

Maurizio Borrmans

Shari'a e leggi civili in
coabitazione:
tensioni o conflitti?

Milano 2014

Traduzione a cura del
CADR Centro Ambrosiano di Dialogo con le Religioni
Corso di Porta Ticinese 33 – 20123 Milano – tel. 02.8375476

PRESENTAZIONE

Ecco un altro interessante intervento di P. Maurizio Borrman sulla *shari'a*, che offriamo, potremmo dire, come completamento del precedente *Etica: la legge divina e le leggi civili nei paesi d'Islam* (n.51 Cadr).

In questo articolo l'autore mette in risalto la pregnanza della *Shari'a* a livello della coscienza del musulmano e dell'opinione pubblica islamica.

Parla delle diverse interpretazioni "morbide" o "dure" della *Shari'a*, delle tensioni o addirittura conflitti che ne derivano, soprattutto alla luce dell'attuale contesto socio-politico dei paesi musulmani.

Significativi i 2 allegati:

- *La dichiarazione di al-Azhar e dei suoi amici intellettuali sul futuro dell'Egitto* (21 giugno 2011)
- *Le raccomandazioni finali del 14° Congresso della Mecca: I diritti dell'uomo tra la shari'a islamica e i patti internazionali.*(12 ottobre 2013)

Una apertura ulteriore sul panorama del complesso e travagliato mondo islamico medio-orientale.

Don Giampiero Alberti

8 dicembre 2014

donalberti47@gmail.com

***Sharî'a* e leggi civili in coabitazione: tensioni o conflitti?**

Nell'ambito delle ricerche dell'Accademia sui rapporti tra “Vangelo, morale e leggi civili” - oggetto del colloquio di Bologna dell'agosto 2012 – sembra opportuno riprenderne la tematica in forma comparativa tra società di tradizioni cristiane e paesi di *sharî'a* islamica, senza tuttavia voler essere esaurienti sull'argomento. Questo studio ha quindi lo scopo di completare quello che si occupava allora delle relazioni tra “Etica, Legge divina e leggi civili in paesi islamici”¹. In conclusione, si faceva notare come la preoccupazione per un'etica veramente islamica abbia portato i musulmani a esaltare i meriti di una *Sharî'a* assolutizzata e a conferirle un carattere trascendente che appartiene soltanto a Dio. Come dimostra la storia, questa etica ha avuto molte espressioni e sviluppi inattesi. Fedele alle sue due fonti fondamentali, il Corano e la Sunna, si è concretizzata in una *Sharî'a* dalla dimensione divina, in cui il *fiqh* ha rapidamente introdotto elementi dovuti solo alla ragione umana, legittimando così il pluralismo delle scuole canoniche dell'Islam classico. Ciò spiega le riserve date all'accoglienza di alcuni articoli della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948, benché un certo modo di esprimersi a favore di questi possa indurre a

1 . Questo primo studio prendeva in considerazione: 1. L'etica nell'Islam e i suoi fondamenti, 2. La Legge divina (*Sharî'a*) e le sue implicazioni, 3. Il diritto musulmano (*fiqh*) e il pluralismo delle sue scuole canoniche, 4. L'accoglienza riservata alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, 5. Le leggi civili e i loro diversi modelli, 6. Gli attuali conflitti di interpretazione e di applicazione.

credere che siano in sintonia con l'etica del Corano. E' bene dunque riflettere di nuovo su ciò che è la *Sharî'a* secondo gli stessi musulmani e interrogarsi sulle ragioni per cui essi la ritengono così importante. Ci si può chiedere allora qual è il suo ruolo nel dibattito sorto in seguito alle rivoluzioni delle “primavere arabe”, nell'ambito dell'attuale contesto geo-politico dei paesi islamici; ciò rende necessario un approccio ai valori reali che ne sono la posta in gioco sul piano ideologico, sociologico e giuridico. Bisogna porsi una difficile domanda, che resta però senza risposta: di quale *Sharî'a* si tratta, e per quali musulmani? Non vi si può rispondere che con delle ipotesi di lavoro, analizzando il contenuto e le espressioni usate nelle recenti costituzioni promulgate in Tunisia, in Egitto e in Marocco, tenendo anche conto dei testi essenziali cui si richiamano oggi i fondamentalisti e i salafisti di ogni tendenza.

1. L'onnipresenza della Sharî'a nella coscienza musulmana e nell'opinione pubblica islamica

Lo studio attento delle diverse forme di “riformismo” (*islâh*) attuate nei paesi musulmani negli ultimi due secoli, soprattutto nel mondo arabo, è la prova lampante di come sia stato difficile, se non impossibile, integrare le esigenze della modernità nelle società islamiche a causa dell'onnipresenza della *Sharî'a*, questa Legge divina positiva che l'Islam considera universalmente perfetta e quindi applicabile in ogni tempo e in ogni luogo. L'ultimo studio sull'argomento, quello di Mohamed Haddah, titolare della Cattedra Unesco per gli studi comparati delle religioni all'Università di Tunisi (*Le réformisme musulman: une*

*histoire critique*²⁾ “ne presenta un saggio: il suo avvento, le sue promesse e i suoi limiti, le cause delle sue esitazioni, le ragioni del suo ritorno, gli elementi essenziali del suo metodo e delle sue problematiche”³⁾ e – sembra - del suo fallimento. Nel cuore del problema vi è l'apparente incompatibilità tra la *Sharî'a* e la modernità, proprio quando gli Stati musulmani sono stati obbligati a sintonizzare poco a poco questa Legge religiosa a vocazione universale con le leggi civili e i loro particolarismi locali, per partecipare meglio alla vita internazionale e alle relazioni giuridiche fra gli Stati. Può, la *Sharî'a*, accettare davvero, temporaneamente o definitivamente, degli accomodamenti o delle trasformazioni, per rispondere alle esigenze inevitabili della

2 . Parigi, Mimesis, Triquetra, 2013, 228 pp.: è la ripresa e lo sviluppo della sua tesi di Dottorato in Sorbonne Nouvelle, intitolato *Essai de Critique de la Raison théologique. L'exemple de Muhammad 'Abduh*, sotto la direzione di Mohamed Arkoun (che ne ha scritto la Postfazione, intitolata *Quand l'Islam s'éveillera...* (pp. 213-228). L'introduzione dell'Autore porta un sottotitolo significativo: *Une réforme manquée...* Questo libro sarà citato in seguito con l'abbreviazione *Le réformisme*. Oltre ai numerosi libri in arabo, Md Haddah ha pubblicato, sotto la sua direzione, delle opere collettive dai seguenti titoli: *Dialoguer avec autrui, se questionner sur soi-même* (Tunisi, 2005); *Réformes: comprendre et comparer les religions* (Berlino, 2007); *Religions et réformes religieuses: la réforme religieuse comme paradigme universel* (Tunisi, 2008); *Enseigner le fait religieux à l'ère de la mondialisation* (Tunisi, 2009).

3 . Cfr. *Le réformisme*, p. 10. Dopo l'*Introduction* cui si è accennato (pp.13-28), il libro si articola così: 1^a parte: *Le réformisme classique: naissance et déclin d'un paradigme*: I. Un réformiste musulman, Muhammad 'Abduh (pp. 31-72), II. Le paradigme de la réforme (pp. 73-111). 2^a parte: *Perspectives pour l'Islam d'aujourd'hui*, III. Que reste-t-il du réformisme classique? (pp. 115-136), IV. Nouvelles pistes (pp. 137-181), *Epilogue*: Quelles réformes aujourd'hui? (pp. 183-212).

modernità? Alcuni sono tentati di rispondere che è possibile e che la realtà ne offre la prova, ma che non bisogna dirlo. Però, come dichiara Hamadi Redissi, professore di Scienze Politiche a Tunisi, nel libro *La tragédie de l'Islam moderne*⁴, “le esigenze della laicità e della democrazia rendono la *sharî'a* irrinunciabile. Nel senso più ampio, è la via da seguire, nel senso più stretto, è la Legge divina”. E subito precisa: “Nei tempi moderni regna la confusione: tutto è *sharî'a*, e alla fine niente è *sharî'a*! Divenuta discutibile, la *sharî'a* non crea più consenso... Perché? Perché si è spezzata in due: ora abbiamo la *sharî'a* 'dura' e la *sharî'a* 'molle'... la *sharî'a* dura è compatta, massimalista e dogmatica; quella molle è flessibile, minimalista e revisionista”⁵. Occorre allora ricordare la confusione ormai classica tra la *sharî'a* e il diritto musulmano (*fiqh*), ciò che è chiamato le 'branche del diritto' (*furû'*)? Il credo e i suoi sei articoli, il culto e i suoi cinque pilastri, la morale, sia personale che familiare e sociale, economica e politica: tutto è regolamentato dal Corano, dalla Sunna e dall'elaborazione giuridica delle scuole canoniche; niente sfugge alle regole della *sharî'a*, tanto che agli occhi della coscienza musulmana essa rappresenta l'ideale dell'umanità

4 . Parigi, Seuil, 2011, pp. 169. Dopo un *Prologue, deux fractures en une* (pp. 11-20), l'Autore prende in considerazione, nella prima parte, *La tragédie de la culture et ses effets* (pp. 23-66): 1 La totalité désunie, 2. L'équation de la modernité, 3. Au-delà de la tradition, le sacré. Seconda parte: *Enquête sur la transmutation des valeurs* (pp. 69-161), 4. La laïcité, un seul lit pour deux rêves, 5. La démocratie, ou le lit de Procuste, 6. La *sharî'a*, le dur et le mou, 7. La femme égale à elle-même, 8. La *jihad* en déplacement. E questo gli permette di dare all' *Epilogue* il titolo *La double critique*. Questo libro sarà citato in seguito con l'abbreviazione *La tragédie*.

