

***Dossier* Mondo Islamico 1**

Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico

Dibattito sull'applicazione della *Shari'a*



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Dossier Mondo Islamico

Collana del programma

Islam e Modernità

Finalità del programma

Con il programma «Islam e Modernità» la Fondazione Giovanni Agnelli si propone di studiare e far conoscere le dinamiche culturali, sociali e politiche in corso nella vasta area afro-asiatica caratterizzata culturalmente dall'appartenenza musulmana maggioritaria.

Il programma si situa al punto di intersezione di tre linee di ricerca attualmente sviluppate dalla Fondazione Agnelli:

le dinamiche in atto nel mondo arabo contemporaneo;

l'evoluzione delle grandi culture e religioni in rapporto alla modernità;

il nuovo incontro fra Europa e islam in seguito alle migrazioni internazionali.

Nell'ambito del programma verranno approfonditi i seguenti argomenti:

- le diverse articolazioni dell'islam nelle varie aree geografiche;
- le differenti modalità con cui nei paesi di cultura musulmana maggioritaria viene elaborato l'incontro con la modernità, nell'assetto socio-economico, nel modello di stato, nello spazio riconosciuto ai diritti;
- il rapporto dell'islam con le altre religioni e culture.

Responsabile del programma

Andrea Pacini

Principali collaboratori istituzionali

- CEDEJ (Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale), Il Cairo
- ISEAS (Institute of South-East Asian Studies), Singapore
- PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici), Roma

Programmi coordinati

«Islam e modernità» si coordina con il programma «Prospettive Geo-Economiche» di cui la collana «Nuova Geoeconomia» è uno strumento di comunicazione

Dossier **Mondo Islamico**

Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico

*Dibattito
sull'applicazione
della Shari'a*



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Dibattito sull'applicazione della *Shan'a I* scritti di 'Abd al-Qādir'Uda, Sayyid Qutb, Tawfiq 'Alī Wahba... al.; introduzione di Andrea Pacini - IX, 02 p.: 24 cm

1. Islamismo e cultura
2. Diritto musulmano

I. 'Uda, 'Abd al-Qādir
II. Pacini, Andrea

Si ringrazia per la collaborazione scientifica il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica di Roma e l'Institute of Southeast Asian Studies di Singapore.

Per il saggio di Ashrnawy 0 1993 *La Découverte*, Paris.
Per il saggio di Seda-Poulin 1993 *Southeast Asian Affairs 1993*, Iseas, Singapore.
Per il saggio di Kamali C) 1994 *Jurnal Ikim*, Brim, Kuala Lumpur.

Copyright 1995 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
Via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. (011) 6500500, fax: (011) 6502777
e-mail: staff@fga.it, Internet: <http://www.fga.it>

La traduzione dei saggi di Oda, Qutb, Wahba, Mustafa, Ḥaddād, Amīn, Nayfar, Ashmawy, Zakariya e Ṭāhā è di Celeste Intartaglia.
La traduzione dei saggi di Seda-Poulin e Karnali è di Riccardo Valla.

ISBN 88-7860-120-9

Indice

Introduzione	
Il dibattito sull'applicazione della <i>šarī'a</i>	p. 1
<i>Andrea Pacini</i>	
La <i>šarī'a</i> : costituzione fondamentale dei musulmani	
<i>'Abd al-Qādir 'Uda</i>	
1. La <i>šarī'a</i> è la legge per eccellenza	11
2. Diverse categorie di leggi in funzione della loro autorità	12
Conclusione	15
Una Legge cosmica	
<i>Sayyid Qutb</i>	
1. La concezione islamica del cosmo	17
2. L'uomo fa parte del cosmo	18
3. La <i>šarī'a</i> fa parte della Legge cosmica	19
4. Dio è il solo legislatore	19
5. Legge di Dio e passioni umane	20
6. Conclusione: la <i>šarī'a</i> , chiave dell'armonia	21
L'applicazione della <i>šarī'a</i> e il suo ruolo nella stabilizzazione della sicurezza nel Regno di Arabia Saudita	
<i>Tawfiq 'Alī Wahba</i>	23
Progetto di codice di pene coraniche in Egitto	
<i>Tawfiq 'Alī Wahba</i>	
Premessa	29
Testo integrale del progetto di Codice di pene coraniche presentato in Egitto all'Assemblea del popolo	29
L'islam politico in Egitto: il richiamo alla <i>šarī'a</i> dei movimenti islamici radicali	
<i>Hāla Mustafā</i>	
1. Il pensiero politico dei gruppi radicali. Studio comparato di <i>al-jihād</i> e <i>al-jamā'a al islāmiyya</i>	39
2. La posizione del regime politico.	40

3. La visione del cambiamento	p.44
4. Le posizioni degli altri gruppi nel campo dell'attività islamica (Fratelli Musulmani, <i>al-Takfīr wa'l-hijra, al-Salaliyyīn</i>)	46
5. La questione giuridica	49
6. Principali questioni sul tappeto	50
 Il permanente e il transitorio nei precetti coranici <i>Al-Ṭābir al-Ḥaddād</i>	 55
 Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica <i>Husayn Ahmad Amin</i>	
Premessa	57
1. La Legge islamica, il Corano e la Sunna (tradizione)	58
2. Le leggi positive e le Leggi celesti	60
3. Le disposizioni giuridiche della Legge islamica dopo la morte del Profeta	62
4. L'influenza di al-Šāfi'ī	63
5. Il consenso unanime (<i>iğmā'</i>)	65
6. Conclusioni	67
 La <i>šarī'a</i> e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica? <i>Ḥmīda al-Nayfar</i>	
1. Quando si è cessato di agire secondo la <i>šarī'a</i> ?	71
2. I presupposti della questione	72
3. Questi presupposti sono discutibili	72
4. Domande da porre a proposito del rinnovamento	73
 Riflessione giuridica sul problema della «codificazione della <i>šarī'a</i> » <i>Muhammad Saīd al-Ashmawī</i>	
Premessa	77
1. Il termine <i>šarī'a</i> nel Corano	78
2. Il termine <i>šarī'a</i> nel diritto egiziano	78
3. Le norme giuridiche nel Corano	80
Conclusioni	84
 L'appello all'applicazione della <i>šarī'a</i> nel contesto politico arabo contemporaneo <i>Fouad Zakariya</i>	
Premessa	89
1. Perché la rivendicazione della <i>šarī'a</i> ?	89
2. Come applicare la <i>šarī'a</i> ?	91
 <i>Šarī'a</i> e Sunna: la seconda missione dell'islam <i>Maḥmūd Muḥammad Ṭābā</i>	
1. La Sunna è la seconda missione	95
2. La Sunna non è caratteristica esclusiva del Profeta	96
3. La seconda missione dell'islam	97

4. L'abrogante e l'abrogato	p. 100
5. Chi può decidere?	100
6. Chi è il messaggero della seconda missione?	101

Islarnizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene *hudūd*
Maria Luisa Seda-Poulin

Introduzione	103
1. Islarnizzazione e riforme legislative	104
2. Ostacoli costituzionali	108
3. Il Partito islamico (PAS) e le leggi <i>hudūd</i>	114
4. La risposta del primo ministro Mahathir	118
5. La scelta di bloccare la legge	121

La *šari'a* e le sfide della modernità
Mohammad Hashim Kamali

Introduzione	125
1. <i>Šari'a</i> e <i>fiqh</i>	125
2. L'impatto della modernità sulla <i>šari'a</i>	126
3. Caratteri generali del Corano e della Sunna	129
4. Il ragionamento indipendente (<i>iğtihād</i>)	131
5. La politica orientata sulla <i>šari'a</i> (<i>siyāsa šar'īyya</i>)	133
6. Casi speciali	135
Conclusioni	140

Riferimenti bibliografici	145
---------------------------	-----

Fonti	151
-------	-----

Nota sugli autori	153
-------------------	-----

Introduzione

Il dibattito sull'applicazione della *šarī'a*

Andrea Pacini

L'applicazione della *šarī'a*, la legge islamica, costituisce nell'epoca moderna e contemporanea un tema di dibattito acceso all'interno di molti paesi appartenenti al mondo di cultura musulmana, ed è dunque un argomento privilegiato per comprendere le dinamiche delle diverse società islamiche in relazione alla modernità. La questione centrale del dibattito riguarda di per sé, ma con gradi di intensità differenti, l'ordinamento giuridico e istituzionale dello stato, e in particolare la sua conformità o meno alla tradizione islamica. L'islam si presenta infatti tradizionalmente come un sistema in cui la religione, lo stato e la società sono strettamente uniti, e certamente il richiamo alla *šarī'a* vuole sottolineare, nelle intenzioni di coloro che lo esprimono, che l'islam come tale è una cultura globale e onnicomprensiva, dotata di propri codici ermeneutici per comprendere e organizzare l'esistenza individuale e sociale, sia rispetto alla dimensione spirituale sia rispetto alla sfera temporale. Il richiamo alla *šarī'a* diviene così l'appello potente, a livello simbolico oltre che pratico, per l'istaurazione di un ordine sociale e politico che sia conforme ai dettami dell'islam e non ceda il posto ad altri sistemi di valore, rispetto ai quali si pone in asse- luta alternativa. In questo senso la *šarī'a*, per il fatto di esprimere un ordinamento giuridico che ha le sue basi fondanti nel Corano e nella Sunna, assume una rilevanza unica, perché basata sul dato rivelato, e del tutto superiore, per i suoi sostenitori, a qualsiasi legislazione di tipo positivo.

Il dibattito sull'applicazione della *šarī'a* è una componente importante delle dinamiche contemporanee che attraversano l'islam: il tipo di ordinamento giuridico costituisce infatti una delle espressioni concrete più rilevanti in cui una società riflette l'insieme dei valori condivisi al suo interno, sulla base dei quali essa dà vita a un proprio modello di stato. Ogni società deve poi negoziare nel corso della sua storia il modello consolidato con gli apporti valoriali nuovi che le vengono sia dalla propria evoluzione interna — politica, culturale, sociale — sia dalle relazioni più diverse con altre società dotate di diversi modelli culturali. In questo senso la rilettura del proprio modello è richiesta a tutte le società in transizione verso una «modernità» caratterizzata da evoluzione tecnologica, profondi cambiamenti sociali, diffusione di un concetto più ampio e universale dei diritti dell'uomo e da forte tendenza al rispetto del pluralismo. Questo processo che si è verificato in primo luogo nei paesi occidentali ha poi influenzato anche gli altri paesi, appartenenti a culture diverse, che si sono incontrati o scontrati con tale evoluzione verso la modernità, i cui elementi devono essere comunque rielaborati al loro interno.

Anche per le società musulmane questo incontro con la cultura occidentale e con le forme di modernizzazione che da essa derivano ha significato l'innescarsi di mutamenti profondi, i cui esiti sono talora incerti, certamente variegati. Il dibattito sulla *šarʿa* è da questo punto di vista un ambito di osservazione interessante, perché in esso si riflettono chiaramente le varie posizioni riguardo alle sfide culturali poste dalla modernità alla tradizione culturale musulmana. La ridefinizione del modello di società e di cittadinanza, del ruolo della religione rispetto allo stato, dei fondamenti dell'ordinamento giuridico e l'interpretazione delle sue fonti sono alcuni dei principali temi di importanza strategica che emergono in questo dibattito, e dal tipo di soluzioni che verranno loro date dipenderanno le dinamiche future dei singoli paesi musulmani sia a livello di evoluzione culturale e politica interna sia nei rapporti internazionali, intesi non solo dal punto di vista strettamente politico, ma nella più ampia accezione di dialogo tra contesti culturali diversi.

Il dibattito attuale sulla *šarʿa*, inteso come momento di confronto interno alla cultura musulmana rispetto ad antichi e nuovi modelli giuridici, sociali e di approccio intellettuale, ha le sue radici significative nel secondo quarto di questo secolo, epoca che vide sorgere all'interno del mondo musulmano, e specialmente in Egitto e in India, intellettuali e movimenti che reagirono all'occidentalizzazione in corso ed espressero, pur con accenti diversi, l'urgenza di ritornare a una visione islamica di società e di stato: si tratta soprattutto del movimento dei Fratelli Musulmani fondati da Al-Banna in Egitto nel 1928, e dell'intellettuale musulmano indiano Al-Maudūdī, che fondò nel 1941 *La jamāʿat-i-islāmī*. Quest'ultimo, che ha avuto un ruolo ideologico rilevante sia nel nuovo stato del Pakistan sia a livello internazionale, fin dall'inizio dette importanza fondamentale alla necessità di dare vita a un sistema islamico globale, che richiedeva la piena applicazione della *šarʿa* come concreto e unico ordinamento giuridico dello stato¹, per poi evolvere nella convinzione che tale applicazione sarebbe però dovuta essere graduale nel tempo, vista l'evoluzione e il diverso contesto storico delle società moderne rispetto a quelle dell'islam originario².

Occorre precisare che la richiesta di tornare all'applicazione della *šarʿa* trova la sua ragione storica nel processo di colonizzazione, che aveva *de facto* sostituito legittimità di ispirazione occidentale a quelle tradizionali. D'altra parte questo processo era accompagnato a una più generale tendenza alla modernizzazione della società, che sembrava così allontanarsi dai valori islamici. Di qui le reazioni per ostacolare questa tendenza e riaffermare l'islam come insieme di valori, stile di vita e ordine di società, di cui sia Al-Maudūdī sia gli ideologi dei Fratelli Musulmani sono stati i principali assertori. A questi intellettuali si deve l'inizio della teorizzazione moderna dello stato e della società islamici, e le loro idee esercitano ancora oggi un'influenza determinante sui movimenti che pretendono di ristabilire una società integralmente conforme all'islam.

L'epoca più recente ha visto una ripresa rinnovata di questi temi, con un interesse centrale per la *itirra*, considerata sempre di più dai suoi sostenitori come la *conditio sine qua non* per realizzare un ordine sociale e politico islamico, dunque legittimato e garantito dalla divina rivelazione contro qualsiasi forma di legge positiva, che non può che esserle inferiore. In questa evoluzione è importante l'apporto dell'intellettuale egiziano Qutb, successore di ʿUda come guida intellettuale dei Fratelli

li Musulmani. Quṭb, influenzato anche dal pensiero di Al-Maudūdi, segna una tappa ulteriore rispetto alla teorizzazione dello stato islamico moderno, perché l'analisi politico-religiosa da lui effettuata sul mondo a lui contemporaneo lo porta ad affermare che i governi degli stati musulmani non sono in realtà islamici. Polemizzando contro questi ultimi e in particolare contro l'Egitto di Nasser egli afferma: «L'islam non conosce che due tipi di società, quella musulmana e la *jābilyya*³. La società musulmana è quella dove si applica l'islam. È fede, adorazione di Dio, organizzazione sociale. La *jābilyya* è quella in cui l'islam non viene applicato. Non la governano né la fede né la concezione islamica del mondo, e neppure i valori [dell'islam], né la sua concezione di equità, né la sua legge, né la sua teoria della creazione, né i comportamenti che gli sono propri. Così una società la cui legislazione non si basa sulla legge divina (*ṣarīʿat Allāh*) non è musulmana, ancorché gli individui che la compongono si dicano musulmani, nonostante preghino, digiunino, compiano il pellegrinaggio»⁴. Quest'ultimo riferimento agli obblighi fondamentali del musulmano, i cosiddetti «pilastri dell'islam», sottolinea in modo evidente l'assoluta importanza data da Quṭb all'applicazione della *ṣarīʿa* perché una società sia veramente musulmana: l'ordinamento giuridico islamico è considerato il contesto globale necessario da cui prendono significato le altre pratiche della religione. Quṭb infatti polemizza contro coloro che vorrebbero crearsi un islam a propria immagine, relegato solo sul piano spirituale, senza applicazione concreta della legge divina alla società e alle istituzioni, limitando così il potere di Dio solo alla sfera celeste, senza incidenza sulla storia e sulle istituzioni umane, che potrebbero così regolarsi secondo altre leggi che non siano la *ṣarīʿa*⁵.

L'importanza del pensiero di Quṭb è capitale non solo per la lucida teorizzazione con cui egli elabora le sue idee, per cui è riconosciuto come il più grande ideologo dei Fratelli Musulmani, ma anche per l'influenza che tale teorizzazione ha oggi sui numerosi movimenti radicali apparsi a partire dagli anni settanta. Questi ultimi esprimono il cosiddetto «islam politico», e nel proporre la lotta e l'azione, anche violenta, per dare vita allo stato islamico traggono ispirazione diretta dal pensiero e dagli scritti di Quṭb. Per questi movimenti radicali l'istaurazione della *ṣarīʿa* è il fine principale da raggiungere, implicante il rovesciamento degli attuali governi per realizzare lo stato islamico⁶. Quest'ultimo punto rivela però un'importante differenza, a livello di strategie utilizzate, tra i nuovi gruppi radicali e gli attuali Fratelli Musulmani: i primi infatti conducono una lotta per l'islamizzazione dall'alto, cercano cioè di impadronirsi del potere con la violenza con lo scopo di realizzare l'ordine islamico una volta ottenuto il potere; i Fratelli Musulmani invece, prendendo le distanze dal pensiero più radicale di Quṭb, oggi cercano per lo più di islamizzare la società civile attraverso forme dimissionarie, di iniziative sociali e anche, quando possibile, politiche e giuridiche, cercando quindi di promuovere attraverso quest'azione capillare l'evoluzione verso uno stato islamico. Una delle richieste principali che anche questi ultimi pongono a livello istituzionale è l'applicazione della *ṣarīʿa*, o almeno la conformità delle leggi dello stato a essa⁷.

Un altro importante attore del dibattito sull'applicazione della *ṣarīʿa* è costituito dagli *'ulamā'* tradizionali, rappresentanti dell'islam ufficiale degli stati e delle grandi istituzioni formative islamiche, come l'Università di al-Azhar in Egitto. Gli *'ulamā'*

tradizionali sono in generale favorevoli alla *šari'a*, almeno nella pretesa che le leggi dello stato siano a essa conformi. Il loro ruolo è solitamente condizionato però dalle politiche attuate a riguardo dallo stato cui appartengono. In Egitto essi attualmente tendono ad appoggiare lo stato contro i movimenti radicali, ai cui leader rimproverano l'ignoranza teologica dell'islam, ma in contropartita richiedono allo stato spazio per attuare il loro controllo sul vivere sociale perché sia conforme ai valori dell'islam⁸. È da notare che in Egitto la pressione politica in cui probabilmente sono stati convergenti sia gli sforzi dei movimenti di islamizzazione dal basso, come i Fratelli Musulmani, sia le pressioni degli '*ulamā*' ha portato nel 1980 a introdurre un emendamento nella Costituzione, per cui all'Articolo 2 si stabilisce che «i principi della *šari'a* islamica sono la fonte principale della legislazione», mentre prima lo stesso articolo recitava che «i principi della *šari'a* islamica sono una fonte principale della legislazione».

Una posizione importante per la sua radicalità e per la sua influenza internazionale è infine rappresentata dall'Arabia Saudita e dal tipo di islam ufficiale che essa sostiene e propone. L'Arabia Saudita fin dalle sue origini come stato indipendente moderno si proclama stato islamico, che ha come sola costituzione il Corano e la Sunna, e la legge applicata al suo interno è la *šari'a*⁹. Il carattere prettamente islamico dell'ordinamento saudita è tra l'altro funzionale a un discorso politico ben preciso ed evidente: la dinastia saudita si vanta di avere come unica legge del regno la *šari'a*, la legge di Dio, e questo a livello di linguaggio politico interno le consente di consolidare la propria legittimità appellandosi alla religione dei cui dettami è fedele esecutrice, e a livello internazionale le consente di avanzare ambizioni egemoniche di guida religioso-politica del mondo musulmano. A questo proposito si estrinseca una dialettica particolare: l'Arabia Saudita anche a livello internazionale propone un islam molto tradizionale di rigida ispirazione wahabita, per cui appoggia sia ideologicamente sia finanziariamente i movimenti che nei vari contesti agiscono per promuovere l'islamizzazione della società; tuttavia molti dei nuovi movimenti radicali islamici sono contrari al governo saudita, che viene accusato di essere politicamente filo-occidentale e di strumentalizzare la religione per puri fini politici.

Da tutti questi riferimenti si nota come il dibattito sull'applicazione della *šari'a* è tutt'altro che relegato in ambito accademico, ma è anzi profondamente intessuto nelle attuali e variegate dinamiche sociali e politiche che attraversano il mondo arabo e islamico contemporaneo. Lo sfondo su cui il dibattito si articola è quello delle società arabe e musulmane contemporanee, in cui la forte crisi sociale, economica e politica, scoppiata nella sua virulenza a partire dagli anni settanta, ha indotto un rinnovato uso prettamente politico della categoria giuridico-religiosa, per cui l'appello per l'applicazione della *šari'a* — divenuto quasi la parola d'ordine dei movimenti radicali, ma spesso condiviso anche da forze islamiche ben più moderate — contiene a livello simbolico un progetto globale di rinnovamento della società per uscire dalla crisi in cui versa.

In questo senso, per la sua valenza insieme altamente concreta e simbolica, esso diviene uno dei nodi centrali con cui le diverse posizioni culturali e ideologiche presenti nel mondo musulmano moderno devono comunque confrontarsi, sia che chiedano l'applicazione della *šari'a* per ridare vita a un islam integrale, sia che invece ri-

fiutino o contrastino tale applicazione in nome di una diversa evoluzione della cultura musulmana in rapporto alla modernità. Proprio perché nel mondo musulmano anche queste ultime posizioni sono importanti si può parlare di «dibattito» sull'applicazione della *šarī'a*: qualsiasi dibattito implica infatti il confronto tra opinioni differenti su uno stesso oggetto. L'interessante di questo dibattito sta nel fatto che esso sorge all'interno della medesima cultura musulmana, cui appartengono tutti gli attori. Vi sono infatti molti intellettuali che, di fronte alla ripresa di influenza politica dei movimenti di islarnizzazione di diversa natura e dei rappresentanti dell'islam ufficiale tradizionale, prendono pubblicamente posizione contro tale evoluzione culturale e politica, e reputano improponibile l'applicazione materiale della *šarī'a* oggi, non solo per motivi contingenti, ma anche perché la *šarī'a*, così come viene comunemente intesa nel discorso politico-religioso attuale, non risponderebbe in realtà all'essenza del dato rivelato nell'islam. In diverso modo questi intellettuali compiono allora sia un'analisi dell'uso politico e religioso contemporaneo del termine *šarī'a*, sia un'analisi dei suoi significati nel Corano, nella Surma e nella tradizione storica posteriore, proponendo una rilettura delle fonti rivelate e della storia musulmana, suscettibile di stimolare importanti evoluzioni culturali e politiche in seno all'islam. Ciò che sembra di estremo interesse sottolineare è che all'interno di quest'area di rinnovatori si proponano riflessioni e itinerari intellettuali diversi per giustificare un'interpretazione rinnovata della fonti islamiche in generale e del corpus giuridico in particolare, nonché per attuare un'analisi della situazione sociopolitica attuale in cui il discorso sulla *šarī'a* assume tanta rilevanza. La presenza di percorsi intellettuali diversi, alcuni aventi come punto di partenza un'opzione laica evidente, altri una convinzione schiettamente religiosa, mostra la ricchezza intellettuale presente all'interno della cultura islamica contemporanea non tradizionalista né radicale, e rivela le molteplici strade attraverso cui essa può stabilire un dialogo fecondo e fruttuoso con la modernità.

Il presente dossier dedicato al «dibattito sull'applicazione della *šarī'a*» vuole offrire uno spazio ad alcune delle voci più autorevoli che animano questo confronto, senza avere certo la pretesa di essere esaustivo, ma con l'intento di offrire un quadro che dia ragione della complessità del dibattito. Nei vari contributi presentati per la prima volta in traduzione italiana si possono facilmente identificare le diverse posizioni che sono state brevemente delineate nelle righe precedenti. I testi di Idris e di Qutb presentano la *šarī'a* secondo una concezione integrale, in cui essa viene riproposta in modo rigoroso come risposta alla modernità, secondo schemi divenuti classici per i Fratelli Musulmani e poi assunti dai movimenti radicali contemporanei. Il testo di cUda propone un'interessante analisi dei due elementi necessari affinché le leggi rispondano ai propri fini, cioè l'obbligazione esterna che esse impongono e l'adesione di coscienza che implicano; cUda dimostra che la complementarità dei due elementi si trova in modo eccellente solo nella *šarī'a*, che dunque è l'unica legge perfetta, la cui perfezione non è data da ragioni umane bensì dalla sua origine divina. Al termine del suo ragionamento cUda afferma: «La *šarī'a* islamica è la costituzione fondamentale dei musulmani: tutto ciò che si accorda con questa costituzione è valido, tutto ciò che vi si oppone è nullo, quali che siano le epoche, quale che sia l'evoluzio-

ne del pensiero sulla legislazione», e conclude asserendo l'impossibilità di abrogare i testi della *šari'a*, perché per effettuare tale abrogazione occorrerebbero testi di eguale autorità, dunque appartenenti al Corano e alla Sunna. Ma dal momento che il Profeta è morto sia la rivelazione sia la Sunna sono cessate, dunque la *šari'a* è immutabile; in caso contrario bisognerebbe ammettere che le istanze legislative umane possano emanare testi che abbiano la stessa importanza del Corano e della Sunna, la cui origine è collegata alla rivelazione. 'Uda presenta quindi una concezione statica della *šari'a*: il suo legame diretto con la rivelazione ne garantisce la perfezione e ne impedisce qualsiasi evoluzione; all'uomo è richiesta solo la sua applicazione concreta.

E testo di Qutb amplia ulteriormente questa concezione sacrale e immutabile della *šari'a* mettendo l'accento sul ruolo cosmico che essa svolge: derivando da Dio la *šari'a* garantisce che l'organizzazione della società umana sia conforme all'intenzione creatrice e ordinatrice di Dio, che è l'unico creatore del cosmo e l'unico legislatore. È chiaro che, data tale eminenza della *šari'a*, le leggi umane non possano essere considerate che tentativi ingenui di interpretare ulteriormente la realtà, se non addirittura espressioni delle passioni umane che non vogliono sottomettersi alla legge divina. Questi due testi consentono quindi di percepire chiaramente quale sia la concezione dottrinale della *šari'a* varra cui si ispirano anche oggi coloro che ne richiedono l'applicazione. In questo senso le idee di 'Uda e di Qutb costituiscono un patrimonio di pensiero che mantiene tutta la sua importanza teorica e la sua attualità politica.

A questi due testi che forniscono un quadro dottrinale sul concetto di la *šari'a*, elaborato però non in un ambito accademico islamico tradizionale, bensì all'interno di un pensiero e di un'azione chiaramente politici, seguono nel dossier due testi in cui il richiamo alla *šari'a* assume un aspetto concreto. In primo luogo si presenta un esempio del discorso politico saudita, che verte sulla dimostrazione statistica che gli stati che applicano la *šari'a* godono di stabilità politica, sociale ed economica, mentre gli stati che applicano altre leggi vedono dilagare la delinquenza, l'immoralità e il disordine sociale. In questo discorso alcuni dei concetti esposti in modo teorico nei brani di 'Uda e di Qutb vengono concretamente applicati al caso dell'Arabia Saudita in ordine a un duplice intento: da una parte si intende dimostrare che la *šari'a*, in quanto di origine rivelata, garantisce la migliore organizzazione sociale e statale possibile, che trova riscontro appunto nella prospera situazione del regno saudita; dall'altra si afferma chiaramente che la società saudita è la migliore esistente, per il fatto che applica integralmente la *šari'a*. Da queste considerazioni scaturisce l'invito finale di chiara rilevanza politica interna e internazionale: «quando noi invitiamo — e continuiamo a farlo — ad applicare la *šari'a* islamica, noi invitiamo... a un'applicazione integrale della *šari'a* in tutti i settori della vita».

Al discorso saudita segue poi un esempio di iniziativa legislativa concreta rappresentato da un progetto di codice di pene coraniche presentato in Egitto all'Assemblea del popolo, affinché fosse sottoposto alla discussione parlamentare. Sembra che almeno cinque progetti di questo tipo siano stati presentati da gruppi dell'ambito parlamentare alla fine degli anni settanta, in un momento in cui il governo di Sadat era incline ad appoggiare le correnti di ispirazione religiosa islamica: tuttavia nessuno di essi ha per ora avuto seguito. Il progetto di codice qui presentato rientra nel tipo di azione giuridica e legislativa tentata sia da taluni esponenti dell'islam

tradizionale sia da gruppi come i Fratelli Musulmani, che cercano di islamizzare la società e lo stato inserendosi nel gioco politico istituzionale.

Non disposti ad accettare la partecipazione alla vita politica dello stato egiziano sono invece i movimenti islamici radicali, il cui pensiero politico relativo alla *šarʿa* e allo stato viene presentato nel contributo «L'islam politico in Egitto», tratto da uno studio di Hāla Mustafa. L'Interesse di queste pagine sta nel fatto che riportano fedelmente il discorso politico dei movimenti *al-Jihād* e *al-Jamāʿa al-islamiyya* e vi si nota l'influenza esercitata dal pensiero di Quṭb, specialmente per l'insistenza con cui la società egiziana viene giudicata analoga alla *jāhiliyya* e per la determinazione con cui i governanti in carica sono considerati miscredenti che occorre combattere senza compromessi per costituire il vero stato islamico. Il discorso politico di questi due gruppi e le categorie in esso utilizzate sono un esempio eloquente dell'ordine di idee in cui si muovono i nuovi gruppi islamici radicali, di quale azione essi si fanno fautori, di che cosa pensino della democrazia, dell'Occidente e degli stessi movimenti islamici più moderati che, come i Fratelli Musulmani, accettano di partecipare alla vita politica del proprio stato.

Dopo questa serie di testi che con modalità diverse presentano posizioni favorevoli all'applicazione della *šarʿa*, la prospettiva del dibattito viene ampliata con una serie di contributi di giuristi e intellettuali contemporanei che in vario modo esprimono il loro rifiuto della logica dell'applicazione della *šarʿa* nel modo in cui viene concepita da coloro che se ne fanno sostenitori. Al di là dell'approccio intellettuale proprio di ciascun autore che determina l'originalità delle varie posizioni, si può notare che il punto fondamentale che accomuna i vari interventi è la rivalutazione della categoria storica e la sua applicazione all'interpretazione dei testi religiosi e giuridici tradizionali. Attraverso l'interpretazione storico-critica dei testi e tramite una nuova lettura della stessa storia dell'islam e delle società musulmane, questi intellettuali aprono nuove vie per una rinnovata comprensione dell'islam e del suo sistema di valori. È evidente quanto l'uso dell'interpretazione storico-critica sia in contrasto da una parte con il discorso usuale dell'islam tradizionale degli *'ulamā'* e di alcuni stati, dall'altra con le posizioni dottrinali dei Fratelli Musulmani e, tanto più, dei movimenti radicali: per tutti costoro, anche se con accentuazione diversa, l'assunto teorico di fondo è che la *šarʿa*, e l'islam come tale, siano un dato normativo perfetto e quindi intangibile, che occorre solo «applicare», trascurando quindi sia l'influenza esercitata sui testi religiosi fondanti dalle circostanze storiche della società e dell'epoca in cui il Profeta ricevette la rivelazione, sia l'elaborazione storica cui il diritto musulmano è stato sottoposto, sia la stessa evoluzione storica complessiva dell'islam.

Al-Ḥaddād, morto nel 1935, è un esempio significativo di intellettuale moderno che, negli stessi anni in cui Al-Banna fondava in Egitto i Fratelli Musulmani, ha proposto una lettura rinnovata delle fonti perché la dottrina islamica potesse recepire i valori positivi della modernità e rielaborarli al suo interno: nel testo che presentiamo egli teorizza la necessità di distinguere all'interno del Corano da una parte i principi, che sono eterni, dall'altra i costumi e le norme che riflettono invece le circostanze storiche dell'Arabia del secolo settimo, che sono quindi transeunti e da riformulare alla luce dei principi.

Gli altri contributi che seguono appartengono tutti ad autori contemporanei che

hanno partecipato, e spesso tuttora partecipano, al dibattito politico e intellettuale interno al mondo arabo relativo all'applicazione della *šarī'a* e all'islarnizzazione della società e dello stato.

Al-Nayfar e Ḥusayn Aḥmad Amīn insistono sull'analisi storica sia per criticare le posizioni dominanti e politiche dei Fratelli Musulmani e dei nuovi movimenti radicali, sia per fondare scientificamente la legittimità di reinterpretare la dottrina islamica per rinnovarla e renderla significativa per il presente e il futuro. In particolare Al-Nayfar polemizza con il pensiero di ʿUda, affermando che l'appello alla *šarī'a*, così diffuso tra i movimenti che si ispirano alle teorie di ʿUda e di Quṭb, è in effetti un modo di sfuggire alla realtà: di fronte alle gravi difficoltà di ordine sociale, economico e politico in cui versano la società egiziana e altre società arabe, il richiamo allo stato islamico e alla *šarī'a* diventa infatti l'espressione di una volontà di cambiamento che non vuole però accettare i rischi connessi con un rinnovamento reale, che implica l'accogliere le sfide della modernità. Quanto ad Amīn, dopo avere sottoposto a critica storica la concezione di *šarī'a* proposta da quanti se ne fanno promotori, conclude affermando che «uno dei difetti che danneggiano il pensiero islamico e l'immagine che i musulmani si sono fatti della loro religione, è il fatto di disprezzare la coscienza storica e il concetto di evoluzione, e di conseguenza l'incapacità di comprenderli [come categorie interpretative] e di farne uso».

Un punto di vista più strettamente giuridico sulla questione è poi offerto dal contributo dell'alto magistrato egiziano Al-Ashmawy il quale, all'interno di un'adesione personale alla dimensione religiosa islamica, presenta un'approfondita analisi giuridica del concetto di *šarī'a* e di *fiqh*, mostrandone le differenze profonde, che vengono invece disattese nel discorso usuale dei sostenitori dell'applicazione della *šarī'a*. Su questa base egli giustifica il rinnovamento del pensiero giuridico nella fedeltà alla cultura islamica ricompresa e rinnovata, in cui il piano etico-religioso acquista tutta la sua rilevanza spirituale e sia distinto dalla teoria politica e dalla pratica giuridica. Per questa sua linea innovatrice, Al-Ashmawy incontra però molte opposizioni, non solo da parte dei movimenti radicali ma anche da parte dei rappresentanti dell'islam ufficiale tradizionale: i suoi scritti sono stati più volte oggetto di condanna e di censura da parte delle autorità religiose di Al-Azhar.

Da parte sua il filosofo Fouad Zakariya, prendendo una posizione schiettamente laica, sceglie nel suo saggio un approccio in cui la discussione filosofica dei termini del dibattito si unisce a un'acuta consapevolezza delle dinamiche sociali e politiche in cui l'appello alla *šarī'a* è inserito. Ma proprio perché esso è espressione di un forte disagio sociale, Fouad Zakariya critica il ricorso alla religione in chiave politica, in quanto essa non può dare in effetti risposte adeguate ai problemi: cercare in un presunto «islam integrale» soluzioni precostituite per affrontare crisi sociali e culturali è pura illusione, e nello stesso tempo è indice della crisi culturale che il mondo arabo sta vivendo.

Infine il testo di Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā apre il discorso a una prospettiva più globale e decisamente religiosa: con un notevole afflato spirituale Ṭāḥā teorizza una nuova ermeneutica delle fonti rivelate dell'islam, che conduca a una rinnovata interpretazione globale della religione islamica e porti a superare la *šarī'a* e ad aprire prospettive radicalmente nuove.

Questi autori, nella varietà dei loro percorsi intellettuali, sono dunque un esempio significativo della ricchezza intellettuale presente nella cultura musulmana contemporanea; una ricchezza che certo essi non esauriscono, ma all'interno della quale, insieme a molti altri, aprono importanti riflessioni per una visione rinnovata dell'Islam e del suo sistema di valori, sulla cui base sia possibile dare vita alle società musulmane del futuro. Il confronto culturale e politico tra i rappresentanti dell'Islam tradizionale e radicale e i fautori di un Islam profondamente rinnovato dal confronto con la modernità è tuttavia in pieno svolgimento, e gli esiti politici e istituzionali, nonché culturali, di tale confronto sono ancora incerti. La ricchezza intellettuale della cultura musulmana contemporanea non tradizionalista né radicale apre però certamente spazi di possibilità per un'evoluzione verso un Islam rinnovato, anche se il processo di tale evoluzione è spesso irto di difficoltà.

Infine, coscienti che il mondo islamico non si riduce al mondo arabo, anche se è all'interno di quest'ultimo che il dibattito sull'applicazione della *šarʿa* ha attualmente il suo epicentro più rilevante, in questo dossier si vuole presentare a fianco dell'insieme di documenti riguardanti il mondo arabo il caso della Malaysia, che sembra particolarmente significativo nell'area musulmana del Sud-est asiatico. La Malaysia è infatti un paese in fase di forte sviluppo economico e di modernizzazione sociale, e nello stesso tempo si professa paese musulmano, tanto che la Costituzione stabilisce che l'appartenenza religiosa musulmana è uno dei requisiti richiesti per essere definiti malesi¹⁰. Nell'ambito delle politiche malaysiane ha assunto un posto di rilievo la gestione delle dinamiche dell'Islam in ordine alla promozione di uno stato moderno, che vuole essere pienamente inserito nelle relazioni politiche ed economiche internazionali. In tali politiche sembra anche di avvertire una duplice sensibilità: da un lato si tende a mantenere l'identità islamica, connettendola però alla situazione socioeconomica e culturale moderna, dall'altra, e contestualmente a questo processo, si cerca di arginare posizioni islamiche eccessivamente tradizionali o radicali, che, sia pur in modo diverso, propongono un Islam integrale, in cui l'applicazione della *šarʿa* diviene un elemento politico e simbolico centrale. In questo contesto vengono proposti nel dossier due contributi riguardanti la Malaysia: il primo, di Maria Luisa Seda-Poulin, è un'analisi dell'evoluzione politica in senso islamico dello stato del Kelantan, il cui governo nel 1992 ha stabilito di reintrodurre la *šarʿa* come legge dello stato, comprendendovi anche le pene coraniche (*ḥudūd*); il secondo è invece una riflessione sulla *šarʿa* e le sfide poste ad essa dalla modernità in cui Mohammad Hashim Kamali, intellettuale musulmano malese, propone una rivisitazione della tradizione giuridica musulmana per renderla consona al presente senza perderne la specificità culturale e i valori propri, e rimette così in primo piano il ruolo dell'*igībah* (lo «sforzo» dell'interpretazione giuridica e dell'adattamento delle leggi al loro tempo) contro le tendenze puramente conservatrici e immobiliste, ma anche contro i critici della *šarʿa*. Il fatto che anche in una zona così lontana dal mondo arabo come la Malaysia emerga oggi il dibattito sulla *šarʿa* è un'ulteriore significativa conferma di come tale dibattito costituisca uno dei nodi centrali attraverso cui avviene il confronto dell'Islam con la modernità, e di come tale dibattito costituisca uno degli spazi culturali concreti all'interno del quale sono elaborate antiche e nuove visioni di società e di cultura islamica.

¹ M. Gaborieau, «Le Néo-fondamentalisme au Pakistan» in O. Carré e P. Dumont (a cura di), *Radicalismes islamiques*, Paris, 1986, pagg. 45-51.

² *Ibid.*, pagg. 66-67.

³ Il termine *jahiliyya* indica di per sé la società araba preislamica; qui indica più in generale la società che non conosce o non applica l'islam, per cui assume un significato analogo al nostro «società pagana, e quindi barbara».

⁴ Citato in G. Kepel, *Le Prophète et le pharaon*, Paris, 1994, pagg. 54-55.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, pagg. 12-14.

⁷ *Ibid.*, pagg. 271-73.

⁸ Un esempio di questo è il persistente tentativo di Al-Azhar di esercitare la censura sui libri e gli audiovisivi prodotti e circolanti in Egitto; si veda R. Jacquemond, «Quelques débats récents autour de la censure» in *Egypte/Monde Arabe*, 20, IV trim. 1994, pagg. 30-32 e 35-37.

⁹ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, 1994, p. 316. Hussin

¹⁰ Mutalib, *Islam in Malaysia*, Singapore, 1993, p. 18.

La *šari'a*: costituzione fondamentale dei musulmani

‘Abd al-Qādir ‘Uda

1. *La šari'a è la legge per eccellenza*

La legge, intesa come concetto, potrà realizzare il proprio ideale umanistico solo se è formulata in testi e articoli che mettano i suoi principi giuridici più elevati al riparo da qualsiasi alterazione, deviazione e dimenticanza. Questi testi e questi articoli costituiscono quel che chiamiamo il corpo della legge, stabilito dai governanti¹, dai giuristi, e da coloro che sono investiti del potere legislativo.

Di conseguenza, possiamo dire che la legge, al pari di un essere vivente, è dotata di corpo e spirito. Il corpo della legge, come sappiamo, è l'insieme dei testi stabiliti dal legislatore al fine di realizzare gli scopi che sono la ragion d'essere della legge. Quanto allo spirito (della legge), noi intendiamo con questo termine l'autorità che essa ha sulle masse.

Una legge senza autorità è un corpo senza spirito, un insieme di testi senza alcun valore. La capacità di una qualsiasi legge, di governare la vita della gente, è a misura dell'autorità che ha sulle persone; la legge dunque varia a seconda della forza o della debolezza della propria autorità.

L'autorità della legge sulle masse si fonda esclusivamente su due elementi:

1) un elemento puramente spirituale, e cioè il legame attraverso il quale i testi della legge raggiungono lo spirito e il cuore degli individui, li dispongono ad accogliere i testi, a sottomettervisi di buon grado, ad aver cura di rispettarli e a far sentire loro, nel loro intimo, che si rendono colpevoli se li trasgrediscono. Questo elemento spirituale potrà realizzarsi appieno solo se i testi della legge sono fondati su credenze alle quali le masse aderiscono, su una religione che esse professano, su principi nei quali fermamente credono o tradizioni che esse desiderano rispettare;

2) un elemento di costrizione, e cioè le disposizioni della legge riguardo ai contravventori, quali risarcimento, restituzione, revoca, nullità e via dicendo.

Nell'opera *L'islam e le nostre istituzioni giuridiche**, di cui presentiamo un estratto, ‘Abd al-Qādir ‘Uda oppone alla *šari'a*, di origine divina, e dunque stabile, le leggi di istituzione umana, e in particolare le leggi egiziane, eredità del potere coloniale. Secondo lui, queste non sono completamente nel carattere del popolo egiziano musulmano; conquistata ormai l'indipendenza, bisogna sbarazzarsi con cura delle influenze straniere.

Nel capitolo qui presentato, l'Autore intende dimostrare come ogni legge, per rispondere ai propri fini, debba unire l'elemento dell'obbligazione esterna all'adesione della coscienza. Solo nella *šari'a*, per la sua istituzione divina, si possono unire i due elementi.

2. *Diverse categorie di leggi in funzione della loro autorità*

Nel mondo, leggi e legislazione si dividono, in funzione della loro autorità, in tre categorie:

2.1. *Prima categoria*

Quelle la cui autorità si fonda sull'elemento spirituale e insieme sull'elemento dell'obbligazione.

Questo genere di legislazione è quello che ha maggiori opportunità di durata e che esercita la più forte autorità sulle masse per i seguenti motivi:

a) queste legislazioni governano il comportamento intimo degli individui allorché esse raggiungono le loro credenze e le loro tradizioni, come pure governano il loro comportamento esteriore attraverso le sanzioni che esse impongono;

b) per governare il loro comportamento esteriore esse fanno appello alle loro credenze e alle loro coscienze;

c) esse conciliano il loro comportamento esteriore con il loro comportamento interiore e danno a tutti gli individui un unico orientamento. Gli individui obbediscono allora alla legge interiormente ed esteriormente, in privato come in pubblico, nel momento del disagio come in quello del benessere. Il loro cuore di credenti li spinge all'obbedienza e la loro coscienza critica ve li riconduce².

La šari'a islamica è l'esempio per eccellenza di questa categoria di leggi, anche se ne fanno ugualmente parte alcune leggi di istituzione umana³. Ma con questo non bisogna intendere che la šari'a islamica ha la stessa natura delle leggi di istituzione umana. In realtà, fra la prima e le seconde vi è una distinzione fondamentale, dovuta a una differenza di natura fra i due tipi di legislazione.

Principali differenze fra la natura della ..arra e quella delle leggi umane.

A. Dal punto di vista dell'elemento spirituale. Nella . šari'a islamica questo elemento è più forte che in qualsiasi altra legge o legislazione esistenti al mondo, perché la šari'a islamica, presa globalmente o parzialmente, riserva all'elemento spirituale una parte in ciascuno dei suoi testi (legali) e ciascuna delle sue regole (legali). Questo perché l'islam impone al musulmano di conformare la propria condotta morale, i propri costumi, le tradizioni, i modi di vivere, i rapporti e le relazioni con gli altri, in breve, tutte le sue parole e tutti i suoi atti, esclusivamente e assolutamente alle esigenze della religione musulmana. E poiché la šari'a islamica è un insieme di ordini, divieti, orientamenti portati dalla religione islamica, ciò implica che ciascuno di questi testi è fondato sulla religione e da essa deriva la sua origine; ciascuno è legato alle credenze degli individui e alla loro fede; ciascuno tocca il loro cuore e il loro spirito.

Non è così per le leggi di istituzione umana, le quali, accanto a un testo eventualmente basato sulla religione, sulla condotta morale, sui costumi e sulle tradizioni, ne contengono centinaia di altri basati sui desideri e sulle ambizioni dei governanti. Di conseguenza l'elemento spirituale non avrebbe posto nella sfera delle leggi umane, se non in un piccolissimo numero di loro regolamenti.

Si sa che le leggi di istituzione umana, in tutta l'Europa, sono basate sulla legge romana. Ora, quella era in vigore in tutta la sua pienezza prima dell'avvento del cristianesimo, al quale hanno aderito i paesi europei. Quando è venuto il cristianesimo, esso non ha assunto un posto importante nella legge, soprattutto per il fatto che non apportava alcuna legislazione speciale. I legislatori si sono accontentati di aggiungere alla legge romana qualche testo richiesto dalla nuova religione e dall'interesse dei poteri civili ad appoggiarsi a questa religione e a diffonderla fra la gente.

B. *Dal punto di vista morale.* La *šari'a* considera le virtù morali come il pilastro fondamentale sul quale si fonda la società. È per questo che essa si dedica alla salvaguardia rigorosa della moralità al punto di punire ogni atto che vi porti offesa⁴. Quanto alle leggi umane, esse trascurano quasi totalmente le questioni morali e non se ne interessano che quando viene portata un'offesa immediata all'individuo, alla sicurezza o all'ordine pubblico. Ad esempio, queste leggi non penalizzano la fornica- zione che quando una delle due parti fa violenza all'altra o se non vi è pieno con- senso, poiché in questi due casi la fornicazione porta offesa all'individuo e alla si- curezza sociale. Per contro, la *šari'a* islamica penalizza la fornicazione in tutti i ca- si e in tutte le circostanze, poiché la considera come un crimine che porta offesa alla moralità. Se questa diventa corrotta, anche la comunità si corrompe, ed è la decadenza. La maggior parte della leggi umane non prevede alcuna pena per il consumo di vino né per l'alcolismo in sé; esse non puniscono l'ubriaco che quando lo si trova sulla pubblica strada in stato di ubriachezza manifesta, poiché la sua presenza in questo stato espone la gente a essere vittima delle sue azioni trasgressive. Ma queste leggi non penalizzano l'ubriachezza in sé, in quanto vizio, né il consumo del vino perché nuoce alla salute o perché è causa di spreco di danaro e di corruzione dei costumi, mentre la *šari'a* punisce semplicemente il fatto di bere vino, anche se non comporta l'ubriachezza del bevitore, poiché essa considera il problema dal punto di vista morale, che si estende a tutti i casi. Proteggere i costumi significa proteggere la salute, la dignità, i beni, il sangue; significa salvaguardare la sicurezza e l'ordine.

La ragione per cui la *šari'a* islamica si preoccupa della moralità è che essa si basa sulla religione; ora, la religione prescrive i buoni costumi, raccomanda le virtù, mira alla formazione della comunità integra, virtuosa. E poiché la religione non ammette modifiche né sostituzioni, ciò significa che la *šari'a* si dedica sempre alla sal- vaguardia della moralità con il massimo rigore.

La ragione per cui le leggi umane si preoccupano poco della moralità è che esse non sono basate sulla religione; anche se qualcuno dei loro testi riguarda la religio- ne, la maggior parte è basata sulla realtà concreta e sul quotidiano. Le regole giuri- diche di istituzione umana sono, per loro natura, suscettibili di modifica e sostitu- zione. La loro istituzione e le loro modifiche sono in genere opera di persone in vi- sta della società, in collaborazione con i governanti, i quali, nel loro lavoro, sono influenzati dalle proprie passioni, dalla debolezza umana e dalla naturale tendenza a liberarsi da ogni costrizione. È dunque normale che le leggi umane trascurino poco a poco i problemi morali e che arrivi poi il momento in cui la permissività diviene la regola e la condotta virtuosa l'eccezione. È molto probabile che i paesi che ap- plicano le leggi umane siano già arrivati a questo punto.

C. *Dal punto di vista dell'origine.* L'origine della *šari'a* è Dio — sia esaltato! — poiché essa è fondata sulla religione islamica, che viene da Dio: «In verità la Religione, presso Dio, è l'islam» (C. 3:19), «E chiunque desideri una religione diversa dall'islam, non sarà accettato da Dio» (C. 3:85). Quanto alla fonte delle leggi umane, sono gli uomini che si incaricano di stabilirle.

Due risultati importanti derivano dal fatto che la *šari'a* islamica viene da Dio: 1) rispetto assoluto dei precetti della *šari'a*, sia da parte di colui che la fa applicare sia da parte di colui a cui si applica: entrambi credono che essa viene da Dio e che dunque si deve rispettare. Questa credenza, in sé, porta gli individui a obbedire ai precetti della *šari'a*, visto che, secondo i principi della religione islamica, l'obbedienza li avvicina a Dio mentre la disobbedienza porta alla punizione in questo mondo, e peggio ancora, nell'altro. Dunque, l'origine divina della *šari'a* comporta, al suo riguardo, il rispetto e l'obbedienza da parte degli individui. Ora, il valore di ogni legislazione nel mondo si misura con l'obbedienza e il rispetto che la gente le vota nei propri cuori. Oggi, nessuna legge nel mondo raggiunge l'autorità della *garra* islamica, e non vi è alcun dubbio che, nella misura in cui la gente rispetta la propria legislazione, vi si sottomette e la ama, gli affari prosperano e ognuno può attendere liberamente alle proprie occupazioni.

2) Solidità e stabilità delle prescrizioni della *šari'a* anche se i governanti cambiano e i regimi differiscono. Poco importa che il potere sia conservatore o progressista, che il regime sia repubblicano o monarchico, tutto ciò non tocca in alcun modo i precetti della *šari'a* perché questi non si riferiscono al potere né al regime, ma unicamente alla religione islamica, la quale non si trasforma e non cambia. Ogni governo vi aderisce per la fede; ogni regime è al suo servizio.

Così non è per le leggi umane stabilite dai governanti per la salvaguardia dei principi ai quali essi tengono e al servizio dei regimi che essi stabiliscono. Queste leggi sono soggette a continue variazioni, instabili per natura. È sufficiente che il potere cambi o che il regime stabilito si rovesci, perché le leggi cambino e le disposizioni legislative siano rovesciate.

