degli Stati Arabi non erano rappresentati così come ben 42 Stati dei 52 che oggi compongono l'Organizzazione della Conferenza Islamica, le due maggiori organizzazioni regionali internazionali rappresentative degli Stati arabo-islamici. Ciò equivale a dire che, nel 1948, la maggior parte degli Stati arabo-islamici odierni non era presente all'approvazione della Dichiarazione "universale", il cui riconoscimento ed applicazione trovano, per ciò stesso e non foss'altro che per tale motivo, forti resistenze e pregiudizi in area islamica.

Da allora si è aperto un fermento culturale sul punto nel mondo arabo-islamico, soprattutto all'esito della rivoluzione del 1979/80 in Iran, che ha portato ad una prima risposta alla Dichiarazione O.N.U., contenuta nel documento emanato durante un Convegno sui diritti dell'uomo nell'Islam tenutosi nel 1980 in Kuwait, cui hanno fatto seguito la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'islam, emanata dal Consiglio Islamico d'Europa nel 1981, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam ad opera dell'Organizzazione della Conferenza Islamica nel 1990 e la Carta araba dei diritti dell'uomo approntata nel 1994 dalla Lega Araba.

Tali documenti risultano molto diversi dalla dichiarazione O.N.U. del 1948 e differenti punti riguardano contraddizioni insanabili. L'Islam infatti rivendica una propria specifica visione dei diritti umani che vengono sostanzialmente garantiti dalla legge religiosa e la concezione islamica si colloca su di un piano superiore rispetto alla concezione occidentale.

In primis, emblematico (poiché difficilmente conciliabile con la visione occidentale) appare il diritto all'uguaglianza di genere, che in ambito islamico non è accettato. L'Islam è una religione che ha innalzato la disuguaglianza tra uomo e donna ad architettura sociale. Tale religione propugna l'uguaglianza tra generi sul piano della dignità umana, del valore morale e della responsabilità ma, nello stesso tempo, una disuguaglianza di genere non solo sul piano fisiologico e psicologico, ma anche sul piano giuridico, in quanto ogni diritto implica l'esercizio di una funzione sociale e trova una

giustificazione proprio a causa di questa funzione. Così, mentre i diritti innati allo *status* umano sono comuni sia all'uomo che alla donna, quelli correlati ad una funzione sociale sono diversi proprio perché diverso risulta il ruolo che i generi rivestono nella società musulmana. Ad esempio nella sfera del diritto pubblico, vi è una limitazione della capacità giuridica per via del sesso in riferimento alla donna, in quanto essa di regola viene esclusa non solo dal potere supremo (la donna non può essere Califfo né, tantomeno, Sultano), ma da tutti gli uffici pubblici (giudice, *imam*, curatore matrimoniale). Nel diritto penale, poi, la *diyya* (ovvero la composizione giudiziaria determinata dal pagamento del prezzo del sangue) per l'uccisione della donna è la metà di quella stabilita per l'omicidio di un uomo. Inoltre alla donna non può essere attribuita la qualità di testimone, nei giudizi aventi per oggetto i reati più gravi punibili con pene coraniche (*hudud*), nelle questioni di Stato, o quando si tratta di certificare la idoneità a coprire l'ufficio di testimone. Nelle materie patrimoniali, invece, la sua testimonianza è ammessa, ma viene equiparata alla metà rispetto a quella di un uomo. Nel diritto successorio, alla donna viene generalmente attribuita la metà della quota assegnata ad un uomo. Sul piano sessuale, posto che l'unica unione sessuale lecita è quella adottata in costanza di matrimonio (se non si calcola il rapporto tra padrone e schiava), alla donna musulmana è proibito di congiungersi con un non musulmano laddove ad un musulmano è consentito sposare una "infedele". Rispetto alla capacità contrattuale, infine, vanno distinti due diversi periodi nella vita di una donna: prima del matrimonio, essa è sottoposta all'autorità paterna e non ha nessuna capacità contrattuale e patrimoniale mentre, dopo il legame nuziale, pur essendo sottoposta all'autorità maritale, essa gode della libera amministrazione del suo patrimonio.

Al di fuori dell'ambito domestico i contatti tra uomini e donne non sono visti di buon occhio, anche perché la vita pubblica costituisce un prerogativa maschile. Essa è soggetta a limitazioni anche per quanto riguarda la preghiera poiché all'interno delle moschee ci sono spazi separati per assolvere alle funzioni religiose. Anche nei rapporti tra i coniugi essa ha un ruolo subordinato rispetto al marito. Difatti nel Corano si legge che: *"gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne sono dunque devote a Dio e sollecite della proprio castità, così come Dio è stato sollecito di loro; quanto a quelle di cui temete atti di disobbedienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele; ma se vi obbediscono, allora non cercate pretesti per maltrattarle; che Iddio è grande e sublime"* (Cor IV: 34). La donna è quindi sempre sottoposta all'autorità dell'uomo, di quella del padre, o dei fratelli, o del parente maschio più prossimo e successivamente alla sua (parziale) emancipazione

con il matrimonio a quella del marito. Il ruolo della donna nell'Islam è, di norma, limitato a quello di moglie, madre, educatrice dei figli e di "casalinga" ovvero di preposta all'organizzazione e al buon andamento della casa e dell'ambiente familiare.