5 . Cfr. *La tragédie*, pp. 105-106.

perfetta. E' per questo che le tensioni hanno continuato ad aumentare e i conflitti a moltiplicarsi dal momento in cui le società musulmane moderne hanno dovuto adottare una parte dei sistemi giuridici e delle pratiche etiche imposte dalla modernità contemporanea.

Yadh Ben Achour, che è stato a lungo preside della Facoltà di Diritto di Tunisi, constata questo fatto tracciando la storia recente della *Sharî'a* nel suo ultimo libro, *La deuxième Fâtiha*⁶: “Nella prassi, l'attenzione al bene comune e all'equità, l'uso dell' astuzia giuridica e della politica tratta dallo *shar'* (la Legge religiosa) si imporranno accanto allo *shar'*. E' stato il caso dell'istituzione della manomorta (*habûs*), dell'imposta fondiaria (*kharâj*), di tutta la parte discrezionale del diritto penale e della maggior parte del diritto civile”, mentre il diritto di famiglia e quello che regola l'eredità, così come quello delle pene corporali, restano spesso intoccabili perché troppo legati al testo coranico. Come vedere allora l'immediato futuro delle possibili riforme giuridiche in cui *sharî'a* e leggi civili sarebbero di nuovo in sintonia? Nella *Conclusion* del suo

6 . Il titolo completo è: *La deuxième Fâtiha. L'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Parigi, PUF, 2011, pp. 194, e veniva dopo uno studio d'insieme intitolato *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Parigi, PUF, 2008, pp. 293. *La deuxième Fâtiha* è articolata così: una lunga introduzione-programma (pp. 7-24); cap. I: Le cri de la justice et la logique de l'indignation (pp. 25-37); cap. II: L'homme, “cet animal qui...” (pp. 39-52); cap. III: De l'esprit de justice à l'Etat de droit; cap. IV: Les figures de l'homme; cap. V: Libérer la liberté; cap. VI: Les trois défis de la dépendance; cap. VII: L'arc référentiel; cap. VIII: Du concordisme et de ses limites; cap. IX: La lettre et l'esprit; cap. X: La loi de Dieu et la purification des sociétés impies. La conclusione prende in considerazione “i salafisti e 'gli altri' “e definisce quelle che dovrebbero essere “le battaglie della libertà”.

libro, Yadh Ben Achour constata che “la versione integrista rappresenta un'interpretazione possibile del testo fondatore e della sua espressione nella storia e che questa visione sarebbe anche la più vicina alla verità del testo”. Ma, essendo molte le difficoltà di interpretazione, aggiunge che “la cosa più importante è ricordare che le divergenze tra i salafisti e gli altri sono più apparenti che reali, poiché proprio dalla dimenticanza di questo fatto nasce il malinteso più grave. Bisogna dunque ricordare l'esistenza di sintonie fondamentali – con delle divergenze sulla sola azione politica – tra questo islam integrista e l'islam di 'tutti': mentre 'gli altri' accettano il divario tra la norma e la vita come espressione del male inerente ad ogni esistenza umana, l'integrista rifiuta la loro dissociazione”. E Ben Achour invita “le società islamiche di oggi a trovare esse stesse il loro proprio superamento della situazione, mediante quattro battaglie prioritarie, per difendere il diritto degli uomini di essere uomini. Prima battaglia: spiegare perché, sul piano umano, la filosofia dei diritti dell'uomo è superiore a tutte quelle che fondano la loro idea di diritto su una volontà esterna considerata come sovrana degli uomini e delle loro leggi...; seconda battaglia: spiegare che la causa fondamentale dell'asservimento è questa confusione tra religione e politica...; terza battaglia: denunciare senza paura certe pretese della scienza neo-islamologica di antropologi, sociologi e altri *social scientists* che invitano a descrivere, calcolare e capire, senza giudicare, nel nome della 'scienza' e dell'oggettività...; quarta battaglia: spiegare che la libertà non è un problema di parole, e ancora meno di menzogne: essa non può realizzarsi che in un sistema istituzionale

chiamato 'democratico', di cui tuttavia la legge del numero non rappresenta il principio”.

Queste erano le battaglie che Y. Ben Achour proponeva ai musulmani di tutte le correnti, allo scopo di superare le divergenze e le contraddizioni generate dal pluralismo delle loro scuole canoniche e dalle loro differenti interpretazioni del testo coranico e della tradizione profetica; secondo lui, una rilettura saggia e critica della storia del *fiqh* dovrebbe aiutarli a rivederne la metodologia e a rendere possibile una migliore sintonia tra le esigenze dell'etica coranica e le leggi civili degli Stati musulmani. Ma il fascino esercitato, oggi più che mai, dalla *sharî'a* e dalla sua applicazione integrale è un fatto innegabile, che risulta da una nuova tradizionalizzazione delle società musulmane – anche quando vi sono “primavere democratiche o rivoluzionarie” - e dalla *wahhâbisazione* generale di un islam considerato ormai come un “rifugio identitario”⁷. Perciò l'analisi delle tensioni e dei conflitti suddetti deve tener conto dell'ipotesi formulata nella conferenza tenuta a Roma nel 2006 dal professor Abdelouhab Maalmi, dell'Università marocchina di Casablanca: “L'ambiguità che sorge dall'importanza del posto tenuto dalla *Sharî'a* nel sistema giuridico crea all'interno dello Stato e della società una tensione tale che, se l'apertura democratica fosse confermata, la richiesta di un ruolo maggiore della *Sharî'a* diverrebbe di sicuro ancora più pressante; forse sarebbe però la sola via per la quale le società musulmane si renderebbero conto del carattere

7 . Lo constata Hamadi Redissi, professore di Scienze Politiche all'Università di Tunisi, nei suoi due libri: *L'Exception islamique* (Parigi, Seuil, 2004), e soprattutto *Le pacte de Nadjd, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam* (Parigi, Seuil, 2007, pp. 343).

utopico di una società musulmana governata totalmente da una *Sharî'a* diventata mitica, e dei limiti oggettivi di una restaurazione totale di essa nella vita sociale moderna”⁸. Le ultime evoluzioni politiche di certi paesi musulmani sembra che gli abbiano dato ragione⁹.

2. *L'attuale contesto socio-politico dei paesi musulmani*

Che cosa dicono in realtà le costituzioni (*dustûr-s*)¹⁰ di cui si sono dotati gli Stati musulmani? A parte la Turchia, che si è autodefinita laica, il Libano, che è multiconfessionale, e la Siria, che non si autodefinisce dal punto di vista religioso, gli altri paesi hanno dichiarato nelle loro costituzioni che “l'Islam è la religione dello Stato” e che “la *Sharî'a* è la fonte principale” o “una delle fonti” della legislazione¹¹. Per quanto riguarda l'Arabia Saudita, la sua costituzione è il Corano e sulla sua bandiera si trova, su fondo verde e sottolineata da una sciabola, la bianca *shahâda* islamica: “Non vi è altro dio che Allâh e Maometto è il suo profeta”. Inoltre, eccetto la Turchia ed Israele, tutti questi paesi dipendono ancora da un certo

8 . E' la conclusione della conferenza tenuta al PISAI di Roma nel 2006, “Les constitutions arabes et la *Sharî'a*”, in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, 32 (2006), pp. 159-171.

9 . Si consulti, su questo argomento, il mio articolo “Le Moyen-Orient au carrefour de difficiles dialogues”, in *Euntes Docete*, Roma, Urbaniana University Press, nova series LXIV, 2011/3, pp. 101-133.

10 . Cfr. “*Dustûr*”, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 2^a ed., vol. II, 1965, pp. 654-694 (autori vari).