Ecco dunque com'è la *šari'a* e quali sono le conseguenze del suo riferirsi a Dio — sia esaltato! Quanto alle leggi umane, esse sono, come abbiamo detto, opera del gruppo al potere, il quale, nell'istituirle, considera esclusivamente il proprio interesse. Esso cerca, attraverso la legge, di proteggere le persone al potere, i principi ai quali si attengono e i sistemi che esse stabiliscono. E quando questo gruppo viene sostituito da un altro, le leggi cambiano per proteggere il nuovo gruppo, i nuovi principi e i nuovi sistemi. Così le leggi cambiano secondo il desiderio dei dirigenti, secondo i principi e i sistemi sui quali si basa il potere; ed esse non cessano di essere modificate e sostituite periodicamente, e questo conduce a non rispettare la legge e a farla screditare nell'animo della gente.

Oggi vediamo i partiti d'opposizione spingere i propri appartenenti a disprezzare la legge, a contravvenire alle sue prescrizioni, affinché, dopo essersi aperta una breccia, essi possano pervenire ai loro scopi. E non ci sono limiti agli intrighi dei partiti di opposizione e di chi propone nuove dottrine, dato che essi vedono che la legge è opera dei loro simili e che è stata istituita per la salvaguardia di individui non migliori di loro o per regimi che essi non stimano affatto.

Forse i cambiamenti dei sistemi, dei dirigenti, delle strutture governative, avvenuti oggi nei paesi europei, sono la prova convincente del declino del vigore della legge e della sparizione della sua autorità. Se questa situazione persiste, è imminente il momento in cui le leggi di istituzione umana perderanno ogni valore e non saranno considerate altro che un semplice pezzo di carta.

[L'autore esamina in seguito le due altre categorie di legge. Nella *seconda categoria* è presente solo l'elemento dell'obbligo, ma senza adesione interiore da parte dell'individuo, senza appello alla sua coscienza. È questo il caso della maggior parte delle leggi umane. *Terza categoria*: è presente l'obbligo; ma, oltre a mancare l'elemento dell'adesione interiore, c'è il fatto che la legge va contro la fede e le convinzioni profonde della gente. Le leggi egiziane sono di questo terzo tipo: esse sono state stabilite dall'autorità coloniale nel totale disprezzo della coscienza musulmana egiziana. E utile citare *in extenso* la conclusione generale di tutto il passo (pagg. 45-46).]

Conclusione

La *šari'a* islamica è la costituzione fondamentale dei musulmani: tutto ciò che si accorda con questa costituzione è valido, tutto ciò che vi si oppone è nullo e mai esistito, quali che siano le epoche e l'evoluzione del pensiero sulla legislazione. Poiché la *šari'a* è venuta da Dio per bocca del suo Profeta perché avesse corso in ogni tempo e in ogni luogo⁵, essa deve essere applicata fino a quando non sarà annullata o abrogata. La regola fondamentale, per quanto concerne la *šari'a*, è che i suoi testi non possono essere abrogati che da altri testi di forza uguale o superiore, emanati dallo stesso legislatore o da qualcuno investito di un potere superiore a quello dell'autore dei testi che si vogliono abrogare. I testi abroganti devono dunque appartenere al Corano o alla Sunna. Ora, dopo il Profeta, non c'è più Corano, visto che la rivelazione si è fermata; ugualmente non vi è più Sunna, visto che il Profeta è morto. E non si può pretendere che per le nostre istanze legislative umane si possano emanare dei testi che abbiano il peso del Corano o della Sunna, al punto di poter abrogare il Corano e la Sunna.

* *Al-islām wa-awḡā'u-na al-qānūniyya*, Al-Qāhirah, Maktabat al-kitāb al-'arabī, 1951. I brani proposti sono alle pagg. 27-32 e 45-46. Su 'Abd al-Qādir 'Uḏa si veda *Fiches des auteurs arabes modernes, II série*, Pisai, 1969. Si veda inoltre il giudizio di Ḥmīda al-Nayfar nel presente dossier, pagg. 71-75.

¹ Sembra, e il seguito del testo lo conferma, che con questo termine (*ḥukūm*) l'autore intenda proprio i governanti, e non i giudici o i magistrati.

² *Al-nafs al-lawwāma* è espressione coranica (C. 75:2) e viene tradotta con «l'anima biasimatrice», intendendo con ciò la coscienza che accusa e biasima l'uomo. Questo tipo di anima si trova, nel Corano, in una posizione intermedia fra «l'anima appassionata che spinge al male» (*al-nafs al-arrmāra*, C. 11:53) e «l'anima tranquilla» (*al-nafs al-muṭmainna*, C. 89), che ha raggiunto lo scopo della perfezione e nella quale il male tace.

³ *Al-qawānīn al-waḡḡiyya*: termine spesso tradotto con «Leggi positive», ma a rigor di termine, «positivo» si oppone a «naturale» e significa in qualche modo «istituito». La *šari'a*, di istituzione divina, è dunque anche essa una legge positiva. Opposto alla *šari'a*, Legge Divina, è evidente che il termine designa qui le leggi di istituzione umana di cui l'autore sottolinea la fragilità e la precarietà di fronte al carattere stabile e immutabile della *šari'a*. Si tradurrà dunque «leggi di istituzione umana», o semplicemente «leggi umane».

⁴ Il testo insiste notevolmente sull'intransigenza e sul rigore da mostrare nella protezione della moralità.

⁵ La formula «la *šari'a* è valida per tutti i luoghi e tutte le epoche» diventerà uno degli slogan più noti del pensiero integralista islamico.

Una Legge¹ cosmica

Sayyid Quṭb

1. *La concezione islamica del cosmo*

Quando l'islam stabilisce il proprio edificio dottrinale nella coscienza dell'uomo e nelle realtà del mondo basandosi sulla perfetta adorazione di Dio, e lui solo, e fa sì che questa adorazione si esprima nella fede, così come nel culto e nella Legge², esso considera che questa adorazione perfetta di Dio, l'Unico — così espressa — dia un reale significato alla attestazione «non c'è altro dio all'infuori di Dio». Allo stesso modo, ricevere dall'Inviato di Dio — su di lui salvezza e pace — e da lui solo, le condizioni di questa adorazione, equivale a dare un effettivo significato all'attestazione che Muhammad è l'Inviato di Dio.

Quando l'islam stabilisce tutto il suo edificio su queste fondamenta, di modo che l'attestazione «Non c'è altro dio all'infuori di Dio e Muhammad è l'Inviato di Dio» costituisca la regola di vita nell'islam e di modo che ne definisca i contorni e ne fissi le particolarità..., quando l'islam si stabilisce in questa maniera unica, che lo distingue da tutti gli altri sistemi che l'umanità abbia conosciuto, non fa altro che ritornare a un principio più universale che comanda l'intera esistenza e non solo l'esistenza umana; ritrova una regola di vita per l'esistenza intera e non solo per la vita umana.

La concezione islamica riposa sul fondamento che tutta questa esistenza è creata da Dio. La volontà di Dio ha voluto che fosse, ed essa fu. Dio le ha dato Norme³ che regolano il suo movimento; Norme che armonizzano fra di loro i movimenti dei suoi elementi e allo stesso tempo coordinano il suo movimento universale. «E il nostro parlare a una cosa quando Noi la vogliamo, è dirle: Sì! ed essa è» (C. 16:40). «E creò tutte le cose e ne ha fissato il destino» (C. 25:2).

Dietro questa esistenza cosmica vi è una volontà che la concepisce, un Decreto⁴ che la fa muovere, un Ordine⁵ che la armonizza.

Tale ordine mette in armonia fra loro tutti gli elementi di questa esistenza: ne regola tutti i movimenti. Così essi non si urtano, non sono in disordine, non sono in

L'opera di Sayyid Quṭb conobbe dopo la sua morte una diffusione considerevole, ben al di là dei confini dell'Egitto. E il caso dell'antologia, *Ma'alim fi l-tariq**, da cui è tratto il capitolo qui presentato, intitolato *Una Legge cosmica*. Esso situa la *sari'a* in un insieme molto più vasto, l'Ordine dell'Universo: in questo grande Ordine, essa è semplicemente la parte che si rivolge alla coscienza libera dell'uomo. Essa è opera di Colui che presiede sia ai destini dell'uomo che a quelli dell'Universo, e tiene dunque nelle sue mani la chiave dell'armonia.

contrasto, non interrompono il proprio movimento regolare e continuo — verso ciò che Dio vuole. Allo stesso modo, questa esistenza è sottoposta, consegnata alla volontà che la concepisce, al Decreto che la fa muovere, all'Ordine che la armonizza. Cosicché non gli capita in alcun momento di rivoltarsi a questa volontà o di fare un voltafaccia nei confronti di questo Decreto o di contravvenire a tale Ordine. Ed è per questo che essa è interamente buona; non la colpiscono né distruzione né corruzione, a meno che lo voglia Dio:

In verità il nostro Signore è Dio, che ha creato i cieli e la terra in sei giorni e poi s'è assiso sul Trono. Egli copre il giorno del velo della notte che avida l'insegue; e il sole e la luna e le stelle creò, soggiogate al Suo comando. Non è a Lui che appartengono la Creazione e l'Ordine? Sia benedetto Iddio, il Signore del Creato! (C.754)

2. *L'uomo fa parte del cosmo*

L'uomo fa parte di questa esistenza cosmica. Le Norme che reggono la sua natura originaria' non sono isolate da questo Ordine che governa l'esistenza intera... Infatti, Dio l'ha creato, come ha creato questa esistenza. Nella sua costituzione fisica, egli è stato tratto dall'argilla di questa terra. Le caratteristiche supplementari, di cui Dio l'ha provvisto in rapporto all'argilla, ne fanno un uomo. Dio gliel'ha date con il suo Decreto ben stabilito. Nel suo essere corporeo, l'uomo è sottoposto all'Ordine naturale che Dio ha stabilito, che egli voglia o no. Dio dà all'uomo la sua esistenza e il suo carattere a partire dalla propria volontà divina e non dal suo volere (dell'uomo) o da quello di suo padre o di sua madre. Questi si incontrano, ma non sono in grado di dare esistenza al feto. Questo nasce conformemente all'Ordine stabilito da Dio per la durata della gravidanza e per le circostanze della nascita. Egli respira quest'aria che Dio ha creato secondo misure precise. Egli la respira a seconda della quantità e della maniera che Dio ha voluto per lui. Egli sente e soffre; ha fame e sete; mangia e beve; assimila cibo e bevanda e, in complesso, vive..., conformemente all'Ordine di Dio, senza volontà propria e senza scelta. In ciò egli assomiglia a questa esistenza cosmica, a ogni cosa e a ogni persona che vi si trova, nella sottomissione assoluta alla volontà di Dio, al suo Decreto e al suo Ordine.

Dio, che ha creato questa esistenza cosmica e che ha creato l'uomo, che ha sottoposto l'uomo ai suoi Ordini, sottoponendovi anche l'esistenza cosmica... È lui — sia lodato — che ha stabilito per l'uomo una «Legge» affinché egli regoli la sua vita cosciente in armonia con la sua vita naturale. Su questa base, la Legge non è che un settore dell'Ordine divino universale che regge (governa) la natura originaria dell'uomo e quella dell'esistenza universale, armonizzandole in un unico insieme.

Non vi è una parola di Dio, né un ordine o una proibizione, né una promessa o una minaccia, né legislazione o direttiva, che non sia una parte dell'Ordine universale e che nella sua stessa essenza non sia a esso conforme, come lo sono le Norme che noi chiamiamo «norme naturali» — cioè le Norme divine e cosmiche — che noi vediamo realizzarsi a ogni istante, in virtù della verità eterna che Dio vi ha messo, di queste Norme che si realizzano tramite il decreto di Dio.

3 *La šari‘a fa parte della Legge cosmica*

La «Legge» che Dio ha istituito per organizzare la vita del genere umano è, di conseguenza, una Legge cosmica, nel senso che questa legge è collegata all'Ordine dell'intero cosmo, a esso coerente. Conformarsi a essa deriva dunque dalla necessità di realizzare la coesione fra la vita dell'uomo e il movimento del cosmo all'interno del quale egli vive. Anzi, questo deriva dalla necessità di realizzare la coerenza fra le Norme che reggono la natura originaria segreta degli uomini e quelle che governano la loro vita visibile, cioè la necessità di mettere d'accordo la loro personalità nascosta e quella visibile.

Poiché gli uomini non sono in grado di percepire la totalità delle leggi cosmiche⁷, né di abbracciare i limiti dell'Ordine universale — ivi compreso quello che regge la loro natura originaria e la sottomette, che essi vogliano o meno — essi non sono neanche in grado di stabilire per la vita del genere umano una struttura che realizzi l'armonia assoluta fra la vita degli esseri umani e il movimento del cosmo, e nemmeno la coerenza tra la loro natura originaria nascosta e la loro vita visibile. Ne è capace solo colui che ha creato il cosmo e ha creato l'uomo, colui che provvede a tutto ciò che concerne l'uno e l'altro, conformemente all'Ordine unico che egli ha scelto e di cui è soddisfatto.

Per questo diviene obbligatorio conformarsi alla Legge di Dio per realizzare questa armonia, e questo, in più del dovere di realizzare la dottrina dell'islam. Poiché non vi è islam nella vita dell'individuo e della collettività se non ci si dedica all'adorazione di Dio, l'unico, e se non si ricevono le condizioni di questa adorazione dall'Inviato di Dio unico, dando così pieno significato al primo pilastro dell'islam: l'attestazione che non vi è dio al di fuori di Dio e che Muhammad è l'inviato di Dio.

4 *Dio è il solo legislatore*

Vi sono tutti i vantaggi per il genere umano a realizzare l'armonia assoluta fra la vita dell'umanità e l'Ordine del Cosmo. Come pure, la vita vi trova protezione nei confronti della depravazione... È unicamente in questa maniera che si vivrà in pace con se stessi. Quanto alla pace con il cosmo, essa risulta dall'accordo fra l'azione dell'uomo e il movimento del cosmo; fra le sue tendenze e gli orientamenti del cosmo. La pace con se stessi deriva dalla corrispondenza fra l'agire dell'uomo e gli impulsi della sua genuina natura originaria. Non vi sarà allora conflitto fra l'essere umano e la sua natura originaria perché la Legge di Dio con tutta facilità mette in armonia l'attività visibile e la natura originaria nascosta. Da questa armonia ne deriva un'altra: la corrispondenza fra gli uomini e la loro attività globale. Insieme, essi si impegnano allora secondo una regola di condotta unificata, che è essa stessa una parte dell'Ordine cosmico universale.

Così, il bene dell'umanità si realizza tramite il fatto che essa è ben guidata e si familiarizza facilmente con i misteri di questo cosmo, le energie che vi sono nascoste, i tesori messi da parte nelle sue pieghe, e il loro utilizzo secondo la Legge di Dio. Così si realizza il bene di tutta l'umanità, senza conflitti né contrasti.

5. Legge di Dio e passioni umane

L'opposto della Legge di Dio sono le passioni degli uomini. «E se la Verità dovesse seguire le loro passioni, si guasterebbero i cieli e la terra e quel che contengono» (C. 23:71). Ne segue che la visione islamica riunisce in una sola visione la verità sulla quale si fonda questa religione e la verità sulla quale sono stabiliti i cieli e la terra. È su questa verità che prospera tutto ciò che concerne questa vita e l'altra. Dio chiede conto riferendosi a essa e punisce coloro che la trasgrediscono. Essa è una verità unica, non si moltiplica. È l'Ordine cosmico universale che Dio ha voluto per tutti gli aspetti di questa esistenza, e al quale tutto si sottopone e aderisce nell'esistenza, universi, cose inanimate ed esseri viventi.

Ed ora a voi abbiamo rivelato un Libro che contiene un Monito per voi: non comprendete dunque? Quante città distruggemmo, che furono inique, e suscitammo, dopo la fine loro, altri popoli! E quando sentirono approssimarsi la Nostra ira, ecco, fuggivano dalle loro città a folle corsa. «Non fuggite, tornate ai vostri lussi, e alle vostre delizie, e alle vostre case: ché forse ve ne sarà chiesto conto!» «Ahimé, guai a noi, guai! — gridarono — noi fummo iniqui!» E continuò, quel grido, finché non li riducemmo a biade mietute, annientati. Noi non abbiamo creato il cielo e la terra, e lo spazio fra di essi, per gioco: se avessimo voluto scherzare avremmo scherzato fra Noi stessi, se proprio avessimo voluto. Ma noi scagliamo la Verità contro la Vanità ed essa la coglie alla testa, ed eccola a terra annientata: guai a voi, per ciò che empicamente affermate! A Lui appartiene chi è nei cieli e chi è sulla terra, e gli Esseri che stan presso di Lui non disdegnano d'adorarLo né in adorarLo si stancano: cantano le Sue lodi notte e giorno senza cessa e riposo (C. 21:10).

La natura originaria dell'uomo percepisce questa verità nel più profondo di se stessa. Le disposizioni naturali della sua costituzione, quelle di tutto questo cosmo, si riferiscono a essa. Esse rivelano alla sua natura originaria che questa esistenza è stabilita sulla verità, che la verità vi è radicata e che essa è fondata sull'Ordine. Questa esistenza non tentenna, le sue strade non se ne discostano; il suo ciclo non varia; non vi sono contrasti fra i suoi elementi. Essa non segue la congiuntura effimera, né il caso fuggitivo; e nemmeno la mutevole passione e il desiderio irragionevole. Ma essa persevera nella sua precisa regolarità, nata per decreto... In seguito, vi è una rottura — la prima cosa che accade — fra l'uomo e la sua natura originaria, quando, seguendo il proprio capriccio, egli si allontana dalla verità nascosta nel più profondo di se stesso. E ciò che succede quando assume come regola di vita una Legge ispirata dal proprio capriccio e non la Legge di Dio; e quando non si abbandona a Dio come fa questa esistenza cosmica sottomessa al suo Signore.

Una rottura simile si produce fra gli individui, le collettività, le nazioni e le generazioni; allo stesso modo, fra gli uomini e il cosmo intorno a essi. Allora le sue energie e le sue riserve si trasformano in mezzi di sterminio e in causa di infelicità, invece di essere mezzi di civiltà e causa di felicità per gli uomini.

Così, l'obiettivo visibile dello stabilire la Legge di Dio sulla terra non è solamente agire in vista dell'altra vita. Insieme, questa vita e l'altra sono due tappe complementari. È la Legge di Dio che coordina le due tappe della vita di quest'uomo. Essa armonizza tutta la vita con l'Ordine divino universale.

Essere in armonia con l'Ordine non rimanda la felicità dell'uomo all'Aldilà. Al contrario, questa felicità diviene effettiva e concreta nella prima tappa. In seguito si completa e raggiunge la pienezza nell'Aldilà.

6. Conclusione: la *šarī'a*, chiave dell'armonia

Questo è il fondamento della maniera araba di concepire l'esistenza intera, e l'esistenza umana, all'ombra di questa esistenza universale. È una concezione che, per la sua natura, differisce essenzialmente da tutte le altre concezioni che l'umanità ha conosciuto. Ne derivano obblighi che non esistono in alcun altro luogo, in nessun altro sistema né teoria.

In questa concezione, aderire alla Legge di Dio è richiesto perché vi sia perfetta correlazione fra la vita del genere umano e quella del cosmo; fra l'Ordine che governa la natura originaria degli uomini e Colui che governa questo cosmo. Ne deriva l'obbligo di far concordare questo Ordine universale con la Legge che regge la vita degli uomini; ciò che si realizza imponendo agli uomini di non adorare che Dio solo; proprio come l'adorazione del cosmo non va che a Dio solo, poiché nessun uomo può rivendicarla per se stesso.

E la necessità di questa concordanza e di questa armonia a manifestarsi nel dialogo fra Abramo — pace a lui — padre della comunità musulmana, e Nemrod, che orgogliosamente pretendeva di aver diritto all'autorità sugli altri esseri umani in questo mondo, ma che tuttavia non fu mai in grado di rivendicare un'autorità sui corpi celesti e i pianeti del cosmo. Egli rimase stupefatto quando Abramo — pace a lui — gli disse: «Colui che detiene l'autorità nel cosmo, ecco l'unico al quale conviene che appartenga l'autorità nella vita degli uomini». Egli non poté replicare nulla a questa argomentazione:

Non hai tu visto colui che argomentava del suo Signore con Abramo, poiché Dio gli aveva dato il supremo potere? Quando Abramo disse: «È il mio Signore colui che dà la vita e dà la morte!», quello rispose: «Sono io che do la vita e do la morte!» E Abramo replicò: «Iddio certo fa sorgere il sole dall'oriente. Tu dunque fallo nascere dal ponente!» Così il negatore restò scornato, ché Dio non guida gli iniqui (C. 2:258).

Dio, il Potente, ha detto il vero.

Desiderano forse una religione altra che la Religione di Dio, mentre si sottomette a Lui, volente o polente, tutto ciò che è nei cieli e sulla terra e a Lui tutti saran fatti tornare? (C. 3:83)

* Il capitolo qui presentato è tratto da *Mā' alim fi l-tariq* (Pietre miliari), Bayrūt, Al-Qāhirah, Dār al-Surūq, 1979⁶, pagg. 97-104. Fu proprio questo libro, di cui Nasser venne a conoscenza nel corso di un viaggio a Mosca, che segnò la condanna a morte di Sayyid Quṭb.

¹ Per rendere le diverse accezioni della nozione di Legge, l'autore utilizza diversi termini: *nāmūs*, *qadar*, *šarī'a*, *qānūn*, *sunan*. Senza mai utilizzarne l'uno per l'altro, egli mantiene per ciascuno, durante tutti gli sviluppi del ragionamento, un contenuto particolare. Per questo motivo, nella presente traduzione, ognuno dei termini è stato sempre tradotto con uno stesso termine italiano. Avremo così *nāmūs* = ordine; *qadar* = decreto, *šarī'a* = legge, *qānūn* = norme, *sunan* = leggi. Inoltre, il termine «cosmo» traduce sempre *kawn* e «cosmico» traduce sempre *kawnī*; *wujūd* è reso con «esistenza».

šari'a, *qānūn*, *sunan*. Senza mai utilizzarne l'uno per l'altro, egli mantiene per ciascuno, durante tutti gli sviluppi del ragionamento, un contenuto particolare. Per questo motivo, nella presente traduzione, ognuno dei termini è stato sempre tradotto con uno stesso termine italiano. Avremo così *nāmūs* = ordine; *qadar* = decreto, *šari'a* = legge, *qānūn* = norme, *sunan* = leggi. Inoltre, il termine «cosmo» traduce sempre *kawn* e «cosmico» traduce sempre *kawni*; *wujūd* è reso con «esistenza».

² *Šari'a* ha origine coranica (C. 45:18; 42:13,21; 5:48). Si tratta sempre di una Legge di origine divina, rivelata da Dio e dunque conosciuta dagli uomini (C. 45:18; 42:13; 5:48), anche se gli uomini pretendono di seguire la Legge stabilita da divinità che in realtà non esistono (C. 42:21). Questa Legge è «la via» che si oppone «alle passioni di coloro che non sanno» (C. 45:18).

³ *Qānūn*, (pl. *qawānīn*) significa canone, decreto, norma. Il lessico giuridico utilizza abitualmente questo termine per designare la regolamentazione stabilita dal potere «esecutivo» (califfo, governanti): la legislazione umana, dunque, che deve tuttavia obbedire ai principi generali della *šari'a*. Oggi, il termine è utilizzato per designare le leggi nel senso non-musulmano del termine, cioè i testi emananti dal potere legislativo e talvolta la loro codificazione. Ad esempio, *qānūn al-usra* è il Codice della famiglia. Il *qānūn* resta un testo «derivato» poiché esso deve essere conforme alla Costituzione (*dustūr*), nello stesso tempo in cui dovrebbe esserlo alla *šari'a*.

⁴ *Qadar* è inteso qui nel senso di ciò che Dio ha decretato dall'eternità, il Decreto divino, una predeterminazione di cui l'uomo non ha sempre conoscenza e che perciò si distingue dalla Legge rivelata, *šari'a*, senza necessariamente esserle superiore.

⁵ *Nāmūs* non è utilizzato nel Corano ma nei *hadīṭ* (si vedano Aḥmad b. Ḥanbal, 1, p.312, e 4, p. 198; Muṣlim, *La Fede*, N. 252; Buḥārī, *I Profeti*, cap. 61) dove designa sempre la Legge che Dio ha dato a Mosè. Qui, sembra che il *nāmūs* debba essere situato in cima alla gerarchia delle norme legali. È anche una Legge divina non rivelata, ma che si iscrive nella natura delle cose. Vi si potrebbe scorgere una sorta di «diritto naturale divino» al quale tutto è sottoposto o subordinato, in particolare la *šari'a*.

⁶ La *fiṭra*, o natura umana, è lo «statuto originario della creatura» che assegna all'uomo la sua costituzione definitiva e la sua dignità fondamentale.

⁷ *Sunan*: pratiche, costumi che Dio si dà per regole nella natura delle cose e alle quali egli può derogare, come quando fa discendere una Tavola imbandita (C. 5:114) o quando fa sì che la Luna si spacchi in due (C. 14:1), o che il cibo si moltiplichi (Buḥārī, *I Profeti*, cap. 6).

L'applicazione della *šari'a* e il suo molo nella stabilizzazione della sicurezza nel Regno di Arabia Saudita
Tawfiq 'Alī Wahba

La *šari'a* islamica non è unicamente un insieme di devozioni, essa è anche un sistema di vita. Dio fece discendere il Libro sul suo Profeta, rendendo chiara la fede islamica e invitando gli uomini all'adorazione dell'unico Dio. La religione fu espurgata di tutto quel che conteneva di divinità e signori, per essere totalmente di Dio, il quale così ha detto: «Dirai: Egli, Dio, è uno» (C. 112:1).

L'unicità di Dio è il contenuto dell'appello di tutti i Profeti e Inviati. La *šari'a* islamica fu caratterizzata dal profondo interesse rivolto al piano temporale della vita dell'essere umano; il nobile Corano e l'eminente tradizione (Sunna) del Profeta hanno mostrato chiaramente il vero fondamento della vita umana sulla terra. La *šari'a* ha mostrato le leggi e le regole che bisogna applicare; poiché l'islam ha una propria teoria completa per l'organizzazione della vita, che non è separata dalla teoria relativa al culto: in altri termini, nell'islam, il credo non è separato dalla *šari'a*.

Se guardiamo da vicino la situazione degli stati che applicano la *šari'a* islamica in tutte le sue accezioni e di quelli che applicano le leggi di istituzione umana, troviamo un'enorme differenza tra gli uni e gli altri.

I primi godono di stabilità politica ed economica; presso di loro si stabilisce la pace, regna la tranquillità, diminuiscono i reati. Quanto agli altri, sono i disordini e le lotte che li governano; l'ansia psicologica vi si sviluppa, i reati aumentano, le delinquenze sono evidenti; rendere pubbliche l'immoralità e la corruzione diviene cosa ammessa e riconosciuta.

Paragonando gli stati che applicano le leggi umane e il Regno dell'Arabia Saudita che applica la *šari'a* islamica, troviamo che i reati si diffondono negli stati che non applicano la *šari'a* per due motivi:

- 1) l'esiguità della pena prevista per il reato;
- 2) la convinzione, da parte dell'individuo, dell'ingiustizia di questa pena e il suo disprezzo al riguardo.

Quanto allo stato che applica la *šari'a* di Dio, cioè il regno dell'Arabia Saudita, noi vi troviamo una notevole riduzione del numero dei reati: l'uomo che cammina per strada durante la preghiera o nei momenti di riposo, trova i negozi aperti

L'Arabia Saudita, e più generalmente i paesi che applicano la *šari'a*, hanno spesso fatto ricorso alle statistiche per dimostrare l'efficacia della stretta applicazione dei *hudūd* nella prevenzione del crimine. Nel 1976 fu organizzato a Riad un convegno dedicato al tema*.

Il testo qui presentato è la prefazione (*tambid*) del libro di Tawfiq 'Alī Wahba intitolato *I crimini e le sanzioni nella šari'a islamica***

senza alcuno che faccia la guardia, le mercanzie esposte in strada: nessuno si permetterebbe di mettervi sopra la mano, pena di vedersela tagliare. Chiunque può lasciare sul ciglio della strada una cosa che lui possiede e andare a fare i suoi acquisti: quando ritorna la trova come l'ha lasciata; nessuna mano criminale l'ha toccata, nessun occhio invidioso l'ha guardata.

I congressi internazionali hanno riconosciuto che l'Arabia Saudita è uno degli stati del mondo a più basso tasso di criminalità, e all'LXXXII Congresso mondiale dei capi della polizia che si tenne nella città di Miami in Florida, il Regno dell'Arabia Saudita ricevette un riconoscimento ufficiale quale uno degli stati del mondo con meno reati e più sicurezza.

Disponiamo di una serie di statistiche comparate fra i reati commessi nel Regno dell'Arabia Saudita, che applica la *šari'a* islamica, e quelli di alcuni stati arabi e non arabi. Queste statistiche illustrano l'estensione del calo del tasso di criminalità nel Regno, in paragone a qualsiasi altro stato del mondo. Esse dimostrano anche il calo del tasso di criminalità nel Regno da un anno all'altro.

Se consideriamo la vastità dell'estensione del territorio del Regno, le grandi distanze tra le città e come sia facile per un criminale nascondersi in questo vasto deserto, si può valutare la considerevole influenza dell'applicazione delle sanzioni islamiche nella diminuzione dei reati nel Regno dell'Arabia Saudita in rapporto a qualsiasi altro paese del mondo, malgrado la configurazione geografica del paese incoraggi la diffusione del crimine.

Dio è il legislatore delle sanzioni islamiche ed Egli conosce meglio i cuori dei suoi servitori. Egli ha dato loro le leggi a loro protezione e salvaguardia. È Lui che ha detto: «La legge del taglione è garanzia di vita, o voi dagli intelletti sani» (C. 2:179).

[Le prime tre tabelle del testo arabo, che non vengono qui riprodotte, riguardano i reati dell'anno 1396/1976, fornendo rispettivamente una statistica numerica dei reati in oggetto, un paragone con quelli dell'anno precedente (139.5) e una ripartizione degli stessi per autore indicandone nazionalità e sesso.]

La seguente tabella 4 mostra il numero dei reati (a) e il numero dei loro autori (b) nei cinque anni fra il 1392 e il 1396H (dell'egira), differenziando il genere del crimine. Considerando questa tabella, appare che il numero dei reati nel 1392 era di 1.429, mentre nel 1393 era di 1.376. Nel 1394 è diminuito a 1.370, e nel 1395 a 1.304. In seguito, nel 1396 il numero dei reati era di 1.247. Si constata così il calo continuo del numero dei reati da un anno all'altro.

Tabella 4a. Numero dei reati per genere di reato fra il 1392 e il 1396 H (1972-76), in Arabia Saudita (valori assoluti).

	1392 (1972)	1395 (1973)	1394 (1974)	1395 (1975)	1396 (1976)
Omicidio	54	39	45	70	49
Violazioni di proprietà	980	973	948	873	853
Moralità	346	323	339	328	327
Frode e falsificazione	31	62	14	19	13
Altri reati	13	15	24	14	5
Totale	1.424	1.376	1.370	1.304	1.247

Tabella 4b. *Numero degli autori dei reati per genere di reato fra il 1392 e il 1396H (1972-76), in Arabia Saudita (valori assoluti).*

	1392 (1972)	1393 (1973)	1394 (1974)	1395 (1975)	1396 (1976)
Omicidio	80	49	71	106	71
Violazioni di proprietà	1.133	1.122	1.135	1.076	1.080
Moralità	482	530	638	575	558
Frode e falsificazione	57	35	17	30	21
Altri reati	24	13	26	20	6
Totale	1776	1.749	1.887	1.807	1.736

Fonte: Annuario statistico del Ministero dell'interno (1396H/1976).

La tabella 5 illustra le medie di frequenza dei reati nel Regno dell'Arabia Saudita nei dieci anni dal 1386 al 1395H (1966-1975) e si nota il continuo calo del tasso di frequenza dei reati da un anno all'altro. Nel 1386 la percentuale era dello 0,32 per mille abitanti (‰). Nel 1387 dello 0,28‰ e nel 1388 dello 0,23‰. Nel 1389 dello 0,23‰; nel 1390 0,23‰. Nel 1391 dello 0,19‰, nel 1392 dello 0,27‰, nel 1393 dello 0,20‰, nel 1394 dello 0,19‰ e nel 1395 dello 0,18‰. Tutti questi tassi sono molto bassi se li si paragona ai tassi di criminalità nei paesi arabi che non applicano la *šari'a* islamica o nei paesi non arabi, come vedremo nelle tabelle 6 e 7.

Tabella 5. *Popolazione, reati e loro frequenza nel Regno dell'Arabia Saudita in dieci anni, 1386-1395H (1966-75) (valori assoluti e ogni mille abitanti).*

	Abitanti	Reati penali	Frequenza (‰)
1386 (1966)	5.667.000	1.850	0,32
1387 (1967)	5.815.000	1.970	0,28
1388 (1968)	5.973.000	1.377	0,23
1389 (1969)	6.135.000	1.229	0,20
1390 (1970)	6.301.000	1.401	0,23
1391 (1971)	6.472.000	1.234	0,19
1392 (1972)	6.647.000	1.424	0,27
1393 (1973)	6.827.000	1.376	0,20
1394 (1974)	7.012.000	1.370	0,19
1395 (1975)	7.201.000	1.304	0,18

Fonte: Centro di ricerche per la Prevenzione del crimine, Ministero dell'interno dell'Arabia Saudita, 13971-1/1977.

La tabella 6 illustra la percentuale dei reati per ogni mille abitanti in vari paesi arabi nel 1972, a cui abbiamo aggiunto, a titolo di paragone, le cifre dell'Arabia Saudita per lo stesso anno. La più alta percentuale di reati, fra questi paesi, si registra in Libano, dove essa raggiunge 1148,77‰; segue poi il Bahrayn con 37,393‰.

Il tasso per il Regno dell'Arabia Saudita è dello 0,22‰, seguito dal Sudan con il 2,50‰. Segue la Libia con il 3,0‰, poi il Marocco con il 4,9‰. la Tunisia con l'8,00‰. e infine il Kuwayt con il 12,8‰. Ciò mostra chiaramente che il Regno dell'Arabia Saudita ha il tasso più basso fra tutti i paesi arabi menzionati in questa tabella; anzi ha il tasso più basso fra i paesi arabi e non arabi nel complesso.

Tabella 6. *Popolazione, numero dei reati e loro frequenza in vari paesi arabi nel 1972 (valori assoluti e ogni mille abitanti).*

	Abitanti	Reati	Frequenza (%)
Kuwait	800.000	9.983	12,48
Bahrayn	200.000	7.479	37,39
Tunisia	5.200.000	41.633	8,00
Sudan	17.000.000	42.444	2,50
Libano	2.500.000	1.121.972	48,77
Libia	2.257.000	6.780	3,00
Marocco	17.109.000	70.013	4,90
Arabia Saudita	6.647.000	1.424	0,22

Fonte: Centro di Ricerche per la Prevenzione del Crimine, Ministero dell'Interno dell'Arabia Saudita, 1397H/1977.

La tabella 7 illustra le medie dei reati per mille abitanti (‰) in alcuni paesi del mondo fra il 1971 e il 1972. Il tasso più elevato in questi paesi si trova in Australia e in Canada con il 75,00‰, seguiti dalla Danimarca con il 60,52‰ e dalla Germania con il 41,71‰. Il tasso inferiore fra questi paesi si trova in Mali, paese islamico africano, la cui percentuale è dello 0,33‰, seguito dall'Indonesia con l'1,47‰, poi il Kenya con il 4,74‰. Se paragoniamo il tasso più basso, cioè quello del Mali dello 0,33‰, con quello del Regno dell'Arabia Saudita dello stesso anno statistico 1972, troviamo che il tasso di criminalità nel Regno dell'Arabia Saudita è dello 0,22‰. È evidente così che il tasso di criminalità nel regno è il più basso del mondo e questo, come si è detto, grazie all'applicazione delle pene islamiche, alla velocità dei procedimenti giudiziari e all'esecuzione immediata e pubblica delle sentenze.

Possiamo provare il calo della percentuale di reati nel Regno paragonandolo a quello di un altro dei paesi del mondo. Il numero dei casi di omicidio non supera nel Regno i 50 all'anno, mentre negli Stati Uniti d'America, per esempio, arriva a 1.200 all'anno: più precisamente si ha un omicidio ogni 7 ore e 26 minuti. Le violazioni della proprietà nel Regno non superano le 913 all'anno, mentre negli Stati Uniti d'America raggiungono le 30.000 all'anno; i rapporti mostrano che vi è un'aggressione a mano armata ogni 65 minuti, un furto ogni 78 minuti, una effrazione ogni 10 secondi e un furto di automobile ogni 32 secondi.

Anche se si insiste sulla differenza del numero di abitanti fra il Regno dell'Arabia Saudita e gli Stati Uniti d'America, il tasso di frequenza dei reati nel Regno resta molto più basso: se nel Regno si arriva a meno di un quarto in riferimento al tasso di scoperta dei reati, la proporzione è di 1 a 100 nei casi di omicidio e di 1 a 90 nei casi di violazione di proprietà.

In verità la sicurezza di cui si gode nel Regno è una grazia di Dio e un risultato diretto della politica saggia e della condotta intelligente che il popolo adotta nella prevenzione del crimine, imponendo sanzioni contro coloro che violano l'ordine e la sicurezza, facendo regnare la *šarī'a* integrale, e applicandone le pene in forma immediata e pubblica¹.

Quando noi invitiamo — e continuiamo a farlo — ad applicare la *šarī'a* islamica, invitiamo, come abbiamo fatto a più riprese, a un'applicazione globale della *šarī'a* islamica in tutti i settori della vita. E poco importa se si comincia dal lato penale o da quello economico o altro, l'importante è iniziare il cammino sulla giusta via.

Tabella 7. *Popolazione, numero di reati e loro frequenza in alcuni paesi del mondo, anni 1971-77 (valori assoluti e ogni mille abitanti).*

	Abitanti	Reati	Frequenza (%)	Anno
Spagna	15519.899	112.700	7,26	1972
Australia	17.728.461	207.360	75,00	1971
Germania*	61.673.500	7.577.530	20,08	1977
Indonesia	123.000.000	181.407	1,47	1972
Italia	54.647.318	1.136.808	20,08	1977
Danimarca	4.975.653	301.147	60,52	1972
Romania	21.000.000	16.858	5,08	1972
Ghana	9.000.000	96.505	10,72	1972
Francia	51.914.600	1.675.817,	32,27	1972
Venezuela	11.300.000	77.628	6,86	1972
Canada	21.984.000	1.648.817	75,00	1972
Corea	33.167.000	412.137	12,42	1972
Kenya	12.067.000	57229	4,74	1972
Mali	5.000.000	1.661	0,33	1972
Giappone	107.332.000	1.396.037	13,00	1972

* Aumento dell'indice di criminalità nella Germania Federale, Wiesbaden, 13 maggio 1979. La percentuale dei reati nel corso dei 19786 aumentata, rispetto al 1977, del 2,8%, mentre il tasso di crescita dell'indice di criminalità nel 1977, paragonato al 1976,6 di circa 7,3%.%. Dal quotidiano *al-Rijid*, 18/6/1399 (14/5/1979).

Fonte: Centro di Ricerche per la Prevenzione del Crimine, Ministero dell'Interno dell'Arabia Saudita, 1397/1977.

Faccio appello a tutti i paesi arabi e islamici perché imitino l'esempio del Regno dell'Arabia Saudita nell'imporre il Libro di Dio e la Sunna del suo Inviato, fino a che non godranno della sicurezza e della stabilità, e i loro abitanti non saranno al riparo dei reati ai quali sono esposti a causa della loro negligenza nei confronti della Legge del loro Signore.

Questo appello non deriva dal sentimento, ma da una coscienza acuta e sana, basata sulla convinzione ben radicata che la sola via d'uscita disponibile alla nostra comunità per allontanarsi dalle crisi violente che hanno quasi avuto ragione di lei consiste nel ritornare al Libro di Dio e alla Sunna del suo inviato, rendendo lecito ciò che Dio ha reso lecito e proibendo ciò che Dio ha proibito, «e in quel giorno si rallegreranno i credenti del soccorso di Dio» (C. 3 0:4-5).

* Si veda Atti del Convegno di Riad (9-13 ottobre 1976), *Gli effetti della legislazione islamica sulla prevenzione del crimine in Arabia Saudita*, Regno d'Arabia Saudita, Ministero dell'Interno Ar Riyād, 1980.

** *Al-ğara' wa-l-'uqūbat fil- sar' a al-islamiyya*, Jiddah, Dār 'Ukkāz, 1980, pagg. 19-34.

¹ Generale Yabya Mu'allimī, *La sicurezza nel Regno dell'Arabia Saudita*, pagg. 28-40. Fra ciò che porta all'aumento dei tassi di criminalità nei paesi che seguono le leggi umane, vi è la constatazione fatta dagli esperti delle Nazioni Unite, riuniti a Vienna per la preparazione del VI congresso per la prevenzione del crimine, Sydney, 1980. Gli studi fatti in sessantasei paesi fra il 1970 e il 1975 evidenziano la crescita della percentuale dei furti con scasso del 179% e delle somme destinate all'acquisto di stupefacenti del 114%. Questo studio mostra anche la tendenza all'uso della violenza. Appare, poi, che non vi è legame fra il tasso di criminalità e l'organizzazione sociale dello stato, visto che il numero dei reati è pressoché identico nei paesi socialisti e nei paesi occidentali. Inoltre, i reati commessi dai giovani registrano un tasso più elevato nei paesi industrializzati che nei paesi in via di sviluppo. La proporzione dei reati commessi dagli uomini in rapporto a quelli commessi dalle donne è di dieci a uno, ma la proporzione tende a diminuire (dal periodico *La politica kuwaitiana*, 3579, domenica 12 ragab 1398 / 18 giugno 1978).

Progetto di codice di pene coraniche in Egitto

Tanfiq ‘Ali Wahba

Premessa

Abbiamo ritenuto utile fornire questo progetto di Codice affinché gli Stati che desiderano applicare le pene islamiche, e così pure gli studiosi, possano trarne vantaggio. Dio è la nostra meta. Egli è il nostro difensore — nessun difensore potrà mai essere superiore a Lui (C. 22:78).

Ecco il testo integrale del progetto di Codice delle pene coraniche` presentato in Egitto all’Assemblea del popolo.

PARTE PRIMA

DISPOSIZIONI GENERALI COMUNI A TUTTE LE PENE CORANICHE

ARTICOLO 1

La pena coranica è una punizione stabilita in conformità alla Legge, per i reati menzionati in questo Codice.

ARTICOLO 2

L’applicazione della pena coranica nei confronti del colpevole richiede che questi abbia compiuto i 17 anni — non si può fornire la prova della pubertà prima di quest’età — che sia sano di mente, e che abbia deciso di commettere l’atto per suo desiderio e per sua libera scelta, senza che vi fosse dunque uno stato di necessità o una giustificazione conforme alla Legge.

ARTICOLO 3

I reati che comportano pene coraniche — eccetto alcune che godono delle condizioni particolari menzionate di seguito — vengono stabiliti dalla confessione (del colpevole) davanti all’autorità giudiziaria, anche se fatta una volta sola, oppure dalla testimonianza di due uomini — come è stabilito — e, in caso di necessità, dalla testimonianza di un uomo e due donne, oppure di quattro donne.

Fu ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd*, già *ṣayḥ* dell’Azhar, a presentare all’Assemblea del popolo egiziana il seguente progetto integrato di Codice di pene coraniche conformi alla Legge, ispirandosi alle disposizioni giuridiche della Legge islamica come derivano dal Libro, dalla Sunna e dai Codici di Diritto delle quattro scuole riconosciute dai sunniti. Fei ne aveva chiesto l’approvazione e la promulgazione, in applicazione dell’articolo 2 della Costituzione che stabilisce che la Legge islamica è la fonte principale del diritto. Il progetto era stato preparato da un’Alta commissione, creata da sua Eccellenza lo *ṣayḥ* dell’Azhar. Essa comprendeva un gran numero dei più prestigiosi dottori esperti nella dottrina delle scuole giuridiche, e un gran numero di consiglieri giuridici.

ARTICOLO 4

Le pene discrezionali² sono applicabili allorquando non si riesce a stabilire una prova conforme alla Legge, come è stata appena definita per i reati che comportano una pena coranica, oppure se il colpevole ritratta la propria confessione, e ciò quando il giudice sarà convinto dell'esistenza di un altro crimine da altre prove o da un'altra situazione giuridica che comporta altre punizioni che non siano la pena coranica.

ARTICOLO 5

Se i reati comportanti pene coraniche sono più di uno o sono collegati, il colpevole sarà punito nel modo seguente:

- 1) Se le punizioni sono dello stesso genere e di uguale valore, si applicherà la punizione massima.
- 2) Se le punizioni sono di genere diverso, si applicheranno tutte.
- 3) La pena capitale (*qatl*) a titolo di pena coranica o di taglione, o anche di pena discrezionale, evince tutte le altre punizioni.

ARTICOLO 6

Non è permesso ordinare la sospensione delle punizioni definite in questo Codice come pene coraniche, né di commutarle in altre punizioni, e nemmeno di ridurle o di rimetterle completamente.

ARTICOLO 7

È obbligatorio trasmettere la sentenza emessa dal tribunale del luogo, con l'enunciato debitamente firmato della punizione prevista dalla pena coranica, alla Corte di cassazione, conformemente alle disposizioni qui stipulate, e questo prima dell'esecuzione della punizione prevista dalla pena coranica.

La sentenza che richiede la punizione prevista dalla pena coranica verrà eseguita solo dopo la conclusione definitiva dell'istanza presso la stessa Corte di cassazione.

ARTICOLO 8

La sentenza di amputazione della mano non sarà eseguita che alla base del polso, all'articolazione stessa del carpo con le due ossa dell'avambraccio. Il piede è amputato alla metà della lunghezza, in modo che resta il tallone, grazie al quale si può ancora camminare.

ARTICOLO 9

Non è permesso eseguire la punizione prevista per la pena coranica che dopo la firma del documento attestante che il condannato è stato sottoposto a visita medica, da cui risulti che non vi è alcun pericolo per lui a sottoporsi all'esecuzione della pena, eccezion fatta per le punizioni che comportano la condanna a morte o la lapidazione. L'esecuzione della punizione per fustigazione si fa con l'uso di uno scudiscio medio, con una sola correggia, e questa senza alcun nodo. Il condannato è spogliato

degli abiti che impedirebbero ai colpi di fargli sentire dolore nel corpo. I colpi devono essere moderati e inferti su tutto il corpo, evitando però le parti delicate e intime.

La donna subisce la fustigazione restando seduta e con il corpo ricoperto da un vestito. I colpi le saranno inferti sul dorso e sulle spalle.

ARTICOLO 10

La pena coranica della lapidazione emessa nei confronti di una donna incinta è rimandata fino a quando non avrà partorito, indipendentemente dal fatto che la gravidanza sia il risultato della fornicazione o di altro. Quando ella avrà partorito, la detta pena sarà ancora rinviata fino al termine dell'allattamento, e cioè per due anni completi, se non vi è una persona che possa allattare il bambino. Se qualcuno invece si incarica di assicurare l'allattamento, la detta donna è allora lapidata.

Se la pena coranica è quella della fustigazione e se la donna ha partorito il suo bambino e non ha più perdite, e se è abbastanza forte perché non si tema per la sua salute, allora la pena coranica sarà eseguita. Se, invece, ha ancora perdite o è troppo debole, tanto che si teme per la sua salute, la pena coranica non sarà eseguita che quando ella sarà di nuovo in un periodo di purezza e avrà ritrovato le proprie forze.

ARTICOLO 11

La colpevolezza per i reati che comportano la pena coranica e la comminazione della pena corrispondente deve essere considerata conformemente alle disposizioni giuridiche del presente Codice.

PARTE SECONDA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER IL FURTO

ARTICOLO 12

Il furto (*sirqa*) che comporta la pena coranica consiste nel fatto che una persona giuridicamente responsabile (*mukallaḥ*) si impossessa di nascosto (*hiḥyatan*), allo scopo di appropriarsene (*tamalluk*), di una quantità determinata di beni mobili (*manqūl*), il cui valore può essere fissato e la cui appropriazione è possibile, e che è di sicura proprietà (*yad*) di qualcuno — senza che vi sia il minimo dubbio sulla cosa — sottraendola alla custodia di un altro, si tratti di un bene pubblico o privato; e a condizione che vi sia stata denuncia della vittima (del furto), e questo in conformità alle disposizioni del presente Codice.

È richiesto che la quantità di beni rubati non abbia valore inferiore a quello di un *dinār* islamico, il cui peso è valutato a 4,457 grammi di oro fino³.

ARTICOLO 13

Il ladro è punito secondo le modalità seguenti:

- 1) La prima volta, gli viene amputata la mano destra.
- 2) In caso di recidiva, gli viene amputato il piede sinistro.
- 3) Se vi è ulteriore recidiva, viene messo in prigione fino a evidente pentimento.

ARTICOLO 14

Le punizioni stipulate nell'accordo sopra descritto non si applicano nei seguenti casi:

1) Se il furto avviene in luoghi pubblici durante il tempo in cui vi si lavora, oppure in un ambiente qualunque in cui il colpevole era autorizzato a entrare, nella misura in cui l'oggetto stesso rubato non era sotto custodia (di altri).

2) Se il furto si produce fra ascendenti e discendenti (della stessa famiglia), oppure fra sposi, oppure fra parenti dei gradi proibiti.

3) Se il proprietario del bene rubato è sconosciuto.

4) Se il colpevole era creditore nei confronti del proprietario del bene rubato, e tale credito era stabilito e riconosciuto con sentenza definitiva, prima del suddetto furto, e se i beni di cui il colpevole si è impadronito sono equivalenti al valore del credito o sono di valore superiore, ma con una differenza che non raggiunge il *nisāb* (o valore minimo richiesto per incorrere nella pena coranica).

5) Se l'oggetto rubato è costituito da frutti ancora sugli alberi, o cose simili, come raccolti non ancora mietuti, e se il colpevole li ha consumati senza averli portati via.

6) Se il colpevole è complice per accordo totale, o per incoraggiamenti, o per un aiuto dato, purché tale aiuto non arrivi a far considerare il colpevole come complice diretto (del furto).

7) Se il colpevole diviene proprietario della cosa rubata, dopo il furto e prima che ne sia eseguita la sentenza (del tribunale), oppure restituisce la cosa rubata prima dell'istanza e dell'azione processuale.

8) Se i colpevoli sono parecchi e se la parte della cosa rubata che ciascuno riceve non supera il valore minimo (richiesto per incorrere nella pena coranica), tanto che la cosa rubata da ciascuno non raggiunga il valore minimo che si può rubare con il concorso di tutti.

PARTE TERZA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER IL BRIGANTAGGIO

ARTICOLO 15

Il crimine di brigantaggio (*hirāba*) per il quale si incorre nella pena coranica si realizza nei due casi seguenti:

1) Attaccare i beni, l'onore o l'integrità fisica altrui con mezzi violenti.

2) Tagliare la strada a tutti (coloro che ne fanno uso) e impedire loro di passarvi, e questo a scopo intimidatorio.

3) È richiesto, nei due casi suddetti, che sia fatto ricorso alle armi o ad altro mezzo atto a procurare lesioni corporali, oppure che sia fatta minaccia di ricorrere all'una o all'altra (di queste vie di fatto).

ARTICOLO 16

Il brigante (*muḥārib*) è punito secondo le modalità seguenti:

1) Viene messo a morte se egli stesso ha ucciso, indipendentemente dal fatto che si sia effettivamente impadronito dei beni (della vittima) o meno.