Solamente di recente, nel 2004, in una limitatissima parte del mondo arabo-islamico (Marocco e Tunisia) è stato emanato un codice di statuto personale, che accetta almeno dal punto di vista formale la parità tra i sessi.

Anche la non discriminazione su base religiosa e la correlata parità di trattamento tra appartenenti a confessioni diverse non può essere rispettata, poiché i diritti dei non musulmani sono riconosciuti in maniera molto limitata, e non improntati al concetto di reciprocità e ancor meno a quello di un minimo universale.

Va poi rimarcata la differenza di trattamento tra liberi e schiavi: la schiavitù è stata abolita dagli Stati nazionali, ma in ambito islamico molte norme prevedono l'istituto. Il fatto che oggi non ci siano ufficialmente schiavi non significa insomma un rifiuto della categoria giuridica e della conseguente condizione in sé stessa. La schiavitù deriva dalla predazione bellica e infatti molte volte gli occidentali ne erano oggetto e addirittura si inviavano missioni in terra islamica per liberarli attraverso pagamento di riscatto o scambi di prigionieri. Tra i pilastri dell'Islam (che sono cinque: la professione di fede, l'elemosina rituale, la preghiera, il pellegrinaggio ed il digiuno) viene prevista una tassazione religiosa, costituente una sorta di decima che ogni vero credente versa in maniera libera all'*imam* della propria moschea per le opere caritatevoli o ad altri collettori; una delle otto finalità di questa specie di tassa è proprio ottenere la liberazione dei prigionieri.

L'apostasia, espressione di fatto della libertà di determinazione in base alle proprie credenze religiose, anche abiurando ad esse, è contemplata da una religione di tipo tollerante. Ebbene, in ambito islamico essa è considerata grave reato ed in particolare la punizione prevede un differente trattamento tra uomo e donna: l'uomo viene messo a morte se entro tre giorni non si ravvede, (perché insistendo nell'abiura diventa un possibile nemico dell'Islam) e la donna viene invece imprigionata e percossa tutti i giorni all'orario della preghiera, finché non si pente o finché non sopraggiunge la morte. Qui si nota bene un'altra grande differenza con la Dichiarazione dei diritti del 1948 in ambito O.N.U., che riconosce la libertà di determinarsi in senso religioso, mentre in ambito islamico ciò non è possibile.

La concezione islamica dei diritti dell'uomo ha una sua precipua visione e ricostruzione dogmatica ed infatti le Dichiarazioni islamiche, se poste a confronto con quella O.N.U. del 1948, hanno aspetti incompatibili, tant'è che, nelle traduzioni che di esse sono state fatte nelle diverse lingue occi-

dentali, se si raffronta il testo arabo, si nota una impossibile corrispondenza anche sul piano lessicale, sia nella individuazione dei termini, sia nella loro interpretazione.

L'Italia ha improntato il proprio ordinamento al carattere di laicità, teso al progressivo riconoscimento delle confessioni religiose, attraverso lo strumento dell'intesa, garantendo in ogni caso l'eguaglianza dei cittadini senza distinzione di opinioni religiose, nella loro libera determinazione di scelta confessionale. Nell'ambito delle comunità islamiche residenti in Italia, si è proceduto a codificare delle "bozze" di intesa, nel '92, nel '94 e nel '96. Tali documenti non sono mai stati convertiti in un'intesa vera e propria per l'intrinseca difficoltà di sciogliere le problematiche richiamate nella diversa visione degli aspetti socio-giuridici connessi alla tutela dei diritti umani.

Esiste, inoltre, un collaterale ed insoluto problema di rappresenta delle tre principali organizzazioni che parlano a nome dell'Islam, depositarie delle bozze: l'Ucoi, l'Ami e la Coreis. Non esiste un unico referente con cui trattare, se pure lo Stato italiano avesse voluto aderire ad una di tali proposte. Ognuna di queste organizzazioni si è dotata di un proprio programma che ha tramutato in una bozza di intesa, però confezionata in maniera unilaterale ed anche conflittuale rispetto alle altre. A mero titolo di esempio, in tema di matrimonio, posto che nell'Islam è riconosciuta la poliginia, la bozza pretende il riconoscimento di tale tipologia di unione, laddove in Italia un tale comportamento è illecito, integrando il reato di bigamia. In ambito islamico, poi, il matrimonio non è un sacramento, ma un contratto tra i coniugi e le famiglie e come tale, non avendo nessuna fonte sacramentale, può essere sciolto da parte del marito senza particolari complicazioni, attraverso alcuni strumenti, quali il ripudio; attività poco conciliabile con l'unione tra coniugi in Italia, anche solo riferendosi a quella di tipo civile.