11 . Cfr. *L'Islam, religion de l'Etat*, in *Etudes arabes-Dossiers*, PISAI, Roma, n° 72, 1987/1, pp. 128; *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, sotto la direzione di E. Canal-Forgues, Université Saint-Joseph, Beirut, Bruylant, 2000, pp. 513 (francese) e 311 (arabo).

confessionalismo in materia di statuto personale, poiché il diritto di famiglia e a volte anche quello concernente il testamento e l'eredità dipendono strettamente dall'appartenenza religiosa dei cittadini, tanto sono codificati in leggi che sono loro proprie. Accanto a uno statuto personale per i musulmani, a volte distinto in diritto sunnita e in diritto sciita (cioè *ja'farita*), o anche in diritto druso, si trovano uno statuto personale proprio ai cattolici orientali, uno per i cattolici latini e un altro ancora dipendente dalle tradizioni canoniche ortodosse o copte, come in Siria e in Egitto: ciò suppone l'esistenza di "tribunali religiosi" nei paesi in cui i tribunali non sono stati nazionalizzati e sottoposti a una giurisprudenza di ispirazione islamica¹². Si può per questo dire che si tratta di una prima secolarizzazione all'occidentale? Soltanto la Turchia pretende di aver scelto la laicità, tra il 1918 e il 1938, per mezzo di profonde riforme; esse però, in questi ultimi decenni, hanno subito un alleggerimento: sembra proprio che si tratti di una "laicità alla turca"¹³. L'idea di laicità non è effettivamente vista in modo corretto nel Medio Oriente: è troppo spesso identificata con quella di scientismo o di ateismo¹⁴. Anche definendola "laicità

12 . E'purtroppo il caso dell'Egitto; cfr. Sami Awad Aldeeb Abu-sahlieh, *Non-Musulmans es pays d'Islam (Cas de l'Egypte)*, Friburgo, Svizzera, Ed. Universitaires, 1979, pp. 405.

13 . Cfr. Emre Oktem, "La spécificité de la laïcité turque", in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, 29 (2003), pp. 93-110.

14 . Al punto che alcuni, come 'Aziz al-'Azma, Ahmad Hâtûm e Ahmad al-Barqâwî preferiscono chiamarla *'ilmâniyya* (che deriva dal termine *'ilm*, scienza) e non *'almâniyya* (che deriva dal termine *'almân*, laico).

positiva multireligiosa”, essa convince solo pochi iniziati¹⁵. E' certo che, per i rappresentanti dell'ortodossia islamica, “vi è una totale incompatibilità tra l'islam e la laicità”, come dimostra, a modo suo, lo *shaykh* egiziano al-Qaradawî, cui fanno riferimento molti musulmani di oggi¹⁶. E' in questo quadro generale che hanno fatto improvvisamente irruzione le rivoluzioni dette della “primavera araba”¹⁷, dopo che si era dato fuoco, immolandosi il giovane tunisino Mohamed Bouazizi, a Sidi Bouzid, il 17 dicembre 2010. In seguito a questo gesto simbolico e profetico, ci fu allora la destituzione di Ben Ali in Tunisia, il 14 gennaio 2011, quella di Moubarak in Egitto, l'11 febbraio 2011 e quella di Kadhafi in Libia, il 20 ottobre 2011, mentre l'Arabia Saudita interveniva in Bahrayn, il 14 marzo 2011 e la Siria, il 15 marzo 2011, dava inizio ad una guerra civile di cui nessuno sa quando e

15 . Cfr. *Islam et laïcité*, in *Etudes Arabes-Dossiers*, PISAI, Roma, n° 91-92, 1996/2, 1997/1, pp. 283; Abdou Filali-Ansary, *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Casablanca, Ed. Le Fennec, 1996, pp. 125; Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Parigi, Stock, 2005, pp. 172, soprattutto le pagine 67-111 “L'Islam et la sécularisation”.

16 . Nel suo libro *al-Islâm wa-l-'almâniyya, wajhan li-wajhin* (L'Islam et la laïcité, face à face), Il Cairo, Maktabat Wahba, 1997: “L'identità musulmana è allo stesso tempo dottrina e fede, l'islam è fede e legge, la legge è il fondamento, la legge il metodo, e l'Islam è una fede da cui deriva una legge su cui si fonda una società, una legge che organizza e sostiene una vita musulmana completa : è un progetto di civiltà”. Cfr. Yolande de Crussol, “L'islam et la laïcité face à face, secondo l'imam Youssef al-Qaradawi”, in *Christianisme et islam (Foi et Loi)*, sotto la direzione di Marie-Thérèse Urvoy, Parigi, Editions de Paris, 2010, pp. 129-147.

17 . Sono numerosi gli scritti sugli avvenimenti che segnarono queste “rivoluzioni” e ne immortalarono le inattese manifestazioni e le deludenti conseguenze. Cfr. Sami Aoun, *Le Printemps arabe, mirage ou virage?* Colloquio con Stéphane Burgi, Québec, Médiaspaul, 2013, pp. 143.

come potrebbe finire¹⁸. Tutto questo, sullo sfondo di una guerra internazionale contro un terrorismo islamico alla Ben Laden, il cui momento centrale è stato il doppio attentato di New York e di Washington, l'11 settembre 2001, seguito da quello di Madrid, di Londra, di Parigi e di Casablanca, senza parlare delle guerre in Irak e in Afghanistan, la prima terminata male e la seconda ancora in corso. E non è necessario ricordare la situazione ancora instabile in Irak, dove gli attentati sono all'ordine del giorno, con vittime alternativamente sunnite e sciite e un ordine costituzionale che gestisce a stento il paese, mentre il Kurdistan gode di una larga autonomia non lontana dall'indipendenza. Inoltre, anche lo Yémen è entrato in una crisi che ha obbligato il presidente, Alì Abdallah Saleh, a rinunciare al potere: e il suo successore viene contestato da opposizioni interne ed esterne. La Turchia, il Libano e la Giordania vedono l'afflusso di milioni di profughi siriani mettere in difficoltà l'instabile equilibrio tra comunità e partiti diversi.

E l'Algeria, che ha attraversato una crisi interna durata più di dieci anni, dopo il fallimento del Fronte Islamico della Salvezza nel 1990, si sta interrogando sul suo incerto avvenire, mentre il vicino Marocco ha instaurato un certo equilibrio democratico tra partiti di diverse tendenze, nel quadro di una monarchia costituzionale in cui il Makhzen tiene il ruolo di arbitro.

L'esperienza dell'Egitto e della Tunisia aiuteranno a capire

18 . Alla fine di marzo del 2014, l'Osservatorio siriano dei diritti dell'uomo contava "più di 150.000 morti a partire dal marzo 2011, di cui 51.212 civili, 37.781 combattenti dell'opposizione e 58.480 membri delle forze del regime" (cfr. *La Croix* del 2 aprile 2014).

le riflessioni che si fanno nel presente lavoro.

Che cosa è avvenuto in Egitto in questi ultimi tre anni? Il 25 gennaio 2011 ci sono state le prime manifestazioni sulla Piazza al-Tahrîr; l'11 febbraio il presidente Hosni Moubarac ha lasciato il potere per essere giudicato, mentre il Consiglio supremo delle forze armate gestiva la transizione. Il 19 marzo un referendum ha approvato delle modifiche costituzionali, avviando così il processo democratico, che ha avuto l'avallo di tutte le autorità civili e religiose, in modo particolare quello dello *Cheikh* di Al-Azhar, l'imam Ahmed Al-Tayyeb, il quale, il 21 giugno 2011, ha pubblicato, in collaborazione con dei noti intellettuali, la *Dichiarazione di al-Azhar sul futuro dell'Egitto*, che preconizzava la separazione dei poteri e l'istituzione di uno Stato "costituzionale" (*dustûrî*). Sei mesi dopo, il 10 gennaio 2012, il Partito della Libertà e della Giustizia, creato dai Fratelli musulmani, ha vinto le elezioni legislative (con una maggioranza del 70% dei votanti, Fratelli e salafisti); un referendum ha approvato allora la Costituzione elaborata da questi ultimi (32,9% degli iscritti ha votato e 63,8% di essi ha approvato) e il 30 giugno il loro candidato, Mohamed Morsi, è stato eletto Presidente della Repubblica per quattro anni. Il 22 novembre, per far fronte ad una contestazione che continua ad aumentare, Morsi si attribuisce, mediante un decreto, dei poteri più ampi. Ma, di fronte al malgoverno del presidente, all'incompetenza dei dirigenti, all'onnipresenza dei Fratelli nei posti principali dell'amministrazione, all'islamizzazione della vita quotidiana e all'ostilità del "profondo del paese", la contestazione si fa sempre più forte; il *tamarrud*