2) Gli sono amputate la mano destra e il piede sinistro, oppure viene messo in prigione, se non ha attaccato i beni, l'onore o l'integrità fisica altrui e se non ne è seguita né morte né fornicazione.

3) Viene messo in prigione, se ha solamente intimidito la gente sulla pubblica via.

4) In caso di recidiva e al di fuori del caso menzionato al paragrafo 1, la punizione consiste nel metterlo in prigione e nel tenervelo finché non venga stabilito che è di nuovo capace di un comportamento normale.

ARTICOLO 17

La pena coranica per brigantaggio viene annullata se vi è pentimento.

1) La pena coranica per brigantaggio viene annullata se il colpevole si pente prima di essere arrestato, ovvero rinunciando al brigantaggio e informando le autorità costituite prima che ogni informazione sul crimine commesso pervenga loro per altra strada.

2) Anche se la pena coranica in cui si è incorsi viene così annullata in seguito a pentimento, ciò non riduce affatto i diritti delle persone relativi all'esecuzione della legge del taglione o alla compensazione per il prezzo del sangue; allo stesso modo non riduce le punizioni previste dal Codice penale riguardo i reati oggetto di pene discrezionali, che il brigante abbia potuto commettere.

ARTICOLO 18

Gli impedimenti all'esecuzione della pena coranica sono i seguenti:

1) Se il colpevole proclama di essersi pentito, conformemente alle disposizioni del paragrafo 1 dell'articolo precedente (Art. 17), il Pubblico ministero assume la direzione dell'inchiesta relativa ai fatti e dell'esame delle condizioni richieste perché possa essere annullata la detta pena coranica.

2) Se l'inchiesta rivela che sono stati commessi altri reati, per i quali si è puniti a titolo di pene discrezionali, o se rivela che le vittime hanno dei diritti da rivendicare a titolo dell'esecuzione della pena del taglione o della compensazione per il prezzo del sangue, o dei beni garantiti per assicurazione, oppure vi sono al riguardo semplicemente dei dubbi, il Pubblico ministero trasmette tutti i documenti necessari al tribunale competente in materia.

3) Se l'inchiesta non rivela alcuno dei casi precedenti, il Pubblico ministero decide che non è il caso di portare la causa (in tribunale) visto che vi è stato il pentimento del colpevole prima dell'arresto.

ARTICOLO 19

Accanto alle disposizioni giuridiche generali stipulate nel presente Codice per stabilire la prova implicante la pena coranica, i due reati la cui descrizione è fatta ai capitoli del furto e del brigantaggio possono ugualmente essere stabiliti da qualsiasi prova materiale apodittica.

- 1) La vittima non può essere considerata come testimone, salvo in caso di brigantaggio, e se testimonia in favore di altri.
- 2) Se la pena coranica viene annullata, ciò non riduce affatto i diritti delle persone interessate.

PARTE QUARTA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER LA FORNICAZIONE

ARTICOLO 20

- 1) La fornicazione (*zind*), per la quale si incorre in una punizione a titolo di pena coranica, consiste nel fatto che un uomo si unisce a una donna senza che fra i due vi sia alcun legame conforme alla Legge.
- 2) Per statuto giuridico, la pederastia è assimilata alla fornicazione.

ARTICOLO 21

Il reato di fornicazione viene stabilito da:

- 1) Confessione resa davanti all'autorità giudiziaria e non ritrattata prima della pronuncia della sentenza definitiva.
- 2) Testimonianza di quattro uomini di statuto onorevole⁴.

In caso di necessità, si può ricorrere alla testimonianza di altre persone, conformemente alle disposizioni dell'Articolo 3 della Parte prima del presente Codice.

Tutto ciò a condizione che nessun dubbio (*shubha*) possa opporsi all'esecuzione della pena coranica.

ARTICOLO 22

- 1) La punizione consiste nella messa a morte per lapidazione, se si tratta di persona, uomo o donna, legittimamente sposata⁵.
- 2) La punizione per chi, maschio o femmina, ha commesso il reato di fornicazione, senza essere stato legittimamente sposato, consiste nella fustigazione: cento colpi di scudiscio saranno allora inflitti tanto all'uno che all'altro colpevole.

PARTE QUINTA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER IL BERE [ALCOLICI]

ARTICOLO 23

Ogni liquido inebriante è considerato vino (*ham*), quale che sia la quantità necessaria per diventare ubriachi.

ARTICOLO 24

1) È considerato reato che comporta la pena coranica far bere del vino, berne, possederne, custodirne (in segreto), fabbricarne, farne commercio, offrirne, offrirne in dono. Il colpevole verrà fustigato con quaranta colpi.

2) Sarà ugualmente fustigato con quaranta colpi di scudiscio chi viene trovato in stato di ubriachezza evidente in luogo pubblico.

3) In tutti i casi predetti, le bevande requisite saranno automaticamente confiscate.

PARTE SESTA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER LA FALSA ACCUSA DI FORNICAZIONE

ARTICOLO 25

1) La falsa accusa di fornicazione (*qadff*) per la quale è inflitta una punizione a titolo di pena coranica consiste nel fatto di accusare qualcuno di fornicazione flagrante, o di pederastia evidente, oppure di rifiutare l'attribuzione della paternità di un figlio.

2) Si incorre nel reato di falsa accusa di fornicazione quando esso è compiuto con propositi espliciti, o tramite un testo scritto, o tramite gesti il cui significato è chiaro; allo stesso modo attraverso una significativa fotografia.

ARTICOLO 26

È allora richiesto che la persona oggetto dell'accusa sia:

- 1) casta, di castità notoria, si tratti di uomo o donna;
- 2) che l'atto preteso sia effettivamente possibile da parte sua;
- 3) che essa non venga così accusata nel corso di un dibattimento che comporta un'altra pena coranica.

ARTICOLO 27

Chi è colpevole di una tale falsa accusa di fornicazione verrà fustigato con ventiquattro colpi di scudiscio. Nessuna testimonianza da parte sua potrebbe essere a questo punto accettata, a meno che non fornisca le prove del suo pentimento.

ARTICOLO 28

La pena coranica prevista per la falsa accusa di fornicazione viene annullata per uno dei motivi seguenti:

- 1) Se l'autore dell'accusa fornisce la prova della validità della sua accusa.
- 2) Se la persona oggetto dell'accusa confessa il reato di cui è accusata.
- 3) Se è pronunciato il giuramento imprecatorio (*li'ām*)⁶.

ARTICOLO 29

1) La pena coranica in cui si incorre per falsa accusa di fornicazione può essere applicata solo in seguito a istanza della persona così calunniata.

2) Qualunque istanza di falsa accusa di fornicazione da parte di un bambino, o di qualsiasi altro grado di parentela discendente, contro il padre o ogni altro grado di parentela ascendente, si tratti di un uomo o donna, non è valida e non avrà seguito.

PARTE SETTIMA

DISPOSIZIONI SPECIALI RELATIVE ALLA PENA CORANICA PER L'APOSTASIA⁷

ARTICOLO 30

L'apostata (*murtadd*) è il musulmano che abbandona la religione dell'islam, sia per abbracciarne un'altra sia per non abbracciarne nessuna.

ARTICOLO 31

Si incorre nel reato di apostasia:

- 1) per ogni detto esplicito o azione apodittica che esprime che si abbandona l'islam;
- 2) per il rifiuto di tutto ciò che la religione insegna come necessario;
- 3) per ogni tipo di derisione, in parola o atto, rivolta alla persona di un Profeta o di un inviato, o di un Angelo, o del Sacro Corano.

ARTICOLO 32

Il pentimento dell'apostata (può essere accettato):

- 1) Il pentimento dell'apostata è stabilito da ogni atto che esprime che egli rinuncia a tutto ciò attraverso cui aveva proclamato la sua miscredenza (*kufr*).
- 2) Non si accetterà il pentimento di chiunque abbia compiuto apostasia più di due volte.

ARTICOLO 33

L'apostata che abbandona la religione dell'islam, uomo o donna che sia, è condannato a morte se non c'è alcuna speranza di vederlo pentito, oppure se, accordatagli una proroga che non superi comunque i sessanta giorni, non si è nel frattempo pentito.

ARTICOLO 34

- 1) Tutti gli atti giuridici dell'apostata sono validi ed esecutori, a partire dall'istante in cui li ha decisi, per tutto quanto si è prodotto prima della sua apostasia. Gli si restituiscono i beni, se egli fa ritorno all'islam.
- 2) Se egli viene messo a morte o se viene a morire dopo aver abbandonato l'islam, gli atti giuridici che aveva disposto quando era musulmano restano validi ed esecutori. Ciò che aveva allora acquisito ritorna ai suoi eredi musulmani.
- 3) Gli atti giuridici dell'apostata sono nulli e senza valore a partire dalla sua apostasia. I beni allora acquisiti andranno al Tesoro pubblico (dei musulmani).

*Lo *ṣayh* ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, che ebbe l’iniziativa di presentare questo progetto di Codice, nacque nel 1910 in Egitto (ad al-Salām, nella provincia di al-Šarqiyya). Dopo il ciclo comune a tutti gli studenti dell’Azhar, si recò una prima volta a Parigi, per studio, nel 1932, poi di nuovo nel 1937 (con una delegazione dell’Azhar), ciò che gli permise di sostenere una tesi di dottorato alla Sorbona. Ritornò in Egitto nel 1940; fu in seguito decano della Facoltà degli Uṣūl al-Dīn (1964), segretario generale del Consiglio delle Ricerche islamiche (1968), *wakil* dell’Azhar (1970), ministro dei Waqf (1971) e infine *ṣayh* dell’Azhar (1973). Morì nel 1978. Nel corso dei suoi ultimi anni lavorò alla codificazione dei testi giuridici delle quattro grandi scuole, e alla redazione, fra l’altro, di un progetto di Costituzione islamica «tipo», valida cioè per tutti i paesi musulmani (dove il capo di Stato è chiamato imām), e un progetto di Codice «standard» delle pene coraniche (taglione, *diyya* e *ḥudūd*). Per la sua bio-bibliografia, si veda *Mağallat al-Azhar*, LI, dicembre 1978, pagg. 221-47; nello stesso numero vi è anche un suo articolo in inglese sul *jihād* (pagg. 274-302)-Il testo che presentiamo, in forma integrale, è tratto dal libro di Tawfiq ‘Alī Wahba, *Al-ğara’im wa-l-‘uqūbat fī l-šar‘a al-islāmīyya* [I crimini e le sanzioni nella *šar‘a* islamica], jiddah, Dār ‘Ukkāz, 1980, pagg. 219-29. Questo libro contiene anche il progetto di codice penale kuwaitiano, molto simile nel contenuto e nella presentazione.

¹ Traduciamo con l’espressione «pena coranica» il termine *ḥadd*, pl. *ḥudūd*: decreto o statuto restrittivo stipulato da Dio nel Corano, secondo la lettura musulmana di questo. Si tratta della sanzione di certi atti in cui «i diritti di Dio sono infranti», e dunque dove Dio si troverebbe ad esigere un certo credito. Quanto al termine «Legge», con la maiuscola, esso corrisponde sempre, in questa traduzione, alla Legge positiva divina dell’islam, come è espressa nel Corano e nella Sunna autentica, mentre il termine «legge», con la minuscola, corrisponde alle leggi positive umane: «Legge e «legge» esprimono l’opposizione o la differenza fra *šar‘a* e *qānūn*.

² Si tratta delle pene (*‘uqūbat*) che dipendono dalla discrezione e dal discernimento politico del principe o del governo (*ta‘zīriyya*): esse sono contrapposte o sono complementari alle pene previste dal Corano per determinati reati in cui sono implicati i diritti di Dio.

³ Nella terminologia del *fiqh*, questo valore minimo, al disotto del quale il furto non è sottoposto ad *ḥadd*, è chiamato *niṣāb*.

⁴ È di «statuto onorevole» (*‘adl*) ogni credente musulmano onesto e praticante, che compie perfettamente i doveri della propria religione.

⁵ Si tratta qui dei termini *muḥṣin* (m.) e *muḥṣana* (f.), che designano ogni persona che ha avuto una esperienza sessuale effettiva e legittima, e che dunque non potrebbe avere giustificazione o sorpresa.

⁶ Formula di ripudio qualificato tramite la quale il marito, con quattro giuramenti contro la moglie, corroborati da un quinto contro se stesso (se non dice la verità), accusa la moglie di essere incinta di un altro: rifiuto di paternità e divorzio sono qui intimamente legati. La sposa potrà evitare la pena *ḥadd* ricorrendo a cinque giuramenti dello stesso tipo (C. 24:4-9).

⁷ Apostasia: *ridā*.

L'islam politico in Egitto: il richiamo alla *šari'a* dei movimenti islarnici radicali

Hāla Mustafa

1. *Il pensiero politico dei gruppi radicali*¹. Studio comparato di al-Jihād e al-Jamā'a al-islāmiyya

Gli studi sul movimento islamico radicale, specialmente per quanto riguarda il pensiero politico che esso propone, hanno per la maggior parte un punto debole: si basano solo sulla produzione letteraria che riguarda questi gruppi, e ciò porta a confondere fra loro gruppi e correnti diverse. In questo studio ci baseremo invece, in maniera diretta e pressoché assoluta, sui documenti fondamentali di questi gruppi, su una selezione delle loro posizioni in merito alle questioni principali e sulle dichiarazioni dei più importanti quadri politici, ideologici, giuridici, operanti al loro interno.

L'analisi sarà circoscritta ai due gruppi principali presenti attualmente nel campo dell'attività politica islamica radicale, e cioè *al-Jihād al-islāmī* e *al-Jamā'a al-islāmiyya*, i quali, dopo essersi costituiti in movimento, riuscirono ad aumentare la loro influenza sia con l'assassinio di Sadat e altri episodi di violenza attuati durante il 1981 in alcune province egiziane, sia anche con il loro ruolo preminente negli episodi di violenza che hanno avuto luogo in Egitto dal 1984 a oggi².

La prima considerazione da fare è che in questi due gruppi vi è una completa conformità di opinioni per quanto riguarda la visione della realtà e l'azione politica da effettuare, con l'unica eccezione di alcune questioni relative alle modalità concrete di costituzione in movimento, che hanno portato alla scissione dei due gruppi dopo la fusione avvenuta nel 1981. Inoltre vi è una sola questione giuridica che ne esprime la divergenza, ed è quella relativa alla *imāra* (direzione politica) di un cieco: mentre *al-Jihād al-islāmī* ritiene non legittimo accettare un *amīr* cieco per un movi-

Il brano qui proposto è tratto dal libro di Hāla Mustafa *Al-Islām al-siyāsī fī Misr. Min barakat al-islāb ilā jamā'at al-'unf*, edito dal Markaz al-dirāsāt al-siyāsīya wa'istrāṭīyya, Mu'assasat al-Ahrām, Al-Qāhirah, 1992. La posizione dell'autore, vicedirettore del Dipartimento politico presso il Centro di studi politici e strategici di al-Ahrām, gli permette di ben riportare le visioni dell'islam politico come testimoniate dalle principali teorie politiche espresse in Egitto, e che interessano la vita politica, sociale e culturale. Il volume è diviso in tre parti: contrasti con la cultura occidentale e nascita del pensiero riformista; i Fratelli Musulmani; i gruppi radicali e la violenza politica, da cui è tratto il brano tradotto. In particolare l'analisi dell'autore riguarda i due maggiori gruppi «radicali» presenti in Egitto: *al-Jamā'a al-islāmiyya* e *al-Jihād al-islāmī* (quest'ultimo noto perché responsabile dell'assassinio del presidente Sadat), dei quali esamina la posizione in merito ad alcuni importanti punti della loro metodologia politica.

mento che si ispira *al-jihād, al-Jamā'a al-islāmiyya* invece lo ammette, tanto da prendere come proprio *amīr* ^c*Umar* ^c*Abd al-Raḥmān*³.

Va ricordato che è difficile separare e classificare le varie teorie e posizioni di questi due gruppi, che includono sia l'ambito politico sia quello giuridico. La difficoltà è dovuta al fatto che le varie questioni non hanno nei due gruppi lo stesso ordine di importanza, vista la precedente divergenza già espressa nelle loro teorie, come ad esempio quella sul califfato (*al-ḵbilāfa*), che gli studiosi hanno ritenuto una questione politica, non considerando il fatto che questi gruppi potessero aver avuto una divergenza di carattere esclusivamente giuridico.

In linea generale, analizzeremo le posizioni dei due gruppi in base alle seguenti variabili:

- *La posizione del regime politico*
 - 1) Il quadro ideologico del regime: laicità
 - 2) Governante, governo, elezione
 - 3) Democrazia e attività dei partiti
- *L'immagine del cambiamento*
 - 1) La *da'wā*
 - 2) Ordinare il bene e vietare il male⁴
 - 3) Il *jihād*
 - 4) La *ḵbilāfa*
- *La posizione degli altri gruppi nel campo dell'attività politica*
 - 1) I Fratelli Musulmani
 - 2) *Al-Ta ḵfir wa'l-hijra* e *Jamā'at al-tawaqqul wa-l-tabyīn*
 - 3) *Al-Salafīyyūn* e *al-Tablīgh wa'l-da'wā*
- *Questioni giuridiche*
 - 1) La giustificazione per ignoranza
- *Principali questioni sul tappeto*
 - 1) L'Occidente e la civiltà occidentale
 - 2) Il conflitto arabo-israeliano
 - 3) La rivoluzione iraniana

2. *La posizione del regime politico*

2.1. *Il quadro ideologico del regime: laicità*

Al-Jamā'a al-islāmiyya ritiene che la propria posizione riguardo la laicità sia chiara e manifesta; la laicità è «la nuova religione che si vuole che prenda il posto dell'islam»⁵. Gli autori del *Mithāq al-ʿamal al-islāmī* (Patto di attività islamica), uno dei documenti pubblicati da *al-Jamā'a al-islāmiyya*, scrivono che «d'odiosa laicità trama contro di noi e si incunea con la forza nella nostra terra; ne nascono così questi ordinamenti appartenenti alla *jāhiliyya* e alla miscredenza, che sostituiscono la Legge di Dio con la legge di Satana»⁶. Il gruppo ritiene che fra l'islam, come pensiero e regime, e la laicità si combatta una lotta intestina che finirà solo con la scomparsa di uno dei due e che porterà poi alla completa adozione dell'ideologia, dei sistemi, del regime del vincitore⁷.

Anche il gruppo *al-Jihād* ribadisce la propria posizione contraria alla laicità, come pensiero e forma di governo; ritiene anzi la laicità un concetto proprio della *jāhiliyya*⁸, prodotto dall'esperienza della società europea nel Medioevo, e accusa di miscredenza il regime politico egiziano, poiché ha preso la strada della laicità e si è gettato alle spalle lo statuto e l'ordinamento giuridico dell'islam⁹.

2.2. Governante, governo, elezione

I due gruppi concordano sia nel ritenere il presidente della repubblica colpevole di vera e propria miscredenza, e quindi fuori dalla comunità musulmana (*millat al-Islām*), sia nel descrivere il regime politico in complesso come miscredenza e *jāhiliyya*. Il gruppo *al-Jihād* ritiene che «il regime che governa in Egitto è un regime proprio della *jāhiliyya*, miscredente come tutti i regimi. che fanno della laicità la propria metodologia e si gettano alle spalle l'ordinamento giuridico islamico»¹⁰. La maggior parte dei documenti sulla questione della «sovranità» (*hākimiyya*) la ritengono la questione essenziale, e questa è la prima giustificazione dell'esistenza della corrente islamica che si oppone al governo con lo slogan: «La sovranità è di Dio e l'invalidità completa è delle leggi umane positive». *Al-Jihād* ritiene che i governanti siano stati fatti signori assoluti mettendo da parte Dio: essi permettono e vietano mettendo da parte Dio e hanno preso una delle qualità divine, cioè il diritto assoluto di legiferare, che non spetta ad altri che a Dio l'Altissimo, mentre l'uomo non è altro che qualcuno che si sforza di comprendere il regime di Dio¹¹.

Le cause che hanno portato il gruppo *al-Jihād* ad applicare questo verdetto di empietà al governo sono: 1) il fatto di non giudicare in base alla Legge di Dio, mettendo invece al suo posto leggi umane varie ed eterogenee; 2) non tenere in conto la *šarī'a*, mettendola da parte e anteponevole qualcosa d'altro a suo discapito; 3) giudicare in base alla democrazia, benché essa sia politeismo; 4) rendere lecite le cose proibite e proibire il lecito come nell'Articolo 66 della Costituzione¹².

Il gruppo *al-Jihād* ha affermato che il semplice fatto che i governanti reggano lo stato secondo le leggi positive, e non secondo ciò che Dio ha rivelato, è miscredenza manifesta: infatti dimostrano di ritenere che l'autorità appartenga alle Leggi fatte dagli uomini¹³. Allo stesso modo non vi è alcuna giustificazione per quei governanti che si rifiutano di giudicare in base alla Legge di Dio dopo essere stati governati secondo le leggi positive e averle sostituite con un altro governo. Gli *'ulamā'* musulmani hanno concordato sul fatto che sia miscredenza sostituire la Legge del Misericordioso con una legge a cui Dio non ha conferito potere¹⁴.

La posizione di *al-Jamā'a al-islāmiyya* è assolutamente conforme a queste tesi; essa ripete che le leggi positive sono chiara miscredenza, e questa non è una cosa segreta né ingannevole, e il governante che governa in base a queste è un miscredente apostata¹⁵. Inoltre il gruppo dice che questo è lo statuto che l'islam applica a tali regimi e governi, e ritiene che esso sia uno statuto chiaro e manifesto e che tali regimi e governi siano propri della miscredenza, della *jāhiliyya* e di uno stato in cui la *šarī'a* viene a decadere e non è permesso loro di risiedervi e ancor meno di accettare che tali regimi continuino su questa strada e si consolidino¹⁶,

Elezioni. «Riguardo a coloro che rifiutano la *šarī'a* o anche una parte delle norme dell'islam, i due gruppi concordano nel ritenerli una banda di apostati e nella necessità di combatterli, poiché tutta la gente che ha abbandonato le regole dell'islam che si sono susseguite evidenti, deve essere combattuta in base all'accordo degli *imām* musulmani fino a che siano pronunciate le due *šabāda*»¹⁷.

Il gruppo *al-Jihād* ritiene che essi siano un gruppo di apostati al pari dei governanti, poiché li aiutano e li sostengono, e quindi assumono il suo statuto¹⁸. Il gruppo sostiene anche che questo insieme di persone deve essere combattuto come vanno combattuti gli apostati; e che quando se ne sia stabilita più volte la prova, siano uccisi i colpevoli a uno a uno, senza che vi siano attenuanti¹⁹.

Al-Jamā'a al-islāmiyya sostiene anche il dovere di combattere l'insieme delle persone che si rifiutano di applicare le norme dell'islam, e lo giustifica facendo riferimento alla posizione di Abū Bakr quando, dopo la morte del Profeta, combatté la *riddā*²⁰. Scrive l'autore del libro *Hatmiyyat al-muwājaha* (La necessità dell'opposizione) che il rifiuto dei partiti al governo nei paesi islamici di applicare le norme dell'islam è ancor più evidente di quanto potremmo ricordare in dettaglio²¹; anzi c'è un abisso fra ciò che ha prescritto l'islam e l'effettivo statuto del nostro paese²². Tāriq al-Zumur ha scritto: «Combattere questi governanti e questi governi è un dovere per tutti i musulmani, ciascuno secondo la propria possibilità, e non sarà più peccato aver trascurato questo dovere solo quando cominceranno a ribellarsi ai governi della *jābiliyya* artificiale e li avranno sostituiti con il governo islamico»²³, poiché «finché ci sarà divergenza di opinione sulla miscredenza dei governanti che pretendono di governare in base alla *šarī'a*, c'è paura anche ad attaccarli»²⁴.

E dice 'Umar 'Abd al-Raḥmān, *amir* di *al-Jamā'a al-islāmiyya*: «I dotti che si sono dedicati allo studio del Corano e degli *ḥadīṭ* hanno concordato sul fatto che non si debba ubbidienza a coloro che detengono il potere e sono in stato di peccato; inoltre essi hanno concordato anche sul dovere di attaccarli, a causa della loro miscredenza»²⁵. Infine, dice ancora 'Umar 'A. bd al-Raḥmān: «E poi, governare secondo quanto prescrivono le singole leggi che provengono dalle Nazioni miscredenti per essere applicate nei paesi islamici, specialmente nei campi in cui è palese la divergenza dal Libro e dalla Sunna, è indubbiamente miscredenza, e altrettanto indubbiamente è un peccato». I due gruppi ritengono che i paesi musulmani oggi siano «una dimora composita» (*dār al-murakḳaba*), in cui la miscredenza si mescola con la fede; sono un luogo in cui il buon musulmano deve combattere come si merita chi abbandona la *šarī'a*.

2.3. *Democrazia e attività dei partiti*

I due gruppi respingono completamente l'ideologia democratica e la considerano incompatibile con il principio del *tawḥīd* (unicità di Dio): il gruppo *al-Jihād* sostiene che la democrazia è l'autorità delle masse, prodotto dell'uomo e quindi politeismo; dunque ciò che distingue la democrazia dal *tawḥīd* è che mentre il *tawḥīd* attribuisce l'atto del legiferare a Dio, la democrazia è il governo del popolo a vantaggio del popolo. E mentre nella democrazia il legislatore è il popolo, nel *tawḥīd* il legi-

slatore è Dio; dunque la democrazia è politeismo, poiché toglie al Signore il diritto a legiferare e lo concede al popolo²⁶. Il gruppo sostiene che la democrazia è un peccato non solo sul piano teorico, ma anche sul piano pratico; è evidente l'arbitrio dei capitalisti e di chi governa nello strumentalizzare gli orientamenti degli elettori per realizzare il proprio particolare interesse, e gli elettori sono semplicemente gli strumenti per realizzare gli interessi dei capitalisti²⁷.

Il gruppo rifiuta di associarsi al potere politico «non valido» vigente nel paese, come pure ritiene non legale aderire ai partiti politici o formare un partito religioso reclamante l'applicazione della *šarʿa* islamica per poi vedere le sue richieste umiliate dai voti avversi della maggioranza appartenente alla *jāhiliyya* dell'Assemblea del popolo²⁸.

Tāriq al-Zumur ha scritto: «Il gruppo *al-Jihād al-islāmī*, ad esempio, non ritiene legale la costituzione di uno stato islamico attraverso l'adesione agli attuali partiti di opposizione o tramite la partecipazione al regime vigente allo scopo di promuovere cambiamenti tramite l'attuale Assemblea del popolo»²⁹. Anche *al-Jamāʿa al-islāmiyya* ritiene che la democrazia e la libera costituzione dei partiti siano contrarie alla *šarʿa* per i seguenti motivi: 1) questa procedura richiede necessariamente il permesso — anzi l'approvazione da parte di non musulmani e di chi crede in un'ideologia falsa — per costituire un partito come partito di musulmani; 2) il patto democratico necessariamente comprende la delega e l'astensione e perfino l'opposizione se uno di questi gruppi arriva al governo; 3) il patto, definito «legge dei partiti», comporta l'esclusione degli altri mezzi legali da usare per opporsi al governante che sostituisce le norme dell'islam o per fronteggiare le cose negative: mezzi quali il *jihād*, l'ordinare il bene e vietare il male, che sono obblighi individuali richiesti ai musulmani e necessariamente respinti dai metodi democratici³⁰,

Il gruppo, poi, ritiene che nella società musulmana si trovino solo due partiti, «il partito di Dio», la cui costituzione è prescritta, e il «partito di Satana», la cui costituzione è vietata³¹, che la democrazia non appartenga all'islam, e che non c'è alcun legame in assoluto fra la democrazia e la *šarʿa*. La democrazia conferisce all'uomo il diritto assoluto di legiferare, per principio³², e la semplice esistenza di un potere legislativo umano, che permette di prescrivere, secondo la via parlamentare o altro, ciò che Dio non ha ordinato, questo è *jāhiliyya*, giacché il diritto a legiferare non è concesso a nessuna creatura in quanto è diritto esclusivo di Dio l'Altissimo³³.

Il gruppo afferma che la scelta dell'ordinamento democratico di per sé ostacola la questione dell'adesione (a un partito); invita a sostenere il regime democratico e chi vi prende parte, sia esso liberale, di sinistra, cristiano o ebreo, solo quando tale regime prescrive di rinnegare e di combattere tutti coloro che rifiutano il modello dei musulmani «sinceri» che oppongono resistenza al regime che ha abbandonato l'islam, lo combattono e cercano di farlo cadere³⁴; come pure ritiene che partecipare al gioco dei partiti riporti il movimento *al-Jihād*, dal punto di vista sia della riflessione politica sia dell'azione, a lunghi anni addietro, mentre il movimento necessita di un grosso sforzo da parte dei suoi militanti perché prosegua nel suo atteggiamento negativo³⁵ verso le istituzioni parlamentari.

3. *La visione del cambiamento*

Basandosi su questa visione della realtà politica in Egitto e partendo dal principio che la sovranità appartiene a Dio e che tutti coloro i quali non governano secondo ciò che Dio ha rivelato sono miscredenti, i due gruppi concordano sul metodo violento per cambiare tale realtà.

‘Abbūd al-Zumur, *amīr* del gruppo *al-Jihād*, dice: «A partire da adesso siamo fermamente decisi e tutti noi speriamo con l’aiuto di Dio di rimuovere l’illegalità e il suo regno in Egitto, di estirparla radicalmente e infine di sostituirla con l’ordinamento islamico. Questa è la speranza, la forte speranza dei musulmani»³⁶, e aggiunge: «la metodologia del cambiamento è ciò che contrassegna in modo specifico il movimento del gruppo verso la realizzazione dei suoi scopi: tale cambiamento si attua con la rivoluzione islamica contro il regime della *jāhiliyya* instaurato nel paese»; con tale scelta rivoluzionaria essi respingono tutte le soluzioni parziali che mirano alla gradualità nell’applicazione della *ṣarī‘a*, o nell’applicazione degli *ḥudūd* solamente³⁷. E ‘Abbūd al-Zumur specifica che gli strumenti del cambiamento all’interno della realtà sono: la *da‘wā*, l’ordinare il bene e vietare il male, e il *jihād*; quindi dice: «Abbiamo acconsentito all’applicazione del termine *jihād* al nostro gruppo a significare che il *jihād* è una questione centrale per il nostro movimento; la gente ci conosce per questo, ma non significa che il nostro movimento si limita al solo *jihād*; infatti noi abbiamo il nostro programma nell’appello a Dio e nell’ordinare il bene e vietare il male»³⁸.

Anche *al-Jamā‘a al-islāmiyya* ha adottato questi tre strumenti, e ha definito una propria metodologia per la *da‘wā*, per l’ordinare il bene e vietare il male e per il *jihād* «sulla strada di Dio»³⁹, e ha aggiunto che l’islam ha abbandonato questi strumenti per rapportarsi alla realtà; riguardo ai modi di cambiare la realtà, *al-Jamā‘a al-islāmiyya* afferma di rifiutare intuitivamente soltanto i metodi in cui Dio non ha fatto scendere alcuna autorità⁴⁰.

3.1. *La da‘wā*.

‘Abbūd al-Zumur, uno dei massimi dirigenti di *al-Jihād*, afferma che l’appello a Dio è un dovere specificamente imposto a noi — cioè al gruppo — secondo le nostre capacità; e quando una parte lo compie, esso decade per gli altri; inoltre ritiene che alla base della *da‘wā* vi sia la diffusione, ma i «missionari» si sono spesso rifugiati nel segreto, prendendo precauzioni e tenendosi in guardia dai nemici di Dio, che tendono l’agguato all’islam e alla sua gente⁴¹. *Al-Jamā‘a al-islāmiyya* ritiene che l’obbligo della *da‘wā* non risulta soddisfatto da chi ne ha la capacità e non l’ha compiuto; e che il peccato colpisce chi, pur essendo capace di diffondere il messaggio divino (*tabliḡh*) e avendone gli strumenti, non lo fa⁴².

3.2. *Ordinare il bene e vietare il male*

È il secondo degli strumenti per rapportarsi alla realtà; il gruppo *al-Jihād* ritiene che esso sia un dovere legale collegato alla capacità e anche un mezzo che riesce a liberare la comunità dai suoi mali e a riportarla alla sua efficacia⁴³. Il gruppo ritiene

anche che alcune delle cose vietate sono un dovere e i fedeli sono autorizzati a contravvenire al divieto solo quando combattono sul campo di battaglia oppure quando ciò serve alla condanna di una corruzione più grande, come smascherare l'ordine politico o invalidare l'attività dello stato a cui appartengono⁴⁴. Ancora, il gruppo sostiene la possibilità del cambiamento (cioè contravvenire al divieto) fatto di persona, e che non vi è legame fra il cambiamento di uno dei sudditi e la delega da parte dei governanti: «il cambiamento diretto è permesso ai ribelli a causa della più grande corruzione e senza bisogno di delega da parte dei governanti»⁴⁵.

I dirigenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya* scrivono: «Noi abbiamo bisogno di ordinare il bene e vietare il male; se le azioni riprovevoli (il male) premono su di noi e il nostro sforzo ci rovina addosso, la nostra *da'wā* viene ostacolata, cosicché tutte le sue tracce vengono assorbite come in un grande canale⁴⁶»; aggiungono che non sono ammesse scuse per astenersi da questo dovere legale, cioè ordinare (il bene) e vietare (il male), o *dal jihād*, con il pretesto che siamo in uno stato di oppressione, altrimenti si compie un gravissimo crimine nei confronti del diritto della religione⁴⁷.

ʿUmar ʿAbd al-Raḥmān, rispondendo a una domanda sulla possibilità dell'uso della forza per cambiare le azioni riprovevoli dei singoli individui, come ad esempio la distruzione intenzionale di un'automobile, o di uno strumento musicale, oppure l'aggressione a un ubriaco, disse: «Sì, questo è permesso, anzi è forse doveroso: primo, perché, per la parola di Dio, chi ritiene che qualcosa sia una azione riprovevole, deve cambiarla personalmente, e poi perché la gente comune ne trae utilità quando ne viene informata. È doveroso per i sudditi, a uno a uno, e individualmente, cambiare personalmente le azioni riprovevoli, e questo non dipende dal permesso di chi detiene il potere⁴⁸».

Il gruppo risponde a chi accusa di anarchia questa attività: «La vera anarchia sta nel lasciare che il male si diffonda e aumenti senza che chi potrebbe operare per il suo cambiamento lotti, con il pretesto di temere l'anarchia e la corruzione»⁴⁹.

3.3. *Il jihād*

Tāriq al-Zumur, della direzione di *al-Jihād*, scrive: «Quanto avremmo bisogno oggi di sollevare le armi per provvedere alla nostra comunità, al nostro onore e alla nostra religione!»⁵⁰, e aggiunge che se una parte della religione appartiene a Dio e una parte ad altri, è necessario combattere affinché la religione sia tutta di Dio⁵¹.

ʿAbbūd al-Zumur dice che il *jihād* finirà il giorno della resurrezione, per le parole del Profeta: «Una parte della mia comunità continuerà a restare sulla Retta Via, mentre un'altra parte combatterà l'Anticristo»⁵²; il *jihād* è un dovere collettivo: se è soddisfatto da alcuni, decade per gli altri, ed è nel diritto di un dato gruppo che lo compia una sua parte secondo la propria capacità, anche se tale parte è in stato di peccato; attaccare i governanti miscredenti, combatterli e rovesciarli e nominare un *imām* musulmano è un dovere, secondo l'*igmā'* dei dottori musulmani, per ogni persona dotata di capacità legale, dipendentemente dalla sua possibilità, e nessuno esce dalla sfera del peccato se non consegna se stesso o il suo denaro per intraprendere questo dovere finché non sia soddisfatto l'obbligo collettivo⁵³.

Al-Jamā'a al-islāmiyya ritiene anche che la lotta durerà fino all'eliminazione delle divisioni (nella comunità dei musulmani), fino a che non verrà schiacciato il poli-

teismo e non sarà promossa la Legge di Dio: «Combatteteli finché non ci sia più divisione e la religione sia tutta di Dio»⁵⁴. La direzione del gruppo conferma che il *jihād* è postulato per destituire i miscredenti e scoraggiare le fazioni che li appoggiano, e per nominare un califfo musulmano, per ottenere la restituzione delle regioni sottratte e la liberazione dei prigionieri musulmani: «Poi i nostri eserciti ricominceranno a girare per il territorio chiamando i regni e gli imperi all'islam, con il Libro e con la spada»⁵⁵.

Infine, la direzione del gruppo afferma: «il *jihād* è diventato la risposta alla sfida che dovrà decidere, oggi, se siamo o non siamo»⁵⁶.

3.4. *La khilāfa*

Presso di noi, il termine *al-khilāfa* (califfato) non ha una definizione specifica; tutto ciò che ne sappiamo è che essa è una successione alla maniera dei Califfi ben Guidati⁵⁷. I due gruppi ritengono che istituire la *khilāfa* è un dovere su cui hanno concordato i dotti musulmani e su cui si sono trovate d'accordo tutte le divisioni islamiche, compresi Šī'iti e Ḥārīḡiti⁵⁸.

‘Abbūd al-Zumur afferma: «Il vagheggiato vicario islamico rappresentato dalla *khilāfa* alla maniera della profezia è divenuto necessario per liberare il mondo dalla *jāhiliyya* in cui si trova ed è diventato un onere che ricade sui gruppi islamici»⁵⁹.

I dirigenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya* dicono: «Noi non accettiamo altro che la *khilāfa* alla maniera della profezia, eredità della nostra prima *khilāfa*»⁶⁰, e aggiungono che questa *khilāfa* è l'unica soluzione, e anche quella più conforme all'ideale, per tutti i terribili casi di ingiustizia e povertà di cui oggi l'umanità soffre⁶¹.

E tuttavia, può essere forse imposta una dimora separata a quei governanti miscredenti e a quei gruppi che li sostengono, per istituire altrove la *khilāfa* come ordinamento islamico? Il gruppo *al-Jihād* ritiene che non ve ne è alcuna autorizzazione legale, che anzi è una premessa nulla, e che infine dal punto di vista giuridico non è posta come condizione all'obbligo di combattere il governante altro che la capacità di preparazione e il possesso degli strumenti necessari, e il discorso che distingue le due dimore e le definisce necessarie è un discorso corrotto che ostacola il *Jihād*⁶².

Al-Jamā'a al-islāmiyya ritiene che ai musulmani è prescritto di combattere tali gruppi miscredenti anche se essi, cioè i musulmani, non hanno un *imām* che li possa guidare; inoltre è loro prescritto di combattere, anche se i governanti del loro paese sono i capi della fazione che si rifiuta [di applicare la *šari'a*]⁶³

4. *Le posizioni degli altri gruppi nel campo dell'attività islamica (Fratelli Musulmani, al-Takfīr wa'l-hijra, al-Salafiyyūn)*

4.1. *I Fratelli Musulmani*

Il discorso sui Fratelli [Musulmani] ha un posto particolare in entrambi i gruppi: essi non trascurano occasione, parlando o scrivendo, di esprimere la loro con-

danna, e conseguente lotta, nei confronti del gruppo dei Fratelli. Il gruppo *al-Jihād al-islāmī* ritiene che i Fratelli giochino a favore del governo e del regime egiziano, poiché essi riconoscono legalità al potere, e che questa applicazione dell'islam — intendono l'applicazione voluta dai Fratelli — altro non è che un astuto inganno dietro al quale c'è l'Occidente: inganno avente lo scopo di diffondere il fallimento dell'islam come regime di governo e come soluzione ai problemi della società e così promuovere il soffocamento dei movimenti islamici e allungare la vita dei regimi capitalistici dell'Occidente⁶⁴.

Usāma Hamīd, uno dei quadri di *al-Jihād*, ha detto: «Indipendentemente dal fatto che l'islam riformatore sia debole o forte, il governo vuole servirsene per ammantarsi della *šarī'a*». La produzione letteraria del gruppo descrive il rilassamento, la tregua, le trattative come un attacco ai principi della religione⁶⁵. Infatti l'autore del libretto *Tabḥīq al-tawḥīd bi-qīṭal al-tawāghīṭ* (Realizzare il *tawḥīd* combattendo i tiranni), rivolgendosi ai giovani del suo gruppo e descrivendo loro il musulmano confuso, scrive, alludendo ai Fratelli: «Si sono messi seduti, hanno concluso una tregua, hanno fatto manovre e trattative, hanno abbassato le richieste, hanno venduto la loro religione pezzo per pezzo: sono questi coloro che partecipano alle elezioni per realizzare la *šarī'a* per mezzo dell'empia democrazia⁶⁷».

All'origine della differenza vi è il fatto che il gruppo dei Fratelli Musulmani non accusa di miscredenza il governante che non governa secondo la *šarī'a*, e accetta di entrare sotto il mantello del suo governo e di incamminarsi sulla strada democratica riformista per mezzo delle assemblee parlamentari, laddove il gruppo *al-Jihād* ritiene che questa strada è il peccato, e che si ha l'obbligo di combattere i tiranni⁶⁸.

Una delle loro pubblicazioni dice: «Tu, che sei ingannato in nome dell'interesse della *da'snā*, la democrazia è miscredenza evidente, e non devi sforzarti di interpretare il Testo [per trovare giustificazioni alla democrazia]; infatti, quale interesse hai di riconoscere come *šarī'a* la miscredenza e i suoi regimi? I miscredenti non desiderano ottenere questo scopo; quale interesse hai per un parlamento che il tiranno, il quale si dice governante, può sciogliere quando vuole? Gli unici a trarre profitto dall'inserimento degli islamici nel parlamento sono i tiranni⁶⁹». Il gruppo ritiene che tutto ciò che dicono nei confronti dell'islam i Fratelli sia ambiguo e che il loro smascheramento sia un dovere, esattamente come la guerra con i miscredenti: «Noi, come combattiamo il *jihād* contro i miscredenti con la spada e il ferro, così ne smascheriamo le ambiguità con il Libro e la Sunna⁷⁰».

Al-Jamā'a al-islāmīyya ritiene che i Fratelli mentano su ciò che riferisce loro il governante, miscredente e immorale; essi lavorano al di fuori di «linee legali e sono obbligati a seguire il suo ordine e il suo ordinamento giuridico»⁷¹. Il gruppo afferma che gli *'ulamā'* hanno concordato sul dovere di destituire il governante miscredente che sostituisce le sue leggi a quelle islamiche, affinché non vi sia un potere legiferante, al di fuori di Dio, che possa portare la gente alla propria «legalità di miscredenza»: «E poi applicano questo statuto di miscredenza a tutte le associazioni o organizzazioni che hanno le stesse caratteristiche e naturalmente all'Assemblea del popolo, e a chi è rappresentato in essa»⁷². E ritiene che l'Assemblea del popolo sia una rappresentanza senza importanza e senza significato, che trae in inganno soltanto sciocchi e creduloni⁷³. L'autore di *Hatrnīyya al-muwājaba* (la necessità dell'op-

posizione), dice: «Tutti i tentativi, seri e pregevoli⁷⁴, che reclamavano l'applicazione della *šarʿa* islamica sono inevitabilmente falliti in questa fuorviata assemblea governativa, mentre continuano a essere applicate leggi empie, che ritengono lecite cose come la fornicazione, il vino, l'usura, impedendo gli *ḥudūd* e ciò che Dio ha decretato nel suo Ordinamento e nella sua Legge. Queste sono le leggi che in Egitto sono applicate e hanno autorità sugli oppressi credenti»⁷⁵. Il gruppo rifiuta la logica dei Fratelli perché ritiene che la Legge di Dio subirebbe un'umiliazione nel mercato delle elezioni; arbitrariamente la maggioranza o chi per essa potrebbe accettarla o respingerla, commettendo un arbitrio dell'uomo sulla strada di Dio⁷⁶. E ricorda che il Profeta, benché oppresso e messo al bando, aveva ricevuto il pieno potere, e non solo qualche seggio in un parlamento da commedia, che un governante può sciogliere con un tratto di penna⁷⁷. Permettere ciò che succede nell'Assemblea del popolo, la venerazione per il pensiero della maggioranza, ritenerlo una legge che incombe sulla comunità, indipendentemente dal fatto che sia conforme alla Legge rivelata o che se ne discosti, «è peccato e miscredenza, e che miscredenza!» E quel che l'Assemblea riconosce e intende come cambiamento è lo sforzo che essa compie nel realizzare tale maggioranza e tale riconoscimento da parte sua, visti come il diritto della maggioranza di legiferare⁷⁸.

I dirigenti di *al-Jamāʿa al-islāmiyya* dicono dei Fratelli che sono «deboli, codardi, negligenti, che indeboliscono l'islam rendendolo debole, imperfetto, mutilato, facendolo coincidere con la loro inclinazione, e questa è un cosa su cui non possiamo tacere»⁷⁹. Inoltre, il gruppo critica la posizione dei Fratelli quando elogiano la politica di Mubarak e di Sadat, che ha permesso loro addirittura di entrare nell'Assemblea del popolo. Criticano anche il patto di alleanza tra i Fratelli e il partito laico del Wafd, «detentore dei principi della miscredenza e dell'errore»⁸⁰, descrivendolo come un patto con Satana⁸¹.

Anche *al-Jamāʿa al-islāmiyya* condanna la posizione dei Fratelli nei confronti dei cristiani e ritiene che il legame alla moda fra i Fratelli e i cristiani sia un illecito legame di adesione; poiché in una simile situazione l'atteggiamento deve essere non dialogico, ma di conflitto⁸².

Il dialogo. Questo è uno dei problemi di procedura su cui vi è divergenza fra i due gruppi. Mentre *al-Jihād* ritiene che instaurare un dialogo con le organizzazioni islamiche altro non è che un inganno dello stesso ordine dell'ingresso nell'Assemblea del popolo, e lo rifiuta completamente⁸³, *al-Jamāʿa al-islāmiyya* vede invece l'importanza del dialogo e l'accetta di buon grado: «*Al-Jamāʿa al-islāmiyya* ha dato il benvenuto, e continua a darlo, al dialogo con gli *ʿulamā* disposti ad accettarlo»⁸⁴. Tuttavia impone condizioni per mettere in atto tale dialogo: 1) l'obbligo per lo stato di accettarne le conclusioni; 2) che il dialogo si svolga con i dirigenti del gruppo; 3) che lo stato elimini completamente l'oppressione e le limitazioni che impediscono lo svolgimento di un dialogo soddisfacente⁸⁵.

Nonostante queste condizioni, *al-Jamāʿa al-islāmiyya* realizza numerosi dialoghi e dibattiti con i capi religiosi e politici del paese anche senza rispettare i vincoli da essa posti, e questa è la reale differenza con il gruppo *al-Jihād al-islāmī*.

4.2. I gruppi al-Takfīr wa'l-hijra e al-Tawaqquf wa'l-tabyīn

Al-Jamā'a al-islāmiyya ritiene che questi gruppi sostengano opinioni immorali ed erranee, che l'islam sia completamente assente da loro e che gli *'ulamā* dell'islam hanno da secoli chiarito la confusione, la falsità, il rinnegamento della religione da loro attuati⁸⁶. Anche il gruppo *al-Jihād* è dello stesso avviso; Usāma Hamīd, parlando di Shukrī Mustafa⁸⁷, scrive infatti: «In realtà egli distrusse la vitalità dei giovani del gruppo con il loro allontanamento non solo dalla società, ma anche dalla storia dell'islam»⁸⁸.

4.3. Al-Salafīyyūn e al-Tablīgh wa'l-da'wā.

I documenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya* così parlano di queste correnti: «Gli altri gruppi ritengono che l'islam sia solo un insieme di atti di culto e di pratiche devozionali e niente di più, che la religione non vada oltre il *mibrab*, e che non abbia legami con l'organizzazione della vita. E con loro vi è chi pensa che il servizio della religione sia leggere e apprendere il Libro e immergersi nei particolari dei problemi controversi; ma che dietro questo studio non vi è vantaggio per i musulmani»⁸⁹. Il gruppo, poi, esprime un giudizio generale su tutti gli altri gruppi islamici in campo, dicendo che «essi si sono allontanati dalla Verità che abbiamo ordinato, hanno perso il cammino e deviato dalla retta via»⁹⁰. Usāma Hamīd, di *al-Jihād al-islāmī*, dice: «Ma il fattore che più ostacola l'islam rivoluzionario è l'infiltrazione di *salafī* scolastici»⁹¹.

5. La questione giuridica

5.1. Giustificazione per ignoranza

Questa è una delle principali problematiche su cui fa perno la divergenza fra le cellule del movimento islamico denominate *al-jihadiyya*. I gruppi *al-Jihād al-islāmī* e *al-Jamā'a al-islāmiyya* prendono una posizione unica anche su di essa: ogni persona che ignora un precetto o una disposizione fra gli insegnamenti dell'islam sarà giustificata dall'ignoranza di questa disposizione, quando non li rispetta; e il musulmano non sarà accusato di aver commesso un peccato, come invece sostiene il gruppo *al-Takfīr wa'l-hijra*. Dicono i dirigenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya* nel loro statuto (*Kitāb al-rūḥāq*): «I peccati danneggiano la fede, ma non ne eliminano la base. Quanto alla miscredenza più grande, essa danneggia la fede, ma possiamo giudicare miscredente un musulmano che compie un atto miscredente solo dopo che si sia stabilita una prova chiara, a condizione che questa prova sia inattaccabile da ogni dubbio, e che sia stabilita da chi ne ha diritto. Se dopo che sia stabilita detta prova, risulta che il musulmano compie un atto qualsiasi e che egli sa, non ignora, non interpreta, sceglie liberamente, senza costrizioni, allora lo giudicheremo miscredente, mentre prima non lo era»⁹².

Usāma Qāsim, di *al-Jihād al-islāmī*, dice: «E per questo gli *'ulamā'* non accusano di miscredenza chi ritiene lecita una cosa fra quelle proibite, perché solo da una data

recente ha consuetudine con l'islam oppure perché lavora in una campagna lontana, poiché lo statuto di miscredenza si ha solo dopo l'emanazione di una *fatwā* in proposito, e molti di questi accusati di essere miscredenti forse non lo sono, perché non hanno sufficienti conoscenze religiose e non sanno quanto ha detto l'Inviato di Dio».

6. *Principali questioni sul tappeto*

6.1. *L'Occidente e la cultura occidentale*

I due gruppi hanno adottato una posizione ostile all'Occidente e alla cultura occidentale poiché ritengono che l'uno e l'altra si siano allontanati dal sentiero di Dio. *Al-Jihād al-islāmī* ritiene che oggi qualsiasi idea di lotta dell'islam contro la *jābiliyya* che ignori la sfida dell'Occidente è un'idea marginale, destinata all'insuccesso, quali che possano essere i risultati poi realizzati: «Il conflitto fra islam e Occidente ha una particolare priorità nelle relazioni tra l'islam e la *jābiliyya*: costituisce pertanto un momento della lotta graduale per istituire lo stato centrale e per conferire autorità completa all'islam: ma questo progetto si realizzerà soltanto sulle rovine dell'egemonia della *jābiliyya* occidentale⁹³». La civiltà occidentale è definita *jābiliyya*, miscredenza, arido materialismo, falsa ideologia⁹⁴; i principi portati da essa — quali il concetto dei diritti dell'uomo, la pace universale, la libertà, la fraternità, l'uguaglianza — sono definiti slogan impostori: essi sono unicamente una messinscena della *jābiliyya* predominante, mirano a farle mettere salde radici e a ingannare i giovani⁹⁵. «Questa civiltà, malgrado tutti i tentativi di diffondere intorno a sé una presunta aureola... in effetti è verità evidente che essa è ormai un malato in fin di vita⁹⁶».

Allo stesso modo definiscono l'Organizzazione delle Nazioni Unite come un'emanazione della nuova *jābiliyya*, e nient'altro che un organismo privo del vigore occorrente per ricoprire il proprio ruolo: essa non può che essere al servizio degli interessi delle potenze dominanti della *jābiliyya*⁹⁷. Il gruppo mette in guardia dall'interesse occidentale per il Medio Oriente islamico e descrive l'Occidente dicendo che occupa la terra dei musulmani con i propri sudici piedi e ne conquista i cuori con le proprie penne avvelenate⁹⁸. Il gruppo assume su di sé l'onere di frapporre ostacoli a questa conquista, e di fare in modo che i giovani non siano esposti al «lavaggio del cervello» e che tornino a ricostituire i loro valori fuori dalla influenza americana che mira al cuore dell'esistenza dei musulmani⁹⁹. Tarīq al-Zumur asserisce che il mondo occidentale ha un grande ruolo nell'aver spinto il regime egiziano a liberarsi dell'Orientalismo islamico in Egitto¹⁰⁰.

Tuttavia, malgrado questa presa di posizione riguardo alla società occidentale, il gruppo ritiene che nulla vieti di accettarne i prodotti materiali; Kamāl al-Saʿīd Ḥabīb dice: «Non condanniamo a morte la civiltà materialista contemporanea, come invece faceva lo *ṣayḥ* Sayyid Quṭb, Dio abbia misericordia di lui. Il fatto è che noi siamo i costruttori di una sua parte, anzi, se non fosse per noi, questa civiltà non esisterebbe affatto; però noi vogliamo che la civiltà materialista si sottoponga alla legge divina che è la sola capace di conferire alle cose materiali il carattere divino e a renderle convenienti al mondo»¹⁰¹.

Al-Jamā'a al-islāmiyya definisce *jāhiliyya* tutti i valori occidentali, ma riconosce il successo occidentale nell'inventare slogan e culture poi considerati superiori, nonché nell'usarli tutti per realizzare il proprio dominio e rafforzare il proprio potere sulle civiltà esistenti oggi¹⁰². E ritiene inoltre che la civiltà occidentale sia «falsa e marcia»¹⁰³ e che la *khilāfa* sia il sostituto adatto a liberare [l'islam] dall'umiliante condizione di dipendenza nei suoi confronti¹⁰⁴.

6.2. Il conflitto arabo-israeliano

Il conflitto con Israele è fra le questioni più importanti riconosciute dal movimento radicale ed è una di quelle su cui tale movimento si concentra per mobilitare le masse e attaccare la legalità del governo. .-

Al-Jamā'a al-islāmiyya afferma che il termine «conflitto arabo-israeliano» ha provato il suo fallimento dal momento che per quarant'anni è stata invano chiesta la restituzione della terra e la custodia dei luoghi santi, e che il trionfo sugli ebrei si verificherà solo dopo che sarà cambiato il concetto di conflitto; occorre perciò comportarsi e prepararsi all'azione ritenendo che esso sia un conflitto islamico-ebraico. Il gruppo conferma che una delle cause che portarono *al-Jihād al-islāmī* nel 1981 ad assassinare Sadat fu il suo patto di alleanza con gli ebrei e l'esecuzione degli accordi di Camp David, mentre il conflitto con gli ebrei è un conflitto intestino che non ha altra soluzione che il *jihād*¹⁰⁵.

I documenti di *al-Jihād al-islāmī* dicono:

Ci opponiamo agli accordi di Camp David (che hanno annunciato la sospensione dello stato di belligeranza con Israele) e a quanto dice Anwar al-Sadat «il maledetto» [destinato alla dannazione eterna], ossia che essi — gli accordi — sono validi e legali nelle loro prescrizioni; che è stato chiesto su di essi un responso legale, responso che [per *al-Jihād al-islāmī*] sarebbe dovuto spettare ai più forti strumenti legislativi, più forti dell'approvazione della stessa Assemblea del popolo. Invece, per la Legge di Dio e del suo Inviato, gli accordi sono radicalmente nulli, perché: 1) fanno decadere l'obbligo del *Jihād*; 2) riconoscono la legalità dello Stato di Israele; 3) sono un accordo senza limiti di tempo, mentre gli accordi, nella *šur'a*, sono fissati per un dato periodo, non superiore ai dieci anni¹⁰⁶.

Dice Kamāl al-Sa'īd al-Habīb che la politica americana e israeliana ha avuto completo successo nel diffondere la spaccatura nel campo islamico, e arabo in particolare, e questo neutralizzando l'Egitto attraverso l'accordo di CampDavid¹⁰⁷.

Tāriq al-Zumur aggiunge: «Tuttavia la questione resterà sospesa fino al giorno in cui *al-Jihād al-islāmī* giungerà al potere; allora il conflitto con gli ebrei non sarà rimandato, no, anzi si trasformerà in un elemento fondamentale rispetto allo scontro precedentem¹⁰⁸».

Con questo gioco di parole il documento vuole intendere il precedente scontro con il regime egiziano. Tāriq al-Zumur soggiunge che l'Egitto, quando sarà governato secondo l'islam, saprà bene quale atteggiamento adottare nei confronti degli ebrei; ne conseguirà l'annullamento del patto reciproco e una dichiarazione di guerra implacabile, una guerra in cui si uccideranno gli ebrei, ma in cui essi non avranno alcuna capacità di uccidere¹⁰⁹.

Qui c'è un atteggiamento di principio nei confronti degli «ebrei», ma la messa in

atto del *jihād* contro di loro sarà alla fine legata all'esistenza dello stato islamico. Con uno statuto di impronta *salafī* non si poteva ottenere il permesso del «*jihād* contro gli ebrei» se non da parte di uno stato che applicasse la *šarī'a* islamica. Ed entrambi i gruppi, *al-Jihād al-islāmī* e *al-Jamā'a al-islāmīyya*, concordano sul fatto che la messa in atto del *jihād* contro gli ebrei al tempo odierno non è una cosa fattibile finché non sarà, a dichiararlo, uno stato islamico o uno stato che applichi le leggi islamiche.

D'altra parte, entrambi i gruppi rifiutano ogni proposta di attività politica che si svolga nel campo arabo e che abbia lo scopo di liquidare la questione palestinese e di dare la priorità agli accordi di Camp David, come abbiamo già detto.

6.3. La rivoluzione iraniana

La rivoluzione iraniana rappresenta il modello abbagliante, o l'esempio più alto, per l'azione rivoluzionaria dei due gruppi, i quali confermano di sostenere ed esaltare la rivoluzione, sempre tuttavia affermando la propria divergenza dalla teoria rivoluzionaria di fede šī'ita.

Tāriq al-Zumur, a proposito del modello della rivoluzione iraniana, dice che nessuno può negare che sia un modello di successo, capace di comprendere i dati della realtà e di combinarli in maniera che gli assicurino la vittoria. «Ma questo non significa che noi troviamo giusta la visione šī'ita della religione o che noi approviamo la loro dottrina, perché questa è una cosa, e quella un'altra»¹¹⁰.

Dai discorsi di *al-Jamā'a al-islāmīyya* sulla rivoluzione appare chiaramente il grande stupore per questa rivoluzione e per il movimento delle masse, che rivendicavano l'islam perfetto senza ritardi e il rifiuto della sudditanza nei confronti dell'America¹¹¹. *Al-Jamā'a al-islāmīyya* cerca di trarre il massimo profitto dal modello di questa rivoluzione e definisce la realtà egiziana come in larga misura simile alla realtà dell'Iran prerivoluzionario¹¹². E *al-Jamā'a al-islāmīyya* ha organizzato numerose dimostrazioni di sostegno alla rivoluzione immediatamente dopo il suo scoppio; inoltre ci furono manifestazioni dopo che lo Shah fu accolto in Egitto; tuttavia il gruppo mette l'accento sulle differenze dottrinali rispetto ai rivoluzionari siiti, ed esprime anzi perplessità nell'accettare aiuti dall'Iran per timore che questo possa comportare condizioni legate all'adesione a qualche punto della dottrina šī'ita¹¹³.

¹ Per una prima definizione e una breve storia del cosiddetto fondamentalismo islamico si veda «Il fondamentalismo» in *Parole Chiave*, Roma, 1993; Youssef M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Bologna, 1993. Per quanto riguarda l'Egitto, si veda G. Kepel, *Le Prophète et le pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1993 e Walid Mahmoud 'Abd el Nasser, *The Islamic Movement in Egypt. Perception of International Relations, 1967-1981*, London, 1994.

² Il 1984 è l'anno in cui si conclusero i processi per l'assassinio del presidente Sadat a carico dei dirigenti del gruppo *al-Jihād al-islāmī*; alcuni di loro furono rilasciati e cominciarono a riorganizzare l'attività del gruppo.

³ Il califfo non deve avere difetti fisici, quali la cecità o la sordità, perché ciò, ad esempio, gli impedirebbe di guidare la comunità in battaglia. 'Umar 'Abd al-Rahmān è il noto sceicco cieco sospettato di essere l'istigatore dell'attentato compiuto a New York nel febbraio 1993 presso il World Trade Center; attualmente è detenuto negli Stati Uniti.

⁴ Espressione coranica: C. 3:104, 110, 114; C. 22:41.

⁵ *Mithāk al-'amal al-islāmī*, pubblicazione di *al-Jamā'a al-islāmīyya*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, pagg. 90-91.

⁷ *Kalimat al-Ḥaqq*, rivista pubblicata da *al-Jamā'a al-islāmiyya*, s. n., s. d., p. 85.

⁸ Con il termine *jābīliyya* si designa l'epoca preislamica, epoca della barbarie, del paganesimo e della ignoranza (dell'islam), e per analogia, ogni società moderna che non si sottomette a Dio.

⁹ *Al-'amal al-islāmī al-tbawri* (L'attività islamica rivoluzionaria), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*, p. 13.

¹⁰ *Al-Jihād wa-ma'alim al-'amal al-tbawri* (Il *jihād* e le pietre miliari dell'attività rivoluzionaria), documento pubblicato da *al-Jihād al-islāmī*, p. 13.

¹¹ Usāma Qāsim, *Babth'an al-bākimiyya* (studio sulla sovranità), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*. Usāma Qāsim fu uno dei dirigenti del gruppo *al-Takfir wa'l-hijra*; entrò poi nel gruppo *al-Jihād al-islāmī* nei primi anni settanta. Dopo i fatti del 1981, fu condannato all'ergastolo.

¹² *Tabqiq al-tawhid bi-qatl al-tawāghūt* (Realizzare l'Unità combattendo i tiranni), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*, 1988, p. 7.

¹³ Usāma Qāsim, *Babth* cit., p. 11.

¹⁴ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj Jamā'at al-Jihād al-islāmī*. (Metodologia del gruppo islamico *al-Jihād*), 1986, p. 1. 'Abbūd al-Zumur è uno dei maggiori esponenti del gruppo *al-Jihād*, di cui è stato anche *amir*.

¹⁵ *Hatmiyyat al-muwājaba* (La necessità dell'opposizione), pubblicazione di *al-Jamā'a al-islāmiyya*, p. 4.

¹⁶ *Mithaq* cit., p. 91.

¹⁷ Usāma Qāsim, *Babth* cit., pagg. 65-66; *Hatmiyyat* cit., p. 51.

¹⁸ *Tabqiq* cit., p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ In questo caso, *rida* non è l'apostasia, ma la ribellione al governo centrale di Medina delle tribù d'Arabia che si ritenevano vincolate soltanto al patto di alleanza concluso con il Profeta e con lui estinto.

²¹ *Hatmiyyat* cit., p. 57.

²² *Ibid.*, p.80.

²³ Tāriq al-Zumur, *Babth Falsafa al-muwājaba* (Studio sulla filosofia dell'opposizione), p. 11. Tāriq al-Zumur, una delle colonne ideologiche del gruppo *al-jihād*; anch'egli condannato all'ergastolo in seguito ai fatti del 1981.

²⁴ *Hatmiyyat* cit., p. 48.

²⁵ *Kalimat al-Ḥaqq* s. n., s. d., pagg. 19-20.

²⁶ *Tabqiq* cit., p. 8.

²⁷ *Al-Jihād wa-ma'alim* cit., p. 8.

²⁸ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj Jamā'at* cit., p. 18.

²⁹ *Muqawwimat al-istimrar* (I valori della continuità), pubblicazione di *al-Jamā'a al-islāmiyya*, p. 5.

³⁰ *Al-Jamā'a al-islāmiyya* cit. (*Al-Jamā'a al-islāmiyya* e l'attività dei partiti), pubblicazione del gruppo, p. 122.

³¹ *Kalimat al-Ḥaqq*, s. n., s. d., p. 26.

³² *Ibid.*, n. 1, p.47.

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ *Al-Jamā'a al-islāmiyya* cit. p. 122.

³⁵ *Kalimat al-Ḥaqq*, s. n., s. d., p. 76.

³⁶ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj* cit., p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹ *Mithaq al-'amal al-islāmī*, p. 101.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 105. Per i metodi di cui si parla, si veda anche C. 7:69; 12:40; 53:23.

⁴¹ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj* cit., p. 20.

⁴² *Mithaq al-'amal al-islāmī*, p. 116.

⁴³ *Al-'amal al-islāmī al-thawri*, p. 23.

⁴⁴ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj* cit., p. 22.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁶ *Mithaq al-'amal al-islāmī*, p. 64.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸ 'Abd al-Akhz Hammād, *Jawāz taḥyir al-munkar li-abād al-ra'iyya* (La legittimità dei singoli sudditi di cambiare le azioni riprovevoli), p. 28. L'autore è uno dei dirigenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya* di Asyut.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁰ Tāriq al-Zumur, *Babth Falsafa* cit., p. 4.

⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵² *Ḥadīṭ* non rinvenuto; in Muslim, *Kitāb al-imāra*, ve ne sono alcuni che iniziano allo stesso modo, ma nessuno con la stessa seconda parte.

⁵³ 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj* cit., p. 25.

⁵⁴ *Mithaq al-'amal al-islāmī*, p. 150.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁷ *Ibid.*, paragrafo «I nostri obiettivi» e paragrafo «Il sostituto».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86; 'Abbūd al-Zumur, *Manhaj* cit., p. 9.

- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.
- ⁶⁰ *Miṭḥaq al-ʿamal al-islāmī*, p. 87.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 96.
- ⁶² *Wujūb qital al-sultān idhā kafara* (L'obbligo di combattere il sultano quando è miscredente), pubblicazione di *al-Jamāʿa* pagg. 19-20.
- ⁶³ *Hatmiyyat al-muwajaba*, p. 55.
- ⁶⁴ *Al-jihād wa-maʿālim al-ʿamal al-thawrī*, p. 11.
- ⁶⁵ Usāma Hamīd, *Mūjaẓ fi tarikh Misr fi'l-ḥiqba al-ʿilmāniyya* (Compendio di storia dell'Egitto nell'epoca della laicità), p. 289.
- ⁶⁶ *Tabḥīq* cit., pagg. 7, 9 e 19.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.
- ⁶⁸ *Nasab al-umma* (Consigliare la comunità), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*, p. 31.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.
- ⁷⁰ *Al-Radd ʿalā sbuḥi-bi khatīra* (Reagire alla loro pericolosità), p. 3; documento pubblicato da *al-Jihād al-islāmī*, che sviluppa la questione se far tacere o meno i governanti apostati.
- ⁷¹ *Hatmiyyat al-muwajaba*, p. 14.
- ⁷² *Al-Jamāʿa al-islāmīyya* cit., p. 112.
- ⁷³ *Hatmiyyat* cit., p. 33.
- ⁷⁴ Si intendono i tentativi dello *ṣayḥ* Salāh Abū Ismāʿīl.
- ⁷⁵ *Hatmiyyat* cit., p. 33.
- ⁷⁶ *Kalimat al-Ḥaqq*, s. n., s. d., p. 70.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 73.
- ⁷⁸ *Al-Jamāʿa al-islāmīyya* cit., p. 117.
- ⁷⁹ *Miṭḥaq al-ʿamal al-islāmī*, p. 66.
- ⁸⁰ *Hatmiyyat* cit., p. 14.
- ⁸¹ *Al-Jamāʿa al-islāmīyya* cit., p. 103.
- ⁸² *Kalimat al-Ḥaqq*, 6, p. 71.
- ⁸³ Tāriq al-Zumur, *Baḥṭh Falsafa* cit., p. 27.
- ⁸⁴ *Man nabnu wa-ma nurid* (Chi siamo e che cosa vogliamo), pubblicazione di *al-Jamāʿa al-islāmīyya*, p.26.
- ⁸⁵ *Ibid.*, pp 28, 19.
- ⁸⁶ *Hatmiyyat* cit., p. 13.
- ⁸⁷ Shukrī Mustafa era a capo del gruppo *al-Takfīr wa'l-hijra* (denominato anche *jamāʿat al-Muslimin*); imprigionato nel 1965, quando aveva ventitré anni ed era studente ad Asyut, e liberato nell'ottobre del 1971, fu poi condannato a morte nel 1978.
- ⁸⁸ Usāma Hamīd, *Mūjaẓ* cit., p. 292.
- ⁸⁹ *Hatmiyyat* cit., p. 13.
- ⁹⁰ *Ibid.* p. 25.
- ⁹¹ Usāma Hamīd, *Mūjaẓ* cit., p. 292.
- ⁹² *Miṭḥaq al-ʿamal al-islāmī*, p. 41.
- ⁹³ *Al-Jihād wa-maʿālim al-ʿamal al-thawrī*, pagg. 22-23.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 8.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 10.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 3.
- ⁹⁹ Kamāl Saʿīd Ḥabīb, *Harakat al-ihyaʾ al-islāmī*. (Il movimento di vivificazione islamica), p. 17, pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*. L'autore, uno dei dirigenti del gruppo, è stato condannato all'ergastolo.
- ¹⁰⁰ Tāriq al-Zumur, *Baḥṭh Falsala* cit., p. 26.
- ¹⁰¹ Kamāl Saʿīd Ḥabīb, *Harakat* cit., introduzione.
- ¹⁰² *Miṭḥaq al-ʿamal al-islāmī*, p. 14.
- ¹⁰³ *Ibid.* p. 112.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 95.
- ¹⁰⁵ *Kalimat al-Ḥaqq*, numero speciale sull'assassinio di Sadat.
- ¹⁰⁶ *Tabḥīq* cit., pagg. 14-15.
- ¹⁰⁷ Kamāl Saʿīd Ḥabīb, *Harakat* cit., pagg. 10 e 14.
- ¹⁰⁸ Tāriq al-Zumur, *Siraʾu-na maʿa al-Yabud siraʾ mabsūm* (Il nostro conflitto con gli ebrei è un conflitto risolto), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*, p. 3.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.
- ¹¹⁰ Tāriq al-Zumur, *Baḥṭh Falsala* cit., p. 3.
- ¹¹¹ *Kalimat al-Ḥaqq*, s. n., s. d., p. 9.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 6.
- ¹¹³ Raccolta inedita di discorsi di dirigenti di *al-Jamāʿa al-islāmīyya*.

Il permanente e il transitorio nei precetti coranici

Al-Ṭābir al-Haddād

Il permanente e il transitorio nei precetti coranici

L'islam non è un Libro riservato al futuro, nel senso che le generazioni dell'epoca del Corano l'abbiano respinto perché esso si sarebbe pronunciato in modo chiaro e in una sola volta su tutti i soggetti in senso opposto alle idee tradizionali e che esso, poi, dovesse attendere il progresso delle generazioni perché ci si convinca infine che è il libro eterno concernente la vita e la regola efficace di comportamento — come fu il caso per la raccolta dei sogni dei filosofi antichi e come è il caso per le dottrine sociali moderne. Al contrario, il Corano ha voluto essere efficace per il suo tempo, influenzare gli spiriti della sua epoca e conferire loro un potere veramente efficace. Per questo i versetti del Corano sono stati rivelati nel corso di avvenimenti concreti e non sono stati anticipati, cosicché gli avvenimenti risultassero nera conferma di quanto il Corano affermava. Questo spiega il fatto che il Corano non abbia divise materie di cui tratta in capitoli, secondo i principi della composizione delle opere teoriche. Infatti, la Legge coranica era il frutto della vita in evoluzione, e non una serie di articoli anteriormente definiti per costringere la vita ad accettarli. Ma d'altra parte, questa è stata una delle principali cause della stupefacente espansione dell'islam in un lasso di tempo così breve.

La vita di un uomo è lunga, molto lunga. Più essa è lunga, più comporta fasi che ne esprimono il significato essenziale e le caratteristiche peculiari. Il Profeta ha consacrato vent'anni della sua vita a fondare l'islam. Ciò spiega, e allo stesso tempo impone, che certi testi siano venuti ad abrogarne altri, e lo stesso vale per le disposizioni legali, in funzione di questa legge eterna. Che ne sarebbe di noi, se ci attenessimo all'islam eterno, in presenza delle generazioni e dei secoli che non cessano di succedersi, senza che noi cambiassimo noi stessi e ci modificassimo?

In termini più precisi e più chiari, voglio dire che noi dobbiamo prendere in considerazione la differenza notevole ed evidente fra questi due punti. Da una parte,

Nel 1930, il riformista tunisino *al-Ṭābir al-Haddād** pubblicò un libro che ebbe una vasta eco: *La nostra donna nella ṣarī'a e nella società*; il brano qui presentato fa parte dell'introduzione del suddetto libro: con grande profondità di vedute, l'autore opera una distinzione fra le intenzioni (*maqāsid*) del Corano, che ne sono la sostanza (*jabwar*), e il suo significato (*ma'nā*), che sono eterni, e le circostanze accidentali (*al-ahwāl al'arīda*) dovute a una data epoca e a un dato paese, l'Arabia del secolo settimo, e dunque suscettibili di evoluzione.

l'islam in ciò che apporta di specifico e nella sua finalità: cioè la sua sostanza e il suo significato, che resteranno eternamente, come è eterno l'islam; così la fede nell'unicità di Dio, la nobiltà dei costumi, l'instaurazione dell'equità e dell'uguaglianza fra gli uomini, e tutto ciò che riguarda questi principi fondamentali. Dall'altra parte ciò che deriva dalle contingenze storiche dell'epoca: le condizioni sociali particolari a quel tipo di umanità, i comportamenti psicologici radicati negli arabi preislamici, senza che questo riguardi gli obiettivi della rivelazione. Le prescrizioni legali che il Corano ha formulato per definire questi costumi o per modificarli sono fatti per durare quanto durano i costumi. Se questi scompaiono, gli statuti legali scompaiono con loro. E se essi spariscono totalmente, non c'è niente che possa nuocere all'islam. Così è per le questioni concernenti gli schiavi, la poligamia e tutte le altre questioni di analogo genere, che non si potrebbero neanche considerare come parte dell'islam.

Per maggior chiarezza ancora, per sapere ciò che è attinente alla sostanza e all'essenza dell'islam e ciò che non lo è, possiamo porci questa domanda: «L'islam è venuto per questo scopo?» Diremo, ad esempio: L'islam è forse venuto per purificare le anime dei criminali dallo spirito del male e dalla scelleratezza grazie ai metodi di purificazione che esso ha definito, oppure è venuto per applicare nei loro confronti il taglione in esecuzione di una legge che si vendica di loro e dei loro misfatti? L'islam è forse venuto per portare l'uguaglianza fra gli uomini, servitori di Dio, che sono diversi solo per le opere che compiono, oppure è venuto per dare alla donna, in ragione del suo essere donna, diritti inferiori, nella vita, a quelli dell'uomo, in ragione del suo essere uomo? L'islam è forse venuto per consolidare il matrimonio, affinché porti frutti di pace per la famiglia e di crescita per la Comunità (*umma*), oppure è venuto a dare tutti i poteri all'uomo attraverso il ripudio, di modo che il matrimonio divenga oggi come una piuma al soffio del vento?

Non vi è dubbio che la differenza è manifesta, quando rispondiamo a queste domande, per chiunque abbia riflettuto, anche poco, sull'islam. È attraverso questa strada che possiamo discernere l'islam puro e distinguerlo dagli aspetti contingenti che lo circondano, e guardarci dal mescolare i due campi.

* Su al-Ṭāhir al-Ḥaddād si veda Lucie Pruvost, *Droit et Religion en islam: 1) Sources et institutions politiques*. Alger 1981, pro-manuscripto, pagg. 48-54. Nel 1930, al-Ṭāhir al-Ḥaddād pubblicò *Imra'atu-nā fil šar'ā wa-l-muḡtama'* [La nostra donna nella *šar'ā* e nella società], Tunisi, 1930 (una traduzione francese è stata pubblicata nel 1978 dalla Maison Tunisienne de l'Édition). Nato nel 1899, formato alla Zitūna, ma aperto alle correnti di pensiero innovatrici sia orientali sia occidentali, al-Ḥaddād si esprime in quest'opera a favore della liberazione della donna e a favore dell'uguaglianza dei diritti fra i due sessi. La pubblicazione del libro fu accolta dall'indignazione generale: l'autore fu ufficialmente condannato e morì nel 1935 in isolamento quasi totale, tanto che al proposito si è parlato di «assassinio sociale» (Maurice Borrman, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, 1977, p. 141; si veda anche René James, « al-Ṭāhir al-Ḥaddād, une victoire de l'intolérance au XX^e siècle » in *L'Afrique et l'Asie*, 63 trimestre 1963), pagg. 39-43).

Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica

Husayn Ahmad Amin

Premessa

La Legge islamica consiste nell'insieme delle disposizioni giuridiche che Dio ha prescritto affinché, grazie a esse, il musulmano sia guidato sulla retta strada nel comportamento personale e nei rapporti che instaura sia con il suo Creatore sia con il suo prossimo. Tutto ciò che è collegato a essa, si tratti del culto, della famiglia o dell'attività sociale, o politica, tutto ciò costituisce la Legge islamica. Ma come applicarla nella nostra vita moderna? Ecco il tema affrontato da questo coraggioso articolo.

Diventano sempre più insistenti, nelle nostre società islamiche, le voci di chi pretende che è necessario ritornare all'applicazione delle disposizioni giuridiche della Legge, che è dovere dei nostri governanti comprendere finalmente che essi vivono in Paesi islamici e governano popoli che sono composti per la maggior parte da musulmani e che ogni nazione ha dunque il diritto di essere governata conformemente al proprio credo: di conseguenza, le costituzioni e le leggi devono essere l'espressione delle loro credenze; i metodi di educazione e di insegnamento devono essere conformi a quelle credenze e le decisioni economiche e sociali, come la politica interna ed estera, devono essere sviluppate nel quadro delle stesse credenze.

È questa una parola di verità, e con essa si intende esprimere la verità.

È parola di verità, poiché Dio stesso ha detto nel suo chiaro Libro: «E coloro che non giudicano con la rivelazione di Dio, sono gli iniqui» (C. 5:45).

Con ciò si intende esprimere la verità, quando si tratta della maggior parte di coloro che hanno questi propositi. E ciò malgrado si possano osservare, presso alcuni governi, associazioni o gruppi che hanno la tendenza ad alzare la posta in materia religiosa, che si sforzano di simulare un attaccamento estremo agli ideali dell'islam, una costante preoccupazione di applicarne le disposizioni giuridiche e un incoraggiamento particolare dato alle correnti religiose estremiste: tali atteggiamenti sono finalizzati a rafforzare il potere (dello stato) di fronte al potere dell'opposizione, come

In Egitto, il dibattito sull'applicazione della *šari'a* è stato particolarmente acceso negli ultimi anni. L'articolo che proponiamo è apparso sul numero 3079 del 14 ottobre 1983 del settimanale cairino *al-Muṣawwar**. Fin dall'inizio, l'autore si dichiara favorevole all'applicazione della *šari'a*. Ma immediatamente sorge la questione: quale? È pura immaginazione, contraria alla verità storica, pensare che vi sia in islam una *šari'a* stabile e definitiva. La *šari'a* è sempre stata lungo i secoli una nozione evolutiva, tributaria dell'*igtibād* e dell'*igmad* di una data epoca. Questo deve restare vero più che mai nel ventesimo secolo.

era il caso del governo di Ḍiyā' al-Ḥaqq in Pakistan, oppure ad allontanare l'ombra malefica della rivoluzione iraniana, come è il caso di alcuni stati del Golfo, o per meglio servire a influenze e interessi privati, per far cadere regimi che questi gruppi non hanno alcun interesse a mantenere o per indebolire il prestigio di un governo su richiesta di altri governi che gli sono ostili, appartenenti o meno al mondo islamico.

1. *La Legge islamica, il Corano e la Sunna (tradizione)*

Per quanto mi riguarda, benché ritenga necessario ritornare all'applicazione della Legge, non posso considerare l'insieme di tale richiesta con il «semplicismo» di molti di coloro che se ne fanno i campioni. La questione, nel loro caso, si riconduce all'esistenza di testi di argomento giuridico o di codici di disposizioni giuridiche islamiche esistenti in forma definitiva, delimitata e precisa, che si vorrebbe vedere nuovamente applicare e mantenere in vigore da parte dei governi, i quali le avrebbero trascurate da troppo tempo. Il fatto è che non esiste alcuna opera di questo genere. Tutto ciò di cui disponiamo — al di fuori del Corano e dei libri della Sunna — è un gruppo di libri di diritto (*fiqh*) che sono stati redatti dai dottori delle quattro scuole², della scuola zāhīrīta e dei dottori šī'īti (*šī'a*). Nella maggior parte, le disposizioni giuridiche riportate in questi libri sono inconciliabili e contraddittorie: non si è riusciti, finora, a metterle in armonia né a dare loro una forma alla quale unanimemente attenersi.

Aggiungo a questo che la parola stessa *islam* può intendersi come l'islam definito nelle linee essenziali dal Libro di Dio e dalla Sunna autentica del Profeta, sia come l'islam di cui ha definito le disposizioni giuridiche e di cui ha costruito l'edificio (l'edificio della Legge stessa, perfetta in tutte le sue parti) l'insieme dei giureconsulti che vi ha operato dopo la morte dell'Inviato fino all'epoca in cui fu chiusa la porta del «ragionamento indipendente» (*iğtibād*) agli inizi del secolo quarto dell'Egira — si sa che la codificazione dei testi fondamentali del Diritto³ è stata fatta nel secolo quinto; l'islam può inoltre essere inteso come lo definisce oggi l'insieme delle credenze di noi musulmani, con quanto vi si trova di credenze importate e anche di leggende che non hanno alcun legame con la religione o con le disposizioni giuridiche che il Profeta dell'islam portò un tempo al suo popolo dopo averle ricevute dal suo Signore.

Se qualcuno replicasse che ciò che si vuole, attraverso la richiesta di applicare la *šarī'a*, è il semplice ritorno alle disposizioni giuridiche della Legge, così come il Corano e la Sunna autentica li hanno stipulati nei loro testi, risponderemmo proponendo allora un esempio molto semplice per meglio chiarire le dimensioni del problema e per provare quale ne sia il carattere complesso: si tratta della pena coranica (*ḥadd*)⁴ in cui si incorre per aver bevuto vino (*ḥamr*).

Vino e usura sono trattati nel Corano allo stesso modo: l'uno e l'altra sono vietati dalla religione (*ḥarām*). Tuttavia il testo (coranico) non propone alcuna punizione terrena per alcuno dei due: «In verità il vino, il *maysir* (sorta di gioco d'azzardo), le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele» (C. 5:90). «Dio ha permesso la compravendita e ha proibito l'usura» (C. 2:275). Il Corano non mira che a mettere il credente sulla retta strada: gli ricorda quali sono gli atti che gli

daranno il compiacimento di Dio, o la sua collera, e lo informa, così, di ciò di cui potrà godere (nell'Aldilà), cioè le delizie del Giardino o le pene del Fuoco. Il Corano suppone dunque che il credente, di conseguenza, si astenga spontaneamente dal bere vino e dal praticare l'usura, senza che vi sia bisogno che gli si faccia paura con una punizione terrena, la quale renderebbe l'atto di astensione del credente un atto di ipocrisia. Noi leggiamo nel Corano anche: «In verità coloro che consumano iniquamente i beni degli orfani, consumano fuoco nei loro ventri» (C. 4:10). L'organizzazione dei rapporti fra il servitore (il credente) e il suo Signore si situa dunque su un piano che giustamente precede quello dell'organizzazione dei rapporti fra i membri della società. Invece, le legislazioni terrene si disinteressano del primo tipo di rapporti e non prestano alcuna attenzione a tutto ciò che non fa parte del secondo tipo!

Tuttavia, ciò che è accaduto nel corso degli ultimi anni di vita dell'Inviato (di Dio) come pure dopo la sua morte — cioè l'ingresso di folle immense nell'islam come effetto delle conquiste, quando molti dei nuovi adepti non dovettero dimostrare l'autenticità della loro fede — ha portato il Profeta, i califfi, i governatori e i giudici stessi alla decisione di imporre punizioni terrene repressive per atti che il Corano aveva semplicemente vietato. È per questo che si impone la pena canonica della fustigazione a chi beve vino mentre si è pensato⁵ sufficiente considerare non valido e dunque non esecutorio ogni contratto contenente un accordo includente usura. Qual è allora il principio su cui si è basato il legislatore per operare una distinzione fra i due peccati? Se si considera in se stessa la pena canonica in cui si incorre per aver bevuto vino, scopriamo nel libro delle Campagne militari (*al-Mağāzī*) di al-Wāqidi⁶ che l'Inviato di Dio, dopo aver conquistato Ḥaybar⁷, ordinò di infrangere tutte le anfore contenenti vino che i musulmani avessero trovato nella cittadella. Uno di loro, tuttavia, non poté astenersi dal berne, così si avvicinò alle anfore e bevve. Quando i suoi compagni lo condussero dal Profeta, questi lo picchiò «con il sandalo», e coloro che erano presenti si associarono a lui picchiandolo ugualmente «con i loro sandali». 'Umar disse allora: «Mio Dio, maledicilo! Quanto duramente sarà colpito!» ma l'Inviato replicò: «Non fare niente, 'limar, perché quest'uomo ama Dio e il suo Inviato!». L'uomo dunque venne e si sedette con loro, come se fosse uno di loro!

In seguito, quando prese in mano la direzione (dello stato)⁸, Abū Bakr ordinò di fustigare con quaranta colpi di frusta chiunque bevesse vino. 'Umar b. al-Ḥattāb, che fu il suo successore, raddoppiò poi la punizione, fissandola in ottanta colpi di frusta, come la pena canonica prevista per chi falsamente accusa di fornicazione una donna onesta⁹. Di questi tre tipi di punizione, quale dunque dobbiamo adottare, dato che nel Corano non troviamo alcuna affermazione a favore dell'uno o dell'altro? Inoltre, perché i musulmani hanno scelto, in seguito — come il governo di Ḍiyā' al-Ḥaqq in Pakistan — la pena canonica imposta da 'Umar, e non quelle scelte dal Profeta o da Abū Bakr? E i musulmani avrebbero la possibilità, nel tempo in cui viviamo, di scegliere — senza cadere in colpa — una pena diversa dalle tre summenzionate? Se qualcuno replicasse che anche la Sunna dei Compagni comporta l'obbligo di seguirla, noi potremmo chiedergli di quale Compagno dovremmo adottare la Sunna, dato che le loro decisioni nel caso citato sono tanto diverse, e che sono diverse entrambe dalla Sunna del Profeta? Su quale motivo si può fondare il carattere ob-

bligatorio della decisione dei Compagni o dei loro Seguaci? Se si cerca la giustificazione nel noto versetto: «Obbedite al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità» (C. 4:9), noi potremmo chiedergli che cosa significa, oggi, «coloro che detengono l'autorità»? Se si risponde che il consenso¹⁰ dei giuristi venuti dopo i Compagni e i loro Seguaci comporta obbligazione, noi potremmo replicargli ciò che Ibn Hazm¹¹ dice nel suo *Muḥallā*:

Si tratta di qualcosa che Dio non ha ordinato e ancor meno il suo Inviato! Tutto ciò che Dio ha ordinato è attenersi al Corano e alla Sunna del Profeta. Non ha forse detto: «Seguite quel che vi è stato rivelato dal vostro Signore e non seguite padroni diversi da lui» (C. 7:3), e: «Quel che vi darà il Messaggero, prendetelo, e quel che vi vieterà, astenetene» (C. 59:7), e ancora: «Se vi accade di disputare su qualche cosa, riferitela a Dio e al suo Messaggero, se voi credete in Dio e nell'Ultimo Giorno» (C. 459). Dio non ha detto però: «Riferitela al consenso (*iğmā'*)». Chi dunque ricorre all'*iğmā'*, quando sopraggiungono divergenze, e non al testo stesso del Corano e della Sunna, disobbedisce a Dio e legifera in materia di religione laddove non gli è permesso.

È questo un esempio molto semplice, citato per provare quanto sia arduo il problema. Ma ritorniamo al nocciolo della questione.

2. *Le leggi positive e le Leggi celesti*

Il principio fondamentale delle leggi e delle legislazioni positive è che esse sono promulgate, trasformate, abrogate o sostituite al ritmo stesso dell'esigenza variabile di tali leggi e legislazioni e in seguito ai continui cambiamenti delle relazioni sociali e dei modelli di vita e di produzione della società che le organizza e le precisa di volta in volta. Di conseguenza, queste leggi e queste legislazioni variano secondo il tempo e il luogo. È questo il destino delle leggi positive. Quanto alle leggi celesti, i giuristi pensano che non vi sia alcuna ragione di introdurre considerazioni storiche. Il principio fondamentale di tali Leggi è che esse sono valide per ogni tempo e in ogni luogo. La Legge (religiosa) che vale per la Turchia vale anche per il Niger e il Bangladesh; quella che vale per l'Egitto del secolo settimo dell'era cristiana vale ugualmente per lo stesso Egitto del secolo ventesimo. Il fatto è che una tale Legge esprime essenzialmente la volontà divina che regola le società umane e non potrebbe mai essere influenzata da queste ultime. Così, non si potrà mai dire che è necessario che la Legge si evolva al ritmo dell'evoluzione storica della società; di conseguenza, il ruolo del giurista non consisterebbe mai nell'elaborazione di nuove regole o nell'adattamento della Legge alla situazione contestuale di tale o tal'altra società; il suo ruolo si riduce a scoprire quale sia il contenuto della volontà divina, che resta ferma e immutabile.

Non discuterò qui di questa immagine che i giuristi si fanno della Legge celeste, benché basti già la questione dell'abrogazione al livello stesso del Corano per ridimensionare notevolmente le loro pretese (versetti che ne abrogano altri, disposizioni giuridiche che si vedono sostituite ad altre, in seguito all'evoluzione stessa della comunità islamica nel corso dei ventitré anni in cui è durata la predicazione di Muḥammad: che dire allora dei cambiamenti intervenuti in seguito, nel corso di quat-

tordici secoli?) Allo stesso modo, non mi permetterò di esporre qui il mio punto di vista, cioè quali disposizioni coraniche (come il versetto 3 della sura 4, ad esempio, che autorizza la poligamia) abbiano tenuto conto della situazione (passeggera) della società preislamica¹² e abbiano valutato la difficoltà di imporre subito una condizione ideale: ci si è allora contentati di porre un limite ai mali comportati dai costumi che gli arabi della *jāhiliyya* non avrebbero potuto estirpare con un colpo solo; un po' come aveva fatto a suo tempo il legislatore ateniese Solone: «Queste leggi che vi do — disse al suo popolo — non sono le migliori che avrei potuto promulgare per voi, ma sono le migliori che potete accettare!»

Supporrò dunque che la Legge (religiosa) non possa, in alcun caso, subire una qualunque evoluzione causata da cambiamenti sociali, economici e politici. E mi spingerò anche più lontano: definirò la Legge islamica come il vero insieme delle disposizioni giuridiche che Dio ha prescritto affinché grazie a esse il musulmano sia guidato sulla retta strada nel suo comportamento personale e nei rapporti con il creatore da una parte e col suo prossimo dall'altra, e in tutto ciò che ne deriva, si tratti del culto, della famiglia o dell'attività sociale o anche politica. Ma ecco che, guardandomi intorno, scopro che i libri di diritto che danno dettagliatamente le «disposizioni giuridiche della Legge» arrivano a una tale importanza, una tale ampiezza e una tale globalità da elencare in dettaglio addirittura quali sono gli strumenti di musica legittimi e quali sono i proibiti, quali sono le buone maniere in materia di rapporti sessuali, che cosa bisogna pensare della corsa dei cavalli e delle altre competizioni, della raffigurazione artistica degli esseri viventi, dell'abbigliamento e dell'acconciatura. Essi mi dicono nei particolari qual è lo «statuto giuridico» del denaro versato come risarcimento per la morte del cane (ucciso volontariamente o no), dell'allattamento di un adulto, del ripudio pronunciato da chi non conosce bene l'arabo, dei danni causati da colui che accende il fuoco per cucinare qualcosa e poi si addormenta lasciando che il fuoco si estenda all'altrui proprietà; qual è lo statuto giuridico di colui che spezza un osso di un defunto, di colui che, volendo chiamare qualcuno collegandolo al padre¹³, lo collega invece allo zio paterno, o allo zio materno, o al marito della madre, o a un estraneo; qual è lo statuto giuridico di colui che ruba il vino o un maiale di proprietà di un cristiano o di un ebreo¹⁴ oppure di un musulmano; qual è lo statuto giuridico di colui che accusa di empietà (*kufr*) chi si dedichi alla magia, di colui che dimora con animali, di colui che mangia la carne di un animale con cui ha dimorato un uomo, di colui che accusa qualcuno di essere un fornicatore e si vede rispondere: «Tu lo sei più di me!» e via di seguito.

Tutte queste disposizioni giuridiche, e altre simili, sono veramente l'espressione della Legge religiosa? Hanno tutte lo stesso carattere obbligatorio? E se è stabilito che esse comportino davvero un'obbligazione, quale ne è allora la giustificazione divina?

La quantità delle disposizioni giuridiche stabilite dal testo del Sacro Corano e da quello degli *hadīth* profetici concordemente ritenuti autentici è molto inferiore a quella delle disposizioni giuridiche che i libri di diritto giustificano mediante il riferimento a tali testi. La ragione è che nel Corano vi è solo un'ottantina di versetti che trattano argomenti giuridici quali la pena prevista per il furto e la fornicazione e le regole concernenti il testamento e l'eredità. La maggior parte di questi ottanta ver-

setti si contenta di riportare principi generali che lasciano il campo libero a interpretazioni e ad applicazioni differenti, che si possono adattare ai bisogni di ogni epoca e di ogni circostanza. Allo stesso modo, il ruolo della Sunna autentica è circoscritto all'enunciato di certe regole giuridiche che riguardano la guerra, la politica, o il rituale (come recitare le preghiere, ad esempio); si tratta di disposizioni stabilite per imitazione di quel che faceva il Profeta o per obbedienza agli ordini che egli aveva dato, in genere, limitatamente a certi emendamenti apportati su base religiosa al costume preislamico concernente lo statuto personale, e ciò conformemente a ciò che richiedeva allora il contesto in trasformazione del momento. Di conseguenza, non è giusto dire che il Corano e la Sunna hanno legiferato fornendo disposizioni dettagliate e precise per tutti gli aspetti della vita dei musulmani. Sarebbe più giusto dire che si è continuato ad applicare, in numerosi campi, durante la vita del Profeta, la consuetudine (*urf*) che dominava i costumi al tempo della *jabiliyya*.

3. *Le disposizioni giuridiche della Legge islamica dopo la morte del Profeta*

Con la morte del Profeta è la cessazione del flusso di informazioni proveniente dal Cielo, si ha anche la cessazione della legislazione attinta ai testi del Corano e della Sunna. Vennero allora i Califfi Ben Guidati: essi si ritennero in diritto di stabilire nuove leggi per risolvere i problemi interamente nuovi imposti dalle necessità. Abbiamo già visto come Abū Bakr avesse introdotto la pena della fustigazione quale punizione per chi beveva vino, sostituendola al semplice fatto di picchiarlo con il sandalo. Sappiamo tutti come ʿUmar decise di abolire l'amputazione della mano del ladro durante l'anno della grande carestia e della peste¹⁵, come pure vietò il matrimonio *muʿa*¹⁶ e il godimento (*istimāʿ*) a titolo di possesso (*qabḍā*): «Due forme (matrimoniali) di godimento legale (*muʿa*) che esistevano al tempo dell'Inviato di Dio — disse — D'ora in poi io le ho vietate e ho fissato per esse una punizione». Inoltre, egli abrogò la parte delle elemosine che, fino ad allora, era andata a «coloro i cui cuori sono da conquistare (alla causa dell'islam)», nonostante il versetto coranico dicesse esplicitamente: «Perché il frutto delle decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi e agli incaricati di raccoglierle, e a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore» (C. 9:60).

La relazione tra la Legge (religiosa) e il costume restò in tal modo permanente. Più ancora, la Legge fu sempre più influenzata dal costume, in seguito a conquiste sempre più ampie. In effetti, i popoli che abitavano i paesi conquistati portarono la Legge (religiosa) a subire l'influenza del costume che regnava a quel tempo nelle loro civiltà infinitamente più complesse, con la motivazione che le semplici disposizioni giuridiche e i principi generali che gli arabi avevano portato loro non erano sufficienti per regolare i loro affari oppure erano difficilmente applicabili in condizioni differenti. Il risultato dell'innesto tra la Legge (religiosa) e il costume di quelle nazioni fu che quei popoli accettarono più facilmente l'islam. Ne conseguì inoltre che le disposizioni giuridiche della Legge (religiosa) vennero a diversificarsi da una regione all'altra, tanto da potersi affermare che esisteva un islam iracheno, uno ḥiğāzeno e uno siriano o egiziano, soprattutto dopo che Abū Ḥanīfa in Iraq e Mālik a

Medina arrivarono a sostenere che era possibile ricorrere, in materia di legislazione, all'opinione individuale (*raʿy*) e alle conclusioni della riflessione personale, e che si poteva anche tenere conto delle circostanze ambientali, ogni volta che non vi fosse una chiara disposizione giuridica coranica a cui attenersi o su cui poter costruire un ragionamento per analogia (*qiyās*).

Diamo qui due esempi a titolo illustrativo.

La coscienza di classe sociale, in Iraq, era fra le più chiare e manifeste, per influsso dell'antica struttura di classe praticata dall'impero sasanide e anche in seguito al mescolarsi dei musulmani arabi con i musulmani non arabi, nello stesso Iraq, in proporzione sconosciuta allora ad ogni altro paese islamico. La conseguenza di questa coscienza di classe sociale fu che la scuola ḥanafita esigeva la «parità di condizione sociale e religiosa» (*kafāʾa*) in materia di matrimonio: il marito doveva essere di condizione uguale a quella della moglie, o della famiglia di questa, quanto a lignaggio (*nasab*) e a proprietà. È questa una condizione che l'Imām Mālik, nel suo *Muwattaʾ*¹⁷, finge completamente di ignorare, e questo sotto l'indubbia influenza dello spirito democratico e dell'egalitarismo arabo che regnava nella società di Medina.

La stessa cosa accade per quanto riguarda gli schiavi. La scuola mālikita, nel Ḥiǧāz, vi ha riflesso la situazione reale degli schiavi, considerandoli come membri della famiglia e riconoscendo loro dunque il diritto di essere proprietari. È questo invece un diritto che rifiuta loro la scuola ḥanafita in Iraq, sotto l'influenza della coscienza di classe sociale che abbiamo appena esposto e sotto l'influenza, anche, del diritto romano che ha lasciato un'innegabile impronta sul pensiero giuridico iracheno.

Possiamo dunque considerare la condizione di «parità di condizione sociale e religiosa» come una delle disposizioni giuridiche della Legge islamica? E quale statuto giuridico questa stessa Legge accorda allo schiavo: il diritto di essere proprietario o l'interdizione di qualsiasi accesso alla proprietà? È permesso dire che queste disposizioni giuridiche e altre simili esprimono una volontà divina?

4. L'influenza di al-Šāfiʿī?

Al-Šāfiʿī venne subito dopo e riprovò questa maniera di fare che egli riteneva conduceva alla «dissoluzione» dell'islam e alla diversificazione delle disposizioni giuridiche da una generazione all'altra come da un paese all'altro. Egli rimproverò ad Abū Ḥanifa l'accanimento a ragionare e l'impegno di basarsi sulle conclusioni della riflessione, dell'opinione personale e del giudizio preferenziale (*istiḥsān*), come pure egli rimproverò all'imām Mālik di appoggiare il diritto dei musulmani di allontanarsi da certe disposizioni giuridiche fissate dall'Inviato di Dio, quando si presentano considerazioni giuridiche che le mettono da parte o quando esistono testi coranici che richiedono di agire diversamente. *Al-Šāfiʿī* finì così per innalzare le disposizioni giuridiche della Sunna al rango stesso delle disposizioni giuridiche coraniche. Egli arrivò fino a sostenere che la Sunna ha altrettanto valore del Corano come fonte divina (del diritto), poiché il Corano la designa col termine «Saggezza» (*ḥikma*) nel ben noto versetto: «E Iddio ha rivelato a te il Libro e la Saggezza e t'ha insegnato quel che non sapevi» (C. 4:113).

Ogni parola proferita e ogni atto compiuto dal Profeta, dal giorno in cui Dio lo designò quale Inviato al suo popolo fino al giorno della sua morte, nascevano da un'ispirazione proveniente da Dio (benché l'Inviato di Dio non abbia mai preteso di essere indenne da errori — salvo quando dettava o recitava i versetti del suo Signore — e benché il Corano stesso lo avesse informato degli errori in cui era incorso). Pertanto, *al-Šāfi'ī* ritenne necessario raccogliere i detti del Profeta e le versioni riportanti i suoi atti al fine di adottarli come seconda fonte della Legge. In più, egli proseguì accogliendo il parere di *al-Šaybānī*¹⁸ per il quale era lecito affermare che le disposizioni giuridiche della Sunna potessero abrogare quelle del Corano: infatti, *al-Šaybānī* parla, nel suo *Kitāb al-siyar al-kabīr*, dell'«abrogazione del Libro da parte della Sunna riconosciuta come tale, dopo che i Dottori l'abbiano dichiarata accettabile e permessa».

Questo punto di vista molto lodevole dell'Imām *al-Šāfi'ī*, e, dopo di lui, di *Aḥmad b. Ḥanbal*, può essere difeso se si prende come principio che il Profeta era l'essere umano più che più di ogni altro comprendeva la volontà del Misericordioso e più di ogni altro era in grado di stabilire disposizioni giuridiche corrispondenti alla volontà divina. Tuttavia, le conseguenze pratiche di una tale opinione personale furono negative per la comunità musulmana. Avvenne che, in presenza della varietà di popoli che abitavano i paesi conquistati e la diversità della loro eredità culturale e dei loro bisogni vitali, come pure del peso delle circostanze storiche in continuo mutamento, i musulmani compresero infine che la nuova opinione personale in materia giuridica, soprattutto dopo che era riuscita a imporsi alle altre scuole, compresa la scuola ḥanafita, avrebbe reso immutabile la Legge, moltiplicato le disposizioni giuridiche obbligatorie, ridotto notevolmente il campo di esercizio dell'opinione e della riflessione personale e privato il popolo della libertà di legiferare in funzione delle proprie necessità, una libertà che *Abū Ḥanifa* e *Mālik* avevano entrambi garantito, con l'unico limite delle rare disposizioni giuridiche enunciate nel Corano.