(ribellione) popolare del 30 giugno 2013, attuato tramite una petizione massiccia e generale, provoca, il 3 luglio, la deposizione e l'arresto del presidente Morsi e dei capi dei Fratelli da parte dell'esercito, ormai comandato dal generale Abdel Fattah al-Sissi, sostenuto dal grande imam di al-Azhar, dal papa copto, dal partito salafista Al Nour e dallo scienziato El Baradei. Viene formata allora una nuova Assemblea costituente. Il 14 agosto l'esercito disperde i sit-in pro Morsi al Cairo, provocando centinaia di morti. I Fratelli decidono di resistere “fino al martirio” e, per rappresaglia, numerose chiese e istituzioni cristiane vengono saccheggiate o incendiate dai loro partigiani. Il 4 novembre si apre il processo a Mohamed Morsi e il 25 dicembre le autorità egiziane dichiarano i Fratelli musulmani “organizzazione terrorista”. La Costituzione del 1971, del tempo di al-Sadat, era stata sostituita da quella del 2012, frutto di un'Assemblea allora dominata dai Fratelli e quindi contestata dal *tamarrud*. Una nuova Costituzione viene sottoposta a un referendum che l'approva il 14-15 gennaio (38,5 degli iscritti ha votato e 97,7 l'ha approvata). I prossimi mesi sapremo chi sarà il Presidente della Repubblica Araba d'Egitto e quale sarà l'interpretazione del testo costituzionale. La società egiziana è troppo divisa tra partigiani di un islam tradizionale (i Salafiti), un islam politico (i Fratelli) e un islam modernista (l'esercito e gli intellettuali), e conta inoltre una importante minoranza di copti che vogliono essere cittadini a pieno titolo.

Come è avvenuta, in Tunisia, dal 2011 al 2014, la “rivoluzione dei gelsomini”? L'11 gennaio 2011, Ben Ali si auto-esilia in Arabia Saudita e il 20 giugno lui e la sua sposa vengono condannati in contumacia. L'esercito garantisce la sicurezza per tutti e sostiene i nuovi poteri, tra cui una Alta Istanza per la realizzazione degli obiettivi della rivoluzione. Il 23 ottobre, le elezioni per l'Assemblea Costituente vedono vincente, a grande maggioranza, il partito islamista Ennahda, presieduto da Rached Ghannouchi, e la vittoria permette alla troika che egli costituisce insieme al Takâtul (partito del centro) e il Congresso per la Repubblica, di assicurarsi i posti-chiave del governo: il suo segretario generale Hamadi Jebali è primo ministro, Moncef Marzouki, presidente del Congresso, diventa Presidente della Repubblica e Mustapha Ben Jaafar, presidente del Takâtul, assume la presidenza dell'Assemblea Costituente. I problemi economici, i dissensi politici e l'intransigenza aggressiva dei *jihâdisti* provocano in breve tempo numerosi incidenti e un cambiamento di governo. Il 6 febbraio 2013 un membro dell'opposizione laica, Chokri Belaï, viene assassinato a Tunisi; più tardi, l'assassinio di Mohamed Brahmî apre una nuova crisi, mentre al *Jebel Chaambi* i *jihadisti* si oppongono alle forze dell'ordine. Il primo ministro, Ali Larayedh, membro dell'Ennahda, è allora sostituito da un indipendente, Mehdi Iomaa, a capo di un governo di tecnocrati, grazie all'intervento congiunto delle quattro organizzazioni della società civile, l'Unione Generale Tunisina del Lavoro, la Lega dei Diritti dell'Uomo, l'Ordine degli Avvocati e l'Unione del Commercio, dell'Industria e Artigianato; tutto ciò porta finalmente, dopo molti dibattiti,

alla promulgazione di una nuova Costituzione, il 26 gennaio 2014. Quest'ultima, approvata a grande maggioranza¹⁹, sostituisce quella del 1959, che era stata sospesa nel 2011. E', a modo suo, “avanguardista”, poiché dichiara, nel preambolo, che si tratta di “un regime repubblicano democratico e partecipativo nel quadro di uno Stato civile governato dal diritto e in cui la sovranità appartiene al popolo, che l'esercita mediante l'alternanza pacifica attraverso libere elezioni”. Il futuro dirà se la società tunisina sarà capace di attuare una corretta giurisprudenza nell'ambito di una democrazia pluralista che desidera uno Stato “civile”, mentre i tunisini, nella maggioranza relativa, sono a favore di *Ennahda* e molti di essi vogliono vivere un islam in sintonia con la modernità.

3. *Quale Sharî'a, per quali musulmani?*

La Costituzione egiziana conferma l'art. 2 delle versioni precedenti: “La *Sharî'a* è la fonte principale della legislazione”, e la Costituzione tunisina dichiara, nel preambolo, pur senza parlare di *sharî'a*, che lo Stato deve “radicare” i giovani nella cultura arabo-musulmana e dare la prevalenza alla lingua araba. Di quale *sharî'a* si tratta, nel primo caso, e di quale cultura islamica, nel secondo? Il fatto è che non esiste alcun testo – sia esso libro, capitolo o articolo – che dia informazioni esatte sul contenuto di questa *Sharî'a*, in cui alcuni distinguono delle finalità (*maqâsid*) primarie e delle applicazioni (*furû'*) secondarie. Hamadi Redissi parla, giustamente, di “due *sharî'as*”: “Che riguardi il passato o il presente, la prima

(quella 'dura') non vede che un mondo organizzato secondo la Legge; la seconda (la 'tenera') ne alleggerisce la pesantezza, elimina l'effetto infamante delle sue disposizioni e gestisce la pluralità delle norme. La prima è un'eredità, la seconda una pedagogia. La *sharî'a* dura trasforma il fatto giuridico in ideologia, la *sharî'a* morbida fa l'elogio della razionalità moderna nella tradizione. Non sarebbe comunque corretto identificare l'elasticità con l'islam liberale e la rigidità con l'islamismo. Si tratta piuttosto di una disposizione dello spirito... La 'doppia presentazione' divideva la modernità al suo interno, nel trattare la laicità e la democrazia. Qui, essa spezza in due la tradizione: la *sharî'a* presentabile e la *sharî'a* indifendibile”²⁰. Ma resta inteso che tutte e cinque le classificazioni legali rimangono in entrambe, poiché si tratta di “catalogare gli atti e di giudicare le persone a seconda di ciò che è obbligatorio, proibito, disapprovato, raccomandato, permesso”. Ogni manuale di diritto o di morale allarga o restringe il campo di applicazione di queste categorie etiche e giuridiche, secondo il punto di vista dell'una o dell'altra *sharî'a*, così che “il disordine della casistica è indescrivibile. Non vi manca però un significato antropologico: ogni atto della vita è ritualizzato secondo la distinzione tra sacro e profano, puro e impuro, bene e

20 . Cfr. *La tragédie*, pp. 106-107, dove si precisa che “la conversione di valori permette di fare del morbido con del rigido, quando, per esempio, per forza di necessità, si 'anestetizza' una conseguenza degradante: concretamente, in tempo di carestia, non tagliare la mano al ladro o autorizzare a mangiare cibi immondi. Oppure di fare del duro con del rigido, quando la cosa che porta alla proibizione è proibita essa stessa: dalla proibizione di bevande fermentate, si passa alla proibizione di qualsiasi tipo di bevanda inebriante, o del tabacco”.

male... La *sharî'a* è santa; tuttavia essa non è più omogenea: appaiono le sue zone grigie che si prestano al 'gioco' tra il morbido e il duro”.

Sembra così che ognuno possa farsi la propria personale *sharî'a*, in tutta indipendenza, o che debba dipendere dal primo muftî che pretenda di darne un'interpretazione oggettiva; da qui tutta la gamma possibile e immaginabile, in funzione delle preferenze personali, delle convenzioni sociali o delle correnti ideologiche. Hamadi Redissi spiega che “la *sharî'a* tenera si basa su tre argomentazioni; prima di tutto un'intuizione religiosa: Dio solo premia il fedele e punisce il negligente; poi una tesi teorica minoritaria: la fede è un consenso intimo, una devozione del cuore; infine un principio politico: i doveri religiosi sono connessi alla libertà di credere. La *sharî'a* dura invece esige l'osservanza dei riti e punisce coloro che non li osservano... All'epoca classica dell'islam tuttavia questo massimalismo non aveva il consenso generale... Oggi, alcuni Stati hanno alleggerito le sanzioni, limitandole a una pena detentiva o a un'ammenda... La *sharî'a* dura esige di mantenere l'aspetto giuridico, accusa di empietà le autorità lassiste e i musulmani che osservano poco seriamente le prescrizioni religiose”. Da qui deriva la difficoltà delle relazioni interpersonali, poiché “la *sharî'a* classica era caratterizzata da una triplice disuguaglianza: tra liberi e schiavi, tra uomini e donne e tra musulmani e non musulmani. Dato che entrambe le *sharî'as* hanno eliminato la prima discriminazione, l'opposizione si è fissata sulle altre due. In pratica, la disuguaglianza tra i sessi indebolisce la *sharî'a* classica: i “duri” protestano energicamente, mentre i “teneri” negoziano, concedono diritti e invalidano leggi. La