Tuttavia, capita molto spesso che i popoli dispongono di efficaci mezzi di azione, cosicché in fin dei conti essi sono capaci di superare gli ostacoli e le rigide leggi che i governanti o i giureconsulti mettono sulla loro strada per frenarne il cammino. È qui che bisogna mettere nel numero dei mezzi di cui dispongono i popoli dell'islam una seconda fonte, completamente nuova, della Legge (religiosa) e cioè la creazione arbitraria di *ḥadīṭ*, che venivano a corroborare le loro opinioni — che cambiavano con l'evoluzione storica — e la loro successiva attribuzione al Profeta, mediante catene di garanti create in una forma molto simile a quelle dei *ḥadīṭ* risalenti ai tempi del Profeta, e considerandoli poi obbligatori e validi per ogni tempo e ogni luogo. In questo modo, quando sopraggiungeva un'altra generazione, con nuove esigenze, questa generazione si creava *ḥadīṭ* sempre più numerosi, opposti a quelli della generazione precedente, sempre attribuendoli al Profeta e considerandoli obbligatori e validi per ogni tempo e ogni luogo. E anche se uomini di grande prestigio come quelli del secolo terzo dell'Egira, come *al-Buḥārī*¹⁹, *Muslim*²⁰, *Abū Dāwūd*²¹, *al-Tirmidī*²², *al-Nasā'ī*²³ e *Ibn Māǧā*²⁴, si consacrarono al difficile compito dell'autenticazione dei *ḥadīṭ*, essi, purtroppo, lo fecero sulla base di un'indagine sull'autenticità dei trasmettitori (*isnād*) e non sulla coerenza interna del testo (*matn*), e ne derivò uno stato di generale confusione nel campo dei *ḥadīṭ*, una degradazione nei costumi dei giureconsulti e della gente, oltre a pericolose trasformazioni che occultarono, o furono molto vicine a occultare, le autentiche caratteristiche dell'islam.

Esiste anche un altro fattore che ha spinto i musulmani, nei primi secoli di storia dell'islam, a forgiare nuovi *ḥadīṭ*. Fu uno degli effetti della rapida estensione dell'area dell'impero islamico: una mescolanza che si effettuò fra i conquistatori arabi e gli adepti delle altre religioni, soprattutto l'ebraismo, il cristianesimo e il mazdeismo. Finì che i primi si lasciarono influenzare decisamente dalle credenze dei secondi, benché, nello stesso tempo, negassero fortemente che le loro credenze fossero state mai influenzate, per qualsiasi verso, da quella di altri. E questo, nonostante la loro teorica fede nel principio che l'islam fosse la religione di tutti gli Inviati, dal tempo di Adamo a quello di Muḥammad, e che il Corano è venuto a confermare la veracità di ciò che si trova nella Tōrāh e nel Vangelo. Non c'era dunque alcuna ragione di rifiutare una qualunque influenza esercitata dagli insegnamenti di altre religioni celesti, salvo quelli che i loro adepti vi avevano corrotto o falsificato. In seguito a ciò, alcuni si misero dunque a rimodellare tali dottrine — entrate nelle loro credenze per ispirazione degli insegnamenti della Torah, del Vangelo e delle loro disposizioni giuridiche — in forma di *ḥadīṭ* che essi poi attribuirono al Profeta stesso dell'islam: analogamente, essi si misero a commentare il Corano in una maniera che giustificava, in quanto rivelazione, il contenuto stesso di questi insegnamenti introdotti dall'esterno, di modo che l'insieme dei musulmani fosse rassicurato dalla convinzione che la fonte fosse puramente islamica.

Divenne dunque molto semplice, per questo o quel musulmano — soprattutto in epoche in cui il potere della pietà sugli spiriti si indeboliva — rinunciare a seguire questa o quella disposizione giuridica inventando all'uopo un *ḥadīṭ* o scegliendone uno corrispondente alle proprie necessità nel corpo di quella impressionante massa di *ḥadīṭ* manipolati, in contrasto tra loro e internamente contraddittori! Tutto ciò avrebbe poi facilitato le cose ai governanti dei paesi islamici — a partire dal secolo diciannovesimo — per l'elaborazione del loro diritto civile, criminale, commerciale e amministrativo: essi, in una proporzione sempre maggiore, ricorsero a prestiti dalle leggi occidentali e si allontanarono dalla Legge islamica in ogni campo che non riguardasse lo statuto personale, senza provare il minimo bisogno di giustificare un tale cambiamento.

5. *Il consenso unanime (iğmāʿ)*

Quanto al secondo mezzo efficace a cui la comunità islamica fece ricorso, esso fu il principio del «consenso unanime» (*iğmāʿ*): si tratta degli insegnamenti e delle disposizioni giuridiche su cui i «Detentori del potere di sciogliere e legare»²⁵ sono di parere unanime in una data epoca. Benché sia stato al-Šāfiʿī, in effetti, a considerarla una terza fonte della Legge, dopo il Corano e la Sunna, e complementare rispetto all'uno e all'altra, i giureconsulti e la comunità decisero dopo di lui di andare oltre: essi ne svilupparono l'importanza al punto da arrivare a considerarla come «conferma» delle fonti del Corano e della Sunna e ad attribuirle la facoltà di abrogarne le disposizioni giuridiche. Questo orientamento di pensiero in islam persistette malgrado l'opposizione di ḥārīḡiti²⁶, šīʿiti, zāhīriti, wahhābiti²⁷ e muʿtaziliti²⁸. Al-Ġāzālī²⁹ fu dell'opinione, nel suo libro intitolato *al-Mustasfā*, che il consenso unanime fosse

la più importante delle fonti del diritto, capace di risolvere tutti i problemi relativi alla religione e che la rettitudine del consenso unanime della comunità è garantita dalla misericordia di Dio. Allo stesso modo, al-Sarāḥī³⁰, nel suo libro sulle fondamenta del Diritto, pensa che il valore probativo del consenso unanime risieda in se stesso; anche i partigiani del parere maggioritario pensarono che il costume fosse una delle fonti della conoscenza e che il principio della soluzione migliore (*al-aslah*) per la comunità desse a questa il potere di limitare perfino l'espressione della volontà divina. La scuola mālikita dichiara apertamente che «è possibile rinunciare alle regole che la Legge religiosa ha stipulato, allorché si stabilisca che l'interesse comune della comunità richieda una soluzione giuridica che differisca da quella della detta Legge».

I partigiani del principio dell' *iğmā'* si basarono in questo su un *ḥadīṭ* in cui si affermava: «La mia Comunità non concorderà mai unanimemente su un errore». È un *ḥadīṭ* della cui attribuibilità all'Inviato di Dio molti dubitano, tanto più che la storia ha provato in modo inequivocabile che la comunità dei musulmani non è mai stata di parere unanime, né su ciò che è errore né su ciò che non lo è.

Noi tenderemmo a essere d'accordo con chi pensa che l'adozione del principio dell' *iğmā'* fu un bene per i musulmani, poiché permise l'evoluzione della Legge (religiosa). Essi hanno così mantenuto la capacità di creare, grazie alla riflessione e alle azioni, nuove credenze e tradizioni, e a fare dell'islam quello che volevano, alla sola condizione di essere in quel momento unanimemente d'accordo. Saremmo anche d'accordo con chi pensa che l'idea di *iğmā'* può essere utilizzata come un efficace mezzo per armonizzare e ravvicinare la Sunna e le innovazioni veramente troppo moderne, al fine di giustificare che la nostra Comunità prenda in prestito ciò che a essa conviene nell'apporto di altre civiltà. «Il fatto è che i musulmani, dopo avere adottato uno qualsiasi dei costumi stranieri e abbracciato una qualunque delle tradizioni preesistenti, e dopo essersene dichiarati unanimemente soddisfatti per un lungo periodo di tempo, senza che si levassero critiche, pensarono che quel costume o quella tradizione, in fin dei conti, fosse una parte della stessa Sunna».

Tuttavia, io non tratto qui della pretesa di voler applicare le disposizioni giuridiche della Legge islamica nella nostra società contemporanea. Io qui voglio attirare l'attenzione sul fatto che l'adozione del principio dell' *iğmā'* ha spesso portato i musulmani a considerare un'innovazione, che in precedenza era stata dichiarata riprovevole, come un ordine che doveva essere osservato e seguito e, in seguito, a giudicare riprovevole ogni atto contrario a essa. Con la conseguenza che chiunque voglia far rivivere la Sunna dei Pii Antenati e ritornare alla situazione esistente all'epoca del Profeta, dei Compagni e dei loro Seguaci, si vede accusare di essere un innovatore!

L'esempio tipico ci è fornito dalla celebrazione della nascita del Profeta³¹. I Dottori dell'islam, fino al secolo ottavo dell'Egira (secolo quattordicesimo dell'era cristiana) non hanno cessato di pensare che fosse contraria alla Sunna. La maggior parte di loro ne vietò la celebrazione, considerando che nell'islam si trattava di una delle più recenti innovazione. Malgrado ciò, la festa è diventata, dopo quel secolo, una consuetudine che non si potrebbe separare dal cuore stesso della vita islamica. Se uno di noi volesse oggi criticare questa festa, i Dottori della religione lo denuncerebbero ben presto e lo accuserebbero di essere un innovatore in pieno errore! Al-

lo stesso modo, nel passato, i Dottori dell'islam condannarono l'intercessione dei santi e denunciarono chi affermava che il Profeta fosse infallibile e impeccabile. Oggi, invece, una tale celebrazione, e una tale affermazione — grazie all'*iğmâc* — sono divenute realtà accettate da tutti e dunque in grado di abrogare la Sunna dei Primi [musulmani].

Se dunque teniamo conto oggi che la maggior parte delle disposizioni giuridiche della Legge dell'islam deriva il potere e il carattere obbligatorio dall'*iğmâc*, e che vi sono parti molto importanti della Legge islamica — come la teoria del califfato — che non si basano altro che su prove venute dall'*iğmâc*, come possiamo affermare il carattere obbligatorio delle disposizioni giuridiche, che variano al variare del tempo stesso, che sono stabilite dall'iniziativa di persone in tutto simili a noi — e noi abbiamo, come loro, la stessa capacità di ragionare e di riflettere! — che sono considerate Sunna da una generazione, poi denunciate come innovazioni dalla successiva, per essere infine restituite alla loro condizione di Sunna dalla terza generazione? Come possiamo affermare che tali disposizioni giuridiche siano fisse e valide per ogni tempo e ogni luogo, e che è dunque dovere dei governanti rispettarle e applicarle, poiché, in caso contrario, bisognerebbe denunciarli come miscredenti (*takfir*) e prendere provvedimenti per rovesciarli?

Conclusioni

Uno dei difetti di cui sono accusati il pensiero islamico e l'immagine che i musulmani si sono fatti della loro religione è il fatto di disprezzare la coscienza storica e il concetto di evoluzione, e di conseguenza l'incapacità di comprenderli e di farne uso. È per questo motivo che i musulmani hanno a lungo trascurato il reale valore di Ibn Haldūn³², pensatore musulmano ad avere adottato il concetto di evoluzione. L'immagine che i musulmani hanno, ad esempio, del Profeta, sembra assumere che la sua personalità e le sue idee siano state, dalla gioventù fino alla morte, costantemente le stesse ed estranee a qualsiasi evoluzione. Allo stesso modo, la maggior parte di loro ritiene che le disposizioni giuridiche della Legge islamica, quali si presentano nei libri di Diritto che sono fra le loro mani, sono quelle stesse che il Corano e la Sunna hanno sancito, e sono dunque nella stessa condizione in cui l'Invitato di Dio le ha lasciate alla sua morte. Ciò perfino quando ogni ricercatore imparziale della storia dell'islam riconosce che la Legge (religiosa) è un edificio maestoso cui piani — quasi tutti — sono stati aggiunti, uno dopo l'altro, nel corso di lunghi secoli, da mani umane simili alle nostre, e in funzione dell'evoluzione stessa della società islamica e dei suoi bisogni essenziali.

Tuttavia, la grande maggioranza dei musulmani non legge la storia dell'islam; ancor meno legge i libri fondamentali del Diritto o la Legge islamica. I suoi riferimenti essenziali si riducono alle storie raccontate da predicatori e narratori, a libri superficiali e carenti che trattano tutti i soggetti insieme, oppure a *fatvâ*³³ pronunciate dai Dottori dell'islam, o a esposizioni che essi pubblicano sulla stampa, in risposta a domande poste loro sul carattere vietato (*ḥarām*) o permesso (*ḥalāl*) di questo o quell'atto. I più zelanti fra loro, e in tutta buona fede, attaccano senza posa chiu-

que si allontanano, anche solo della distanza di un capello, dalla lettera dei testi, poiché non vogliono mai che essi significhino qualcosa in più o in meno.

La mia opinione è che se i musulmani vogliono veramente affrontare le sfide del loro tempo, è giunto il momento di abbandonare questa concezione statica e semplicistica delle cose e di comprendere quali furono le tappe della formazione della Legge (religiosa). Se essi non faranno niente di ciò, è molto probabile — secondo me — che resteranno ancora a lungo a dedicare le proprie riflessioni a discettare della lunghezza degli abiti (si possono accorciare al di sopra della caviglia?), dell'assoluta necessità di bere e mangiare con la mano destra, dello statuto etico-giuridico dell'acquisto di fotografie, della possibilità per l'uomo di bere in piedi (non sarà contrario alla Sunna?), della necessità di portare un bastone, come simbolo di dedizione agli ideali dell'islam, della validità della preghiera recitata accanto a una donna, dello statuto giuridico di colui che sposa una *ġimniyya*³⁴ che ha preso forma umana (quali sono i diritti che ne derivano per la vita familiare?), della possibilità di mangiare seduti a tavola (non è mancare di rispetto alla Sunna e d'amore verso l'Inviato di Dio?)

Tutto ciò mentre le nazioni circostanti discutono di argomenti completamente diversi, e preferiscono agire piuttosto che discutere.

* Proponendo un islam liberale e illuminato Amin (1878-1954), noto scrittore e diplomatico egiziano che ha svolto molte funzioni all'estero, fra cui l'incarico di ambasciatore egiziano ad Algeri fra il 1987 e il 1990, è autore di numerosi saggi sulla storia culturale dell'islam, il più noto dei quali è *Dalil al-muslim al-hazim* (La guida del musulmano confuso), Al-Qāhirah, Dār al-Šurūq, 1983. Attualmente lavora alla stesura di una biografia del Profeta. Gli articoli di Amīn sulla *šarī'a* sono stati riuniti in volume; si veda Ḥusayn Aḥmad Amīn, *Ḥawla al-dā'wa ilā tatbiq al-šarī'a al-islāmīyya* (A proposito della pretesa di applicare la *šarī'a* islamica), Bayrāt, Dār al-naḥḍa al-'amaliyya, 1985. La traduzione di parte dei suddetti articoli è stata pubblicata sulla *Revue de la Presse Egyptienne*, Ceroac, 12, marzo 1984. Su Aḥmad Amīn (1878-1954), si veda «Fiches des auteurs arabes modernes I série» in *Etudes Arabes*, Pisai, 1967.

¹ Resta inteso che il termine Legge, con la maiuscola, traduce il termine arabo *šarī'a*, cioè la «Legge positiva divina rivelata», mentre il termine legge, con la minuscola, traduce il termine arabo *qānun*, cioè la «legge positiva umana», promulgata dal legislatore nazionale (*mušarriʿ*), da cui l'ambiguità di quest'ultimo termine, che si applica sia all'autore della Legge sia a quello della legge. Bisogna dire altrettanto del termine *tašrīʿ* e dell'aggettivo derivato *tašrīʿī*, legislazione, legislativo.

² Le quattro scuole della Sunna sono rispettivamente la hanafita, che si ricollega ad Abū Ḥanīfa (80/700-150/768); la mālikita, che si ricollega a Mālik h. Anas (93/712-179/796); la šāfi'ita, che si ricollega ad al-Šāfi'ī (150/768-204/820) e la ḥanbalita, che si ricollega a Ibn Ḥanbal (164/781-241/856). La scuola zāhirita, oggi scomparsa, si collegava a Dāwūd b. 'Alī b. Ḥalaf (200/815-270/884). Lo Si'ismo vede la propria scuola chiamarsi ġa'farī, dal nome dell'ultimo *imām* riconosciuto sia dai duodecimani che dagli Ismailiti, Ġa'far al-Šādiq (80/699-148/765).

³ Si tradurrà con diritto il termine arabo *fiqh*, e con giuristi il termine arabo *fuqabā'*, cioè gli esperti di diritto, che però non amministrano la giustizia (*qaḍā'*, carica di giudice, e *qāḍī*, pl. *quḍāb*, giudice).

⁴ Con questo termine si traduce il termine tecnico *ḥadd*, che letteralmente significa «limite posto da Dio stesso all'agire umano» e che comporta conseguenze penali. Questo termine si oppone alle pene discrezionali promulgate dal potere temporale (*ta'zīr*).

⁵ Il verbo *ra'ā* implica in questo caso il significato di *ra'y*, opinione individuale del giurista, di fronte a un caso nuovo che non ha precedenti nel testo del Corano o della Sunna.

⁶ Storiografo arabo (747-822), a cui si deve, oltre l'opera qui ricordata, *Futuḥ al-Šām* (La conquista della Siria) e *Futuḥ Miṣr* (La conquista dell'Egitto).

⁷ Oasi situata a 150 km a nord di Medina, che fu conquistata da Muḥammad nel 7/628 vincendo gli ebrei che vi abitavano: la pace fu conclusa con un patto di *ġimma fra* il vincitore e i vinti.

⁸ Abū Bakr governò il giovane stato islamico dal 632 al 634; 'Umar gli successe dal 634 al 644; seguì poi 'Uthmān dal 644 al 656; infine fu la volta di 'Alī (656-661), che vide però il suo potere contestato dai partigiani degli ommiadi.

⁹ «E quelli che accusano donne oneste, e poi non posson portare a conferma quattro testimoni, ricevano ottanta colpi di frusta» (C. 24:9).

¹⁰ Con questo termine si traduce il termine arabo *iğmāʿ*, o consenso unanime dei giuristi di tale o tal'altra epoca in merito a certi punti di diritto.

¹¹ Nato a Cordova nel 384/994 e morto a Manca ligam nel 456/1064, Ibn Hazm è insieme poeta, storico, giurista, filosofo e teologo; il suo *Kitāb al-Muḥallā* ne riassume a meraviglia l'opera giuridica, che si inserisce proprio nel cuore della scuola zāhirita.

¹² Con questo termine traduciamo qui il termine *ġābilī*. I musulmani definiscono l'epoca preislamica come quella dell'Ignoranza (*jabiliyya*) in rapporto alla fede in Dio.

¹³ Si tratta del *nasab*, filiazione legittima che collega ogni bambino al proprio padre e gli serve da nome patronimico.

¹⁴ Cristiano o ebreo, si tratta qui di un *kitābi*, il credente non musulmano che dispone di un Libro sacro (*Kitāb*): ciò gli assicura lo statuto speciale di *ḡimmi*, «protetto».

¹⁵ E il famoso anno chiamato *ʿam al-ramāda* (18/639): causò circostanze eccezionali, tanto che dovettero essere prese nuove disposizioni; si veda Leone Caetani, *Annali dell'islam*, IV, pagg. 4-18.

¹⁶ Si tratta di un matrimonio valido concluso per una durata determinata e che termina dunque alla scadenza così fissata, senza che vi sia bisogno di scioglierlo con un ripudio o un divorzio. Esso comporta una filiazione legittima, ma non vocazione successoria. E ancora praticato dagli Si veda al riguardo e al riguardo dell'altro tipo di matrimonio «breve», Francesco Castro, *Materiali e ricerche sul Nikāḥ al-mutʿa* (I — *Fonti Imāmīte*), Roma, Lincei, 1974, in particolare le pagg. 72-73.

¹⁷ E il titolo dell'opera dell'Imām Mālik (si veda la nota 2): esso consiste in un *corpus* di *ḥadīṭ* raggruppati in capitoli secondo le esigenze del Diritto musulmano.

¹⁸ E uno dei due discepoli più ferventi di Abū Ḥanīfa (si veda la nota 2), ma frequentò al-Šāfiʿī (132-189/750-815): a lui si devono il *Ġāmiʿ al-ṣaḡīr* e *al-Muwattaʿ*.

¹⁹ Al-Buḥārī (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl), morto a Buḥāra nel 256/870, celebre tradizionalista a cui si deve il grande corpus di *ḥadīṭ* intitolato *al-Ṣaḥīḥ*.

²⁰ *Muslim* (Abū l-Ḥusayn Ibn al-Ḥaǧǧāǧ), morto nel 261/865, è un altro celebre tradizionalista a cui si deve un corpus di *ḥadīṭ*, anch'esso intitolato *al-Ṣaḥīḥ*.

²¹ Abū Dāwūd (Sulaymān b. Ašʿaṭ), morto nel 275/888, tradizionalista, ha lasciato l'opera *Sunan*.

²² Al-Tirmidī (Abū ʿIsā Muḥammad), morto nel 279/892, tradizionalista, ha lasciato l'opera *Ġāmiʿ*.

²³ Al-Nasāʿī (Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad), morto nel 303/915, tradizionalista, ha lasciato l'opera *Sunan*.

²⁴ Ibn Māǧa (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī), morto nel 273/886, ha lasciato l'opera *Sunan*.

²⁵ Gli *Ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd* costituiscono un'élite civile e religiosa che dovrebbe dare investitura al caldo (*Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, vol. I, p. 272).

²⁶ I *ḥāriǧī* (*Ḥawāriǧ*) sono partigiani di ʿAlī che rifiutarono le clausole dell'arbitrato dopo la battaglia di Siffin (37/657). Minoritari in islam, essi svilupparono una scuola definita «puritana».

²⁷ I *wahhābī* sono i discepoli di Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1115/1703-1206/1791), al quale si collega la famiglia degli Al Saʿūd: essi costituiscono dunque la maggioranza dei musulmani attuali dell'Arabia Saudita. Collegati alla scuola ḥanbalita, attraverso l'interpretazione di Ibn Taymiyya, le loro tesi sono molto «riformiste» in senso tradizionale, perfino «puritane».

²⁸ I *muʿtazilī* rappresentano una scuola di pensiero filosofico e teologico che fiorì a Baghdad al tempo del califfo al-Maʿmūn (che regnò dall'813 all'833): vi si dedicava largo spazio alla ragione e alla libertà umana. Le loro dottrine furono condannate, in seguito, dopo essere state inizialmente imposte con la forza dal potere.

²⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī fu uno dei maggiori teologi del sunnismo (1059-1111). A lui si deve una summa teologica, *Iḥyāʾ ulūm al-dīn*, (La vivificazione delle scienze della religione).

³⁰ Abū Bakr Muḥammad al-Sarḥsī, morto nel 1090, fu uno dei maggiori giuristi hanafiti del Turkestan, grazie alla sua monumentale opera, *al-Mabsūṭ*.

³¹ Si tratta della festa del *Mūlūd* o *Mawlid nabawī*, celebrata il 12 del mese di *rabīʿ al-awwal* e ancora festeggiata ogni anno nei paesi musulmani; è diventata una festa molto popolare, in cui si cantano le litanie del Profeta (i suoi Duecento Bei Nomi).

³² Ibn Ḥaldūn (732-808/1332-1406), ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, nato a Tunisi e morto al Cairo, è insieme un grande storico (*Kitāb al-ʿibar*), sociologo (la *Muqaddima* allibro suddetto) e filosofo. Egli fu profondamente coinvolto negli avvenimenti del suo tempo per i suoi incarichi di funzionario in Spagna, Africa del Nord e in Egitto.

³³ Si chiama *fatwā* il responso emesso da un giurista (che si chiama in questo caso *muftī*) in merito a una questione postagli in materia giuridica, morale o liturgica: raccolte in corpus, le *fatwā* finiscono per costituire fonti secondarie nella giurisprudenza.

³⁴ Conformemente al Corano e alla Suona, l'islam afferma l'esistenza dei *ḡinn*, esseri speciali creati di materia sottile (geni, demoni, «doppi» degli umani?) che costituiscono un mondo autonomo al quale sono ugualmente inviati i suoi profeti.

La *šarī'a* e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica?

Ḥmida al-Nayfar

1. *Quando si è cessato di agire secondo la šarī'a?*

ʿAbd al-Qādir ʿUda¹ è una delle figure preminenti del giovane movimento islamista². È anche uno degli scrittori di fama che hanno affrontato il problema della *šarī'a* islamica e delle leggi umane positive. Data la sua autorità come giudice e come militante del movimento dei Fratelli Musulmani³, egli esercitò una grandissima influenza sull'orientamento del pensiero dei Fratelli negli anni quaranta e in seguito. Non c'è alcuna esagerazione nel dire che l'influenza di ʿUda fu molto più importante, dal punto di vista della teorizzazione, di quella dei nomi più conosciuti nel campo islamista, senza escludere Ḥasan al-Banna, Ḥasan al-Huḍaybī, Sayyid Quṭb e Muḥammad al-Ġazālī⁴. Fu probabilmente questo il motivo per cui, nel 1954, il governo egiziano decise di eseguire la sentenza di condanna a morte, malgrado l'insufficienza delle prove a suo carico, per il tentativo di assassinio del presidente Nasser, e malgrado gli interventi arabi e internazionali che chiedevano la commutazione della pena stessa.

ʿUda fu il padre della teoria che adottarono e svilupparono dopo di lui nel mondo arabo folle di militanti islamisti. È lui che ha insegnato la necessità di applicare la *šarī'a* islamica e la necessità di opporsi alle leggi umane positive perché esse sono «gli idoli dei tempi presenti», ai quali i musulmani si sottomettono in ciò che attira la collera di Dio, e con il loro tramite i governanti musulmani vietano ciò che Dio permette e permettono ciò che Dio ha proibito⁵.

Oggi, trent'anni dopo il martirio di ʿUda, noi constatiamo che cresce di giorno in giorno l'interesse di molti militanti islamisti al riguardo, cioè verso l'applicazione della *šarī'a*. Ancor di più, alcuni governi hanno adottato questo slogan, nel tentativo di serrare intorno a loro e grazie a esso i legami sociali che si erano dissolti sotto il peso delle lotte quotidiane e delle molteplici divergenze.

Il presente saggio viene dalla Tunisi contemporanea: è apparso nel numero 10 (1985) della rivista *15/21**, dedicato a un dossier intitolato *al-šarī'a wa-l-qānūn* (Legge divina — legge umana). L'articolo è l'editoriale del dossier, scritto da Ḥmida al-Nayfar: si tratta dunque di un'introduzione all'argomento, ma funge dall'essere imparziale, poiché l'autore pensa che il ricorso alla *šarī'a* implica dei presupposti che non resisteranno alla critica. Un'applicazione precoce e artificiosa potrebbe rivelarsi una semplice scappatoia ai veri problemi.

A guardare da vicino, constatiamo che «l'applicazione della *šarī'a*» si è trasformata per parecchi islamisti in «filosofia del cambiamento», divenendo così il «progetto» in grado di far uscire le società musulmane dalle strettoie nelle quali languono.

2. *I presupposti della questione*

Spingendo un po' più lontano la riflessione, appare evidente che la filosofia del cambiamento si fonda su tre punti d'appoggio che hanno bisogno di essere esposti e poi discussi.

a) La *šarī'a* islamica fu l'unica legge (*qānūn*) in tutti i paesi musulmani dal momento in cui vi entrò l'islam, e lo restò fino al giorno in cui, essendosi il colonialismo impadronito dei paesi musulmani, vi furono introdotte le leggi positive europee.

b) Vi è fra la *šarī'a* e le leggi positive una differenza di genere: la prima viene da Dio — che sia lodato! — ed è perciò che essa è stabile, eterna, non soggetta ai capricci dei governanti e dei sultani; mentre le seconde sono esposte alle mutazioni e ai cambiamenti che risultano da varie pressioni, spogliano le società dei loro valori e le spingono verso la dissoluzione e la rovina.

c) Quanto al terzo fondamento, è quello che si riassume abitualmente nel ben noto detto: «Quel che non reprime Dio attraverso il Corano, lo reprime il sultano». Ciò significa che il ritorno alla vita musulmana (autentica) esige l'azione di uno stato fondato sulla *šarī'a*, poiché l'educazione familiare e la predicazione religiosa non sono considerati mezzi sufficienti ad assicurare l'ordine sociale; dare il potere alla *šarī'a* permetterà di far sorgere nelle società musulmane una fede pura e attiva.

È superfluo insistere sul fatto che molti islamisti che reclamano l'applicazione della *šarī'a* oggi pongono nel loro progetto di trasformazione della società la massima attenzione alla questione dell'instaurazione delle pene legali (amputazione della mano al ladro, lapidazione o fustigazione dell'adultero, fustigazione dell'ubriaco) in considerazione del fatto che queste pene sono la manifestazione più sicura della sovranità della *šarī'a* e del ritorno alla vita islamica.

Essi pensano che ciò che accade oggi in certe parti del mondo musulmano (Pakistan, Sudan), debba essere considerato come un esempio da seguire se vogliamo uscire dal declino e liberarci dal nostro avvilitamento.

Ai nostri occhi, la questione è di un'estrema importanza, dato che riguarda il nostro avvenire. Perciò deve essere trattata con metodo e tenendo conto di molte cose.

3. *Questi presupposti sono discutibili*

Ora, dal punto di vista della storia musulmana, noi osserviamo che l'applicazione della *šarī'a* non fu mai, come alcuni potrebbero affrettatamente immaginare, un fatto definitivamente acquisito, allo stesso modo in cui giudici e giuristi non hanno avuto l'ultima parola in tutti i casi né in tutte le circostanze.

Le pene legali erano certamente applicate, ma nel contesto della piena necessità di garantire alla società musulmana la giustizia in senso vero, prima di ricorrere alla messa in opera di queste pene.

La parola del Profeta — su Lui sia la salvezza — in questo campo ci fornisce molto su cui riflettere. Il Profeta — su Lui sia la salvezza — cambiò in viso, come se fosse stato schizzato da chicchi di melograno, quando gli si condusse un ladro. Quando i musulmani videro la sua contrarietà, gli dissero: «O Inviato di Dio, se noi avessimo saputo quanto ti sarebbe costato, non te lo avremmo portato». Egli replicò: «E come non mi sarebbe costato, quando voi siete aiutanti di Satana contro vostro fratello»⁶.

Io non penso vi sia un solo islarnista che ignori il *ḥadīṭ* del Profeta che dice: «Non applicate le pene legali ogni volta che vi sono dei dubbi»⁷ né la parola dell'*imām* 'Alī — Dio si compiaccia di lui: «Se a proposito delle pene legali, voi trovate le parole *'a-sā* oppure *lā allā* (forse), allora bisogna soprassedere all'applicazione della pena»⁸. In seguito, la complessità e le complicazioni e la vita dei musulmani non hanno fatto che rendere più difficile il problema dell'applicazione delle pene legali. Forse la testimonianza più famosa di ciò che affermiamo è il caso dell'accusa di adulterio portata contro al-Muġīra b. Šu'ba, governatore di Bassora al tempo del califfo 'Umar — Dio si compiaccia di lui. Egli fu semplicemente destituito, visto il panorama così sconvolto della vita sociopolitica dei musulmani di allora⁹.

In seguito, la situazione peggiorò con sovrani e despoti, e il problema dell'applicazione della *šarī'a*, nel campo delle leggi penali, dello statuto della persona o in altri campi, divenne una delle prerogative del potere, che ne disponeva secondo l'equilibrio delle forze politiche. Per questo motivo affermare che sono stati i paesi colonizzatori ad abrogare l'applicazione della *šarī'a* islamica e a sostituire a essa le leggi positive è un'accusa che non si può provare.

Ibn Abī Ḍiyāf¹⁰ ci ha lasciato nella sua storia alcuni capitoli che contengono prove decisive della situazione alla quale era ridotta la *šarī'a* islamica¹¹ in Tunisia prima dell'arrivo dei francesi e sotto l'influenza degli ottomani. In Tunisia, a partire dal secolo diciottesimo, gli uomini della *šarī'a* islamica erano reclutati fra i membri della dinastia ḥusaynita. Essi lavoravano alla messa in opera della politica della dinastia all'interno e all'estero¹². Ora, per la presenza di propagandisti islamici i quali proclamano la necessità di agire per tornare alla vita islamica promulgando leggi garktiche allo scopo di portare nelle nostre società un cambiamento di natura, e che affermano in particolare la necessità di applicare le pene coraniche, è per la loro presenza che noi diciamo che la lettura attenta della nostra storia musulmana, antica e moderna, è assolutamente indispensabile, se si vuole fondare la società della giustizia e del *tawḥīd*.

4. Domande da porre a proposito del rinnovamento

Torniamo ancora alla storia di Ibn Abī Ḍiyāf per cogliere il pericolo che c'è ad alzare la bandiera dell'«applicazione della *šarī'a*» in assoluto, senza alcuna restrizione e il pericolo che c'è a credere che le nostre difficoltà provengano, fundamentalmente, dall'applicazione di leggi positive intese come semplice riflesso dei capricci e delle inclinazioni dei governanti. L'autore dell'*Ithāf*¹³ riporta che nel marzo 1842 si recò con una delegazione a Costantinopoli che era allora alle prese con il caso delle Riforme (*tanẓīmāt*) di Ḥayr al-Dīn¹⁴. C'era un'aspra lotta fra gli avversari delle

tanzimat e coloro che le ritenevano necessarie perché esse «facevano parte dei principi della religione islamica, e fra le cose che fanno vergogna ai musulmani si trova il fatto che dei non musulmani li costringano a rispettare uno dei principi più importanti della loro religione, cioè la giustizia che Dio ama. È come se questi sovrani (stranieri) volessero associarsi a Dio, che fa ciò che vuole e non vi sono sanzioni al suo governo»¹⁵. Il dibattito non era nuovo, a causa dell'impatto dell'Europa che professava la separazione dei poteri. Anzi, al contrario, se ci si riferisce alla maggior parte delle differenze sorte nella storia musulmana tra gli uomini di legge e i sultani, si constata che, fondamentalmente, ruotano intorno alla pratica della giustizia e della limitazione del dispotismo del sultano. Così si conferma l'opinione che lo slogan «applicazione della *šari'a*» e in particolare l'applicazione delle pene legali attraverso la promulgazione di leggi che le sosterebbero non può essere un metodo di trasformazione delle nostre società; poiché la *šari'a*, e le leggi penali in particolare, non costituiscono un sistema sociale, ma solo una parte limitata di un sistema che noi dobbiamo oggi definire, per precisarne la natura politico-sociale, le istituzioni costituenti e la specificità della relazione che le struttura.

Ciò che viene spontaneo alla mente di molti è che l'insistenza messa oggi sullo slogan «applicazione della *šari'a*» non è altro che un modo di sfuggire la questione principale, vale a dire definire un progetto che ispiri la vita nelle nostre società sottosviluppate e dipendenti. Spesso coloro che si rifugiano nei motti e negli slogan si compiacciono di affermare che il nostro sottosviluppo deriva dal fatto che la vita islamica si è immobilizzata, e che il rimedio consiste nel riprendere di nuovo questa vita. Ma è possibile riprendere questa vita? E quale vita musulmana noi ricominceremo?

La *šari'a* come la comprendiamo oggi è il quadro istituzionale al quale diamo la priorità sulle leggi. Per noi, la *šari'a* costituisce le fondamenta di un'organizzazione e di una concezione perfetta per costruire uno stato moderno; e le leggi (e il diritto) non sono che dettagli e applicazioni di principi generali.

Lavorare a favore dell'applicazione della *šari'a* non è, ai nostri occhi, che una lotta per modificare «le pietre miliari» della vita politica, economica e culturale dei paesi arabo-islamici. Quanto all'impegno di apportare certi emendamenti che non oltrepassano lo statuto personale o le misure del codice penale, esso è uno sforzo condannato in anticipo al fallimento.

La concezione che noi ci facciamo dell'applicazione della *šari'a* ci farà uscire dal cerchio delle società «che sono a carico» dei loro governi e dalla cerchia degli stati che sono a rimorchio dei centri mondiali. Essa ci fornirà la possibilità di realizzare una società civile evoluta e creatrice.

Infine, essa può garantire ai diritti dell'uomo un posto nella Costituzione. Sarà allora compito dei dotti musulmani di armonizzare, fino al più minuto dettaglio delle leggi, la Costituzione da una parte e i diritti dell'uomo dall'altra, in una società che si rinnova e si libera «alla maniera islamica».

Al di fuori di questa concezione, l'applicazione della *šari'a* non sarà niente di più, a nostro avviso, che un semplice slogan politico da aggiungere alle nostre lacerazioni e al nostro atteggiamento di sudditanza.

* La rivista *15/21* è stata fondata nel novembre del 1982 da Hmīda al-Nayfar per rinnovare il dibattito religioso e culturale in Tunisia e stabilire un «dialogo democratico». Il suo stesso titolo è tutto un programma: ricorda che l'islam è appena entrato nel secolo quindicesimo della sua era, mentre il mondo è all'alba del secolo ventunesimo. La rivista *15/21* intende mobilitare le coscienze: il sottotitolo, d'altra parte, è «rivista del pensiero islamico del futuro»: *Majallat al-fīkr al-islāmī al-mustaqbalī*. La sede della rivista *15/21* è 3 rue du Volle, B.P. 1024, Tunisi.

¹ Si veda il capitolo primo del presente dossier.

² Con il termine «islamista», corrispondente all'arabo *islāmī*, viene qui designato il musulmano fondamentalista e integralista, il cui progetto è vedere affidati alla *šarī'a*, Legge rivelata da Dio e perciò integralmente perfetta e non uguagliabile, tutti i campi della vita nazionale e internazionale.

³ Si veda *Etudes Arabes*, 61 (1981) sui Fratelli Musulmani; il numero è dedicato in gran parte a Hasan al-Banna.

⁴ Hasan Ismā'īl al-Huḡaybī, magistrato, fu fino alla morte nel 1973, il successore di Hasan al-Banna come Guida Suprema (*mursīd 'āmm*) dei Fratelli Musulmani. Mustafa al-Sibā'ī, autore de *Il socialismo dell'islam* (*Ištirākīyyat al-Islām*, 1960². Per Muḡammad al-Gazālī, si veda *Etudes Arabes*, 61 (1981), p. 10.

⁵ Questa è la tesi principale del libro *L'islam e le nostre istituzioni politiche*, di cui diamo un estratto nel capitolo primo di questo dossier.

⁶ Si veda Daylamī, *Kanẓ al-'Ummāl, Kitāb al-ḡudūd*, V, p. 220, ed. India, 1955.

⁷ *Ibid.* p. 219.

⁸ *Ibid.* p. 220.

⁹ Si veda Tabarī, *Ṭarīḡ al-rusul wa-l-mulūk*, parte 3, p. 169, ed. Cairo, 1939.

¹⁰ Si tratta di Abū l-'Abbās Aḡmad Ibn Abī Diyāf, cronista tunisino 1802-1874 e autore di *Ithāf al-ḡamān bi-ahbār mulūk Tunīs wa-'abd al-amān*, Tunisi 1963². Per ulteriori informazioni si veda *Encyclopédie de l'islam*, Nouvelle Edition, vol. 7, p. 705.

¹¹ *Ithāf* cit., vol. 3, pagg. 198 e 207, vol. 4, p. 86.

¹² Si veda, ad esempio, Mohamed 'Azīz Ben Achour, «L'organisation de la justice religieuse dans la Tunisie ḡusaynite (XVIII^e — XIX^e siècle)» in *IBLA*, 153 (1984-1), pagg. 55-92.

¹³ Si tratta ovviamente di Ibn Abī Diyāf.

¹⁴ Uomo di stato tunisino e ottomano (1822-1892), si veda *Encyclopédie de l'islam*, Nouvelle Edition, vol. IV, p. 1185.

¹⁵ *Ithāf* cit., vol. IV, p. 60.

Riflessione giuridica sul problema della «codificazione della *šarīʿa*» *Muhammad Saīd al-Ashmawī**

Premessa

Dall'adozione della Costituzione egiziana del 1971, il cui Articolo 2 stipula che «i principi della *šarīʿa* islamica sono una fonte principale della legislazione», la questione della codificazione della *šarīʿa* ha assunto una dimensione che interessa sia il regime al potere sia l'opposizione, sia i *ʿulamāʾ* moderati sia i predicatori che rilanciano pretese e promesse esagerate. A causa di questa politicizzazione, il dibattito non oltrepassa il livello dell'agitazione e di una riflessione superficiale e dominata dal sentimento, a scapito di approcci seri miranti all'imparzialità.

Così, il primo congresso della magistratura egiziana, organizzato al Cairo nell'aprile 1986, in una delle sue raccomandazioni auspicava «l'elaborazione di progetti di legge derivati dalla *šarīʿa* islamica e la revisione di tutte le leggi in vigore in modo da renderle conformi ai principi della *šarīʿa*». Questa raccomandazione porta l'osservatore a porsi domande: è vero, come è stato detto, che le raccomandazioni del congresso riflettono meno l'opinione dei giuristi che quella dei magistrati e, se così è, si tratta dell'opinione di tutti i magistrati o di quella di una parte di loro? Significa l'applicazione della *šarīʿa* nel senso corrente, cioè l'abrogazione di tutte le leggi egiziane e la loro ricodificazione in un senso determinato, oppure il mantenimento di queste leggi dopo che esse saranno state emendate in modo da sopprimere le disposizioni che sono contrarie alla *šarīʿa*? E questa raccomandazione è stata adottata sulla base di studi seri e imparziali, o non fa che riflettere i conflitti che agitano la vita politica egiziana? Infine, bisogna concludere che la nostra magistratura ha rinunciato al prestigioso patrimonio che ha edificato durante un intero secolo, e che a giusto titolo è il suo orgoglio e quello di tutto l'Egitto?

Il nostro popolo — meglio, l'intero popolo arabo — ha un'idea molto elevata della magistratura egiziana e ha il diritto di attendersi, quando essa affronta un sogget-

*Muhammad Saīd Al-Ashmawī, alto magistrato egiziano, conduce da diversi anni una riflessione originale sulla teoria politica e giuridica nell'Islam. Di ispirazione liberale, ma nell'adesione alla dimensione religiosa e morale musulmana, Al-Ashmawī dimostra, contro tutti i tentativi di islamizzare il diritto, la necessità di ritrovare la distinzione tra Legge divina (*šarīʿa*) e diritto elaborato dagli uomini (*fiqh*), così da poter distinguere nell'Islam la sfera etica e religiosa da quella politica e giuridica. Questa distinzione conduce a una reale e completa adesione ai principi fondamentali della religione e dell'etica islamica, ma nello stesso tempo scinde da essi l'insieme delle problematiche giuridico-politiche, che devono essere affrontate mediante l'analisi razionale per trovare soluzioni congrue alle situazioni moderne, esattamente come il *fiqh*, che è storicamente prodotto, si è dimostrato adatto alle situazioni passate.

to delicato come questo, che lo faccia con la serietà e la serenità che normalmente caratterizzano il suo lavoro; vorrebbe quindi ritrovare nella riflessione lo stesso spirito di rigore e di logica che essa mette nella redazione e nella motivazione dei suoi giudizi.

Per quanto ci riguarda, è con questa serenità e questo rigore che intendiamo riflettere sui problemi posti dalla codificazione della *šarī'a*: primo, dando al termine una definizione precisa, riferendoci alle disposizioni derivate dal Corano e dalla Sunna e ai testi legislativi e costituzionali egiziani nei quali è menzionato, e poi confrontando fra loro il senso inerente ai due tipi di norme, al fine di vedere in quale misura le due accezioni concordano o sono contraddittorie. Solo allora sapremo come modificare o completare la nostra legislazione.

1. *Il termine šarī'a nel Corano*

Una sola volta il termine è riportato come tale nel Corano (45:18: «Poi ti demmo una Legge per la Nostra Causa: seguila dunque, e non seguir le passioni di quei che non sanno»), dove ricorrono altre tre volte termini della stessa radice (42:13, 5:48, 42:21).

In tutti questi casi, il termine *šarī'a* significa non le norme giuridiche, ma il cammino o la via. Questo senso coranico del termine è lo stesso che gli viene dato da tutti i dizionari di lingua araba: il verbo *šarī'a* significa andare a un punto d'acqua, e i nomi *šir'a* e *šarī'a* designano sia l'abbeveratoio, sia il cammino o il declivio che vi conduce¹.

In principio il termine *šarī'a* era utilizzato in questo senso di sentiero o via di Dio. Poi vi si integrarono le regole giuridiche rivelate nel Corano, poi quelle figuranti negli *hadīth*, e in seguito le esegesi, le glosse, le opinioni, i risultati delle interpretazioni giuridiche (*igtibād*), i responsi (*fatwā*) e i vari giudizi, in poche parole tutto ciò che venne a completare e chiarire queste regole fondamentali per costituire la giurisprudenza islamica (*fiqh*), in modo che oggi, e già da molto tempo, si intende per *šarī'a* il *fiqh* quale si è formato nella storia. E se si può, nelle scienze profane, utilizzare una parola nel senso che ha acquisito nel corso di una lunga storia, niente ci autorizza a farlo quando si tratta di un vocabolo coranico. In questo caso, in effetti, ogni alterazione del senso del termine conduce immancabilmente a deformare il senso del testo, e dunque a snaturare la Rivelazione. Il fondamentalismo islamico autentico deve sempre iniziare col ritrovare il senso nel quale i termini coranici erano compresi al momento della loro rivelazione, basandosi sul Corano stesso e sulle fonti antiche; attenendosi al solo senso contemporaneo di questi termini, si va incontro a gravi rischi per l'islam e per tutta la società.

2. *Il termine šarī'a nel diritto egiziano*

Lo si trova nell'Articolo 7 del Codice penale del 1937 («Le disposizioni del presente codice non intaccano in alcun caso i diritti personali stabiliti dalla *šarī'a*»), ma

soprattutto nell'Articolo 1, paragrafo 2 del Codice civile del 1948, secondo il quale «in assenza di una disposizione legislativa applicabile, il giudice stabilirà in base al costume, o in sua assenza, in base ai principi della *šarī'a* islamica, e in sua assenza, il giudice ricorrerà al diritto naturale e alle regole dell'equità». Questo testo introduce per la prima volta nella legislazione egiziana l'espressione «principi della *šarī'a* islamica». Il legislatore non ha precisato ciò che si dovrebbe intendere con questa espressione; tuttavia dai lavori preparatori del Codice civile risulta che ciò che è inteso con «principi della *šarī'a* islamica», è l'insieme dei principi comuni alle diverse scuole del *fiqh*: in altre parole, il legislatore del 1948 ha scelto il senso usuale del termine².

Poi c'è stato l'articolo 2 della Costituzione egiziana del 1971 («I principi della *šarī'a* islamica sono una fonte principale della legislazione»), modificato dall'emendamento costituzionale del 22 maggio 1980: «I principi della *šarī'a* islamica sono la fonte principale della legislazione». Benché la Costituzione del 1971 non sia accompagnata da un memorandum esplicativo né da atti dei lavori preparatori che permettano di conoscere ciò che il legislatore intende con «principi della *šarī'a* islamica», è il caso di pensare che questa espressione ha nel contesto costituzionale lo stesso significato che ha nel Codice civile: in tale senso, il rapporto della commissione *ad hoc* incaricata di preparare l'emendamento del 1980 indica esplicitamente che «con questa espressione, la commissione intende l'insieme dei principi comuni alle scuole della giurisprudenza islamica».

Inutile, poi, precisare che non vi è niente, nel ricorso ai rapporti sui lavori preparatori o ad altri riferimenti simili per conoscere l'intenzione del legislatore nell'uso dell'espressione «principi della *šarī'a* islamica», che possa essere considerato contraddittorio rispetto al testo. In effetti, se il testo non ci permette di decidere fra i due sensi della parola *šarī'a*, solo documenti simili ci permettono di conoscere il senso inteso dal legislatore. Sarebbe puramente arbitrario dire che il testo fa un'implicita allusione al senso primario di *šarī'a*: non si vede perché il legislatore farebbe allusione, in testi legislativi quali la Costituzione o il Codice civile, alla «via di Dio», poiché tale termine rientra naturalmente nel campo della morale e della devozione e non ha nulla a che vedere con il linguaggio giuridico. In più, la parola «principi» significa in particolare le basi essenziali sulle quali una cosa è fondata, e nient'altro, e la via di Dio costituisce un tutto indivisibile che comprende sia le fondamenta sia l'edificio. Tutt'al più si potrebbe dire che questi principi o fondamenta sono regole di ordine morale o culturale, vale a dire che non sono in alcun caso norme giuridiche.

Di conseguenza, l'espressione «principi della *šarī'a* islamica» designa senza ombra di dubbio «l'insieme dei principi comuni alle diverse scuole della giurisprudenza islamica». Se, malgrado questa dimostrazione obiettiva, si continua a pensare che tale espressione designi le sole norme giuridiche coraniche, noi diremo che queste norme non possono costituire i principi — cioè le basi — della *šarī'a*, poiché esse sono sorte in luoghi diversi e non sono norme generali. Inoltre, esse non possono servire da base ad altre norme, dal momento che le si considera come la totalità delle norme. A meno che non si intenda dire, con questo, che esse costituiscono la base a partire dalla quale la giurisprudenza islamica deduce e deriva le altre sue norme, nel qual caso si ritorna al nostro punto di partenza, cioè che i «principi della *šarī'a* islamica» designano l'insieme delle norme comuni alle diverse scuole del *fiqh*.

Questo non ci dispensa dall'esaminare le norme giuridiche menzionate dal Corano e, comparandole con la legislazione egiziana, valutarne la conformità e giudicare se sia o meno indispensabile codificarle e rimaneggiare la legislazione egiziana al fine di eliminare questa difformità.

3. *Le norme giuridiche nel Corano*

Sui circa seimila versetti coranici, solamente duecento comportano una dimensione giuridica, in pratica una trentesima parte del Corano, compresi i versetti abrogati. Questo mostra che il fine principale del Corano è di ordine morale: si tratta di incidere la fede nell'anima del credente, di elevare la sua coscienza e la sua moralità, di modo che egli sia per se stesso la sua propria *šarī'a*, nel senso di via che porta a Dio. Così, anche quando una norma coranica è applicabile, essa deve esserlo nel quadro della fede e della giustizia, al di fuori di ogni partito preso o di ogni deviazione giuridica esclusivamente formale. D'altra parte, poiché le norme giuridiche sono per loro natura locali e temporanee, il più delle volte Dio ha lasciato appositamente agli uomini la cura di regolarne i dettagli e la libertà di sottometterli al loro giudizio per sostituirli, all'occasione, in funzione dei bisogni di ciascun paese e di ciascuna epoca. Esaminiamo adesso queste norme.

In materia civile, il Corano annovera un solo versetto con valore normativa (C. 2:275: «Dio ha permesso la vendita e ha proibito l'usura»), ma non precisa che cosa bisogna intendere con vendita e che cosa con usura; malgrado questa autorizzazione generale della vendita gli esegeti, dai più rigorosi ai più moderati, basandosi su alcuni *hadīṭ*, hanno vietato certe forme di vendita, come quella in blocco dei frutti di un albero (*muṣābana*), quella di prodotti (del suolo) prima della raccolta (*muḥāqala*), quella di una parte del raccolto fissata prima della raccolta (*muṣāra'a*).

Abbiamo già dimostrato³ quel che differenzia l'usura vietata dal Corano dal regime degli interessi nel diritto egiziano: in sostanza l'usura illecita altro non è che il prestito a tasso usurario che, sfruttando il bisogno di chi chiede un prestito, lo porta a dover rimborsare fino a parecchie volte l'ammontare del capitale e può terminare con il suo asservimento se si rivela incapace di assolvere il debito. D'altra parte, si riporta che il Profeta stesso aveva ordinato di ridurre in servitù un uomo di nome Soraq perché non aveva potuto rimborsare il prestito che aveva contratto.

Dal momento che questo versetto è il solo a contenere una norma oggettiva in materia civile, tutte le disposizioni relative alle relazioni fra gli uomini (*mu'āmalāt*) hanno dovuto essere create dalla giurisprudenza islamica. Per questo il legislatore egiziano ha potuto indicare, negli Atti dei lavori preparatori del Codice civile, che la maggior parte delle disposizioni di quel codice «possono essere facilmente dedotte dalle disposizioni delle differenti scuole della *šarī'a* islamica». E quando nel 1981, nel quadro dei progetti di islarnizzazione del diritto, il progetto di codice delle *mu'āmalāt* destinato a sostituire l'attuale Codice civile fu sottoposto all'assemblea generale della Corte di cassazione, questa emise un rapporto nel quale si può leggere, in particolare: «Se la nostra Costituzione stipula che la *šarī'a* è la fonte principale della legislazione, ciò non implica che noi dobbiamo respingere il nostro Codice civile del

1948, la cui elaborazione è durata più di vent'anni e le cui soluzioni, frutto di uno studio approfondito, sono derivate per la stragrande maggioranza ad eccezione della *šarī'a*, come precisa il memorandum esplicativo che, inoltre, mette in chiaro come molte delle sue disposizioni abbiano fondamento nella giurisprudenza islamica». Così questa assemblea, effettiva rappresentante della magistratura egiziana, risolve senza appello la questione della codificazione della *šarī'a* in materia civile.

Restano tuttavia due problemi che meritano un esame approfondito: quello degli interessi sui debiti, che per alcuni costituisce una forma di usura proibita dalla Legge religiosa, e quello dei contratti di assicurazione, che alcuni considerano, secondo noi a torto, contratti aleatori, e quindi illeciti. Le due questioni devono essere oggetto di un dibattito il più aperto possibile, al quale i magistrati e tutti i giuristi debbono contribuire, un dibattito realmente libero e limitato solamente dal quadro dell'autentico *ig̃tihād*, come lo definiremo qui di seguito.

In materia di procedura, il Corano non comprende che un solo versetto relativo all'autenticazione del riconoscimento dei debiti (C. 2:282: «0 voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo»). La portata di questo versetto, limitata al riconoscimento del debito, è stata estesa dalla giurisprudenza islamica a tutte le testimonianze, comprese quelle rese in materia penale. Si può dunque legittimamente ritenere che l'estensione può essere valida in un paese e a una data epoca e può non esserlo in altre circostanze. L'obiettivo dei giuristi, quando hanno imposto una forma determinata di testimonianza in materia di pene coraniche, era di restringere al massimo la loro applicazione, in modo che le pene secolari potessero applicarsi a ogni reato, compresi quelli puniti con le pene coraniche.

In materia di statuto personale, tutte le disposizioni legali egiziane relative al matrimonio, al divorzio e alle successioni sono esplicitamente derivate dal Corano, dalla Sunna e dalle soluzioni di diritto islamico che il legislatore ha stimato più adeguate ai bisogni della società.

In materia penale, le pene coraniche (*ḥudūd*) *stricto sensu* sono previste per quattro reati: furto (amputazione della mano), falsa accusa di fornicazione (ottanta colpi di scudiscio), fornicazione (cento colpi di scudiscio) e brigantaggio (esecuzione, crocifissione, bando o detenzione). Le pene per l'apostasia e per il consumo di bevande alcoliche non sono pene coraniche in senso stretto, poiché la prima si basa su due *ḥadīṭ*, e la seconda è stata stabilita da 'Alī b. Abī Tālib per analogia con la pena prevista per la falsa accusa di fornicazione.

Qualunque decisione poi si prenda, molteplici condizioni devono essere soddisfatte affinché le pene coraniche possano essere applicate: la più importante è che si sia in presenza di una comunità di credenti pii e onorati, che hanno instaurato la giustizia politica, economica e sociale in modo che i giudizi pronunciati in nome della Legge religiosa non siano utilizzati a fini a essa estranei, e che le punizioni imposte in nome dell'islam non siano applicate ai musulmani da governi ingiusti o da tribunali eccezionali, sulla base di arresti arbitrari o di false testimonianze, come è stato troppo spesso il caso lungo la storia dell'islam, e ancor più ai giorni nostri.

Contrariamente a un'idea molto diffusa, l'islam non esige dalla società che essa applichi sistematicamente le punizioni coraniche, ma al contrario, le ingiunge di dar prova di tolleranza e di clemenza. Così, Muḥammad ha detto: «Sforzatevi di essere

clementi gli uni verso gli altri nell'applicazione delle punizioni coraniche». Ogni volta che la società, per tolleranza, evita l'applicazione delle punizioni coraniche, agisce in conformità allo spirito dell'islam e alla richiesta del suo Profeta. Questa stessa regola vuole che allorché il giudice è investito del giudizio di un reato che prevede la pena legale, deve evitare l'applicazione di questa pena se sussiste un dubbio qualsiasi riguardo fatti e testimonianze, conformemente al *ḥadīṭ*: «Evitate l'applicazione della pena legale in caso di dubbio». Così si riporta che durante il califfato di ʿUmar b. al-Ḥattāb una donna si recò da lui e in presenza di ʿAlī b. Abī Ṭālib riconobbe di aver commesso il reato di fornicazione punito dalla pena legale. ʿAlī disse allora a ʿUmar: «Comandante dei credenti, questa donna non misura la gravità delle sue parole» ed essi decisero di comune accordo che vi era un dubbio di natura tale da far cadere la pena coranica, malgrado la confessione.

Queste pene coraniche sono dunque accompagnate da condizioni tali che sono in pratica quasi inapplicabili. Alle condizioni generali si aggiungono altre restrizioni proprie a ciascuna pena. Prendiamo l'esempio del furto: l'oggetto rubato deve essere sottratto di nascosto, e da un luogo ben custodito, ciò che esclude la razzia, il saccheggio, lo scippo; deve essere quantificabile in denaro; il ladro non deve essersi trovato in stato di necessità; infine, per la maggioranza dei giuristi, la pena coranica non può essere applicata se il ladro ha una «quasi-proprietà» sul bene rubato, come nel caso dei beni pubblici. Per la pena della fornicazione, si esige che quattro testimoni equi abbiano visto commettere il reato con i propri occhi, dall'inizio alla fine, e possano giurare «che fra l'uomo e la donna non si sarebbe potuto far passare un filo», condizione che non è stata soddisfatta una sola volta in tutta la storia dell'islam. Quanto alla pena per il brigantaggio, tutte le scuole di *fiqh* concordano per farla decadere quando il bandito si pente prima di essere catturato, conformemente alla fine del versetto relativo a questa pena (C. 5:34: «eccetto quelli che si pentiranno prima che voi vi impadroniate di loro»).

Con maggior larghezza, la maggioranza dei giuristi stima che le pene coraniche non possono essere applicate nei confronti di chi fa atto di pentimento dopo il reato e prima dell'esecuzione della pena: un adagio dice per esempio «non c'è amputazione per chi si pente». E che per il Profeta queste punizioni erano pene purificatrici, che dovevano essere applicate solo con il consenso del peccatore e dovevano essere tolte se questi si pentiva, o addirittura se cercava di sfuggirvi. Così, i Compagni si recarono un giorno dal Profeta per riferirgli che avevano cominciato a lapidare una donna colpevole di fornicazione, ma che ella era riuscita a scappare; ripresa, le era stata applicata la pena coranica fino a che non ne era conseguita la morte. Il Profeta si incollerì e disse: «Perché non l'avete abbandonata alla sua sorte!». È dunque preferibile non applicare la pena al colpevole che non l'accetta spontaneamente.

Quanto al taglione, il Corano non lo menziona che in caso di omicidio (C. 2:178: «O voi che credete! In materia di omicidio vi è prescritta la legge del taglione»). Quanto al taglione per colpi e ferite, non lo menziona che in un versetto che allude alla legge giudaica, e non in quanto regola che debba applicarsi ai musulmani (C. 5:45: «E, nella Tōrāh, prescrivemmo a voi anima per anima, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente, e per le ferite la legge del taglione»). La legge «occhio per occhio, dente per dente» è stata introdotta dai giuri-

sti nel diritto islamico in base all'adagio «la Legge dei nostri predecessori vale per noi, a eccezione di quel che è stato abrogato» e in base a un *ḥadīṭ* che vi allude senza menzionarla esplicitamente. Così, il pensiero islamico, confondendo *ṣarīʿa* — cioè la norma coranica — e *fiqh* — cioè il risultato dell'*ig̃tibād* dei giuristi — ritiene che la legge «occhio per occhio, dente per dente» sia una prescrizione religiosa che fa parte integrante della *ṣarīʿa* islamica. Ora, se questa fosse stata una legge fondamentale che Dio voleva imporre ai musulmani, essa non sarebbe stata lasciata alla valutazione dei giuristi, ma sarebbe stata menzionata chiaramente nel Corano. Inoltre, i giuristi che hanno formulato l'adagio «la Legge dei nostri predecessori vale per noi, a eccezione di quel che è stato abrogato», lo utilizzano in maniera selettiva: essi lo ignorano nel caso di numerose prescrizioni anteriori non abrogate: ad esempio quelle che condannano a morte chi percuote i genitori.

Il taglione pone un altro problema: non è applicabile quando la vittima o i suoi familiari perdonano il colpevole, che quest'ultimo abbia versato o meno la compensazione pecuniaria (*diyya*). Ora, ammettere che il perdono possa annullare la pena è, nelle nostre società moderne, estremamente pericoloso: si rischia di incoraggiare i colpevoli a esercitare ogni sorta di pressione sulle vittime per ottenere il loro perdono e sfuggire così alla punizione. È sufficiente conoscere un poco la giustizia penale per sapere fino a che punto possono essere esercitate pressioni sulle vittime perché esse modificano o falsifichino la loro testimonianza affinché le prove siano messe in dubbio in un processo criminale. Che ne sarebbe allora se queste pressioni permettessero di fermare l'azione penale stessa? Il nostro sistema giuridico autorizza il ritiro dell'azione in materia civile, ma non in quella penale: questa mette in causa la società intera, ed è perciò che essa dipende dal solo tribunale. Questo sistema è il più adatto alle condizioni sociali attuali, e non contravviene alla *ṣarīʿa*.

Dopo la Rivelazione, i quattro o sei *ḥudūd* non sono mai stati sufficienti a reprimere la criminalità, che è stata sempre diversificata e multiforme. Così, la dottrina islamica ha dovuto inventare un altro istituto, quello delle pene secolari (*taʿzīr*), in virtù del quale l'autorità pubblica — l'esecutiva o la legislativa a seconda dei casi — può mettere sotto accusa ogni atto che giudica pregiudizievole alla sicurezza pubblica, ai diritti delle persone, ai loro beni e al loro onore, e punire questo atto con la pena che ritiene necessaria, ivi compresa la pena capitale. A nostro avviso, queste pene secolari costituiscono la parte essenziale del sistema penale islamico: in effetti, questo sistema estremamente duttile permette di reprimere tutte le forme di criminalità a mano a mano che appaiono. Può ugualmente applicarsi ai crimini punibili con pene coraniche ogni volta che le loro condizioni di applicazione non sono soddisfatte, proprio come permette, nelle infrazioni sottoposte al taglione, di applicare una pena ai colpevoli che beneficiano del perdono della vittima o dei suoi familiari, come è previsto nel Codice penale egiziano attualmente in vigore. In altre parole, tutto il nostro diritto penale rientra nel campo delle pene secolari e dunque non trasgredisce affatto la *ṣarīʿa* o il diritto islamico, e non differisce da quest'ultimo altro che nei risultati ai quali porta il suo *ig̃tibād*, conformemente alle condizioni sociali dell'epoca.

È così che, in sostanza, bisogna porsi il problema della codificazione della *ṣarīʿa*, tenendo conto dei punti di vista profani come dei punti di vista religiosi; si com-

prenderà allora che si tratta di un falso problema: il nostro diritto civile egiziano, nostro diritto penale e il nostro statuto personale sono conformi alle disposizioni della *šarī'a* e del *fiqh*. Ma quando la questione diviene uno slogan politico, un pretesto per nuove richieste o un trampolino per accedere al potere, si attua una commistione fra ciò che è stato rivelato da Dio e ciò che è stato creato dall'uomo, commistione in cui rischiano proprio di perire tanto la giurisprudenza islamica quando il sistema giuridico egiziano quale è stato prodotto da più di un secolo di elaborazione giuridica e dottrinale.

Conclusioni

Prima di concludere, vogliamo ricordare qualche problema che interessa direttamente il nostro argomento.

1) Coloro che accusano il legislatore egiziano di avere provocato nel 1883 un rivolgimento sostituendo le disposizioni della *šarī'a* islamica con le leggi attuali dovrebbero cominciare a studiare meglio il sistema giuridico in vigore nell'impero ottomano (1517-1883) che essi assimilano abusivamente alla *šarī'a* islamica. Durante questo periodo la legge, emanazione del sultano, diveniva nulla alla sua morte; e se certe sue disposizioni restavano in vigore anche oltre, era per la sola forza del costume. Poiché i magistrati, nominati da Istanbul, non venivano remunerati, essi avevano la possibilità di imporre tasse sui processi, da cui prelevavano una parte per sé e inviavano il resto alla Sublime Porta al fine di assicurarsi il rinnovo della carica — sistema di natura tale da corrompere gravemente la stessa funzione di giudice. La competenza dei giudici si arrestava agli affari civili; durante tutto il periodo ottomano non si conoscono che due casi di applicazione di pene coraniche, due casi in cui il principio «evitate l'applicazione della pena legale in caso di dubbio» non è stato preso in considerazione. Quanto alle pene secolari, il giudice ne poteva essere competente solo se la causa opponeva due parti e anche così la sua competenza era limitata all'istruttoria, mentre l'autorità di polizia pronunciava il giudizio e ne assicurava l'esecuzione. In più, se i fatti sottoposti al giudizio mettevano in causa la sicurezza dello stato, il giudice perdeva ogni competenza a vantaggio delle autorità di polizia. Infine, i giudici non avevano alcuna indipendenza, l'istruzione e il procedimento non erano organizzati, i giudizi — emanati dal giudice o da altra autorità — non erano motivati, e non vi erano vie di ricorso né sistema di difesa dell'accusato.

Si può allora dire che il legislatore egiziano del 1883 volesse rovesciare la *šarī'a* islamica, quando ha cercato di riformare uno stato corrotto e in cui regnava l'arbitrio, elaborando un sistema giuridico chiaro, sano e moderno, fondato su codici legislativi sui quali vigila la magistratura egiziana da più di un secolo? Lo si accuserà di aver sostituito l'ordine al disordine, il potere della magistratura a quello del principe, la modernità all'arretratezza? Oppure invece, al contrario di tutto questo, egli applica la *šarī'a* e rispetta l'islam?

2) La giurisprudenza islamica è certamente globale ed esaustiva, ma essa risale ai primi secoli dell'islam. Dopo il secolo IV/X, la porta dell'*zihdd* si è chiusa e il pensiero islamico ha smesso di arricchirsi, di svilupparsi e di innovare. Per contro, dopo il 1883 in Egitto la giurisprudenza e la dottrina egiziane hanno sviluppato una

teoria originale e moderna che, ispirandosi a ciò che c'è di meglio nel diritto islamico, gli ha dato un'eshaustività, una varietà, una precisione e una forza nuove. Questa dottrina e questa giurisprudenza si sono diffuse in parecchi paesi arabi, costituendo così un patrimonio imponente che oggi tutti, popoli, magistrati e governi, devono proteggere, non permettendo che venga messo in pericolo.

3) I commentatori del versetto «e quando giunge loro qualche notizia rassicurante o inquietante, essi la divulgano; se invece la riferissero al Messaggero e a quelli di loro che detengono l'autorità, coloro che desiderano informarsi le conoscerebbero dalla loro bocca» (C. 4:83) riportano il seguente dialogo fra il Profeta e Mu'ādh b. Jabal, suo governatore in Yemen: «Come dirimerai le liti fra le persone? — chiede Muḥammad — Per mezzo del Corano. E altrimenti? Per mezzo della Sunna del Profeta. E altrimenti? Per mezzo dell'opinione che io mi formerò in base al mio sforzo di interpretazione personale (*ig̃tibād*)».

Sulla base di questo versetto e di questa tradizione si dice che l'*ig̃tibād* costituisce un'obbligazione nell'islam. Ora, esso è stato circondato da tante restrizioni che ha finito per contentarsi di ripetere i giudizi dei predecessori ed è diventato appannaggio di un'élite che, grazie alla confusione tra *šarī'a* e *fiqh* e tra regole relative alle pratiche del culto (*'ibadat*) e regole relative alle relazioni tra gli uomini (*mu'āmalāt*), si è costituita di fatto in una sorta di clero.

A causa di queste confusioni, il *fiqh* ha perso di vista il fatto che *ig̃tibād* non può essere praticato allo stesso modo in materia di pratiche di culto e in materia di *mu'āmalāt*. In effetti, poiché le prime sono precisamente regolate dai fondamenti del diritto (*uṣūl*) — cioè essenzialmente il Corano e la Sunna — il solo *ig̃tibād* possibile al loro riguardo è quello del ragionamento per analogia sulla base di questi *uṣūl*. Quanto alle seconde, poiché sono quasi assenti da questi fondamenti e poiché debbono regolare fatti e situazioni sconosciuti al tempo del Profeta e del primo sviluppo del *fiqh*, è logico, o addirittura necessario, che esse siano oggetto di un *ig̃tibād* che oltrepassi la semplice analogia o la deduzione a partire da opinioni precedenti e che, privilegiando l'interesse generale e l'adeguamento alle condizioni sociali, sia veramente creativo. Se i giuristi fossero stati capaci di teorizzare l'esperienza di 'Umar b. al-Ḥattāb, ci avrebbero lasciato un'autentica teoria della temporalità delle norme. Sfortunatamente, a parte qualche eccezione, essi non sono riusciti ad andare oltre una logica dominata dalla casistica.

Nondimeno troviamo in qualche autore un inizio di riflessione in questo senso; è il caso del grande giurista hanafita Ibn 'Abidīn, nella cui opera si può leggere: «numeroso regole legali cambiano in funzione delle epoche, in ragione del cambiamento dei costumi, della necessità, o dell'alterazione dei tempi; se esse non cambiassero, potrebbero causare difficoltà e danno agli uomini e così infrangere la regola della *šarī'a* islamica che ci ingiunge di cercare di appianare le difficoltà e di evitare qualsiasi pregiudizio»⁴. Troviamo un'annotazione simile negli scritti dell'hanbalita Ibn al-Qayyim: «Dio Onnipotente non ha limitato a una sola le vie, gli indici e i segni della giustizia, escludendo come vane le altre vie; al contrario, risulta chiaramente dalla Sua Legge che la Sua intenzione è quella di instaurare il diritto e la giustizia; così, quando si trova questa via, si deve prescrivere ciò che essa decide e dichiara necessario»⁵. Da parte sua, l'hanbalita al-Tawfī precisa: «Se un testo attacca l'interesse

generale (*maslaha*), quest'ultimo deve prevalere». Ma ciò significherebbe derogare al testo, si dirà. Al contrario, ciò rafforza il testo, perché esso è stato rivelato per salvaguardare gli interessi degli uomini. Ma, si dirà, il testo è in una posizione migliore per sapere dove è questo interesse, poiché esso proviene da Dio o dal suo Profeta. Il testo è immutabile, mentre gli interessi sono mutevoli. Prendere in considerazione tali interessi è prendere in considerazione il testo nella sua integralità, ed è rispettare il *hadīṭ*: «voi siete meglio al corrente degli affari di questo mondo».

Il diritto ordinario egiziano — lasciamo da parte le leggi eccezionali — si propone forse una cosa diversa dall'instaurare la giustizia nella società? L'azione della magistratura egiziana, fatta di serietà, perseveranza e sforzi, non mira forse a stabilire la giustizia, il diritto e la sicurezza? E se si trova ancora qualcuno che sostiene, dopo tutto questo, che i tribunali e le leggi egiziane infrangono la *šarī'a* e il governo della Rivelazione divina, noi lo rimandiamo a quel che abbiamo già detto a proposito dei termini di *šarī'a* e *ḥukm*⁶ e gli ricordiamo l'adagio del *fiqh* secondo cui «dove è l'interesse generale là si situa la Legge di Dio»: la politica è l'arte di essere in conformità con lo spirito di questa Legge, non con la sua lettera, e l'interesse generale passa avanti alla lettera della Legge. Supponendo — ed è solo una supposizione — che esista nella legislazione egiziana un testo contrario a un certo testo o una certa opinione del *fiqh*, le opinioni dei giuristi citati sopra giustificano il ricorso a una tale disposizione nell'interesse della società — ad esempio, per evitare la discordia o respingere una prova che profitterebbe a Dio sa chi.

4) In un articolo recente, uno dei nostri colleghi magistrati scrive: «noi dobbiamo constatare che allorquando i codici attualmente in vigore sono stati promulgati, non è stato precisato che essi erano fondati sulle disposizioni della *šarī'a* islamica, ciò che dimostra che l'intenzione del legislatore in questo campo era inesistente. Ora, l'applicazione della *šarī'a* islamica richiede obbligatoriamente l'esistenza dell'intenzione per tutto ciò che si riferisce alla religione. Noi dobbiamo dunque riesaminare queste disposizioni che non sembrano essere in contraddizione con la *šarī'a* e poi ripromulgare tutto il Codice»⁷.

Questa posizione è insostenibile: la proclamazione dell'intenzione in islam è, in materia di atti di culto, obbligatoria per gli individui — ma non per gli stati e i governi — ma in materia di *mu'amalat* contano solo gli atti esteriori («Dio solo conosce i pensieri intimi») e contratti e disposizioni sono validi senza che gli autori debbano far conoscere le proprie intenzioni. Nessuno finora ha mai preteso che una personalità pubblica debba proclamare le proprie intenzioni affinché le leggi che essa decreta siano valide. E come potrebbe? Questa intenzione dovrebbe essere proclamata dal capo dello stato o dal capo del governo? Dal presidente dell'Assemblea legislativa o dai presidenti delle commissioni legislative? Oppure bisognerà far fare un esame di coscienza ai membri dell'Assemblea legislativa? Bisognerà contentarsi dell'opinione della maggioranza oppure esigere l'unanimità? Bisognerà infine dire che la mancanza d'intenzione o il dubbio sulle intenzioni è sufficiente a rendere illecita la legge?

Simili propositi costituiscono un'innovazione biasimevole (*bid'a*). Quando, dopo aver dimostrato, e dopo parecchi sforzi per vincere i sospetti, che non c'era alcuna contraddizione fra la legislazione egiziana e la *šarī'a*, oppure che c'era una con-

traddizione talmente minima che si poteva superare sia grazie all'*iğtihād*, sia perché l'interesse generale e la necessità di evitare discordie e tentazioni impongono di ammettere il reale come è, ecco che si produce questa *bid'a* la quale afferma che la legislazione egiziana, pur essendo conforme alla *šarī'a*, non preciserebbe l'intenzione del legislatore e pretende perciò la necessità di proclamare l'intenzione prima di promulgare di nuovo questa stessa legislazione. Si tratta forse di eliminare le leggi egiziane per ripromulgarle in un dato senso affinché certe persone abbiano un diritto particolare di riguardo o di tutela? O non si tratta piuttosto di abbandonare i nostri sistemi giuridico e giudiziario nella loro integralità, per rifarli in seguito su nuove basi e su intenzioni inventate di sana pianta, che non sono quelle degli Antenati né quelle di alcun altro?

Queste concezioni politiche della religione sono estremamente pericolose per l'islam e per la sua *šarī'a*. Esse portano in sé le peggiori minacce per l'Egitto: la disgregazione dei sistemi giuridico e giudiziario, e della stessa patria, e annunciano la fine del diritto islamico egiziano contemporaneo, tutto questo senza che niente, nella religione e nella *šarī'a*, ci inviti a farlo.

* Il capitolo di cui presentiamo la traduzione è tratto da *L'islamisme contre l'islam*, Paris, la Découverte, 1989, pagg. 123-41, ed è apparso originariamente in *Majallat al-gudāt* [La rivista dei giudici], Al-Qāhirah, febbraio 1986.

¹ *Lisān al-'Arab*, voce *šara'a*.

² *Atti dei lavori preparatori del Codice civile*, vol. I, pagg. 184, 189, 191.

³ M. S. Al-Ashmawī, *al-Ribā wa l-fā'ida fī l-Islām* [Usura e interesse in islam], Pd-Qāhirah, Dār Sīnā, 1988.

⁴ Muḥammad Ibn 'Abidīn, 1784-1842. Visse a Damasco, dove fu uno dei giuristi di rito ḥanafita più reputati del suo tempo.

⁵ Ibn al-Qayyim (1292-1350), teologo e giurista banbalita, visse a Damasco dove fu uno dei discepoli di Ahmad Ibn Taymiyya. Insieme a lui soffrì per l'opposizione politica al neo-ḥanbalismo; negli ultimi anni di vita insegnò alla *madrasa* Sadriyya. È ricordato per aver inserito la letteratura mistica nel hanbalismo; scrisse una famosa professione di fede in versi, e un trattato di metodologia giuridica.

⁶ Il problema è affrontato nel primo capitolo de *L'islamisme contre l'islam*, «La souveraineté de Dieu».

L'appello all'applicazione della garra nel contesto politico arabo contemporaneo

Fouad Zakariya

Premessa

Una lunga serie di errori, commessi sia dal movimento islamico sia da coloro che da tre decenni tentano di fronteggiarlo, ci ha portati alla situazione attuale, nella quale i gruppi islamici militanti dichiarano, quando non passano all'azione diretta, che l'applicazione immediata della *šarī'a* è l'unica soluzione per uscire dalle diverse crisi che attraversiamo.

Di fronte a questo problema, ora si cerca di minimizzarne la gravità — come se fosse stato esagerato ad arte, al fine di nascondere altre difficoltà — ora si esagerano i fatti e si suonano campanelli d'allarme, ma in entrambi i casi non vi è una discussione realmente obiettiva che vada al fondo delle cose. A mio avviso, il pericolo è reale, e a volerlo troppo minimizzare si trae in inganno la gente. È troppo facile dire, come si sente spesso in Egitto, che la violenza e l'estremismo religioso «non sono nel temperamento del popolo egiziano». Nemmeno le esecuzioni sommarie, l'austerità e il puritanesimo della dittatura degli ayatollah sono impressi nell'anima del popolo iraniano, non più del fatto che sia nella natura del popolo sudanese ammassarsi sulle pubbliche piazze per dilettarsi dello spettacolo di mani tagliate e di schiene fustigate.

Diciamo piuttosto che la questione dell'applicazione della *šarī'a* è troppo grave perché ci possiamo accontentare di reazioni epidermiche, senza proporre un'analisi solidamente sostenuta. È quello che tenteremo di fare qui, rispondendo a due domande essenziali: perché e come.

1. Perché la rivendicazione della šarī'a?

A questa domanda i partigiani della garra hanno una risposta pronta: la sua applicazione è necessaria perché essa proviene da Dio, mentre le leggi positive sono di natura umana. La rivendicazione della *šarī'a* appartiene a una logica che parla a tut-

Fouad Zakariya*, filosofo egiziano, partecipa attivamente al dibattito intellettuale e politico nel mondo arabo, partendo da posizioni nettamente laiche. Convinto della necessità che nella cultura musulmana si sviluppino un pensiero laico, conduce una critica intellettuale serrata alle posizioni dell'islam tradizionale e dei movimenti radicali, mostrando come esse sfuggano al confronto costruttivo con la modernità, che costituisce un passaggio obbligato per elaborare una cultura musulmana rinnovata capace di essere l'anima di nuove società.

ti i credenti: allora, come esitare un solo istante fra la legge istituita dagli uomini, creature mortali ed effimere, e quella che ci è rivelata da Dio, creatore dell'universo e garante del suo ordine?

La notevole forza di convinzione di questa semplice idea è ancora accresciuta dalla situazione di crisi morale, politica ed economica nella quale viviamo. Come non tendere l'orecchio, in queste condizioni, alla voce che vi dice: «vedete dove vi porta il governo degli uomini! Tutte le vostre disgrazie sono dovute al vostro allontanamento dalla via di Dio. Perché non la seguite, se veramente volete uscire dalle difficoltà del momento?». Ben inteso, se noi avessimo realmente la scelta fra comandamento umano e comandamento divino, la questione sarebbe immediatamente stabilita. Tutta la difficoltà deriva dal fatto che questa alternativa è troppo semplice per essere vera, e ciò per due ragioni.

1) Come tutti ammettono, i comandamenti della *šarī'a* sono di una generalità tale che suppongono un lavoro *umano* di riflessione, al fine di dar loro un contenuto specifico applicabile alle condizioni proprie di ciascuna epoca, ed è evidente che tali contenuti specifici tendono a prendere sempre più importanza a mano a mano che si susseguono le trasformazioni sociopolitiche e il progresso scientifico e tecnico, cosicché ogni società che vuole vivere in un mondo in evoluzione dovrà compiere un enorme lavoro per tradurre in atti questi principi religiosi generali. Prendiamo due esempi.

L'Islam afferma il principio della carità: numerosi versetti del Corano ricordano ai ricchi che i diseredati hanno un diritto sui loro beni. In altre parole, in termini più moderni, questi versetti, garantendo un minimo vitale ai più poveri, preconizzano una certa giustizia sociale. Se si vuole applicare un simile principio nelle nostre società di massa, è evidente che non possiamo accontentarci di chiedere ai ricchi di dare direttamente l'elemosina ai poveri, e che conviene discutere dei mezzi concreti di ridurre le disuguaglianze sociali, dall'atto individuale di carità fino alla socializzazione dei mezzi di produzione. Quel che è certo è che, se il principio generale è religioso, i dibattiti sul contenuto concreto da dargli sono del tutto profani.

Altro esempio: il Corano pone il principio della *šūrā*, cioè l'obbligo per il capo politico di *consultarsi*. Quale contenuto dargli? A un estremo il principe si contenterà di sentire il parere dei suoi consiglieri più intimi, all'altro estremo si dirà che la *šūrā* implica che la sovranità appartiene al popolo, il quale designa i suoi rappresentanti con elezioni libere e aperte e controlla le loro azioni con procedimenti diversi. In un recente articolo, l'intellettuale egiziano Ḥālid Muḥammad Ḥālid così definisce la *šūrā*:

La democrazia come la praticano oggi i paesi democratici, e che comporta i seguenti elementi: *a)* la nazione, fonte di ogni potere; *b)* la separazione dei poteri; *c)* il diritto per la nazione di scegliere liberamente il suo capo e i suoi rappresentanti; *d)* l'esistenza di una opposizione parlamentare libera e forte, capace di rovesciare il governo; *e)* il pluralismo politico; il rispetto della libertà di stampa.

Tale è la teoria politica dell'islam ben compreso, senza deviazionismo né riduzionismo¹.

Quest'ultima asserzione, inutile dirlo, susciterà infinite obiezioni da parte dei molteplici gruppi islamici o dei regimi politici che dicono di agire in conformità con la *šarī'a*. La definizione di Ḥ. M. Ḥālid inserisce nella nozione di *šūrā* una vera e pro-

pria teoria della democrazia, e quel che egli pone come «teoria politica dell'islam ben compreso» non è che la sua propria visione delle cose: possiamo apprezzare la sua larghezza di vedute, ma questa non è certo la sola visione che i testi ammettono.

Soprattutto, ben vediamo come l'autore non sia potuto arrivare a questa definizione della *šūrā* a partire dalla sola lettura del testo sacro, e come essa porti il segno delle idee sviluppate da semplici mortali (Locke, Montesquieu, Rousseau), e della loro realizzazione nella storia delle democrazie moderne. H. M. Ḥālid non avrebbe potuto produrre una simile interpretazione della *šūrā* se non avesse egli stesso assimilato la filosofia politica della democrazia moderna.

2) Se il comandamento è di origine divina, la sua interpretazione e la sua applicazione sono necessariamente questioni umane, e in queste operazioni interviene ogni sorta di passioni e interessi contraddittori. Se si può dire che, vivo Muḥammad, l'interpretazione e l'applicazione erano, allo stesso titolo del comandamento, di origine divina poiché colui a cui erano affidate era l'Inviato di Dio, in ogni altra epoca gli uomini si ritrovano soli di fronte ai comandamenti divini e li applicano in modi diversi, benché ognuno di loro sia sicuro di detenere *la* giusta interpretazione, *la* giusta applicazione.

Si comprende così che l'atteso obiettivo dell'applicazione della *šarī'a* è impossibile da raggiungere. Coloro che la rivendicano sono animati da un reale desiderio di riforma: essi vorrebbero disfarsi delle debolezze umane facendo ricorso al comandamento divino, di specie superiore. Ora, coloro che ci governano non sono che uomini: essi inevitabilmente inseriscono nei testi, in virtù dei quali governano, le loro inclinazioni e i loro interessi, come mostra tutta la storia dell'islam.

La reale alternativa dunque non è fra diritto divino — ciò che alcuni chiamano la sovranità di Dio (*ḥākimiyyat Allāh*) — e diritto umano, ma fra due diritti umani, di cui solo uno si riconosce come tale e l'altro pretende di parlare in nome della Rivelazione divina. E quest'ultimo ha di dannoso il fatto che tende inevitabilmente a basare sul diritto divino i suoi partiti presi, le sue passioni e i suoi errori, attribuendosi così una sacralità e un'infallibilità a cui non ha titolo. Gli uomini si sbagliano molte volte, riconoscono i propri errori e cercano di impararne la lezione. Ma non vi è peggior errore di quello che commette il governante che crede e fa credere agli uomini che le proprie scelte e i propri interessi siano l'incarnazione della volontà divina: la storia attesta che questi governanti furono generalmente i più sanguinari e i più insensibili al destino degli uomini.

2. Come applicare la *šarī'a*?

È chiaro, e lo ammettono gli stessi teorici dell'islamismo, che l'applicazione della *šarī'a* non può limitarsi alle pene coraniche (amputazione della mano, fustigazione e lapidazione). Queste pene non sono che il versante negativo della *šarī'a*, la quale deve anche organizzare la vita di coloro che non rubano, non bevono alcolici e non commettono fornicazione. D'altra parte, i problemi economici, sociali e morali delle nostre società sono troppo complessi per essere risolti da queste pene soltanto — e i paesi che le applicano non hanno affatto risolto tali problemi. Tutto questo gli isla-

miti lo hanno visto, e sottolineano adesso che l'applicazione della *šarī'a* non può limitarsi alle pene coraniche. Io penso tuttavia che questa sia solo un'apparenza e che in effetti essi non si interessino realmente che a questo aspetto negativo della *šarī'a*.

In primo luogo, in effetti, un'applicazione generalizzata non può essere realizzata da un giorno all'altro, ma presuppone una lunga preparazione e una realizzazione graduale. Quando si rivendica, come si vede in Egitto, l'applicazione *immediata* della *šarī'a*, si sa per certo che la sola cosa che può essere realizzata immediatamente sono proprio le pene coraniche — come se, una volta superato questo ostacolo, il seguito venisse in modo automatico e la società si riformasse totalmente come per incantesimo, mentre le recenti esperienze di applicazione delle pene coraniche mostrano che in effetti l'instaurazione della legge divina non oltrepassa mai questa soglia.

Inoltre, si è visto come, al momento dell'esperienza sudanese di applicazione della *šarī'a* (1983-1985), i fautori arabi della legge divina hanno portato alle stelle il suo ispiratore, il maresciallo Nimeiri, senza minimamente interrogarsi sulla conformità di queste misure all'autentica *šarī'a*, per trovarsi poi nell'imbarazzo quando, dopo la sua caduta, tutti (ivi compresi gli ammiratori della vigilia) si sono sollevati contro gli eccessi ai quali aveva condotto la sua politica di applicazione della *šarī'a*.

Così vediamo disegnarsi in campo islamico due correnti: una massimalista che, sotto la copertura dell'applicazione immediata della legge divina, rivendica innanzitutto l'instaurazione delle pene coraniche, perché ritiene che il resto poi seguirà; e una corrente minimalista, la quale ritiene che queste pene non debbano essere instaurate che in un secondo momento, una volta assicuratisi — avendo già creato una società migliore e più giusta — che esse saranno applicate con giustizia e serenità. Quest'ultimo punto di vista è sicuramente il più fondato, quando si vedono le conseguenze tragiche dell'applicazione delle pene coraniche senza preventiva preparazione. Come accettare, nella nostra anima e coscienza, di tagliare la mano al ladro in un'epoca dominata dalla miseria e dal saccheggio organizzato dei ricchi? Come accettare di mettere sullo stesso piano un bene rubato forse sotto la pressione del bisogno e che tutto sommato non è altro che un oggetto il quale passa di mano in mano, e una parte vitale del corpo umano, uno degli attributi essenziali della sua dignità? Sicuramente, i minimalisti hanno ragione di dire: «Assicurate prima a tutti un minimo di giustizia e condizioni di vita decenti, dopo di che potrete parlare di applicare la pena coranica prevista per il furto».

Allo stesso modo, riguardo al reato di fomicazione, si sa che, in ragione della severità della pena coranica (lapidazione), le prove richieste dalla *šarī'a* per la sua applicazione (quattro testimoni oculari dell'atto) sono in pratica estremamente difficili da mettere insieme. Possiamo mettere sullo stesso piano un reato di fornicazione commesso in una società di abbondanza da una persona a cui non manca niente, con lo stesso reato commesso in una società in cui la crisi economica e la mancanza di alloggi costringe le persone a restare celibi fino a età avanzata? Dovrebbe essere evidente che i reati che si intendono punire con le pene coraniche non sono mali astratti, separati da ogni contesto storico e sociale, e che la loro gravità è in funzione di concrete circostanze sociali. In breve, tutto concorre a mostrare che l'applicazione immediata delle pene coraniche, prima che la società sia pervenuta a un ragionevole-

le livello di soddisfazione dei propri bisogni, rischia sempre di sfociare in scandalose ingiustizie.

Resta il fatto che la corrente minimalista, quando invoca la preventiva necessità di un livello minimo di benessere per tutti, non dice che cosa ciò significhi concretamente per l'Egitto di oggi. Di fatto significa uscire dal sottosviluppo e da tutti i problemi che ne derivano: disoccupazione, povertà, malnutrizione, carenza di alloggi. Tutto indica che quel giorno non verrà tanto presto. E se poi verrà, ciò significherà che non abbiamo avuto bisogno della legge divina per risolvere i nostri problemi essenziali; in altre parole, vengono a mancare i motivi che rendevano necessaria l'applicazione della *šarī'a*.

Io non intendo scoraggiare il lettore, ma portarlo a riflettere. Ciò che voglio dire ai milioni di giovani musulmani che vogliono, in tutta buona fede, riformare la società, è questo: non prendete questi slogan alla moda per moneta sonante; riflettete, imparate la lezione dell'insuccesso di altri paesi, e vedrete che coloro che pretendono di risolvere tutto grazie alla legge divina sono lontani dalla realtà, e che l'uomo che applica la legge di Dio resta sempre un uomo, parziale, ingiusto, ignorante, come ogni essere umano. Comprenderete che la soluzione che noi ci auguriamo non si farà a colpi di decreti, ma con un lungo combattimento contro la povertà, l'ignoranza, la malattia, l'improduttività e la dipendenza, e più ancora, un combattimento contro se stessi, contro la nostra tendenza ad affidarci alle risposte più facili e alle affermazioni minimizzanti.

Infine, vorrei dire a coloro che ci governano che è inutile opporsi alla corrente religiosa con la violenza, così come è inutile lusingarla. Ciò di cui abbiamo bisogno è di un confronto leale e democratico, di lungo respiro. Le risposte rassicuranti potrebbero non bastare; al contrario, il ricorso alla forza è sempre segno di impotenza e di rinuncia al ragionamento.

* Fouad Zakariya è docente presso l'Università di al-Kuwayt. Il brano che presentiamo è tratto da Fouad Zakariya, *Laïcité ou Islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris/Al-Qāhira, La Découverte/Al-Fikr, 1991, pagg. 111-18.

¹ Ḥālid Muḥammad Ḥālid, *Al-Abrām*, 24 giugno 1985.

Šarī'a e Sunna: la seconda missione dell'islam

Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā

Questa è l'introduzione alla quarta edizione del libro *La seconda missione dell'islam*, pubblicato per la prima volta nel 1967, corrispondente al mese di Ramadan del 1386. Il libro ha avuto grande successo, e constatiamo che questo successo aumenta con il passar del tempo, poiché la gente ha cominciato a capirlo, a comprenderlo, ad accettarlo e a mostrare interesse nei suoi confronti. Questo è il libro di base per quanto riguarda il credo repubblicano. Malgrado ciò, esso non è che un sunto molto conciso, che richiede spiegazioni, dettagli, chiarimenti, che non posso fornire adesso. Io spero, se Dio vuole, di avere il piacere di farlo presto; non ho l'intenzione, in questa introduzione, di fare un commentario esaustivo. Vorrei semplicemente chiarire ciò che mi sembra essenziale premettere, e cioè che l'islam ha due missioni, una prima missione fondata sulle applicazioni del Corano, e una seconda missione, fondata sui suoi principi. Si è già avuta un'esposizione dettagliata della prima missione. La seconda missione non è stata ancora spiegata nel dettaglio. Essa lo sarà nel momento in cui verrà chi lo dovrà fare, e nel momento in cui verrà la sua comunità: «questo è presso il Signore decreto deciso» (C. 19:71).

1. La Sunna è la seconda missione

La Sunna è *šarī'a* e più che *šarī'a*. Se la «impugnatura saldissima»¹ è la *šarī'a*, la Sunna è ancor più sublime. E se la corda dell'islam è discesa dall'assoluto fino ai comuni mortali attraverso la *šarī'a* —,rivolgendosi ai mortali secondo la loro capacità di comprensione — la Sunna oltrepassa il livello dei comuni mortali. La Sunna è la *šarī'a* particolare del Profeta. Essa si rivolge a lui secondo la sua capacità di comprensione. Vi è una grande differenza fra la comprensione del Profeta e quella dei comuni mortali. È proprio qui che sta tutta la differenza tra la Sunna e la *šarī'a*.

La seconda missione dell'islam consiste semplicemente nel far rivivere questa Sunna affinché essa divenga la *šarī'a* della maggior parte degli uomini. Ciò è possibile soltanto grazie a Dio e grazie agli sviluppi della società umana nel corso di quasi

Questo testo assume un'importanza particolare poiché esprime un'opinione che ha portato l'autore al patibolo. Proprio per le sue idee, e in particolare per essersi opposto con tutte le forze all'applicazione della *šarī'a* in Sudan, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā* fu condannato dal presidente Nimeiri all'impiccagione, eseguita a Khartoum il 18 gennaio 1985.

quattordici secoli. Quando Muhammad² profetizzò la buona novella del risveglio dell'islam, egli lo fece nel senso di un risveglio della Sunna, e non della *šarī'a*. Egli ha detto:

L'islam è iniziato come straniero, e ridiventerà straniero, come è iniziato. Felici gli stranieri!

E chi sono gli stranieri, o Inviato di Dio?

Sono coloro che faranno rivivere la mia Sunna dopo che sarà caduta in desuetudine³.

Sia ben chiaro che egli non parlava di far rivivere la *šarī'a*, ma la Sunna. La Sunna, come abbiamo già detto, è *šarī'a* e più che *šarī'a*. La Sunna è un cammino, e il cammino è una *šarī'a* confermata.

2. La Sunna non è caratteristica esclusiva del Profeta

Sentiamo spesso dire dagli uomini di legge: «questo atto è proprio del Profeta», ma si tratta di un errore esecrabile che ha fra le sue conseguenze più funeste quella di scoraggiare gli uomini, mentre Dio ha detto per bocca del suo Profeta: «se veramente amate Dio, seguite me e Dio v'amerà» (C. 3:31).

Così la *šarī'a* si è aperta alla Sunna, e colui che cammina si è visto invitato a elevarsi dalla *šarī'a* alla «via»⁴, cioè alla Sunna. In effetti tale sviluppo non è diventato un precetto obbligatorio per la maggior parte degli uomini, ma un atto raccomandato, e soltanto il verdetto del tempo gli ha impedito di essere un precetto obbligatorio. In effetti il primo periodo della missione concerneva la comunità dei credenti, mentre l'agire del Profeta, sul piano individuale, era già al livello dei veri musulmani: egli era il solo a fare propriamente parte della comunità musulmana, poiché l'islam è un gradino più in alto rispetto alla fede. Questo è spiegato nel corpo del libro, sarà quindi sufficiente rifarsi al luogo appropriato. Ciò che veramente ci interessa, qui, è affermare che l'epoca in cui viviamo è quella in cui la terra si prepara a veder nascere la comunità dei musulmani. Questa comunità è quella della seconda missione. La *šarī'a* è la Sunna del Profeta, e non la *šarī'a* della comunità passata, con tutte le sue applicazioni. Questo avviene grazie a Dio, come abbiamo già detto, e grazie al progresso della società umana nel corso di questo lungo periodo, che l'ha messa usualmente in grado di capire l'evoluzione della legislazione dalla *šarī'a* alla Sunna. E come se i comuni mortali si fossero elevati nel corso di questo periodo, come se un'estremità della corda si fosse avvicinata e che così la nuova «impugnatura saldissima» si trovasse più vicina all'Assoluto che quella antica. E ciò perché i comuni mortali — intendo il loro livello di intelletto — sono più vicini all'Assoluto, se paragonati al loro livello precedente.

La comunità musulmana è quella che il nobile Profeta ha chiamato di «fratelli», mentre aveva chiamato di «compagni» la comunità dei credenti. A questo proposito si può citare il celebre *ḥadīṭ*:

Come mi rattristo per i miei fratelli che non sono ancora venuti.

Non siamo forse tuoi fratelli, o Inviato di Dio?

No, voi siete miei compagni. Come mi rattristo per i miei fratelli che non sono ancora venuti.

E chi sono i tuoi fratelli?
Quelli che verranno alla fine dei tempi. Colui che fra loro agirà, sarà ricompensato come settanta fra di voi.
Fra di noi, o fra di loro?
Ho detto fra di voi.
Perché?
Perché voi troverete persone che vi aiuteranno verso il bene. Essi, non avranno nessuno⁵.

Questo *ḥadīṭ* indica che gli appartenenti alla comunità dei musulmani, per la perfezione della loro conoscenza di Dio, saranno anche profeti, sebbene di per sé non lo siano affatto.

Ciò che confuta l'affermazione che la Sunna è caratteristica esclusiva del Profeta è questa parola di Dio: «Or vi è giunto un Messaggero Divino, di fra voi, uno cui pesa il vostro male, avido del vostro bene, e con i credenti dolce e indulgente» (C. 9:128).

Lo spirito di questo versetto è nell'espressione «di fra voi», che indica che tutte le perfezioni che hanno caratterizzato il Profeta sono alla vostra portata, se seguite la sua via, visto che egli è della vostra razza e non di una razza a voi estranea. E la differenza fra voi e lui non è altro che una differenza di grado, non di natura. E chiunque dichiari che un certo atto è prerogativa del Profeta smentisce la saggezza che vuole che siano uomini, e non angeli, a essere inviati come profeti agli uomini. E se veramente la terra oggi, con questa spaventosa potenza materiale e questi grandi sviluppi nei mezzi terrestri e d'altra parte con questo dubbio che invade lo spirito e il cuore della gente, si prepara a veder nascere la comunità dei musulmani, è dunque un dovere per i depositari dell'islam — per i depositari del Corano — invitare alla seconda missione, annunciando l'era nuova di cui l'umanità sente il pressante bisogno, sebbene possa sbagliare il cammino. Il cammino non è altro che il Corano: solamente il Corano non parla, sono gli uomini che parlano per lui. Dio ha detto in proposito: «ma anzi questo è un insieme di Segni chiarissimi nei cuori di coloro cui fu data la scienza e nessuno, tranne gli iniqui, rinnega i Nostri Segni!» (C. 39:49).

Ciò che esprimono coloro che hanno ricevuto il sapere è che la strada della nuova era, la strada dei musulmani sulla terra, è tracciata dai versetti dei principi — i versetti meccani — gli stessi che nell'era antica sono stati abrogati dai versetti delle applicazioni — i versetti medinesi — abrogazione dovuta solo all'epoca storica. I versetti dei principi si indirizzano alla comunità dei musulmani, la quale non esisteva ancora in quei tempi. I versetti dei principi sono stati abrogati nel senso che sono stati solamente rimandati a più tardi, il loro ruolo nella legislazione è stato semplicemente sospeso, fino a che non fosse tornato il loro tempo; ed ecco che il loro tempo è venuto, è l'epoca che noi viviamo oggi, alle prime luci della sua vera alba. Una sola è la nostra cura: ci siamo dati il compito di annunciare la seconda missione.

3. La seconda missione dell'islam

L'islam è una religione unica. È la religione di Dio, il quale non ne accetta altre. Egli ha detto al riguardo: «Desiderano forse una religione altra che la Religione di

Dio, mentre si sottomette a Lui, volente o nolente, tutto ciò che è nei cieli e sulla terra e a Lui tutti saranno fatti tornare?» (C. 3 :83).

In questo senso, l'islam non è altro che affidarsi di buon grado a Dio il Signore (*rabb*). Tutti i profeti, da Adamo fino a Muḥammad, hanno annunciato l'islam. Dio ha detto in proposito:

Ha prescritto a voi quel culto che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo e a Mosè e a Gesù, dicendo: «Osservate la Religione e non dividetevi in sette». Ma gravoso è per gli idolatri quel che sono chiamati a fare: ma Dio eleggerà a Sé chi vorrà e guiderà a Sé chi a Lui si rivolge pentito (C. 42:13).

«Ha prescritto per voi il culto» non significa qui le diverse *šarī'a*, bensì il principio: «non vi è altro dio all'infuori di Dio». Questo perché le *šarī'a* delle comunità non sono uniche, ma hanno vari gradi, corrispondenti ai loro vari livelli. Mentre «non vi è altro dio all'infuori di Dio» è un precetto immutabile, inalterabile nella sua struttura, se non nel suo significato, poiché il significato varia secondo il livello degli inviati. Anche qui vi è una variazione di grado. Il profeta Muhammad ha detto a proposito dell'inalterabilità della struttura: «non vi è altro dio all'infuori di Dio».

Ciò che noi abbiamo portato di meglio, io e i profeti che mi hanno preceduto, è che «non vi è altro dio all'infuori di Dio».

Non ci soffermeremo a lungo sul fatto che la *šarī'a* dei diversi profeti differisce in funzione delle rispettive comunità. Sarà sufficiente ricordare l'evoluzione della legge del matrimonio da Adamo a Muḥammad. Il matrimonio tra fratello e sorella faceva parte della *šarī'a* islamica per Adamo. Quando venne Muḥammad, ciò che era già permesso da questa *šarī'a* fu vietato e in più, l'interdizione fu estesa a gradi di parentela più lontani di quelli della sorella. Dio ha detto al riguardo:

V'è proibito prendere in spose le vostre madri, le vostre figlie, le vostre sorelle, le vostre zie paterne e materne, le figlie del fratello e le figlie della sorella, le nutrici che vi hanno allattato, le vostre sorelle di latte, le madri delle vostre mogli, le vostre figliastre che sono sotto la vostra tutela, figlie di vostre mogli con le quali abbiate avuto rapporti maritali (che, se non avete avuto con loro rapporti, non sarà peccato), e le legittime mogli dei vostri figli, i quali sono dei vostri lombi; e v'è proibito anche di prendere in moglie due sorelle insieme, salvo quanto sia già avvenuto; certo, Dio è pietoso e misericorde (C. 4:23).

Se questa enorme differenza fra le due *šarī'a* è da attribuire alla differenza del livello della comunità, e su ciò non vi è il minimo dubbio, quale abominevole errore sarebbe pensare che la *šarī'a* islamica del secolo settimo possa essere applicata validamente, fin nei dettagli, nel secolo ventesimo, visto che vi è una differenza di livello incomparabile fra la società del secolo settimo e quella del ventesimo: è cosa talmente evidente da non richiedere commento.