disuguaglianza tra musulmani e non musulmani invece avvicina le due versioni antagoniste, poiché anche la *sharî'a* dura può fare appello alla 'libertà di credere' riconosciuta dall'islam alle “genti del Libro” (*dhimma*), a meno che non vi sia un conflitto tra due o più leggi: in questo caso prevale la *sharî'a*. Bisogna ammettere che vi sono, nella *sharî'a* morbida, limiti e contraddizioni: infatti riconoscere pienamente i diritti di tutti farebbe uscire la *sharî'a* morbida dalla *sharî'a* tout court”; ed è questo che avviene quando lo Stato moderno vuole concedere a tutti un diritto di cittadinanza comune (*muwâtana mushtaraka*). Sappiamo che l'aspetto più duro della *sharî'a* consisteva nelle pene corporali previste dal diritto penale coranico (pena di morte, lapidazione, amputazione, flagellazione) per l'uno o l'altro dei sei crimini (fornicazione o adulterio, falsa accusa di fornicazione o adulterio, consumo di bevande fermentate, furto aggravato, brigantaggio o saccheggio, omicidio). Tra i partigiani dell'una o dell'altra *sharî'a*, resta aperto il dibattito, gli adattamenti sono numerosi e diversi, dalla “moratoria” alla Tariq Ramadan, alla pura e semplice trasformazione degli *hudûd* in “pene privanti della libertà” o in “pesanti ammende finanziarie”. Ma paradossalmente, come fa osservare Hamadi Redissi, “la *sharî'a* punisce ormai il corpo, sorvegliando i costumi e islamizzando lo stile di vita, sia in Paesi islamici che in Occidente: i termini della disputa sono *halal* o *haram*, lecito o illecito”²¹. Talora gli islamici attuano le loro

21 . Cfr. *La tragédie*, pp. 112-115. Redissi precisa che vi sono incessanti dibattiti a proposito dell' *halal*, che è oggetto di una nuova 'farmacopea': interminabili liste di componenti biochimici *haram*, rendono ipso facto *haram* i prodotti derivati; vi sono prodotti *halal* dovunque (compresi elementi dell'arredamento), certificati di dichiarazioni *halal* rilasciati dalle autorità religiose

rivendicazioni mediante una procedura inedita, la 'convalida culturale', che si basa su quattro principi: il simbolico, il normativo, l'organizzativo e il rituale; c'è di che provocare uno 'scontro delle culture legali', che a volte viene evitato con 'l'ibridazione'". Ma, qualunque sia la *sharî'a* adottata o l'ibridazione inventata, resta che "il conflitto tra le due *sharî'as* è interno alla tradizione" e che ad esso si aggiunge dovunque una rivalità a 360 gradi tra esse e le leggi positive e civili dello Stato moderno, che variano a loro volta a seconda delle assemblee che legiferano o dei governi che le promulgano. Il fatto è che oltre alle questioni morali, il diritto moderno ha eliminato dai suoi contenuti i doveri religiosi che formavano l'ossatura del diritto islamico", tanto che, alla fine, la *sharî'a* si applica dovunque *à la carte*, e la cosa genera allora un 'diritto composito'. Ma, concretamente, o la *sharî'a* coabita con la legge positiva moderna, o la contamina...L'opposizione tra la *sharî'a* e il diritto positivo si innesta sulla distinzione tra *sharî'a* rigida e *sharî'a* elastica", tanto più che, in alcuni paesi, ciò diviene evidente in 'un doppio dualismo giurisdizionale'²². E' questa la

competenti, matrimoni *halal!* Tutto è brevettato: la biancheria femminile, il foulard, lo sport, l'equitazione praticata dalle ragazze, il jeans, la pettinatura; è *halal* salire su una bicicletta, festeggiare il capodanno cristiano, dare consigli a un *kâfir* (miscredente) sul modo di far fruttificare i suoi risparmi... Ecco i nuovi territori della *sharî'a* che possiamo definire 'post-islamica'!".

22 . Cfr. *La trragédie*, pp. 116-119, dove, in conclusione, si ricorda che "in questa quadratura del cerchio, la *sharî'a* rimane la via tracciata da Dio, è l'omologo del sacro che va oltre la tradizione. Secondo le parole di Sayyid Qotb, il maestro del pensiero radicalista islamico, essa sorpassa 'l'ordine del cosmo' per entrare nel 'mondo della vita'. Ma il suo contenuto sarà conosciuto soltanto mediante dei voli lirici sulla sua completezza, la sua perfezione e la sua bontà".

complessa situazione che le Costituzioni devono tenere presente per mettervi un certo ordine in funzione delle scelte delle rispettive società civili.

Che cosa pensare delle nuove Costituzioni, quella egiziana e quella tunisina?

Per quanto riguarda l'Egitto, approfittando di una Costituzione fatta su misura per l'ambizione dei Fratelli Musulmani e dei Salafisti, come scrive Béchir Ben Yahmed, “il presidente eletto nel 2012, Mohamed Morsi, si è dato un potere ancora più ampio di quello di Hosni Mubarak. Senza vergogna, gli islamisti hanno quindi confiscato la rivoluzione, suscitando la violenta reazione della maggioranza degli Egiziani”²³.

Per questo, dice ancora B. B. Yahmed, “nel secondo semestre del 2013 è avvenuta una vera contro-rivoluzione; lo stesso esercito egiziano, che, nel 1952, aveva rovesciato la monarchia e preso il potere – mantenuto ininterrottamente per quasi sessant'anni – si è di nuovo installato ai posti di comando” per rispondere alla richiesta del *tamarrud* del “paese profondo”. Quale è dunque il tenore della nuova Costituzione²⁴, approvata mediante un

23 . Cfr. il suo editoriale “D'ou viendront les surprises?” nel settimanale *Jeune Afrique*, 5-11 gennaio 2014, in cui egli precisa che “la sollevazione popolare che ha chiamato l'esercito per obbligarli a lasciare il loro posto è stata più impressionante di quella che, l'11 febbraio 2011, era sfociata nella deposizione di Hosni Mubarak”.

24 . *Ibidem*: “Dominata ormai dai liberali, l'Assemblea costituente egiziana ha terminato, il 1° dicembre 2013, la revisione della legge fondamentale adottata nel 2012 dai Fratelli musulmani e dai loro alleati salafisti. Consegnato il 3 dicembre al presidente interimario Adly Mansour, il progetto di Costituzione deve essere

referendum nel gennaio 2014? Una semplice revisione della precedente o una innovazione progressista? Nella nuova Costituente erano stati nominati rappresentanti dei corpi ufficiali, di al-Azhar, dei Copti e pochi membri dei partiti politici. Sembrava che essa corrispondesse meglio alla Dichiarazione dello *shaykh* di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb (21 giugno 2011), che intendeva “sostenere la creazione di uno Stato nazionale, costituzionale, democratico e moderno, fondato su una Costituzione approvata dalla nazione, che assicurasse la separazione dei poteri e delle diverse istituzioni giuridiche”²⁵. Come segnala il settimanale *Jeune Afrique*, “se il carattere islamico del testo è stato modificato, l'art. 2, secondo cui l'islam è la religione di Stato, è stato mantenuto. Inoltre, i principi della *shari'a* restano 'la fonte principale del diritto'. I costituenti hanno tuttavia soppresso un articolo che si prestava ad interpretazioni rigoriste della legge religiosa: l'organo abilitato a interpretare il diritto islamico, prerogativa che gli islamisti avevano attribuito all'Università Al-Azhar (dando per scontato che un giorno ne sarebbero stati i padroni, ndr.) era adesso la Corte costituzionale. Nel preambolo, si dice che l'Egitto è retto da un 'governo civile' (*hukûma madaniyya*), una formula pudica per evitare quella di 'Stato laico'; ed è vietata la creazione di partiti fondati su basi religiose. Più progressista delle precedenti in materia di diritti e di libertà, questa Costituzione dichiara 'assoluta' la libertà di fede,

sottoposto al referendum entro 30 giorni, prima che siano organizzate le elezioni parlamentari e presidenziali”.