Dunque siamo di fronte a un'alternativa: o l'islam, come l'ha portato il Profeta fra le due copertine del Corano, è capace di integrare le forze della società del secolo ventesimo e può dunque assumerne la direzione nei campi sia della legislazione sia della morale, oppure la sua forza si è esaurita limitandosi a organizzare la società

del secolo settimo e le società dello stesso tipo che l'hanno seguita. In tal caso l'umanità del secolo ventesimo non dovrebbe fare altro che abbandonare l'islam e rivolgersi ad altre filosofie per risolvere i propri problemi. Ma, questo, nessun musulmano lo ammetterebbe mai! E malgrado tutto i musulmani non si rendono conto della necessità di far evolvere la *šarī'a*. Essi continuano a credere che i problemi del secolo ventesimo possano essere trattati e risolti dalla stessa legislazione che ha risolto i problemi del secolo settimo. Il che è una palese stupidaggine!

I musulmani dicono che la *šarī'a* musulmana è una *šarī'a* perfetta, ed è vero. Ma la sua perfezione risiede proprio nella sua capacità di evolversi e di integrare tutte le forze vive dei singoli individui e della collettività e di orientare la loro esistenza sulla via di un continuo progresso, in funzione della vitalità e del rinnovamento che ha saputo cogliere l'esistenza individuale e collettiva. I musulmani reagiscono quando ci sentono parlare della necessità di far evolvere la *šarī'a*, e dicono: «la *šarī'a* islamica è perfetta, e dunque non ha bisogno di evolversi, poiché solo le cose manchevoli evolvono». In realtà, è esattamente il contrario; solo ciò che è perfetto sa evolversi. I perfetti hanno per ideale di modellarsi su ciò che Dio ha detto di se stesso: «ogni giorno Egli lavora a opera nuova» (C.)5:29).

Essi rinnovano ogni giorno la loro vita intellettuale e affettiva. Il loro giorno è il giorno di Dio. Esso non è di ventiquattro ore. È l'unità di tempo della manifestazione, questa unità di tempo più breve del minuto, del secondo, persino del terzo. È un'unità di tempo che divide il secondo in un miliardo di parti, al punto che essa è pressoché fuori dal tempo, secondo il concetto che lo spirito umano si fa del tempo. Forse essi vanno, o cercano di andare, con Dio a manifestare i suoi aspetti alla sua creazione, e attraverso questo, essi rinnovano continuamente la loro vita intellettuale e affettiva. Là risiede la vera perfezione: essa non consiste dunque nell'essere fissata in un'unica forma. Il minuscolo filo d'erba che spunta sul fianco della montagna diventa verde, sviluppa le foglie, poi il fiore, poi il frutto, e in seguito posa il suo seme nella terra, prima di essere un fuscello trasportato dal vento; questo piccolo filo d'erba è più perfetto della montagna sulla quale egli spunta, altera, arrogante, che sfida le tempeste. Tutto ciò perché esso è entrato in una fase avanzata di sviluppo — la fase della vita e della morte — che alla montagna non è stato concesso e che essa non può che desiderare e ambire.

Allo stesso modo, la perfezione della *šarī'a* islamica sta nel fatto che essa è un organismo vivente, che progredisce e si evolve così come fa la vita che dirige il suo cammino, passo dopo passo, verso Dio. La vita ritorna a Lui in un incessante e inevitabile moto⁷: «o uomo! Tu che tanto pieno di desiderio ti protendi verso il Signore, ebbene, allora, Lo incontrerai» (C. 84: 6).

L'incontro avrà luogo grazie a Dio e grazie alle indicazioni della *šarī'a* islamica ai suoi tre livelli: la *šarī'a* (in quanto tale, cioè la Legge), la via, la verità. Il progresso della *šarī'a*, come abbiamo già detto, consiste semplicemente nell'andare da un testo all'altro, cioè da un testo frutto della sua epoca, il secolo settimo, e dunque in vigore nel suo tempo, a un testo considerato allora come troppo grande per la sua epoca e dunque abrogato.

4. *L'abrogante e l'abrogato*

Dio ha detto: «non abrogheremo, né ti faremo dimenticare, alcun versetto senza dartene uno migliore o uguale: non sai dunque che Iddio è onnipotente?» (C. 2:106). Le parole «abrogheremo un versetto» significano «noi lo annulliamo e gli togliamo lo statuto di versetto». «Noi lo faremo dimenticare» vuol dire «noi differiamo la sua applicazione a una data ulteriore». «Noi ne daremo uno migliore» significa più vicino alla mentalità della gente, più adatto alla loro epoca rispetto al versetto temporaneamente rinviato. «O uno uguale» significa che noi lo rimetteremo in vigore, tale e quale, quando il suo tempo sarà venuto. I versetti abrogati non lo sono stati altro che per il verdetto del tempo, e sono stati rimandati fino a che non sarà venuta la loro ora. Quando sarà venuta la loro ora e si saranno perfettamente adattati al loro tempo, essi rientreranno in applicazione e ridiventeranno i versetti in vigore, mentre quelli che erano in vigore nel secolo settimo sono a loro volta abrogati. Questo è il senso del verdetto del tempo. Per il secolo settimo, c'erano i versetti di applicazione, per il secolo ventesimo ci sono quelli dei principi. Ecco tutta la saggezza che sta dietro la nozione di abrogazione: l'abrogazione non è dunque una completa abolizione, ma un rinvio che attende il suo momento, che aspetta la sua ora. E noi che viviamo questo periodo di cambiamento, noi consideriamo la saggezza dietro il testo: se un versetto di applicazione, che ha abrogato nel secolo settimo un versetto di principi, si trova ad aver adempiuto completamente il suo scopo e diviene insufficiente per la nuova epoca, il secolo ventesimo, è tempo di abrogarlo a sua volta e di rimettere in vigore il versetto dei principi, abrogato nel secolo settimo per poter precisamente essere in vigore nel ventesimo, ed è su questo versetto che deve fondarsi la nuova legislazione. Ecco che cosa significa l'evoluzione della legislazione: passare da un testo che ha adempiuto fino in fondo ciò che si era proposto a un altro testo tenuto da parte fino a che non veniva il suo tempo. L'evoluzione non è dunque un salto nel vuoto né il frutto di un pensiero immaturo, ma è piuttosto il passaggio da un testo a un altro testo.

5. *Chi può decidere?*

Ma il Profeta di Dio ha raggiunto il Signore, lasciando abrogato ciò che aveva abrogato, e in vigore ciò che era in vigore. Vi è qualcuno che può decidere questo cambiamento fondamentale, essenziale, di rimettere in vigore ciò che era abrogato, e viceversa? È una domanda che viene alla mente del lettore, in funzione di ciò che è stato detto. Di fatto, molti di coloro che si oppongono al nostro appello alla seconda missione dell'islam non lo fanno a causa del suo contenuto, a cui anzi prestano poca attenzione. La loro opposizione riguarda piuttosto la forma: essi si oppongono a che vi sia una missione, che necessita di un Inviato, e dunque di una profezia, mentre la profezia è sigillata, come è scritto a chiare lettere, ed è vero che la profezia è sigillata, ma non la missione. «Muḥammad non è padre di nessuno fra i vostri uomini, bensì è il Messaggero di Dio e il Suggello dei Profeti: e Dio è di tutte le cose sapiente!» (C. 33:40).

È ben noto che ogni inviato è un profeta, ma che non ogni profeta è un inviato. Che cos'è la profezia? La profezia consiste nel fatto che un uomo sia allo stesso tempo informato da Dio e informatore da parte di Dio, cioè egli riceve da Dio le sue conoscenze per mezzo della rivelazione e le trasmette alle genti da parte di Dio, nella misura di ciò che ha ricevuto e di ciò che le genti possono accettare. Avendo ricevuto la rivelazione da Dio egli è profeta e per la funzione di trasmetterla alle genti egli è inviato. Queste sono cose correntemente note. Ma vi è qualcosa di molto importante che si trova dietro il sigillo della profezia come si intende in senso corrente. Perché la profezia è sigillata?

La prima cosa da segnalare è che la profezia non è stata chiusa prima che sia fermamente stabilito sulla terra tutto ciò che i cieli hanno voluto rivelare alle genti della terra. Questa rivelazione è avvenuta per frazioni, secondo il verdetto del tempo, da Adamo fino a Muḥammad. Questa rivelazione è il Corano, e il fatto che sia fermamente stabilita sulla terra ha provocato la chiusura della profezia. La lezione che ci viene dalla chiusura della profezia è che le genti ricevono da Dio la rivelazione senza l'intermediazione dell'angelo Gabriele, la ricevono ora direttamente da Dio. Se ciò sembrerà strano a prima vista, è tuttavia una verità che va da sé, visto che il Corano è la Parola di Dio, e che, ogni volta che noi la leggiamo, Dio ci parla direttamente; solamente, noi non ci facciamo caso. E perché? Perché siamo distratti. Dio ha detto: «no per certo! Che quel che iniquamente operano devasta loro il cuore come un velo di ruggine. No! Sarà velato ai loro occhi quel giorno il Signore» (C. 83:14 - 15).

Il Corano è venuto con il programma della sua *ṣarfa*, il programma della sua via, e con tutta l'educazione che esso apporta nell'una o nell'altra, per far sparire questa ostinazione, affinché noi possiamo comprendere ciò che Dio ci ha detto nel Corano; se qualcuno si trova investito di questa comprensione, egli è allora autorizzato a parlare dei segreti del Corano, nella misura in cui Dio gliene dona coscienza.

6. Chi è il messaggero della seconda missione?

È qualcuno a cui Dio ha dato la conoscenza di Lui nel Corano e che ha autorizzato a parlare. Come riconoscerlo? È semplice! Si racconta che Gesù abbia detto un giorno ai suoi discepoli: «guardatevi dai falsi profeti!». Risposero: «da che cosa li riconosceremo?». Rispose: «dai loro frutti li potrete riconoscere» (Matteo, 7:20).

Schema 1. i punti principali del pensiero di Mahmad Muḥammad Taḥa.

La prima missione dell'islam

Muḥammad, inviato (*rasal*) alla comunità di Medina nel VII secolo, le porta la *ṣarfa*.

Questo islam è adattato alla mentalità della gente della sua epoca.

L'appello è diretto alla collettività.

La seconda missione dell'islam

In quanto profeta (*nabi*), Muḥammad vive già, a livello personale, un ideale molto più elevato, depositato nella Sunna.

È la Sunna a essere la base del vero islam, adattato alla mentalità del Profeta.

L'appello si rivolge a ciascun individuo, poiché la persona assume un valore sacro.

Esso sviluppa le prescrizioni che regolano i rapporti sociali (*mu'āmalāt*).
Troviamo questo islam esposto in dettaglio nelle sure medinesi.
I versetti di applicazione (*āyāt al-fūrū'*) vengono ad abrogare (*nāsih*) le sure rivelate in epoca precedente la Mecca.
La comunità del primo appello è quella dei credenti (*mu'minūn*), dei Compagni (*aṣḥāb*).
Il primo appello è rivolto a una data comunità, quella degli Arabi. È il primo islam (*al-Islām al-l-awwal*).

Esso si interessa soprattutto ai precetti della vera adorazione di Dio (*'ibādāt*).
Troviamo questo islam sintetizzato nelle sure meccane.
I versetti di base (*āyāt al-usūl*) sono temporaneamente abrogati (*mansūkh*) fino a che non sarà tornato il loro momento.
La comunità del secondo appello è quella dei veri musulmani (*muslimūn*), dei fratelli (*iḥwān*).
La seconda missione dell'islam si rivolge all'intera umanità. È l'islam escatologico (*al-Islām al-āḥir*).

* Il pensiero di Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, fondatore dei Fratelli Repubblicani (*al-ikhwān al-ḡumbūriyyūn*), si esprime soprattutto nel libro fondamentale *Al-risāla al-ṭāniya min al-Islām* [La seconda missione dell'islam], opera pubblicata nel 1967 e che ha avuto numerose riedizioni. La prefazione della quarta edizione (luglio 1971), di cui presentiamo corposi estratti, ben riassume l'intuizione fondamentale dell'autore: l'islam ha conosciuto nel secolo settimo una prima missione, temporanea, illustrata dai precetti della *ṣar'ā*. All'epoca, il Profeta viveva già, a titolo personale, un islam molto più spirituale: è dunque nella Sunna che conviene adesso scoprire un islam universale e definitivo, quello della seconda missione. Sulla personalità di Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, e sul movimento dei Fratelli Repubblicani, si veda Etienne Renaud, « Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā e la Seconda missione dell'islam » in *Se Comprendre*, 85/07, luglio 1985, pubblicato poi in italiano dalla rivista *Africa e Mediterraneo*, V, 1993, pagg. 89-97. I brani presentati qui in traduzione sono tratti dalla quinta edizione, Umm Durmān, s. d., pagg. 3-11. Da notare che la quinta edizione cita la prefazione della quarta.

¹ Espressione coranica; C. 2:256,31:22.

² Letteralmente «l'Infallibile», uno dei nomi del Profeta.

³ *Ḥadīṭ* ben attestato, in particolare Muslim, *Kitāb al-imān*, 232; Tirmidī, *Kitāb al-imān*, 13.

⁴ Notiamo che il termine *ṣar'ā* connota già l'idea di «via»,

⁵ Muslim, *Kitāb al-ṭuhāra*, 39 riporta un *ḥadīṭ* che inizia allo stesso modo, ma che termina in modo molto diverso.

⁶ Si veda la nota 2.

⁷ Il riferimento è al C. 96:8.

Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene *ḥudūd*

Maria Luisa Seda-Poulin

Introduzione

Senza dubbio, la riforma del diritto per avvicinarlo alla legge islamica è sempre stata un'importante componente della piattaforma programmatica del Parti islam SeMalaysia (PAS, Partito islamico) e delle sue accuse contro la coalizione al governo in Malaysia: il Barisan Nasional (Fronte nazionale). Tuttavia, nonostante la sua difesa della *šarī'a*, l'annuncio del Partito islamico, nell'aprile 1992, di voler imporre nel Kelantan leggi *ḥudūd* (inderogabili) valide tanto per i musulmani quanto per i non musulmani, giunse in parte inatteso, poiché il Partito islamico aveva più volte ammesso che occorresse adottare misure volte a trasformare la società, a istruirla e a crearvi una coscienza islamica, prima di potervi applicare la legge della *šarī'a* e, in particolare, le punizioni *ḥudūd* (pene coraniche). Inoltre, i recenti sforzi di quel partito per alleggerire la propria immagine di «estremista religioso» e una sua più accentuata ricerca dei voti non malesi nelle precedenti elezioni suppletive avevano fatto pensare che intendesse moderare la propria posizione sulla riforma in senso islamico delle leggi dello stato.

Ma ancor più sorprendente dell'annuncio del Partito islamico relativo agli *ḥudūd*, forse, fu la dichiarazione del primo ministro Mahathir Mohamad, nel maggio 1992, che il partito maggioritario dei malesi, l'Organizzazione nazionale dei malesi uniti (UMNO) non intendeva opporsi ai tentativi del Partito islamico di applicare le pene *ḥudūd*, finché questi si fossero limitati al Kelantan. Anzi, a detta dello stesso Mahathir, egli era disposto ad apportare alla Costituzione federale le opportune modifiche che avrebbero permesso di applicare le pene *ḥudūd* in quello stato. Tuttavia nell'immediato futuro non venne adottata alcuna misura per modificare la Costituzione federale e già nell'agosto dello stesso anno si poteva constatare come Mahathir fosse ritornato alla sua vecchia posizione, consistente nel respingere la richiesta di estendere anche ai non musulmani la legge islamica.

Nella prima parte del presente capitolo daremo una breve esposizione della natura e della portata delle riforme islamiche del diritto che hanno avuto luogo negli scorsi anni. Inoltre esamineremo alcuni problemi di incostituzionalità che sono emersi con il progetto di applicare le pene *ḥudūd* nel Kelantan. Seguirà infine la descrizione degli sviluppi della controversia sugli *ḥudūd* sullo sfondo del suo contesto politico, fino agli ultimi mesi del 1992.

1. *Islamizzazione e riforme legislative*

Prima di addentrarci nei problemi di costituzionalità sollevati dal tentativo del Partito islamico di introdurre le pene *ḥudūd*, sarà utile descrivere per sommi capi cambiamenti che avrebbero luogo con l'introduzione, nel diritto penale, di leggi che seguissero il modello *ḥudūd* e inoltre passare in rassegna la natura delle riforme in senso islamico del diritto che hanno avuto luogo negli scorsi anni.

Il Corano specifica le punizioni di taluni reati, come il furto, la rapina e la fornicazione. Queste punizioni sono chiamate *ḥudūd* (plurale di *ḥadd*, «limite»). Quanto ai reati per i quali il Corano non assegna una punizione specifica, lo stato è libero di stabilire le loro pene, che possono consistere in una multa o in un periodo di detenzione. Queste ultime punizioni sono chiamate *tdʿzīr*; crimini come il traffico di stupefacenti potrebbero rientrare in questa seconda categoria.

I reati contemplati dagli *ḥudūd* sono furto, rapina, fornicazione, adulterio, falsa testimonianza, consumo di alcolici e apostasia¹. Il governo del Kelantan, però, ha detto chiaramente che, nella fase iniziale, l'apostasia non sarà compresa nella proposta di *ḥudūd*. Secondo il Mentri Besar (capo dei ministri) Nik Aziz, il governo di quello stato ritiene di dover dare la precedenza a criminalità, violenza e omicidio, poiché toccano la società nel suo insieme e non soltanto gli individui. Aggiunge che dovrà passare molto tempo, prima di poter adottare provvedimenti per punire l'apostasia². Il suo vice Abdul Halim Abdul Rahman ha ribadito, analogamente a lui, che la legge sull'apostasia non era da introdursi insieme alle altre leggi *ḥudūd*, perché la popolazione del Kelantan non era ancora giunta a comprenderne pienamente il concetto. A parte le punizioni canoniche *ḥudūd* di cui si è detto, il governo del Kelantan si propone anche di adottare, nel suo progetto legislativo per l'introduzione della legge islamica, misure relative alla *qisās* e al *tdʿzīr*. Nella *qisās*, i familiari della vittima scelgono se accettare un pagamento in denaro per comporre la vertenza o se chiedere che il colpevole sia punito secondo il principio del taglione.

Le pene che lo stato del Kelantan potrebbe infliggere in base a un modello islamico di legge comprendono il taglio della mano per i ladri, della mano e del piede per i rapinatori, cento colpi di canna per i fornicatori, la lapidazione per gli adulteri, la crocifissione per gli apostati. Tuttavia, a causa della severità di tali punizioni, le prove testimoniali dovrebbero rispettare alcune condizioni estremamente rigorose, che riguardano il numero dei testimoni, le loro caratteristiche e il contenuto delle loro deposizioni. Ad esempio, il reato *ḥudūd* di furto richiede che due testimoni adulti, di sesso maschile, non colpevoli di peccati gravi, abbiano assistito di persona al furto in oggetto, mentre il reato *ḥudūd* di *zīnā* (trasgressioni a sfondo sessuale) richiede che quattro adulti, sani, di sesso maschile, di retti costumi, abbiano assistito da breve distanza alla consumazione dell'atto stesso. Se le prove testimoniali non soddisfano questi requisiti, l'imputato viene giudicato in base al *tdʿzīr*, le cui pene comprendono reclusione, multe in denaro e/o fustigazione. Inoltre, l'accusato può sempre ritirare la confessione — a volte è lo stesso *qāḍī* a incoraggiarlo a farlo — tranne in caso di false accuse di *zīnā*.

A parte i ritocchi alla Costituzione che si renderebbero necessari, per introdurre le pene *ḥudūd* non occorrerebbero revisioni delle istituzioni di diritto penale relative

alla punizione dei reati a sfondo sessuale (*zina*), del furto e del consumo di alcool. L'introduzione degli *hudud* richiederebbe però una diversa valutazione delle prove testimoniali per poter effettuare la distinzione tra reati *hudud* e *ta'zir*, ossia richiederebbe di modificare le disposizioni relative ai giuramenti, alla dimostrazione d'innocenza dei testimoni, all'accettabilità delle testimonianze e alle pene per la ritrattazione.

Forse si dovrebbe anche stabilire una differenza tra il valore della testimonianza di un uomo e quella di una donna. Molte volte i fondamentalisti hanno affermato che alle donne si dovrebbe sempre vietare di fare da testimoni nei processi *hudud*, o almeno che il valore legale di una testimonianza femminile dovrebbe essere considerato pari alla metà di quella di un uomo. Spesso, in altri paesi, sia questa differenza sia le punizioni *hudud* per i reati sessuali sono state oggetto di critica perché discriminatorie. In Pakistan, ad esempio, i tentativi di dare alla testimonianza maschile un valore diverso da quella femminile sono stati fortemente contestati dalle associazioni femministe verso la metà degli anni ottanta. Le disposizioni che riguardano la *zina*, inoltre, sono state criticate perché comportano sempre il rischio che una donna, presentatasi al giudice come vittima di uno stupro, finisca per essere ella stessa giudicata colpevole di fornicazione o di adulterio. In pratica, molte volte, la distinzione tra congiungimento consenziente e stupro non è facile da effettuare, e questo a causa della difficoltà di accertare legalmente l'assenza di consenso.

Nella sua propaganda rivolta a minimizzare le preoccupazioni per la severità delle punizioni contemplate dagli *hudud*, il governo del Kelantan ha dato molta pubblicità alle rigorose condizioni cui devono soddisfare le testimonianze, non solo, ma anche al fatto che i giudici e i tribunali islamici possono anche, a loro discrezione e senza andare contro le pene *hudud*, infliggere una pena inferiore a quella canonica per reati come il furto e la rapina. Secondo il vicepresidente del Partito islamico, Haji Abdul Hadi Awang, ad esempio, se il furto è avvenuto in un periodo di recessione economica o perché il colpevole doveva nutrire la famiglia, si potrebbero prendere in considerazione simili attenuanti: «in effetti, se il colpevole ha commesso il furto perché era sfruttato dal suo padrone, la punizione verrebbe inflitta al datore di lavoro invece che a lui?».

Continuando, il governo del Kdantan ha anche sottolineato come sussistano parecchi fraintendimenti, a proposito degli *hudud*, non solo tra i non musulmani, ma anche tra molti musulmani. Secondo Hadi Awang, ad esempio, c'erano errori perfino in una serie di articoli sugli *hudud* pubblicata sull'*Harakah*, l'organo ufficiale del Partito islamico. In un articolo, in cui si riportavano le parole di Haji Muhammad Nor Abdul Majid del Dipartimento degli affari islamici dello stato del Kelantan, si osservava come una persona che avesse rubato un bene del valore superiore a 2,25 dollari malesi avrebbe subito il taglio della mano destra. Hadi Awang però aveva anche osservato che non pensava «che una così piccola somma fosse ancora un limite adeguato, oggi, nell'attuale situazione economica. Spetterà agli *'ulamā'* discuterne⁴».

A parte questi tentativi di assicurazione l'UMNO, il partito della maggioranza malese, ha respinto le richieste d'applicazione degli *hudud*, giustificandosi con la necessità di procedere con molta cautela e di giungere a qualche compromesso pratico prima di riformare in senso islamico la legge. Una delle sue tesi più note è che la maggior parte delle leggi è già allineata con lo spirito e con i principi dell'islam, e che

un'applicazione parziale della *šarī'a* è un compromesso necessario, nella società multirazziale e multi-religiosa della Malaysia. Il limitato ruolo svolto dall'islam nella sfera del diritto pubblico è tipicamente presentato come un accettabile prezzo da pagare per un bene irrinunciabile come l'unità nazionale. Come corollario di ciò si sente spesso ripetere che l'applicazione della *šarī'a* a tutti, musulmani e non musulmani, costituirebbe un'ingiusta discriminazione nei riguardi di questi ultimi.

Altre affermazioni contro l'introduzione della legge islamica si basano in genere sull'esigenza di adattare la *šarī'a* alle condizioni odierne e su quella di creare in primo luogo un ambiente che porti da sé all'adozione della *šarī'a*. In base a simili giustificazioni, quanti rivendicano un'applicazione più rapida e completa delle riforme della *šarī'a* sono stati accusati di avere rinunciato alla ragione e di farsi paladini del ristagno della società e di un'immagine retrograda, reazionaria dell'islam. Occorre per prima cosa, si sostiene, correggere le deviazioni, ridefinire il pensiero religioso dell'islam, eliminare la povertà e la corruzione e instaurare un sistema economico veramente islamico. Spesso si sostiene che occorrono ulteriori studi sul problema e che è necessario guadagnare maggiore consenso per non commettere la follia di voler cambiare radicalmente l'insieme delle leggi prima che siano avvenuti gli opportuni cambiamenti nel pensiero religioso islamico e nelle realtà sociali ed economiche.

Nonostante queste critiche, nel Fronte nazionale che è al governo non sono mancate affermazioni di sostenitori della *šarī'a*, nelle quali si sosteneva la necessità di riforme islamiche nella sfera delle leggi. A livello federale, gli sforzi per introdurre una maggiore uniformità della legge alla *šarī'a* e per semplificare l'operato delle corti islamiche sono stati particolarmente evidenti. Recentemente, ad esempio, è stata nominata una Commissione di coordinamento tra la *šarī'a* e il Codice civile, con lo scopo di definire un testo uniforme di legge islamica, valido per tutti gli stati della Malaysia, di elevare di grado il sistema di tribunali della *šarī'a* e di allineare ai principi della legge islamica il Codice civile. Fra l'altro, la Commissione ha chiesto un aumento delle pene. Adesso, un musulmano colto a bere alcool rischia fino a cinquemila dollari malesi di ammenda, tre mesi di carcere e sei colpi di canna. Anche coloro che si rendono colpevoli di *halwa* (vicinanza compromettente) rischiano una multa analoga e fino a sei mesi di detenzione. La commissione ha anche espresso l'augurio che una volta che tutti gli stati abbiano adottato un codice uniforme di leggi islamiche, i precetti dell'islam possano essere inseriti in toto nel Codice civile.

Fin dalla metà degli anni ottanta erano state nominate altre commissioni, per irrobustire e per uniformare, tra le altre cose, l'amministrazione del diritto di famiglia islamico, per studiare misure volte a migliorare l'amministrazione della legge della *šarī'a* e il rango dei tribunali e dei giudici. Di fronte alle crescenti pressioni per applicare la *šarī'a* tanto ai musulmani quanto ai non musulmani nei casti di reati sessuali come il *halwa* e la *zīnā*, il governo federale ha nominato anche una commissione per esaminare la possibilità di punire i non musulmani coinvolti con musulmani nelle trasgressioni sessuali.

Un importante risultato del lavoro di queste commissioni è consistito nel riorganizzare in tre livelli la struttura dei tribunali della *šarī'a* in vari stati, compresi il Kelantan, il Terengganu e il Kedah: corti subordinate, alte corti e corti d'appello. Anche i tentativi di sistematizzare ulteriormente l'amministrazione della *šarī'a* hanno

portato in evidenza la necessità di una maggiore professionalità dei giudici e dei legali della *šarī'a*. I giudici e i funzionari delle corti coraniche possono adesso seguire un corso di diritto islamico, fino al livello di diploma, presso l'Università islamica internazionale di Kuala Lumpur. Inoltre, il Dipartimento per i servizi pubblici ha raccomandato che i giudici dei tribunali coranici siano laureati in giurisprudenza prima di essere assegnati a una corte. L'Università islamica internazionale offre anche un corso a livello di laurea sulla *šarī'a* per quanti vogliono entrare nella carriera di giudice o di funzionario delle corti coraniche. Gli studenti iscritti al corso devono, oltre a specializzarsi in giurisprudenza e scegliere tutti gli argomenti richiesti per una qualificazione professionale, inserire nel corso di studi anche qualche argomento complementare della *šarī'a*. Alla fine del corso, che conferisce il diploma di grado inferiore («baccelliere» in legge, LLB), coloro che si preparano per i tribunali della *šarī'a* devono seguire un corso di arabo della durata di un anno per ottenere il baccellierato in diritto islamico e un ulteriore corso annuale in legge. Dal 1987, chi ha conseguito il baccellierato presso l'Università islamica internazionale può esercitare la professione forense. Nel 1991, dei settanta giudici delle corti della *šarī'a*, cinquantadue erano laureati in diritto islamico presso l'Università islamica internazionale. In base a questo si è deciso di equiparare i *qāḍī* (giudici islamici) ai giudici della magistratura civile. Infine si è anche cercato di pubblicare regolarmente le sentenze, nella speranza che questo incoraggi i giudici della *šarī'a* a emettere giudizi ragionati e che faccia risparmiare tempo e lavoro quando si tratta di decidere su casi simili. Resta però da vedere fino a che punto questi cambiamenti riescano a dare maggiore potere politico a coloro che vorrebbero riformare la legge secondo la *šarī'a*.

A parte questi cambiamenti, l'Art. 121 della Costituzione federale è stato modificato nel 1988 per togliere dalla giurisdizione delle alte corti i reati che cadono sotto la giurisdizione dei tribunali islamici. In precedenza, quando sorgevano conflitti di giurisdizioni e di sentenze, le alte corti potevano cassare le sentenze delle corti della *šarī'a*. Occorre però notare che la modifica alla Costituzione non ha tolto alle alte corti il diritto di interpretare ogni legge scritta dello stato utilizzata dai tribunali islamici. Con un altro decreto, i tribunali della *šarī'a* sono stati tolti dall'ambito del Dipartimento degli affari religiosi, allo scopo di conferire loro un certo grado di autonomia e di indipendenza.

Per quanto riguarda la riforma del diritto penale, uno dei più importanti cambiamenti effettuati a livello federale riguarda la giurisdizione penale delle corti della *šarī'a*. Fino al 1985, questa si estendeva soltanto ai reati punibili con un massimo di sei mesi di reclusione o con un'ammenda non superiore a mille dollari malesi⁵. Un emendamento del 1984 alla legge federale, approvato piuttosto in sordina dal parlamento, ha esteso la giurisdizione dei tribunali della *šarī'a*, permettendo loro di comminare pene fino a tre anni di reclusione, ammende fino a cinquemila dollari malesi e pene corporali fino a sei colpi, o una combinazione di queste⁶.

Poco dopo questo emendamento della legge federale, pene più severe per le trasgressioni al codice islamico sono state introdotte in vari stati, compresi il Kelantan, il Kedah, il Sarawak, il Pahang, il Terengganu e Selangor. Il governo del Kelantan, ad esempio, ha introdotto la fustigazione per il consumo di alcool, mentre in precedenza la fustigazione si limitava ai crimini violenti. Mentre fino al 1985 il Kelantan aveva pu-

nito il consumatore di alcool, se non recidivo, con una multa di cento dollari malesi e un mese di carcere, oggi la pena può arrivare fino a cinquemila dollari, tre anni di detenzione e sei colpi di canna, che sono il massimo permesso dalla legge federale.

Complessivamente, le riforme in senso islamico della legge hanno avuto un impatto relativamente limitato sul corpus del diritto malese. Gran parte delle riforme si è limitata a cercare di rendere sistematica e uniforme la pratica della legge islamica. A questo fine ci si è sforzati di dare uniformità di formulazione alla legge stessa, di renderne più rigida l'applicazione, di migliorare la competenza professionale dei giudici e degli avvocati della *šarī'a*, di elevare in grado i tribunali coranici e di eliminare tutto ciò che ne inceppa il funzionamento. Il Fronte nazionale al governo ha anche tentato di reagire a quanti paventavano conflitti di giurisdizione fra i tribunali civili e il sistema dei tribunali islamici sottraendo alla magistratura ordinaria i reati che rientravano nella giurisdizione delle corti della *šarī'a*. Infine, per quanto riguarda il diritto penale, la giurisdizione delle corti della *šarī'a* è stata ampliata, in modo da poter infliggere pene più severe ai trasgressori di fede musulmana. La giurisdizione dei tribunali della *šarī'a*, comunque, rimane ancora assai limitata e non si estende fino a poter imporre le pene *hudūd*.

Non sembra molto probabile che il Fronte nazionale al governo intenda abbandonare il suo approccio lento e «pragmatico» alla riforma del diritto in senso islamico. A quanto si è visto, le riforme del Fronte nel campo del diritto, benché limitate, hanno portato a sempre crescenti richieste dei fondamentalisti per una più rigorosa e completa applicazione della legge islamica. Probabilmente, però, le richieste di riforme islamiche più profonde continueranno a non trovare accoglienza: tutto, dalla diversa giurisdizione sulle questioni relative all'islam alla diffusa convinzione che la società malese debba essere multirazziale e «progressista», invita a procrastinare la decisione, a fare concessioni al «pragmatismo» e a bloccare l'introduzione delle riforme islamiche.

2. Ostacoli costituzionali

Finora, la nostra esposizione ha evidenziato la lentezza con cui si è mosso il Fronte nazionale che governa la Federazione nell'attuare le riforme islamiche. In questo paragrafo tenteremo di delineare alcuni dei problemi costituzionali che il governo del Kelantan dovrà affrontare se vorrà applicare in quello stato le pene *hudūd*. I primi, e i più ovvi, sono i problemi di giurisdizione, statale contro federale, sollevati dall'introduzione di tali leggi. Un secondo, importante gruppo di interrogativi riguarda la libertà di religione. Infine, un terzo gruppo verte sull'immunità legale dei capi di stato.

2.1. Problemi giurisdizionali

tentativi di adeguare completamente alla *šarī'a* il sistema giurisprudenziale deve essere visto entro lo sfondo di una cornice costituzionale mirante a decentralizzare la responsabilità e l'autorità, legislative ed esecutive, su quanto concerne l'islam.

La Costituzione federale conferisce l'autorità sugli «affari islamici» ai singoli stati e assegna al capo di ciascuno stato il ruolo di capo della religione musulmana (Clausole 3 [2] e 11 [4] della Costituzione federale). Il governo federale ha autorità sugli affari islamici soltanto nel territorio federale e negli stati privi di capi ereditari e non può imporre unilateralmente una riforma islamica della legge perché la Costituzione riconosce le esigenze locali in tutto ciò che riguarda l'islam. Gli stati, almeno in teoria, possono essere visti come «laboratori» in cui avviene la sperimentazione islamica, in quanto permettono di introdurre per singoli passi, e poi di sottoporre a verifica, le riforme islamiche del diritto destinate poi a diffondersi in base all'esempio dato, o a rimanere confinate al luogo d'origine come singoli casi caratteristici oppure a estinguersi.

Questa descrizione dell'autonomia «trasformativa» dei singoli stati in ciò che rientra nella sfera dell'islam, anche se non manca dei suoi lati convincenti, fornisce però un'immagine un po' sfalsata, perché i vari centri di riforma islamica cui si è accennato, chiaramente, non godono di un'assoluta libertà nel formulare e nel sancire una legislazione islamica. Inoltre, una legge statale non può mai essere in conflitto con quelle federali (Art. 175). Anche nel caso in cui la legge statale sia politicamente preferibile, essa decade se è in contraddizione con una legge federale; né il fatto che una legge sia promulgata per rispondere a un problema sociale serio e politicamente sentito vale a giustificare la sua non aderenza al disposto federale. In breve, gli sforzi degli stati per islamizzare il diritto possono essere vanificati dalle leggi federali.

Gli stati, ad esempio, non hanno potuto imporre le pene *hudud* in quanto l'attuale legge federale pone dei limiti alla giurisdizione penale delle corti islamiche. I tribunali della *šari'a*, infatti, possono infliggere soltanto pene fino a un massimo di tre anni di carcere, cinquemila dollari malesi d'ammenda e sei colpi di canna per i reati penali. L'attuale legge federale prescrive inoltre che i tribunali della *šari'a* abbiano giurisdizione sui soli casi in cui tutte le parti coinvolte siano musulmane.

In pratica, poi, il governo federale ha a propria disposizione molti mezzi per assicurarsi il consenso e la collaborazione degli stati nell'ambito della giustizia. Per prima cosa, come è stato notato molte volte, il fatto che il governo federale e quasi tutti gli stati siano governati dalla stessa coalizione, il Fronte nazionale, ha facilitato la loro adesione alla politica del governo federale. La necessità di mantenere la disciplina e l'unità di partito hanno favorito l'estensione dei regolamenti federali a molte questioni che rientravano nell'ambito legislativo dei singoli stati. Per seconda cosa, la riduzione del numero di senatori dei singoli stati e della durata del loro mandato a tre anni dai sei originali ha ulteriormente indebolito l'intervento degli stati nell'attività legislativa del governo federale.

Terza cosa, forse la più importante, il predominio finanziario del governo federale ha permesso alle autorità federali di spingere, se non proprio costringere, gli stati ad approvare la politica centrale e a collaborare con essa. Il governo federale non solo raccoglie gran parte delle entrate del paese e ne controlla l'esborso, ma può impedire agli stati di accedere autonomamente al credito (ossia al «prestito», Art. 111 della Costituzione federale). Infatti, gli stati hanno il permesso di contrarre debiti soltanto con la federazione e, per un massimo di cinque anni, dagli istituti finanzia-

ri approvati dal governo federale. Dopo il tentativo del governo del Kelantan di trovare una fonte alternativa di finanziamento facendosi pagare in anticipo i diritti di sfruttamento per le concessioni forestali, la definizione di «prendere a prestito» (Art. 160, Clausola 2, della Costituzione federale) è stata corretta in modo da includere non soltanto l'anticipo di ratei, ma anche il pagamento di diritti, tasse, imposte, canoni e ogni altra forma di pagamento che avvenga prima della data di scadenza (Legge costituzionale [Emendamento] [N. 2], 1971 [Legge A31]).

Nonostante questa distribuzione dei poteri finanziari e degli altri poteri del governo, i tentativi del governo federale di centralizzare il controllo sulla legge e la politica islamiche e di ottenerne l'uniformità hanno incontrato resistenze e hanno ottenuto risultati non univoci. I tentativi di conferire uniformità all'amministrazione della legge familiare islamica, nei primi anni ottanta, ad esempio, furono vanificati dalla decisione del Kelantan di approvare il proprio disegno di legge con il nome di Promulgamento di legge islamica sulla famiglia 1983. Così, mentre Negri Sembilan, Perak, Penang e Terengganu hanno approvato leggi che in gran parte seguono quella del territorio federale, Malacca, da parte sua, ha votato una legge che segue in gran parte quella del Kdantan.

In breve, gli stati e il governo federale possono impedirsi reciprocamente di dare piena realizzazione alle proprie intenzioni in ciò che riguarda la religione islamica. Attribuendo ai poteri legislativi del governo federale un'importanza superiore a quella reale, si può supporre che gli stati offrano poca o punta resistenza agli interventi federali negli affari islamici, oppure si può attribuire un'eccessiva autorità agli stati sostenendo che la loro azione nel campo della religione è qualcosa di estraneo alla cornice legislativa federale. Così, un emendamento della Costituzione federale, votato per permettere l'introduzione di leggi *hudud* nel Kelantan, comporterebbe di fatto importanti cambiamenti nei rapporti giurisdizionali tra Federazione e stati e verrebbe a toccare anche il modo in cui si concepisce l'autorità statale e si attuano le riforme islamiche.

2.2. *Libertà di religione*

Molti di coloro che si oppongono all'applicazione delle leggi degli *hudud* ai non musulmani sostengono anche che quelle leggi violano la libertà di religione assicurata dalla Costituzione federale. Li preoccupa non solo il fatto che tali leggi vengono illegittimamente a invadere la vita privata dei non musulmani ma che apriranno la strada a nuove restrizioni sulla ricerca di valori non musulmani, e a maggiori esclusioni delle altre concezioni del bene nella sfera privata dei non musulmani. Richiamandosi a queste preoccupazioni, sia il Partito democratico d'azione (DAP) sia l'Associazione dei cinesi della Malaysia (MCA) hanno preannunciato che si opporranno all'applicazione ai non musulmani, in tribunale, delle leggi degli *hudud*.

Chiaramente, non c'è niente che imponga al governo malese di limitarsi ad attività con finalità secolari, ossia di essere, come diremmo noi, un governo «laico». L'Islam, come religione ufficiale della Federazione, entra nella vita pubblica nelle questioni di protocollo e nel cerimoniale di stato, nel patrocinio statale delle conferen-

ze islamiche e delle celebrazioni pubbliche, nell'assegnazione dei fondi pubblici per un'«infrastruttura» islamica e per gli altri sforzi governativi di «infondere valori islamici» nell'amministrazione della Malaysia. La Costituzione federale, però, prescrive anche che le altre religioni, oltre all'islam, possano essere praticate in pace e armonia in ogni parte della federazione. Di conseguenza, il governo si è prevalentemente tenuto lontano dalla ricerca dei valori all'interno della sfera privata dei non musulmani e in genere ha limitato le proprie intrusioni ai tentativi di propagare le altre religioni presso i musulmani. La propaganda delle religioni non musulmane presso i musulmani è, ed è da molto tempo, vietata per legge in molti stati⁸.

Inoltre, recentemente, il Codice penale e il Codice di procedura penale sono stati modificati in modo che divenisse reato «per qualsiasi persona causare o cercare di causare, per motivi religiosi, disarmonia, disunità, sentimenti di inimicizia, odio o malanimo tra persone e/o gruppi di persone che professano la stessa religione o religioni diverse o compiere qualsiasi atto che presumibilmente possa portare allo stesso effetto»⁹. Anche se la portata di queste nuove regole, per la sua stessa vastità, potrebbe essere usata per tenere sotto controllo le pratiche religiose dei non musulmani, la convinzione generale è che siano state introdotte per spegnere le critiche, provenienti da parte islamica, con cui si accusavano i membri dell'UMNO, il partito dei malesi, di essere *kāfir* (non credenti, «infedeli»). Oltre a queste regole per assicurare l'armonia religiosa, il governo ha a sua disposizione un vasto campo di leggi per controllare la scala e la portata effettiva, all'interno della società, del dissenso e dell'autonomia dei gruppi e dei movimenti religiosi. Questa intelaiatura di leggi non soltanto ha conferito all'esecutivo ampi poteri per proteggere l'interesse pubblico e quello nazionale, ma ha anche evitato di fornire una struttura normativa che separasse chiaramente dagli eccessi dell'esecutivo il giusto esercizio della discrezione nell'affrontare fondamentali problemi di diritti politici e civili. L'esercizio della libertà religiosa nella sfera non musulmana viene perciò circoscritto, di fatto, in primo luogo dall'applicazione delle leggi contro il proselitismo, e in secondo luogo dalla prevalente concezione dell'ordine, nell'interesse della funzione armonizzatrice dello stato¹⁰.

Se prendiamo le attuali limitazioni poste alla ricerca dei valori e degli obiettivi non musulmani e le consideriamo come linea di base cui attribuire il valore corrispondente alla «neutralità» nei rapporti con le religioni diverse dall'islam, una formulazione delle leggi *hudūd* fatta in modo da far ricadere sotto di esse anche i non musulmani solleva lo spettro della violazione di quella libertà di religione che è espressamente garantita dalla Costituzione. A questo proposito, esperti costituzionalisti hanno osservato che il governo del Kelantan dovrebbe ottenere un emendamento degli Articoli 3 e 11 per farvi rientrare l'introduzione delle leggi *hudūd*.

Tuttavia, non c'è un nucleo sicuro di significato — sicuro grazie sia alla chiarezza della Costituzione e alla sua storia, sia alla comprensione pubblica — delle garanzie di libertà di religione contenute nella Costituzione federale. Essa non fornisce alcuna guida per interpretare l'Articolo 11 né fornisce criteri del valore che il parlamento deve attribuire al diritto di libertà di religione quando si contrappone agli altri interessi dello stato (ad esempio, la sicurezza e il mantenimento dell'ordine) o agli altri valori costituzionali. Analogamente, non c'è alcun testo di giurisprudenza comunemente accettato che fissi le massime limitazioni della libertà di religione dei

non musulmani. Così le possibili intrusioni del governo nella sfera privata dei non musulmani sono limitate soltanto dalla buona disposizione del governo a frenare (se per il proprio interesse o no, è un altro discorso) le richieste dei sostenitori della *šarī'a*, nell'esercizio del suo ruolo (ruolo che lo stesso governo si è assegnato), di «mediatore pragmatico» in una società divisa tra varie etnie.

2.3. Immunità legale dei capi di stato

Il progetto del Kelantan di applicare le leggi *ḥudūd* solleva anche interrogativi che riguardano l'immunità dei capi di stato nell'ambito della Costituzione federale. Secondo l'attuale disposto costituzionale, i capi di stato sarebbero al di sopra delle leggi *ḥudūd*; infatti, essi non possono essere accusati e processati per alcuna infrazione civile o penale¹¹.

Questa situazione, però, è assai difficile da conciliare con la convinzione islamica che la vera sovranità e la vera signoria appartengano a Dio e che tutti gli esseri umani siano uguali nel dover rispettare le sue leggi. In pratica, inoltre, le preoccupazioni pubbliche relative agli eccessi — ovvero al comportamento «non islamico» — di alcuni appartenenti alle famiglie reali malesi, sommate a un declino nell'importanza del ruolo dei sovrani come simboli del primato politico malese, premono per l'applicazione degli *ḥudūd* ai capi di stato.

Niente di strano, quindi, che in aprile il governo del Kelantan abbia annunciato il proprio progetto di applicare le pene *ḥudūd* a tutti, compreso il sultano. «La legge islamica non fa distinzioni tra una persona e l'altra», ha detto Abdul Halim Abdul Rahman, «e nessuno che sia giudicato colpevole secondo la legge degli *ḥudūd* sarà risparmiato, indipendentemente dalla sua posizione nella società¹²». Questo pronunciamento a favore degli *ḥudūd* fu poi ripetuto in agosto, in un incontro dedicato a «l'applicazione delle leggi *ḥudūd* nel Kelantan: problematiche e speranze». Secondo Haji Abdul Hadi, il sultano del Kdantan aveva già affermato, nel maggio 1992, di essere pronto a sottoporsi alle leggi degli *ḥudūd*: aveva infatti rifiutato un codice di comportamento per capi di stato asserendo di essere unicamente tenuto a rispettare la Costituzione dello stato, il Corano e la Sunna (gli insegnamenti basati sulla condotta esemplare del Profeta).

Chiaramente, però, il governo del Kelantan avrebbe dovuto far approvare dal parlamento federale un emendamento della Costituzione che abolisse l'immunità legale dei capi di stato. E, cosa forse più importante, poiché un simile emendamento tocca i privilegi e la dignità dei capi di stato, avrebbe dovuto assicurarsi preventivamente il consenso della Conferenza dei Sovrani, prima di portare in parlamento le sue proposte di legge. Infatti, in base al paragrafo 38(4) della Costituzione, la Conferenza dei Sovrani deve dare l'approvazione a ogni legge che investa direttamente la dignità dei sovrani toccandone i privilegi, la posizione o l'onore. Non è altrettanto chiaro, però, se un simile emendamento costituzionale richieda una decisione presa all'unanimità dalla Conferenza o se sia sufficiente una maggioranza della metà più uno.

Inoltre, l'intenzione del Partito islamico di abolire l'immunità dei capi di stato potrebbe toccare certi punti molto «sensibili» che riguardano poteri e privilegi dei sovrani e cadere sotto il reato di sedizione. Oggi come oggi, infatti, costituisce atto di se-

dizione per chiunque, compresi i membri del parlamento, anche il semplice fatto di criticare i privilegi costituzionali dei sovrani¹³. Questi vincoli che impediscono di discutere la posizione dei sovrani sono stati introdotti come parte di un'azione volta complessivamente a rafforzare — sia sotto l'aspetto pratico, sia sotto quello simbolico — il primato politico dei malesi e a impedire che si dibattessero in pubblico, dopo le sommosse del maggio 1969 contro la federazione, argomenti politicamente controversi.

Anche se nessuno dei capi di stato si è opposto ai progetti del governo del Kelantan per applicare le pene *hūdūd* a tutti i residenti nello stato, sultano compreso, gli osservatori riferiscono la preoccupazione di tutti i sovrani per la ventilata perdita dell'immunità. A livello federale, a parte la necessità di ottenere il consenso della Conferenza dei Sovrani, i sovrani stessi non hanno altri mezzi costituzionali per opporsi all'abolizione della loro immunità. Dopo gli emendamenti della Costituzione federale del 1983, l'Agong (re) Yang di-Pertuna può soltanto rimandare di sessanta giorni la ratifica di una legge¹⁴. A livello dei singoli stati, i sovrani possono tentare di negare l'assenso ai progetti di legge votati dalle Assemblee dei loro stati per abolire la loro immunità. Inoltre possono tentare di trattare da una posizione contrattuale più forte rifiutandosi di ratificare le nuove leggi (soprattutto quelle finanziarie) approvate dalle Assemblee. Simili tentativi ostruzionistici di conservarsi l'immunità, però, possono essere annullati da qualche decreto del governo federale, perché l'Art. 71(4) della Costituzione afferma che il Parlamento può «legalmente disporre, negli stati, la ratifica di disposizioni essenziali o la cassazione di quelle infondate». Uno scontro sul tema dell'immunità dei capi di stato, però, potrebbe essere fonte di notevoli fastidi per la maggioranza al governo del Kelantan, che si dice avere ottenuto la fiducia con l'implicito appoggio del locale sovrano, e potrebbe scavare un solco tra il partito al governo e il Semangat 46, suo partner nella coalizione che governa lo stato.

L'occasione per mettere in discussione il privilegio dei capi di stato, comunque, non è venuta dalla polemica sugli *hūdūd*, bensì da un fatto che ha avuto luogo alla fine del novembre 1992, allorché il sultano di Johor avrebbe usato violenza a un allenatore di hockey. La (presunta) aggressione dell'allenatore Douglas Gomez ha portato a un sollevamento dell'opinione pubblica contro la famiglia reale di Johor quale non s'era mai visto in precedenza. Cosa ancora più importante, il 10 dicembre 1992, novantasei membri del parlamento, in parte del Fronte e in parte dell'opposizione, approvarono una mozione proposta dal vice primo ministro Ghafar Baba, in cui si deplorava l'incidente, definendolo un abuso di potere.

Poche ore dopo l'approvazione della mozione parlamentare il partito dei malesi, l'UMNO, convocò una riunione del suo corpo direttivo, il Consiglio supremo, il quale (benché non all'unanimità) votò una delibera in cui si chiedeva un emendamento della Costituzione federale che abolisse l'immunità legale dei sovrani. La richiesta venne ribadita poi dal Consiglio supremo del Fronte nazionale, riunitosi il giorno seguente. L'emendamento, si disse, era indispensabile, se si voleva che i sovrani dovessero rendere conto, dinanzi al popolo, delle loro azioni. Il governo si impegnò a presentare l'emendamento costituzionale alla Conferenza dei Sovrani del 16 gennaio 1993 e a sottoporre al voto la relativa proposta di legge nel corso di una sessione speciale del Dewan Rakyat (Parlamento), il 18 gennaio, e di portarla al Dewan Negara (Senato) il giorno seguente.

Questa mossa per eliminare l'immunità legale dei sovrani veniva dopo una serie di disaccordi e di diffide che avevano visto, nei dieci anni precedenti, l'opposizione tra il Fronte e i sovrani, accusati di interferire nell'amministrazione e nella politica. Inoltre mostrava come la nuova classe malese, che andava assumendo un potere sempre maggiore all'interno dell'UMNO, non intendesse più accettare «le intrusioni e gli eccessi» dei sovrani. Anche se non si parlava di abolizione della monarchia, i sovrani dei vari stati, a quanto si seppe, provarono una notevole preoccupazione per quanto leggevano tra le righe degli emendamenti proposti. Alla fine del 1992, non si sapeva ancora se i sovrani avrebbero dato l'assenso alla proposta di legge che doveva essere loro sottoposta il 16 gennaio. Non era chiaro se avessero deciso di adottare una posizione unitaria o se intendessero rifiutare ogni compromesso.