25 . In allegato (Allegato 1), la traduzione del testo integrale di questa Dichiarazione sul futuro dell'Egitto, che ha certamente ispirato la redazione definitiva della nuova Costituzione.

criminalizza la tortura e obbliga lo Stato a rispettare i trattati internazionali che ha accettato. Ma il testo non è accolto all'unanimità, soprattutto da parte dei rivoluzionari, che denunciano le prerogative esorbitanti concesse ai militari”²⁶. Tutto dipenderà dall'interpretazione che il nuovo governo, che sarà formato dopo le prossime elezioni presidenziali, saprà fare dei testi fondamentali dello Stato egiziano, in cui l'esercito, da quasi due secoli a questa parte, ha svolto un ruolo essenziale, con la sua funzione di arbitro tra le opposte correnti della società civile: i salafiti che, sotto l'influenza dell'Arabia Saudita, erano favorevoli alla Costituzione, e i Fratelli musulmani, sostenuti dal Qatar, che sono entrati in una “resistenza” ad oltranza. Possiamo legittimamente pensare che la società civile egiziana saprà trovare i mezzi democratici per una riconciliazione nazionale.

E in Tunisia, quale è stato il destino dell'Assemblea costituente eletta nell'ottobre 2011, con una maggioranza relativa di stretta osservanza islamica, quella del partito Ennahda? Sono stati necessari più di due anni per dare finalmente ai tunisini una Costituzione che tenesse conto di tutte le tendenze della società civile dopo tante difficoltà e tanti drammi: entrata in vigore il 26 gennaio 2014, essa sostituisce quella del 1959, che era stata sospesa nel 2011. Con i suoi 146 articoli, esprime una chiara scelta in favore

26 . Cfr. Tony Gamal Gabriel, “Constitution en demi-teinte”, in *Jeune Afrique*, 8-14 dicembre 2013, che così prosegue: “Sono sottratti al controllo delle autorità civili sul piano finanziario e giudiziario, mentre in certe circostanze è mantenuta la possibilità che un tribunale militare giudichi dei civili. Infine, la nomina del ministro della Difesa – comandante in capo dell'esercito – per i primi due mandati presidenziali è sottoposta all'approvazione del Consiglio supremo delle forze armate.

di uno Stato di diritto e ne garantisce le libertà fondamentali. L'articolo 1 dichiara che “la Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano, la sua religione è l'islam, la sua lingua è l'arabo e la Repubblica il suo regime... E' uno Stato a carattere civile fondato sulla cittadinanza”. Non si parla di *sharî'a*, ma l'art. 39 riconosce “l'attaccamento del popolo tunisino agli insegnamenti dell'islam e alle sue finalità basate sull'apertura e la moderazione, le nobili virtù umane e i principi universali dei diritti dell'uomo”. In un'intervista concessa al quotidiano *Le Monde*, il 1° febbraio 2014, Yadh Ben Achour constata che “questa Costituzione è rivoluzionaria per il suo art. 6, che instaura la libertà di coscienza, ed è proprio il termine *dhamîr*, 'coscienza', che è usato; per me, questo articolo è una Costituzione nella Costituzione”²⁷. E aggiunge: “L'articolo che instaura la libertà di coscienza ha provocato una grande resistenza da parte di imam e associazioni religiose che erano convinte di avere l'appoggio popolare. Ma non hanno vinto. Questa Costituzione riflette i compromessi tra le due tendenze che esistono nel cuore stesso della società tunisina; è una sintesi di richieste contraddittorie su un punto fondamentale: il rapporto tra politica e religione. E' stata una lunga lotta:

27 . E precisa: “In effetti l'islam, che non ha difficoltà a riconoscere la religione degli altri, non riconosce ai musulmani il diritto di cambiare religione. In questo caso, essi rischiano la pena di morte, secondo un *hadîth* (un 'detto') del Profeta, la cui autenticità può essere messa in discussione, ma che è stata accettata da tutti. Questa regola è ancora applicata in molti paesi, come l'Arabia Saudita, il Pakistan e l'Afganistan. Per questo, riconoscere la libertà di coscienza è un fatto assolutamente inedito nel mondo arabo. Questa libertà esiste soltanto in due vecchie repubbliche sovietiche, l'Uzbekistan e il Tadjikistan. In Libano, essa risulta presente per un errore di traduzione”.

ricordo di averla iniziata nel gennaio 2013 in un incontro sul tema 'La libertà assente nello Stato religioso'. A partire da quel giorno, partiti di sinistra, società civile ed autorità hanno lottato per questa rivendicazione. Non è stato del tutto assente nemmeno il presidente Moncef Marzouki; bisogna riconoscerlo, poiché, in occasione del secondo round del dialogo nazionale a Cartagine, egli ha ottenuto, su questa questione, la firma di Ennahda". Il "dibattito pubblico" ha permesso alla Costituzione di confermare e rafforzare le conquiste delle donne, nel nome di una parità più effettiva, e anche di limitare i poteri del "Parlamento in materia di restrizione delle libertà e dei diritti fondamentali: il legislatore non può fare ciò che vuole, poiché può essere censurato dalla Corte costituzionale".

Possiamo legittimamente pensare che questa nuova Costituzione tunisina influenzerà altri paesi arabi e che, in Tunisia, potrà beneficiare di una giurisprudenza liberale, sia nell'esercizio della democrazia che nella promozione delle persone. Dice Béchir Ben Yahmed: "Il 'caso tunisino' mi porta a fare le seguenti osservazioni: il presidente provvisorio, Moncef Marzouki – alleato degli islamisti – ha dichiarato: 'In questa giornata eccezionale, celebriamo la vittoria contro la dittatura... Ma ci resta da fare un grande lavoro perché i valori di questa Costituzione facciano parte della nostra cultura'. E' giusto. Ma bisogna aggiungere, alle parole di M. Marzouki, che la Costituzione adottata, fierezza dei tunisini, non è quella che gli alleati islamisti di Ennahda avrebbero voluto imporre. Vi siamo sfuggiti, per un pelo, soltanto grazie agli eccessi e agli errori dei Fratelli musulmani egiziani, gli omologhi di Ennahda; è stata

questa situazione a salvare la Tunisia da una Costituzione islamista!”. Questo ci obbliga a essere molto riservati a proposito dell'attuale evoluzione socio-politica dei paesi arabi, tanto più che un buon numero di essi si trova ad avere molte difficoltà e vede i suoi cittadini, o i suoi soggetti, più divisi che mai tra le esigenze della modernità e le sicurezze della tradizione.

Conclusione

Se il male dell'Egitto ha fatto, apparentemente, il bene della Tunisia, resta vero che l'ideale di una coesistenza ragionevole e pacifica tra le leggi civili dello Stato moderno musulmano e le richieste incessanti di una *sharî'a* islamica - “dura” o “molle” che sia – sembra a molti, oggi, lontano dalla sua realizzazione. Certo, l'esperienza egiziana del fallimento dell'islam politico ha aperto gli occhi a molti, ma forse si trattava di una *sharî'a* “dura”. Un po' dovunque, è la *sharî'a* “molle” e variabile che esprime le sue esigenze, anche nelle diaspore musulmane di Europa e di America, testimoniando così un curioso transfert dei suoi campi di applicazione. Si ha l'impressione che tutto il terreno giuridico che la *sharî'a* perde a vantaggio delle leggi civili e moderne, venga recuperato non sul piano etico o spirituale, bensì su quello culturale e identitario, dove è piuttosto difficile distinguere tra religioso e profano. E' tenendo presente questo fatto che bisogna analizzare oggi ciò che avviene

nelle società civili del mondo musulmano, poiché la modernizzazione e la mondializzazione, portatrici di laicità o di secolarizzazione, vi coabitano ormai con la

wahhabizzazione e l'islamizzazione, espressioni rinnovate di una identità di cui nessuno osa dire in che cosa consista. Mohamed Charfi ha avuto il coraggio di dire che “l'islam è un'identità”. E siamo quindi ancora a questo punto. Egli tuttavia, nella conclusione del suo libro *Islam et liberté*²⁸, affermava che, a suo parere, “l'islam è una religione, non una politica, una questione di coscienza e non di appartenenza, un atto di fede e non di forza... , che l'impero islamico è stato essenzialmente un'opera profana, non religiosa... ; le idee sostenute dai *mu'taziliti*, da Averroé” e da molti pensatori musulmani contemporanei permettono di vivere “in pace di coscienza e in pace sociale e politica”; ma oggi sono rari coloro che fanno discorsi di questo tipo, mentre sono troppi gli “uomini di religione” dell'islam, predicatori o giuristi, che vorrebbero che l'onnipresente *shari'a* ispirasse ancora le leggi ed i costumi, le culture e le società, e persino “i diritti dell'uomo”: lo si è visto nel corso di un recente congresso di '*ulamâ'* e di *fuqahâ'* che si è tenuto alla Mecca nel 2013²⁹. C'è di che riflettere, senza però pensare che tutto sia perduto, anche se al-Azhar si sforza di essere fedele contemporaneamente sia alla *shari'a* che alla modernità!

Allegato 1

28 . Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Parigi, Albin Michel, 1998, pp. 273. Sarebbe utile rileggere e meditare.

29 . Cfr. il settimanale *al-Alam al-islâmî* della *Râbitat al-'âlam al-islâmî* della Mecca, 13 ottobre 2013.

*La dichiarazione di al-Azhar e dei suoi amici intellettuali
sul futuro dell'Egitto*

(21 giugno 2011)

In nome di Dio clemente e misericordioso

Per iniziativa del Dr Ahmed al-Tayyeb, Grande Imam di al-Azhar, un gruppo di intellettuali egiziani appartenenti a tutte le correnti ideologiche e religiose si è unito ai Grandi *uléma* di al-Azhar per studiare, in una serie di riunioni, le esigenze del momento decisivo in cui si trova l'Egitto dopo la Rivoluzione del 25 gennaio 2011, al fine di orientare il futuro del paese verso la realizzazione dei suoi nobili obiettivi e il rispetto del diritto del popolo egiziano alla libertà, alla dignità, all'uguaglianza e alla giustizia sociale.

I partecipanti si sono trovati d'accordo sulla necessità di costruire il futuro della patria nel rispetto di principi universali, che saranno razionalmente oggetto di discussione da parte delle diverse autorità della società egiziana, al fine di giungere a quei quadri concettuali che indirizzeranno la società e la rivoluzione sulla strada giusta.

Riconoscendo all'unanimità il ruolo leader di al-Azhar nello sviluppo di un pensiero islamico moderato, i partecipanti hanno sottolineato l'importanza di questa istituzione, paragonandola a un faro la cui luce sarebbe utile a chiarire meglio il rapporto tra la religione e lo Stato, nonché a mettere a punto una giusta politica legislativa, basandosi sulla sua lunga esperienza e sulla sua storia scientifica e culturale. Il tutto sarebbe articolato intorno alle seguenti dimensioni:

1. la dimensione giuridica, con la rinascita delle scienze religiose e il loro rinnovamento, conformemente alla *Sunna* riconosciuta dalla comunità (*Ahl al-sunna wa-l-jamâ'a*),

accordando ragione e tradizione e rendendo noti i principi interpretativi dei testi in materia di legislazione;

2. la dimensione storica del ruolo di al-Azhar nel movimento nazionale di lotta per la libertà e l'indipendenza dell'Egitto;

3. la dimensione civilizzatrice della rinascita delle scienze naturali, delle lettere e delle arti, in tutti i loro diversi aspetti;

4. la dimensione sociale, nel suo aspetto pragmatico, per la formazione dei leader intellettuali nella società egiziana;

5. la dimensione conciliatrice di scienza, leadership, rinascita e cultura nei paesi arabi e nel mondo islamico.

Nel corso delle discussioni, i partecipanti si sono ispirati all'opera dei grandi nomi del pensiero, della rinascita, del progresso e della riforma di al-Azhar: lo *cheikh* Hasan al-Attâr e il suo discepolo, lo *cheikh* Rifâ'a al-Tahtawî; l'imam Muhammad 'Abduh e i suoi discepoli e grandi imam al-Maraghî, Muhammad 'Abd Allâh Draz, Mustafâ 'Abd al-Râziq e Shaltût; e anche ad altri grandi *cheikh* e studiosi dell'Islam.

Si sono inoltre ispirati alle opere dei grandi intellettuali egiziani che hanno contribuito al progresso della conoscenza e dell'umanità, e alla formazione del pensiero egiziano e arabo moderno in continuo rinnovamento. Queste fonti di ispirazione rimandano a loro volta ai grandi filosofi, letterati, giuristi, artisti e specialisti di altre discipline che hanno contribuito alla formazione del pensiero e della coscienza collettiva egiziana e araba.

In questo modo, i partecipanti si sono basati su denominatori comuni per giungere ai nobili obiettivi dei

saggi della nazione, obiettivi che possono essere così riassunti: determinare i principi che aiutano alla comprensione del rapporto tra l'Islam e lo Stato nell'eccezionale momento che vive attualmente l'Egitto; operare nel quadro di una strategia consensuale che definisca lo Stato moderno cui aspirano gli Egiziani, instaurando il regime politico adeguato, per far avanzare il paese verso una civiltà del progresso. Sarebbe così assicurata una transizione democratica che garantisce la giustizia sociale e permette il passaggio dell'Egitto all'era della produzione della conoscenza e del sapere, un'era di pace e di prosperità, preservando i valori spirituali e umani e il patrimonio culturale.

Si tratta effettivamente di preservare i valori islamici radicati nella coscienza della nazione e in quella degli studiosi e dei pensatori, così che non siano oggetto di omissioni, distorsioni, eccessi o interpretazioni inesatte, e per evitare la loro strumentalizzazione da parte di correnti devianti pronte a brandire slogan confessionali o ideologici in opposizione alle costanti di pensiero della nostra nazione e ai denominatori comuni che ne assicurano la stabilità. Questi slogan fanno deviare dalla via della moderazione, la via del “*wasat*”, e sono in contraddizione con l'essenza stessa dell'Islam in ciò che esso contiene come valori di libertà, di uguaglianza e di giustizia, allontanandoci dalla tolleranza predicata da tutte le religioni monoteiste.

Noi, partecipanti a queste riunioni, dichiariamo il nostro accordo sui principi necessari per definire la natura del riferimento all'Islam, con le sue problematiche essenziali che scaturiscono dai testi autentici e fondatori della *shari'a*, testi che contengono una giusta visione della religione.

Questi principi si possono riassumere nei seguenti undici punti:

1. Sostenere la creazione di uno Stato nazionale, costituzionale, democratico e moderno, fondato su una costituzione approvata dalla nazione, che assicuri la separazione dei poteri e delle istituzioni giuridiche. Nell'ambito dell'esercizio del potere, questa costituzione deve garantire i diritti e i doveri di tutti i cittadini e la loro totale uguaglianza, in modo che il potere legislativo sia nelle mani dei deputati del popolo, in sintonia con i giusti principi dell'Islam. Infatti l'Islam non ha mai conosciuto - né nel suo sistema legislativo, né nella sua cultura, né nella sua storia ciò che altre culture hanno sperimentato: uno Stato ecclesiastico- teocratico di tipo dispotico. Al contrario, l'Islam ha lasciato agli uomini la gestione della società e la scelta dei mezzi e delle istituzioni che permettessero di sostenere gli interessi della nazione, a condizione che i principi della *sharî'a* fossero rispettati come fonte principale della legislazione; ha inoltre garantito ai fedeli delle altre religioni monoteiste la libertà di fare riferimento ai loro propri testi religiosi in materia di stato civile.

2. Adottare un regime democratico fondato sul suffragio universale diretto, moderna forma di regime riconosciuta valida per la realizzazione dei principi della *shûhâ*; ciò garantisce il pluralismo, il trasferimento pacifico del potere, la definizione delle competenze, il controllo dei risultati, la responsabilità dei dirigenti davanti ai rappresentanti del popolo e il rispetto dell'interesse generale per quanto riguarda la legislazione, le decisioni, la gestione dello Stato secondo il diritto - e soltanto il diritto -, la lotta contro la

corruzione, la trasparenza, la libertà di accesso all'informazione e la relativa diffusione.

3. Impegnarsi per il rispetto delle libertà fondamentali, della libertà di pensiero e di opinione, secondo i principi dei diritti dell'uomo, della donna e del bambino; confermare il principio di pluralità e il rispetto di tutte le religioni monoteiste, considerando la cittadinanza come il solo criterio di responsabilità nel seno della società.

4. Rispettare la cultura della differenza e lo spirito del dialogo; evitare le accuse di apostasia o di tradimento e la strumentalizzazione della religione, creando discordia e ostilità fra i cittadini; criminalizzare l'incitazione all'odio confessionale o razziale; praticare il dialogo e il rispetto reciproco nelle relazioni tra le diverse componenti del popolo, senza distinzione alcuna per quanto riguarda i diritti e dei doveri di tutti i cittadini.

5. Impegnarsi al rispetto delle "carte" e delle decisioni internazionali, così come a quello delle grandi conquiste della civiltà; i rapporti umani siano in accordo con i principi di tolleranza della cultura arabo-islamica e con i valori di civiltà che il popolo egiziano ha acquisito nel corso della sua lunga esperienza attraverso i diversi periodi della sua storia, desiderando una coabitazione pacifica e il bene di tutta l'umanità.

6. Salvaguardare il rispetto della dignità e dell'onore della nazione egiziana; assicurare la protezione e il totale rispetto dei luoghi di culto dei fedeli delle tre religioni monoteiste; garantire la libertà di ogni culto religioso, senza nessun ostacolo; rispettare ogni segno di culto religioso, senza intaccare la cultura del popolo e le sue autentiche tradizioni; garantire il rispetto della libertà di espressione e

di creazione nel campo artistico e letterario, nell'ambito dei valori della civiltà della nostra nazione.

7. Considerare l'insegnamento, la ricerca scientifica e l'ingresso nell'era della conoscenza come i soli mezzi per realizzare il progresso dell'Egitto, facendo tutti gli sforzi necessari per recuperare il ritardo in questi campi; mobilitare le energie dell'intera società per mettere fine all'analfabetismo, investire al meglio nelle risorse umane e realizzare i grandi progetti per il futuro.

8. Ridefinire le priorità per lo sviluppo e la giustizia sociale; lottare contro il despotismo, la corruzione e la disoccupazione; lasciare libero corso alle energie innovatrici della società in campo economico, sociale, culturale e mediatico, come priorità per la rinascita del nostro popolo; assicurare un vero regime di sanità pubblica: è un dovere dello Stato verso tutti i cittadini.

9. Stabilire dei solidi legami tra l'Egitto, i paesi arabi, il mondo islamico da una parte, con l'Africa e il mondo intero dall'altra; sostenere la causa palestinese; salvaguardare la sovranità egiziana recuperando il suo ruolo storico di leader del paese; cooperare al bene comune dei popoli, in una relazione di uguaglianza e di totale autonomia, contribuendo ai nobili sforzi dell'umanità per il progresso, la protezione dell'ambiente e l'instaurazione di una pace giusta e duratura tra le nazioni.

10. Sostenere l'indipendenza dell'istituzione azarita, soprattutto appoggiando il ritorno dell'*Aréopage des Grands Oulémas*, che si occuperebbe della nomina del Grande Imam e della rifondazione dei corsi pedagogici azariti, perché al-Azhar ritrovi il suo ruolo fondamentale nella formazione del pensiero e la sua diffusione culturale a

livello internazionale.

11. Considerare al-Azhar come sola istituzione competente e unico punto di riferimento in materia di islamismo, in modo particolare per le scienze islamiche, il patrimonio culturale, l'interpretazione giuridica e il pensiero moderno, senza nulla togliere al diritto di ognuno di esprimere la propria opinione quando essa è basata sulle norme richieste, sul rispetto dello spirito di dialogo e il consenso degli intellettuali della nazione.

Gli *Oulémas* di al-Azhar e gli intellettuali che hanno partecipato alla redazione di questo documento fanno appello a tutti i partiti e a tutte le correnti politiche egiziane perché si lavori, mano nella mano, al progresso politico, economico e sociale dell'Egitto, tenendo presenti le raccomandazioni qui sopra formulate.

Dio ci guidi verso il bene della nazione.

Allegato 2

Le raccomandazioni finali del 14° Congresso della Mecca: "I diritti dell'uomo tra la Sharî'a islamica e i patti internazionali".

Alla chiusura del Congresso, i partecipanti hanno fatto le seguenti raccomandazioni:

- Incoraggiare i musulmani ad essere fedeli alla loro religione e ad essere fieri della *Sharî'a* islamica, che è stata la prima a proclamare i diritti dell'uomo e ad invitare le organizzazioni internazionali a prenderla in considerazione nel caso in cui debbano difendere i diritti dell'uomo, specialmente quelli delle donne, dei bambini, degli orfani e dei lavoratori.
- Invitare gli Stati islamici a individuare i regimi che non rispettano i diritti dell'uomo e ad approvare gli accordi e i patti internazionali che ne trattano espressamente, formulando però le riserve necessarie nei confronti di ciò che è contrario alle particolarità della comunità musulmana o alla *Sharî'a*, i suoi valori e i suoi usi e costumi.
- Chiedere ai governi degli Stati islamici di salvaguardare i diritti dell'uomo e di farli applicare, di dichiarare criminale la corruzione e di combatterla, mettendo fine a tutte le forme di oppressione e di ingiustizia e assicurando la stabilità di uno sviluppo di cui tutti possano beneficiare.
- Invitare gli Stati islamici che hanno ratificato l'accordo della Convenzione sull'Eliminazione di tutte le forme di Discriminazione concernenti la donna e la famiglia a chiedere che siano rettificati gli articoli in contrasto con la *Sharî'a* islamica.
- Chiedere agli '*ulamâ'* e alle organizzazioni islamiche di

interessarsi maggiormente all'eliminazione del fanatismo e dell'estremismo che sfigurano, presso i non musulmani, la giusta immagine che l'islam ha dei diritti dell'uomo.

- Invitare gli Stati islamici a mettere in atto le decisioni della conferenza islamica del Kuwayt (1978) sulla creazione di un tribunale islamico della giustizia, con la competenza di giudicare le infrazioni ai diritti dell'uomo nel mondo islamico e di proteggerli in modo da garantire la sicurezza, la stabilità e lo sviluppo.

- Spiegare alle nazioni del nostro mondo e alle loro popolazioni quali sono i diritti dell'uomo nell'islam e metterne in evidenza i principi nell'onorare e nel difendere l'essere umano, garantire la sua libertà e salvaguardare i suoi diritti e la sua uguaglianza con gli altri uomini. Invitare la Lega del Mondo Islamico a creare un sito che faccia conoscere i diritti e i doveri dell'uomo nell'islam, in collaborazione con le organizzazioni e i centri giuridici islamici del mondo intero.

- Rafforzare il servizio reso dalle istituzioni che si interessano dei diritti dell'uomo negli Stati islamici, formarne i quadri in modo che essi partecipino al controllo delle infrazioni ai suddetti diritti, analizzandole e presentandole alle istituzioni competenti.

- Incoraggiare le istituzioni principali della società, in particolare le famiglie, le moschee, le università, le scuole e i media, a contribuire alla diffusione di una cultura del rispetto dei diritti dell'uomo in tutte le società del mondo islamico.

- Chiedere ai centri mondiali d'informazione di fare attenzione alla loro credibilità e obiettività quando parlano dei diritti dell'uomo nell'islam e di astenersi dallo screditare

l'immagine dell'islam, attentando ai suoi principi e ai suoi valori.

- Chiedere a tutti gli Stati del mondo e alle istituzioni giuridiche di rispettare le diversità umane e quindi di rivedere gli accordi e i patti internazionali nel rispetto delle particolarità delle culture delle diverse nazioni, in modo che le rettifiche garantiscano, in pratica e non solo a parole, la dignità e i diritti dell'uomo; si giungerà così a mettere le basi per la realizzazione di rapporti umani equilibrati e l'avvio di una reciproca collaborazione al fine di assicurare alla nostra terra uno sviluppo globale.

- Chiedere alle organizzazioni che si occupano dei diritti dell'uomo nel mondo di puntualizzare il legame necessario tra i diritti e i doveri, in modo da realizzare l'equilibrio e la giustizia nella società umana.

- Invitare le università e le istituzioni che si occupano dell'educazione e della ricerca nel mondo islamico ad ampliare il campo degli studi inerenti ai diritti dell'uomo nell'islam e ad includere l'insegnamento dei valori giuridici in tutte le scuole e nelle accademie dell'esercito e della polizia.

- Invitare la Lega del Mondo Islamico a pubblicare un libro che presenti una sintesi dei diritti dell'uomo nell'islam, allegando anche la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del Cairo e la Carta araba dei diritti dell'uomo; assicurarne la traduzione in tutte le lingue vive e trasformarlo in una Carta islamica generale da portare alla conoscenza delle istituzioni giuridiche del mondo intero.

- Invitare la Lega del Mondo Islamico a creare un'istituzione islamica mondiale indipendente, che si occupi in modo particolare dei diritti dell'uomo e che possa

ispirare le istituzioni particolari nel mondo islamico, coordinarne i lavori e collaborare con esse, tenendo conto nel contempo della loro autonomia finanziaria e morale.

- Chiedere alle organizzazioni che si occupano dei diritti dell'uomo di ampliare i loro programmi di lotta contro la discriminazione e il razzismo, che diffondono tra i popoli odio e avversione; di far conoscere il punto di vista dell'islam sulla discriminazione, la propaganda comunitarista, il razzismo e lo spirito di parte, che distinguono fra i diritti degli uni e i diritti degli altri; mettere in evidenza ciò che l'islam sostiene a questo riguardo, cioè l'uguaglianza di tutti gli uomini e il fatto che essi vengono tutti da uno stesso progenitore: "Uomini! Temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere" (Corano 4,1).

- Invitare i mezzi di comunicazione a produrre del materiale informativo che faccia conoscere quali sono i diritti dell'uomo proclamati dalla *sharî'a* islamica, evidenziandone il valore, incitandone la diffusione e facendo presente il castigo che attende coloro che non li osservano.

- Individuare le trasgressioni e le infrazioni commesse contro i diritti dell'uomo e collaborare con i tribunali locali, regionali e internazionali, allo scopo di rendere più completi i testi di legge, preservandone e perfezionandone le acquisizioni.

(La Mecca, 7/12/1434 - 12/10/2013)