D'altro canto, era chiaro che il Semangat 46 avrebbe negato il voto agli emendamenti, anche se Tengku Razaleigh, il suo leader, aveva detto che il partito si riservava di pronunciarsi finché non avesse visto la bozza della proposta di legge. I capi del Semangat 46 si preoccuparono di chiarire che il loro partito aveva appoggiato la mozione del 10 dicembre soltanto perché si limitava all'incidente dell'Istana Bukit Serene di Johor Bakru. Aggiunsero che l'emendamento avrebbe esercitato un influsso negativo sulla posizione e sulla sovranità dei capi di stato, abbassandoli al livello della gente comune, e proseguirono sostenendo che quella prima mossa mirante a togliere l'immunità ai sovrani avrebbe «aperto le paratie» alla modifica di altri disposti costituzionali di primaria importanza, relativi alla posizione dell'etnia malese. Perciò il Semangat 46 proponeva di costituire un tribunale particolare, in cui un sovrano potesse essere giudicato dai suoi pari.

Il Partito islamico pareva il più probabile candidato per votare gli emendamenti, ma anch'esso annunciò, piuttosto cautamente, di volersi pronunciare pro o contro l'abolizione dell'immunità soltanto dopo avere avuto a disposizione il testo della proposta di legge e di essere disposto ad approvare gli emendamenti soltanto se fossero risultati in accordo con la dottrina dell'islam.

A questo punto si potrebbe chiedere perché mai — se l'applicazione degli *ḥudūd* sollevava tali e tanti problemi costituzionali — il governo del Kelantan avesse deciso di fare pressioni per l'introduzione delle leggi islamiche. La sua iniziativa a favore degli *ḥudūd* nasceva effettivamente da un'intenzione di trasformare la società, oppure costituiva semplicemente un disperato bluff politico? Analogamente, ci si potrebbe anche chiedere perché il partito dei malesi, l'UMNO, all'inizio fosse stato così tiepido nella controversia sugli *ḥudūd*.

3. Il Partito islamico (PAS) e le leggi *ḥudūd*

Una delle ragioni che si sentono citare con maggiore frequenza, quando si tratta di spiegare perché il governo del Kelantan abbia affrontato con tanto impegno la riforma in senso islamico del diritto, chiama in causa la crescente necessità del Partito islamico di trovare spunti religiosi sempre più controversi e sempre più carichi dal punto di vista emotivo, e questo al fine di promuovere la propria immagine di partito più «genuinamente islamico» di quanto non lo sia l'UMNO.

Così, ottenuta la maggioranza nel Kelantan, il Partito islamico si trovò sottoposto a forti pressioni per concretizzare la sua proposta di un governo guidato dai principi islamici. Non poté permettersi di fare gli stessi compromessi razionali dell'PUMNO né di trascurare l'introduzione della *šarī'a*, che è la *conditio sine qua non* per la costituzione di uno stato islamico. Perciò, il governo del Kelantan ha tutte le ragioni di voler richiamare l'attenzione sulle riforme islamiche più visibili, come l'introduzione degli *hudūd*.

In effetti, negli scorsi due anni, sulle riforme islamiche del Kelantan si è concentrata l'attenzione del pubblico. Non c'è stato giorno che i media non parlassero delle più recenti mosse adottate dal governo del Kelantan per introdurre leggi islamiche più rigorose. Il governo, tra le altre cose, ha chiuso le case da gioco e vietato la vendita di alcool ai musulmani, introdotto un codice di abbigliamento per le donne musulmane, scoraggiato i turni di lavoro notturno per le donne, proibito ai musulmani di farsi tagliare i capelli da persone del sesso opposto, vietato l'esibizione del corpo femminile sui manifesti pubblicitari e ridotto le manifestazioni culturali non giudicate corrette per l'islam. Tuttavia, il suo programma di islamizzazione, nonostante la stridula retorica che lo circonda, praticamente non ha apportato che qualche piccolo cambiamento nelle istituzioni sociali, legali ed economiche dello stato.

Anche se il Partito islamico ha promesso di instaurare un modello di vita islamico nel Kelantan, esso si è mosso piuttosto lentamente nell'attuare i suoi programmi e si è trattenuto dall'usare la forza per assicurarsi l'adesione popolare. Le sue misure di islamizzazione, inoltre, nella maggioranza hanno riguardato soltanto i musulmani. Piuttosto, il Partito islamico al governo è apparso ansioso di aumentare la fiducia nella sua capacità di gestire l'economia e ha cercato di mostrare l'assenza di discriminazioni e di abusi nei riguardi dei non musulmani. Anche gli annunci rilasciati immediatamente dopo la sua venuta al potere hanno suggerito che il Partito islamico intendesse adottare una politica alquanto «frenata», per ciò che concerneva le riforme in senso islamico del diritto. Ad esempio, aveva annunciato che intendeva varare un nuovo programma scolastico per creare una situazione che portasse all'introduzione degli *hudūd* nello stato. Le pene *hudūd*, aveva sottolineato, sarebbero state introdotte nel Kelantan soltanto quando la popolazione fosse stata pronta ad accoglierle¹⁵. Perciò, risultò alquanto sorprendente l'annuncio che il governo, a un solo anno di distanza, intendeva applicare le leggi *hudūd* a tutti, musulmani e non.

A quanto pare, l'impatto nominale del programma di islamizzazione, in se stesso e di per se stesso, rese ancor più necessaria al Partito islamico l'introduzione di riforme più importanti e ambiziose. Inoltre, il Partito potrebbe avere calcolato che la sua iniziativa a favore degli *hudūd* non solo avrebbe dato la desiderata spinta alle sue credenziali islamiche, ma avrebbe allontanato l'attenzione dalle difficoltà economiche dello stato, che in quel momento erano sottoposte a un'eccessiva pubblicità. Eppure, anche se il partito islamico è stato molte volte, politicamente, sulla difensiva, non è a tutti chiaro che la sua iniziativa relativa agli *hudūd* fu, in ultima analisi, la reazione a una lunga serie di insuccessi e di frustrazioni.

Si potrebbe anche sostenere che l'iniziativa consistente nell'introdurre le pene *hudūd* ha fornito al Partito islamico l'occasione di mettere alla prova la popolarità

del suo programma politico. L'annuncio dell'introduzione degli *hudud* fu dato all'inizio di aprile, poche settimane prima di un'elezione suppletiva a Bukit Payung, nel Terengganu, fissata per il 21 di quel mese. Il Partito islamico era riuscito a togliere parecchi punti percentuali al Partito malese in due precedenti elezioni suppletive per sostituire alcuni membri dell'Assemblea di stato, nel Kedah e in Malacca. Con l'elezione del 4 marzo 1991, nella circoscrizione di Jerai, nello stato di Malacca, il Partito islamico aveva tolto 876 voti ai 4.602 ottenuti dal Fronte alle precedenti elezioni, e con quella del dicembre 1991, svoltasi nella circoscrizione di Jerlun (Kedah), la percentuale di voti guadagnati dal Partito islamico era stata ancora più alta: tanto che la maggioranza del Fronte nazionale era stata quasi dimezzata. È giusto osservare che, con l'annuncio dell'introduzione degli *hudud*, il Partito islamico sperava non soltanto di guadagnare voti, ma anche di mettere il Partito malese in una posizione imbarazzante. Se il Partito malese avesse permesso a quello islamico di attuare le sue riforme del diritto, avrebbe rischiato di perdere l'appoggio dell'elettorato non malese e avrebbe permesso al partito avversario di convalidare le proprie affermazioni di portare effettivamente il Kelantan verso la condizione di stato islamico. D'altro canto, se il Partito malese si fosse opposto a quelle riforme, si sarebbe rafforzata la descrizione che ne dava il Partito islamico, ossia quella di un «partito laico», intenzionato a bloccare o a rallentare il programma di islamizzazione del governo del Kelantan.

Occorre anche ricordare che, non diversamente da ogni sua controparte fondamentalista, il Partito islamico concorda sul ruolo basilare della *šari'a*. Nel corso degli anni, questo partito ha sempre citato l'incapacità del Fronte di applicare pienamente la *šari'a* come prova dell'orientamento laico e dell'assenza di un'autentica volontà islamica del Partito malese. Anche se l'islam è la religione della Federazione, il Partito islamico osserva che la legge coranica è in gran parte esclusa dalla vita pubblica e che si limita prevalentemente a specifici ambiti di vita privata (come fidanzamenti, divorzi, alimenti, attività caritatevoli e così via); sottolinea inoltre come i principi islamici siano ancora ben lontani dall'essere la prima fonte della legge. L'islam, conclude, è stato mutilato in una maniera tutta particolare, da un governo che privilegia il secolarismo a spese della religione nella sfera politica e in quella sociale ed economica e che si arroga il potere di stabilire per legge quel che è bene e quel che è male, così usurpando un campo che è prerogativa esclusiva di Dio.

Il progetto del Partito islamico di applicare le pene *hudud* non deve dunque stupirci, alla luce di queste critiche contro il Partito malese e la sua incapacità di attuare la *šari'a* e alla luce del potere di cui dispongono gli '*ulama'*' presso il Partito islamico e il governo dello stato. Da quando al Datuk Asri Haji Muda è stata tolta la leadership del Partito islamico nel 1982, l'autorità degli '*ulama'*' all'interno del Partito è andata crescendo. Ad esempio, la costituzione del Partito islamico è stata corretta in modo che il consiglio degli '*ulama'*' del Partito, o Dewan '*Ulamā'*', ne divenisse il più alto corpo direttivo.

Come capo del consiglio degli '*ulama'*' del Partito e capo dei ministri del Kelantan, Nik Aziz è la testimonianza vivente di questa tendenza nella leadership del Partito islamico. Egli gode di una considerevole autorità non solo come leader politico carismatico, ma anche come eminente '*alim*'. Gli '*ulama'*' tendono ad attribuire una

grande importanza alla traduzione in legge dei precetti della *šarī'a*. Il tentativo del governo del Kelantan di applicare le pene *ḥudūd* confermerebbe dunque l'importanza di queste spinte all'interno del Partito.

Quali che siano le motivazioni del Partito islamico, dal suo tentativo di applicare le pene *ḥudūd* sono poi scaturiti alcuni problemi strategici. Chiaramente, il progetto del Partito islamico poteva esporre quest'ultimo ad accuse di intolleranza e di estremismo. Come c'era da aspettarsi, poco dopo l'annuncio, i capi dei partiti non musulmani, sia appartenenti al Fronte sia all'opposizione, manifestarono la loro disapprovazione per quella che ai loro occhi costituiva una violazione dei diritti religiosi dei non musulmani. Il Consiglio consultivo inter-religioso malese cercò anche di convincere Nik Aziz a non applicare le pene *ḥudūd* ai seguaci di altre religioni. Aziz, però, respinse l'accusa che l'applicazione degli *ḥudūd* ai non musulmani interferisse con i loro diritti religiosi, affermando che nelle altre religioni non si parlava della pena da infliggere a trasgressioni come il furto e la fornicazione. Secondo le sue parole, Aziz non avrebbe applicato le pene *ḥudūd* ai non musulmani se la loro religione o i loro costumi avessero contemplato pene specifiche.

Per tutta la durata della controversia, anche il Partito malese pose spesso in rilievo le ripercussioni negative che quelle leggi avrebbero avuto sugli sforzi di unificare la nazione e tentò anche di banalizzarle il progetto definendolo una trovata politica, esagerando la minaccia allo sviluppo economico comportata da quelle leggi e citando le pene degli *ḥudūd* come prova del carattere «reazionario» del progetto del Kelantan di instaurare la legge coranica.

Anche se ha prestato molta attenzione a non negare mai il rango della *šarī'a* come fonte privilegiata di valori, il Partito malese ha accusato il governo del Kelantan di intendere la *šarī'a* in un senso estremamente restrittivo e di soffermarsi esclusivamente sui punti dove si promettono frustate, lapidazioni e amputazioni. Ha anche sostenuto che, nell'attuale realtà malese, le pene *ḥudūd* potrebbero costituire una punizione crudele e inconsueta. In questi attacchi contro i progetti del Kelantan c'è stata anche una buona dose di iperbole. Ad esempio, parlando del ruolo della polizia una volta che le leggi degli *ḥudūd* fossero entrate in vigore, il primo ministro, Mahathir, ha detto ai cronisti: «Potranno controllare l'efficacia del loro sistema usando i loro "uomini di punta"¹⁶ per arrestare la gente e tagliarle le mani. Si direbbe che tagliare le mani alla gente sia un piacere, come se fosse anti-islamico non farlo¹⁷».

Nel tentativo di difendere la sua esitazione ad applicare le pene *ḥudūd*, il Partito malese ha anche sottolineato come la situazione della Malaysia non sia diversa da quella delle altre nazioni arabe. Proseguendo, Mahathir ha osservato: «Anche se le leggi degli *ḥudūd* non sono applicate, questo non significa necessariamente che i nostri musulmani non siano più tali. Se così fosse, allora il novanta per cento dei musulmani, in tutto il mondo, non lo sarebbe più¹⁸». Inoltre, il Partito malese osservava che gran parte degli altri paesi musulmani non ha introdotto le pene *ḥudūd* «perché la loro popolazione non era pronta per quel genere di leggi¹⁹» e nello stesso tempo ha ribadito le sue richieste di moderazione, oltre che la necessità di altre ricerche e altri studi, in base alla considerazione che gli altri paesi musulmani — come l'Arabia Saudita, l'Iran, il Sudan e la Libia — hanno introdotto legislazioni *ḥudūd* estremamente diverse tra loro.

Queste critiche possono assumere scarsa rilevanza per gli stati più settentrionali della Federazione, ma a livello dell'intera nazione potrebbero ridurre il consenso di cui gode il Partito islamico, alcuni leader del quale, a quanto riferiscono i giornali, non hanno visto di buon occhio la popolarità di cui gode il capo dei ministri del Kelantan, perché temono che le «interpretazioni dogmatiche e legalistiche dell'islam» possano ridurre il sostegno di cui godono a livello nazionale presso i musulmani di classe media. Da parte loro, però, i ministri del governo del Kelantan hanno negato che ci fosse «un Partito islamico all'interno del Partito islamico» e che, per finalità e per metodi, essi fossero ormai lontani dalla piattaforma programmatica nazionale.

Infine, i leader del Partito malese hanno messo in dubbio che il Partito islamico fosse pronto per l'introduzione degli *hudud*, asserendo che non disponeva dell'esperienza né delle infrastrutture occorrenti per effettuare tali riforme. Alcuni osservatori avevano già notato come le richieste del Partito islamico di applicare le pene *hudud* fossero essenzialmente una promessa e una dichiarazione di intenti, perché il Partito non aveva la possibilità di applicare le pene *hudud* nell'immediato futuro. In altre parole, il Partito islamico — per quanto possa votarne l'applicazione — non può aspettarsi che la popolazione rispetti le pene *hudud* né che la polizia le applichi subito. Come faceva notare Ghani Ismail, un editorialista islamico: «dovete creare tribunali speciali. Dovete far compiere il necessario tirocinio alle persone che vi lavoreranno. E da dove prenderete i giudici? Come potranno arrivare al raffinato senso di giustizia richiesto dal Corano per infliggere punizioni in base agli *hudud*?²¹». Analogamente, anche l'ex vicepresidente del Partito islamico, Haji Nakhaie Ahmad, oggi vicedirettore del settore informazioni del Partito malese, ha detto che al governo del Kelantan mancano sia le strutture per applicare le leggi degli *hudud*, sia la profonda comprensione necessaria per applicarle con successo.

Da parte sua, il governo del Kelantan ha ammesso che gli emendamenti a favore degli *hudud* non costituivano che un «primo passo per poter sviluppare nello stato una completa struttura di leggi islamiche». A detta di Haji Abdul Halim, che presiede la prima commissione incaricata della stesura del testo di leggi coraniche del Kelantan: «quel che stiamo facendo ora è la preparazione delle basi giurisprudenziali per l'applicazione della legge islamica; la sua introduzione vera e propria avverrà poi in tappe successive e dipenderà dalla nostra capacità di amministratori²²». Dopo gli emendamenti costituzionali, una delle prime attività del governo del Kelantan consisterà nella creazione di tribunali islamici.

4. *La risposta del primo ministro Mahathir*

Uno degli aspetti più interessanti, negli avvenimenti che accompagnarono la controversia sugli *hudud*, fu l'annuncio di Mahathir — annuncio che colse quasi tutti di sorpresa — dell'aprile 1992, che il Governo federale non si sarebbe opposto al tentativo del Partito islamico di introdurre le pene *hudud* nello stato del Kelantan. Anche se probabilmente le cause di quell'annuncio furono più di una, l'elezione suppletiva tenutasi a Bukit Payung, nel Terengganu, parve la più importante. Benché quelle elezioni non comportassero alcuna conseguenza immediata per il governo del-

lo stato, retto dalla coalizione del Fronte nazionale, pare che il Partito malese fosse assai ansioso di vincere, per frenare la crescente popolarità del Partito islamico in quello stato e per impedirgli di guadagnare credibilità come alternativa regionale alla coalizione governativa negli stati settentrionali della penisola malese, in vista delle prossime elezioni generali.

Prima dell'annuncio di Mahathir, il Partito islamico aveva svolto con un certo successo la campagna elettorale a Bukit Payung, con un programma per la costituzione di uno stato islamico nel Terengganu, e aveva accusato il Partito malese di ostacolare i suoi progetti di instaurare la legge islamica nel vicino Kelantan. È probabile che, considerata l'evidente popolarità che il piano di islamizzazione del Partito islamico andava raccogliendo nel Terengganu, i leader del Partito malese abbiano cercato il modo di togliere di mano agli avversari l'arma degli *hudud* e di proteggersi nello stesso tempo dall'accusa di emarginare sistematicamente il punto di vista islamico relativo agli argomenti secolari. Se questa era davvero la tattica del Partito malese, pare abbia funzionato: il Partito malese riacquistò con una maggioranza di 389 suffragi il collegio elettorale in questione, che nelle elezioni del 1990 era andato al Partito islamico con uno scarto di 17 voti.

Inoltre, in una prospettiva più ampia, alcuni osservatori tendono a far rientrare l'annuncio di Mahathir nelle manovre con cui da tempo il Partito malese cercava di sciogliere la non saldissima alleanza tra Partito islamico, Partito democratico d'azione e Semangat 46. E, a mano a mano che la polemica si estendeva, apparve chiaro che né il Semangat 46 né i democratici d'azione sarebbero riusciti a moderare le posizioni del governo del Kelantan, retto dal Partito islamico. Pur manifestando le sue preoccupazioni per i progetti di introduzione degli *hudud*, in generale il Semangat 46 evitò di assumere una posizione netta sull'argomento ma, in via di compromesso, accettò che i suoi sei membri del parlamento federale appoggiassero il Partito islamico nella votazione sugli *hudud*, a patto che i diritti religiosi dei non musulmani non venissero toccati. Si guardò dal definire, comunque, che cosa potesse costituire un'illecita restrizione di tali diritti.

Nonostante la sua risposta in gran parte passiva, i rapporti di lavoro tra il Semangat e il partito islamico divennero sempre più tesi, con il procedere della controversia sugli *hudud*. A quanto si riferiva, oltre a nutrire preoccupazioni per l'influsso negativo che le leggi *hudud* avrebbero potuto esercitare sullo sviluppo economico dello stato, i leader del Semangat si preoccupavano anche per l'immunità del locale sovrano. Quando gli era stato chiesto se i membri della famiglia reale fossero esonerati dal rispettare le leggi degli *hudud*, il vice capo dei ministri del Kelantan, Abdul Halim Abdul Rahim, aveva detto che le pene *hudud* sarebbero state applicate a tutti, sovrani compresi. Il portavoce del Semangat, Rozali Isohak, rispose a queste affermazioni ricordando che non si doveva discutere apertamente della posizione del sultano e che il governo del Kelantan, prima di procedere con i suoi progetti di applicazione degli *hudud*, avrebbe dovuto discutere dei propri piani per abolire l'immunità dei capi di stato. Particolare rivelatore, della commissione incaricata di stendere il testo delle leggi islamiche per quello stato non faceva parte alcun membro del Semangat e pare che i leader del partito non fossero informati del lavoro svolto dalla commissione. D'altro canto, la stampa ha riportato che all'annuale congresso ge-

nerale del Partito islamico gli iscritti avevano messo in dubbio la sincerità del Semangat. Pare che alcuni di loro abbiano addirittura chiesto ai loro leader di riprendere in esame l'intera alleanza con il Semangat.

Da parte loro, i democratici d'azione si affrettarono a rendere nota la loro opposizione al progetto di applicare le pene *hudud* ai membri di altre religioni. L'annuncio relativo all'introduzione degli *hudud* aveva messo in una posizione quanto mai imbarazzante il capo del partito Lira Kit Siang il quale, precedentemente, aveva comunicato che Nik Aziz gli aveva garantito che il governo del Kelantan non avrebbe imposto alcuna legge islamica che rischiasse di ledere i diritti e gli interessi dei non musulmani. Questa dichiarazione era stata resa poco dopo che Kim si era recato nel Kelantan, nel febbraio 1992, e si era incontrato con Nik Aziz per discutere l'impatto che avrebbe avuto, sui seguaci di altre religioni, il programma di islamizzazione. Il partito cinese (MCA) ne approfittò subito: sfruttò con molto successo sia la *débâcle* di Lim, incapace di far rispettare a Nik Aziz la parola data, sia il tema della «collaborazione» tra Partito islamico e democratici d'azione, accusando questi ultimi di tradire gli interessi cinesi operando di conserva con gli islamici prima e dopo le elezioni generali e facendo erroneamente credere alla comunità cinese che il Partito islamico, una volta al potere, non avrebbe adottato alcuna misura suscettibile di lederla.

Così, se da un lato frustrava gli alleati non musulmani del Partito malese, dall'altro l'annuncio di Mahathir avvertiva i seguaci delle altre religioni di astenersi in futuro dalle tresche con il Partito islamico. Nelle ultime elezioni alcuni non malesi avevano votato per gli islamici o per partiti loro alleati, e questo per manifestare la loro opposizione al Fronte. Altri avevano votato per i democratici anche se ciò portava a disperdere i voti cinesi a favore di partiti islamici come il PAS e il Berjasa. Nel Terengganu e nel Kelantan, ad esempio, i candidati cinesi delle circoscrizioni di Bander e di Padang Gunang erano stati sconfitti dai candidati dell'APU (Angkatan Perpaduana Umrah) quando il Partito democratico vi aveva messo in lista i suoi candidati, cui era affluita una parte dei voti cinesi. Nello stesso tempo, in occasione di elezioni suppletive, il Partito islamico aveva cercato con maggiore assiduità il voto non musulmano. In un'elezione suppletiva nella circoscrizione di Jerlun (Kedah), ad esempio, il Partito islamico si era opposto ai progetti governativi a favore degli industriali locali e aveva ricevuto, in questa sua campagna politica, l'appoggio dei democratici.

A parte gli interrogativi sul grado di credibilità di cui il Partito può ancora godere presso i non musulmani, i limiti posti dalla Costituzione a ogni tentativo, da parte di un governo statale a guida islamica, di attuare i propri progetti unilateralmente, senza il consenso e la collaborazione del governo centrale, guidato dal Fronte nazionale, hanno tranquillizzato i seguaci di altre religioni, preoccupati dall'ansia del Partito islamico per la creazione di uno stato islamico. La dichiarazione di Mahathir, però, fa pensare che i non musulmani non possano più contare sul Governo federale come potere frenante, perché esso si limiterà a isolare gli stati dove governa il Fronte dai tentativi di introdurre riforme islamiche «radicali». Permettendo l'introduzione degli *hudud* nel Kelantan, il governo frontista si limitava infatti «a comportarsi democraticamente; è stata la popolazione del Kelantan a eleggerli», come ha detto Mahathir²³.

Infine, alcuni osservatori hanno suggerito che il timore di una competizione troppo accesa fra i leader di secondo piano del Partito malese, in previsione delle elezioni interne previste per il 1993, potrebbe essere stata una delle cause che hanno spinto Mahathir a non porre il veto all'introduzione degli *hudud* nel Kelantan. L'elezione del 1993 è importante perché quello dei tre vicepresidenti che avrebbe ottenuto il maggior numero di voti sarebbe stato considerato un possibile successore di Mahathir. La lotta per conquistarsi i voti dei delegati all'assemblea generale si svolge soprattutto a livello della base e, in generale, i leader del Partito malese hanno il vago timore che la base, i malesi rurali, vogliano l'islamizzazione, cosicché tutto ciò che riguarda l'islam è sempre un argomento delicato.

Nonostante le polemiche che lo accompagnarono, l'annuncio di Mahathir fu più che altro «puro suono politico», privo di un vero significato per ciò che riguardava la reale introduzione delle riforme e il loro effetto sulla popolazione. Il Fronte nazionale non soltanto si affrettò a chiarire che non avrebbe introdotto le leggi coraniche negli stati dove era al governo, ma lasciò al Partito islamico l'onere di proporre gli emendamenti costituzionali, ossia di preparare un disegno di legge di iniziativa parlamentare completo degli opportuni emendamenti della Costituzione federale.

Anche se aveva annunciato che i suoi membri avrebbero potuto votare secondo coscienza, il Partito malese non aveva cercato di convincere i parlamentari non musulmani del Fronte a votare per gli emendamenti né aveva mai preso in considerazione una simile mossa. Anzi aveva annunciato che il Fronte avrebbe rinunciato alla disciplina di partito, se il Partito islamico avesse presentato alla Camera un simile progetto: in questo modo, i suoi parlamentari non musulmani avrebbero potuto votare indipendentemente dagli altri. Dal canto loro, i parlamentari non musulmani del Fronte annunciarono di voler votare in blocco contro la proposta di legge degli *hudud* se essa si fosse estesa anche agli appartenenti ad altre religioni. Analogamente, anche il Partito democratico annunciò che avrebbe respinto le leggi degli *hudud*²⁴.

Dato che i membri non musulmani del Parlamento si opponevano agli emendamenti sembrava inevitabile che, anche se il Partito malese avesse votato a favore della proposta di legge, il Partito islamico non avrebbe raccolto la maggioranza di due terzi occorrente per modificare la Costituzione. Tuttavia, come si osservò, la decisione del Partito malese di non apporsi agli *hudud* sollevò alcuni inquietanti interrogativi: qualche parlamentare musulmano avrebbe osato votare contro un simile emendamento? E una simile proposta di legge, una volta portata in parlamento, avrebbe finito per creare attriti se tutti i non musulmani si fossero opposti? E all'opposizione dei non musulmani al progetto di legge avrebbe fatto seguito una reazione contro di loro, una volta affossata la proposta di legge?

5. *La scelta di bloccare la legge*

Poco dopo le elezioni suppletive di Bukit Payung, il Partito malese cominciò a prendere le distanze dalla sua precedente affermazione di non voler ostacolare il progetto del governo del Kelantan di applicare le pene *hudud*. Mahathir, ad esempio,

comunicò che il Partito dei malesi avrebbe appoggiato la proposta di legge del Partito islamico soltanto se fosse stata «realmente in accordo con gli insegnamenti dell'Islam»²⁵. Interrogato se il Partito malese avrebbe appoggiato la proposta di legge sugli *hudud*, anche Ghafar Baba manifestò le sue riserve: «Vogliamo chiarire a tutti che essendo l'Organizzazione nazionale dei malesi uniti [il Partito malese] un partito islamico, noi non metteremo mai in dubbio le leggi degli *hudud*, ma solo il modo in cui si vuole applicarle e il momento della loro introduzione, che potrebbe non essere quello giusto»²⁶. La differenza di posizione divenne chiara in agosto. All'inaugurazione dell'assemblea generale dell'MCA [il partito cinese], quel mese stesso, Mahathir disse che il Partito malese non avrebbe approvato le leggi degli *hudud* del Partito islamico perché esse erano, appunto, quelle del Partito islamico, e non le leggi degli *hudud* dell'Islam²⁷.

Da parte sua, poco dopo l'elezione suppletiva di Bukit Payung, il governo del Kelantan cercò di ottenere che il Partito malese si impegnasse con qualcosa di più concreto di una promessa a votare per la sua proposta di legge. Nell'aprile del 1992 chiese perciò al governo federale un impegno scritto e non soltanto «comunicati stampa». Mahathir, però, negò subito che un accordo scritto fosse necessario, dato che aveva già manifestato la propria disponibilità a un emendamento costituzionale. Un mese più tardi, il governo del Kelantan annunciò di avere inviato al primo ministro una lettera ufficiale in cui lo si informava dell'intenzione di applicare le pene *hudud*. Parlando dopo la presentazione in luglio di un libro che spiegava le leggi degli *hudud* (*Mengenal Hukum Hudud* [Conoscere l'*hukūmahudud*, le penalità *hudud*]), Nik Aziz riferì che il suo governo aspettava ancora la risposta del primo ministro. Pochi giorni dopo, il Kelantan annunciò di voler inoltrare un'altra lettera ufficiale con cui informare dell'intenzione di applicare le pene *hudud* il primo ministro, dato che questi aveva riferito di non avere ricevuto la prima.

Dopo l'annuncio delle riserve del Partito malese, il Partito islamico aveva anche cercato di indurre i suoi leader a definire quali fossero le «vere» leggi islamiche degli *hudud*. «La legge degli *hudud* è una sola; se il dottor Mahathir afferma che noi stiamo propalando una legge degli *hudud* fatta alla nostra maniera, allora deve mostrarci quale sia la vera legge», disse il presidente del Partito islamico, Ustaz Fadzil Noor²⁸. Inoltre, il Partito islamico si rifiutò di rinunciare ai propri progetti e annunciò di voler presentare in parlamento, in tempo per la sessione di ottobre, un disegno di legge contenente un emendamento della Costituzione federale. A parte i dubbi che il Partito islamico tentasse davvero di mettere all'ordine del giorno un disegno come quello, era possibile che il Partito malese adottasse manovre dilatorie per rimandarne la votazione e così evitare di dover opporre un netto rifiuto alle riforme *hudud*.

Alla fine, però, in parlamento non venne presentato alcun disegno di legge. Al posto dell'emendamento costituzionale, il governo del Kelantan annunciò che si augurava di sottoporre al voto dell'Assemblea legislativa del proprio stato, in occasione della riunione di novembre, la bozza del testo della sua legge coranica. A quanto comunicò in ottobre Nik Aziz, il testo sarebbe stato reso noto in occasione del voto e le pene *hudud* sarebbero state applicate nello stato non appena il sultano avesse ratificato la legge. Pur ammettendo che quella legge avrebbe potuto far nascere qual-

che problema di incostituzionalità, affermò che il Kelantan sarebbe andato avanti per la sua strada e avrebbe applicato le leggi degli *hudud* nel modo più ampio, compatibilmente con le possibilità del momento.

Dalle affermazioni rese in quell'occasione si desumeva come il governo del Kelantan non intendesse rinunciare a quanto detto fin dall'inizio sull'estensione degli *hudud* anche ai non musulmani. Nelle parole di Nik Aziz, anche i membri di altre religioni, nel Kelantan, cominciavano ormai ad accettare la legge coranica²⁹. Pur promettendo che il governo del Kelantan avrebbe sondato l'opinione del *rakyat* (la gente) dello stato sulla bozza della legge, prima di sottoporla al voto dell'assemblea legislativa, tenne a sottolineare che il suo governo non avrebbe tenuto in considerazione le richieste di bloccare l'introduzione degli *hudud*. Analogamente, Abdul Halim ribadi che avrebbe applicato le pene *hudud* indipendentemente dalle obiezioni dei non musulmani. Comunque, il governo del Kelantan avrebbe cercato di informare degli *hudud*, nella maggior misura possibile, i membri di altre religioni. Secondo altre fonti, però, il governo stava ancora esaminando la possibilità di esonerare i non musulmani dalla legge coranica che stava per proporre³⁰.

In qualsiasi caso, alla fine del 1992 non era stata ancora presentato alcun disegno di legge coranica, né al parlamento federale né all'Assemblea legislativa del Kelantan. I progetti per l'applicazione degli *hudud* nell'immediato futuro sono attualmente in una sorta di coma politico; il paziente è in vita, ma la prognosi è sfavorevole. Questa conclusione si accorda perfettamente con la precedente politica del Partito malese, consistente nel disinnescare e attenuare le richieste dei fondamentalisti, e pare confermare l'assenza di un ampio sostegno popolare per quel genere di riforma. Le pene *hudud*, comunque, benché non siano più al centro della ribalta, continueranno a costituire un problema spinoso per il Partito malese di maggioranza.

¹ Alcuni studiosi islamici, però, ritengono che l'apostasia non sia punibile entro la legge degli *hudud* perché una tale pena non è citata nel Corano e perché violerebbe il principio islamico della libertà di pensiero. Il Pakistan e l'Iran includono l'apostasia nelle loro leggi degli *hudud*.

² *New Straits Times*, 2 agosto 1992, p. 2.

³ *Star*, 10 maggio 1992, p. 14.

⁴ *Ibid.*

⁵ Federal Muslim Courts (Criminal Jurisdiction) Act 1965, Section 2.

⁶ Muslim Courts (Criminal Jurisdiction) (Amendment) Act 1984 (in vigore dal 1° gennaio 1985).

⁷ L'Art. 175 della Costituzione federale afferma che quando una legge statale è in contrasto con una federale, la legge federale ha validità e quella statale è invalidata per ciò che riguarda le parti in conflitto con il disposto federale.

⁸ Per l'Art. 11(4), gli stati possono impedire la propaganda delle altre fedi e dottrine religiose fra i musulmani. Attualmente, tutti gli stati proibiscono l'insegnamento e il proselitismo, da parte degli appartenenti ad altre fedi, presso i musulmani. La pena per questo reato arriva fino a un anno di detenzione e a tremila dollari malesi di ammenda.

⁹ La pena per la violazione è costituita da un'ammenda e dall'incarcerazione fino a tre anni, cumulabili tra loro. Se però il reato ha luogo nei pressi di un luogo di culto o «di un qualsiasi gruppo di persone riunitosi per il culto o per altri scopi religiosi», la pena è fino a cinque anni, o un'ammenda, o tutt'e due.

¹⁰ Occorre anche osservare che le recenti riforme islamiche hanno toccato i non musulmani anche in altri modi indiretti, come nel caso della conversione all'islam di minorenni. L'Assemblea di Stato del Selangor, ad esempio, nel luglio 1989 ha votato una legge — Islamic Administration Enactment Bill 1989 — che, tra le altre disposizioni, permette ai minori di altre religioni di abbracciare l'islam una volta giunti alla maggiore età quale è definita dalla legge islamica (sostanzialmente, la pubertà). La legge islamica contempla la con-

versione all'islam ma non parla di conversioni ad altre religioni. Il nuovo convertito è soggetto alla giurisdizione delle corti musulmane e deve osservare gli obblighi della legge islamica.

¹¹ L'Art. 181(2) della Costituzione federale stabilisce che «nessun procedimento, di alcun genere, può essere aperto in alcuna corte contro un capo di stato nella sua veste individuale».

¹² *New Straits Times*, 25 aprile 1992, p. 2.

¹³ Sedition Act 1948, come modificato dall'Emergency (Essential Powers) Ordinance N. 45, 1970. Il Constitution (Amendment) Act 1971 ne estende la validità anche alle affermazioni fatte entro la tutela dell'immunità parlamentare.

¹⁴ Lo Yang di-Pertuna Agong ha trenta giorni in cui esaminare le nuove leggi; in questo periodo può rinviare in parlamento una legge per un nuovo esame e per possibili modifiche. Dopo il voto del parlamento, però, la legge entra in vigore il trentunesimo giorno, anche in mancanza dell'assenso reale (Constitution [Amendment] Act 1984).

¹⁵ Tuttavia, era stato nominato un comitato di esperti in legge islamica, incaricati di introdurre le pene *ḥudūd*, che doveva presentare entro una data del 1993 i suoi suggerimenti. Il governo del Kelantan aveva anche annunciato che erano allo studio la possibilità di creare proprie corti della *ṣarā'a* e quella di modificare il diritto di famiglia musulmano (*Star*, 19 febbraio 1992, p. 2).

¹⁶ Secondo Mahathir, Nik Aziz aveva detto di essere addirittura disposto ad assumere dei gangster, pur di far rispettare la legge coranica nel Kelantan (*New Straits Times*, 25 aprile 1992, p. 2).

¹⁷ *Straits Times* (Singapore), 25 aprile 1992, p. 20.

¹⁸ *Straits Times* (Singapore), 2 maggio 1992, p. 17.

¹⁹ *Straits Times* (Singapore), 4 aprile 1992, p. 18.

²⁰ Ad esempio, ci sono molte contraddizioni nel modo in cui i vari paesi hanno fissato le pene per la *zīnā*. Mentre nel 1979 il Pakistan aveva votato una legge che stabiliva cento colpi di frusta per la *zīnā* e la morte per lapidazione degli adulteri, la Libia aveva promulgato nel 1973 una legge che stabiliva soltanto una pena consistente in cento colpi di frusta. Gli osservatori notano che la diversità di interpretazione nasce dal fatto che il Corano (24:2) parla della pena delle cento frustate, ma che nella Sunna si parla anche di lapidazione dei colpevoli. Di solito, queste differenze vengono superate spiegando che la pena del Corano riguarda trasgressori non sposati, mentre quella della lapidazione è per i trasgressori che ad momento del reato fossero sposati.

²¹ *Straits Times* (Singapore), 27 aprile 1992, p. 17,

²² *New Straits Times*, 3 giugno 1992, p. 3.

²³ *Straits Times* (Singapore), 17 aprile 1992, p. 23; e *New Straits Times*, 17 aprile 1992, p. 2.

²⁴ *Straits Times* (Singapore), 19 maggio 1992, p. 14.

²⁵ *New Straits Times*, 1° maggio 1992, p. 1.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Straits Times* (Singapore), 17 agosto 1992, p. 17.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Questa affermazione è stata contraddetta dal Datuk Chan Kong Choy, capo del settore giovanile dell'MCA (il partito cinese) il quale riferiva che i suoi iscritti di quello stato avevano distribuito questionari ai non musulmani e che circa il 95% degli intervistati era contro le pene *ḥudūd* (*New Straits Times*, 1° novembre 1992, p. 6).

³⁰ *Straits Times* (Singapore), 5 novembre 1992, p. 18.

La *šarī'a* e le sfide della modernità

Mohammad Hashim Kamali

Introduzione

La tesi del presente saggio è fondamentalmente una risposta alla domanda fondamentale se la *šarī'a* abbia le strutture — e in caso affermativo strutture di quale tipo — per accogliere i cambiamenti sociali. Il saggio si compone di sei parti. Nel primo paragrafo esamino il significato e la portata del termine *šarī'a* e la sua differenza da *fiqh*. Segue poi una disamina della modernità in rapporto alla *šarī'a*: con questa disamina cerco, ancora una volta, di stabilire la natura del problema che stiamo affrontando. Nel terzo paragrafo tento di dare un'ampia definizione delle fonti rivelate della *šarī'a* — il Corano e la Sunna — e l'ampiezza della loro adattabilità alla situazione moderna. Nello stesso paragrafo sviluppo anche il tema che le fonti testuali della *šarī'a* non le hanno precluso in anticipo, per così dire, le possibilità dell'adattamento e della crescita. Nel paragrafo seguente affronto *iğtihād* (ragionamento indipendente) che è, in ordine di importanza, la seconda fonte della *šarī'a* dopo la rivelazione divina. Nel quinto paragrafo passo a un esame della *siyāsa šarī'iyya*, o politica nei limiti della *šarī'a*, come uno dei principali strumenti della flessibilità e del pragmatismo contenuti nella *šarī'a* stessa. Nell'ultimo paragrafo, infine, esamineremo tre casi particolari che suscitano la preoccupazione comune, ossia se il fatto che la *šarī'a* è una legge religiosa significa che sia fissa, permanente e immutabile, come spesso viene suggerito dai suoi oppositori. Segue poi una descrizione degli *ḥudūd* (punizioni prescritte) e dell'usura (*ribā*), in cui passo in rassegna le opinioni comuni e le risposte di alcuni studiosi musulmani che si sono occupati di questi argomenti.

1. Šarī'a e fiqh

Alla lettera, *šarī'a* significa il cammino che porta alla fonte, il cammino chiaro che si deve seguire e il sentiero che il credente deve percorrere per ottenere aiuto in questo mondo e salvezza nell'altro¹. La parola *šarī'a* è spesso usata in senso generale, per riferirsi a tutto il campo della legge islamica senza distinguerne le varie parti. In questo senso generale è usata anche la parola *fiqh* eppure, quando paragoniamo la *šarī'a* alla *fiqh*, la *šarī'a* è più vicina alla Rivelazione divina (*wahy*) ed è perciò più autorevole. Il *fiqh* è costituito in gran parte dalle interpretazioni giuridiche degli studiosi e dalla loro interpretazione della guida generale della *šarī'a*. E alla luce di questa distinzione che Maududi si riferisce alla *šarī'a* come alla «legge suprema» che ci è sta-

ta data in due forme, ossia il Corano, che incarna parola per parola le istruzioni e i comandamenti dell'Altissimo, e gli insegnamenti del Profeta Benedetto, la Sunna, che spiega e chiarisce il Corano. «La Sunna insieme al Corano costituisce la *šarī'a*». Questa definizione della *šarī'a* serve soprattutto a distinguere le interpretazioni giuridiche degli studiosi — quello che noi chiamiamo *fiqh* — dal corpo generale della *šarī'a*. Per restringere la portata della *šarī'a* isolando l'eredità giuridica delle scuole di giuristi riconosciute (*maḏāhib*) dal *juris corpus* della *šarī'a*, Muhammad Asad ha tentato di definire ulteriormente la portata della *šarī'a* sostenendo che è costituita soltanto delle ordinanze definitive del Corano e della Sunna che sono espone in termini giuridici positivi, noti come il *nusus*. È il *nusus* del Corano e della Sunna a costituire

La *šarī'a* reale ed eterna. Poiché si limita ai chiari ordini del Corano e della Sunna, la reale *šarī'a* è estremamente concisa e perciò facilmente comprensibile; e poiché ha un volume così piccolo, non può, né ha mai inteso, fornire una legge specifica per ciascuna contingenza della vita³.

Nel suo volume intitolato *Al-Šarī'a al-islamīyah Salīḥah Zamān wa Makān* (La *šarī'a* islamica, adatta per ogni tempo e luogo) il compianto *shaiḫ* di al-Azhar, Muhammad al-Khidr Husayn, confermava sostanzialmente quest'analisi, sostenendo che la *šarī'a* stabilisce un certo numero di regole chiare e specifiche; quanto al resto, fornisce una guida e un metodo generale in base a cui lo studioso qualificato (*muḡtabīd*) potrà dedurre la regola della legge in riferimento ai casi particolari⁴.

Nel nostro tentativo di distinguere tra loro la *šarī'a* e il *fiqh* dobbiamo ricordare che le regole del *fiqh* si presentano in due principali varietà. Per prima cosa ci sono le regole del *fiqh* che si basano sul chiaro testo del Corano o della Sunna, come la proibizione dell'omicidio, dell'adulterio, del furto e così via. Questa parte del *fiqh* è contemporaneamente parte della *šarī'a*. Per seconda cosa, ci sono le regole che basano sull'interpretazione e sul ragionamento indipendente (*iḡtibād*). Per la possibilità di errori umani di ragionamento, le leggi così ricavate non sono da ritenersi inderogabili. Una legge basata sull'interpretazione di un giurista diviene autorevole e vincolante soltanto quando è sostenuta dal consenso generale degli '*ulamā'*' (ossia l'*iḡmā'*). Il *fiqh* è di conseguenza una costruzione umana e spesso le sue regole sono state sviluppate da singoli giuristi in risposta a qualche problematica particolare. Queste regole si possono cambiare e per lo stesso caso si possono avere varie soluzioni; se tutte le soluzioni rispettano la guida generale della *šarī'a*, allora sullo stesso caso può esistere una pluralità di leggi: la *šarī'a* è aperta anche a questa possibilità. La *šarī'a* fornisce la luce che serve da guida, e il *fiqh* elabora le soluzioni specifiche. Spesso, i due si corrispondono e coincidono, ma nei casi in cui tale corrispondenza non è sicura resta sempre aperta la possibilità di nuove interpretazioni e di nuovi sviluppi del *fiqh*.

2. L'impatto della modernità sulla *šarī'a*

La modernità, intesa come opposto del medievalismo, si basa sulla supremazia della ragione e sul rifiuto di tutto quello che non ne passa il vaglio. La modernità è strettamente legata all'idea di progresso e di cambiamento sociale e discende so-

prattutto dal liberalismo occidentale di origine europea. Il modernismo, in rapporto alla *šarī'a*, cerca di adattarla alle condizioni moderne rinnovandone le parti che vengono giudicate non più al passo con i tempi attuali⁵. Esaminerò ora l'adattabilità della *šarī'a* ai cambiamenti sociali, ma devo osservare fin dall'inizio che né l'islam né la sua *šarī'a* devono essere visti come recettori di modernità puramente passivi. Infatti, i movimenti di riforma che sono sorti all'interno dell'islam prima dell'avvento della modernità e del suo impatto sulle leggi e sulle istituzioni dell'islam sono numerosi. Anche se, in generale, le pressioni della modernità sono innegabili «sarebbe un errore — come osserva Fazlur Rahman — sopravvalutare l'impatto della modernità sulla *šarī'a*⁶». Anche nella storia recente, la comunità musulmana ha attraversato una miriade di esperienze, sotto il dominio coloniale e dopo la sua fine, ma non per questo ha perso la sua identità e il suo carattere fondamentale; molte aree della sua eredità di leggi e di costumi sono rimaste virtualmente intatte, pur essendo state lambite dalle correnti della modernità.

Il modernismo ha toccato per la prima volta l'islam attraverso la dominazione militare e politica dell'Occidente sulle nazioni musulmane. Le moderne riforme delle leggi e del governo così introdotte nei territori musulmani furono spesso imposte dalle stesse potenze coloniali. «Fino alla metà dello scorso secolo, in teoria la *šarī'a* regnava suprema e virtualmente non c'erano altre leggi scritte⁷». Una parte delle leggi introdotte dalle amministrazioni coloniali costituiva un allontanamento dalla *šarī'a*. Le nuove leggi potevano essere accettate, e perfino favorite, dai regimi locali, ma, come dice un osservatore: «è ben noto, storicamente, che il distacco dalla *šarī'a* islamica, in molti paesi arabi e islamici, non è stato il frutto di una scelta interna⁸». Perciò le riforme legali occidentali furono introdotte in un ambiente culturale e religioso estraneo sotto ogni altro aspetto, e la loro introduzione risultò una delusione e, in fin dei conti, un insuccesso. «È la *šarī'a* a costituire — ha commentato Abulmagd — la vera legge dei paesi islamici che esprime la loro civiltà, è nata nel loro ambiente e costituisce la loro indipendenza legislativa⁹». Ciò che abbiamo visto a partire dagli anni sessanta in nome del risveglio e del risorgimento islamico è sotto molti aspetti una reazione alla modernità, poco naturale, che fu imposta sopra un ricco strato di eredità islamica. Lo schema che ne emerge testimonia ancora una volta la resistenza dell'islam alle imposizioni straniere e ne riafferma i valori. Simili avvenimenti hanno anche fatto luce su alcune debolezze della modernità occidentale, sulla sua totale dedizione al materialismo e sulla sua avversione per i valori morali e spirituali. La ricerca di Hamid Algar sulla modernità lo ha portato alla conclusione che la «mentalità moderna, con il suo essenziale carattere di scientismo, nazionalismo e ostilità al sovrannaturale, si sta avvicinando al collasso sotto il peso delle sue illusioni e delle sue incapacità». La sfida che l'Occidente moderno ha posto all'islam e alle altre tradizioni religiose è senza dubbio reale, ma «la lancia della sfida ha ormai perso la punta; non si deve pensare che l'islam sia soltanto in grado di reagire passivamente alla minaccia¹⁰». Osserviamo che la *šarī'a* ha mostrato una notevole resistenza alla modernità occidentale, non solo durante il periodo coloniale, ma anche in seguito.

Ci sono stati, nella seconda metà del corrente secolo, numerosi esempi di paesi

musulmani del Medio Oriente arabo e dell'Asia che hanno introdotto riforme nei campi del matrimonio, del divorzio, dell'eredità e così via. Osserviamo che quasi tutte le riforme così introdotte hanno cercato giustificazione nella *šarʿa*, spesso mediante una nuova interpretazione delle fonti contenute nel Corano e nella Sunna. Non c'è stata nessuna riforma — o quasi — della *šarʿa* esclusivamente sulle basi della modernità, del secolarismo o dell'occidentalizzazione. In altri campi, come nella legislazione civile o in quella commerciale, molte volte i legislatori musulmani di questo secolo hanno utilizzato le leggi e il diritto dell'Occidente nelle loro innovazioni legislative. Ma in genere lo hanno fatto, come ha osservato Mahmassani, quando le nuove leggi erano in accordo con la *šarʿa*. Gran parte di queste leggi si occupava di questioni come il trasporto aereo o i rapporti industriali: campi di cui non esisteva precedente nelle opere di giuristi musulmani. Nelle parole di Mahmassani: «ciò costituisce un'aggiunta alla nostra eredità legale, ma si tratta di un'aggiunta contro la quale, fondamentalmente, non si sono mosse obiezioni¹¹».

Dopo i decenni del movimento revivalista islamico pare sia subentrato un diverso atteggiamento, da parte dei governi e dei legislatori musulmani, che hanno mostrato un interesse per un ritorno alla *šarʿa*. Questo periodo ha visto notevoli cambiamenti, dall'elezione di un governo islamico in Iran alla costituzione di uno stato islamico in Sudan, dall'islamizzazione delle leggi in Pakistan e negli stati del Golfo fino all'introduzione di un emendamento costituzionale in Egitto. Analoghi sviluppi hanno anche avuto luogo in Asia centrale e in Afghanistan¹². Senza scendere in ulteriori particolari, preferisco riferirmi a una recente pubblicazione che forse può rappresentare il prevalente orientamento dell'opinione pubblica, almeno in alcune parti del mondo musulmano: in un articolo intitolato «Il nuovo Codice civile degli Emirati arabi uniti, un'ulteriore riconferma della *šarʿa*», l'autore, William Ballentyne, diceva, proprio all'inizio: «anticipando i risultati della particolareggiata analisi che sarà svolta nelle pagine successive, si può dire che il nuovo codice civile degli Emirati è saldamente basato sui principi della *šarʿa*¹³». Quanto è successo negli Emirati può essere visto come parte di uno schema mirante a introdurre leggi basate sulla *šarʿa* in aree del diritto civile e commerciale dove la legislazione all'europea aveva sempre fatto la parte del leone. La domanda che si presenta ogni volta è quella che riguarda l'adattabilità e l'adeguatezza della *šarʿa*, e a questo proposito osserveremo che una delle forze fondamentali della *šarʿa* è la diversità delle scuole di pensiero, di opinione e di interpretazione che essa offre all'interno e all'esterno dei *maḏāhib* accettati. Questo, naturalmente, dipende dalla fondamentale possibilità di adattamento e di cambiamento che non è certo una nuova caratteristica della *šarʿa*. Lo si può vedere con grande evidenza nella storia degli inizi della *šarʿa* e nei precedenti forniti da alcune delle principali figure dell'islam, come ʿUmar b. al-Ḥattāb, ʿAlā b. Abū Talib, ʿUmar b. ʿAbd al-Aziz e nell'eredità giuridica dei principali imam dei *maḏāhib* e di studiosi come Abū Yūsuf, al-Qarafi, ibn Qayyim al-Jawziyyah e molti altri. «Scopriamo che erano soprattutto guidati — nelle parole di Mahmassani — dai veri ideali e dagli obiettivi della *šarʿa*. Essi hanno applicato la legge in armonia con il suo significato superiore e la sua filosofia generale, senza lasciarsi limitare dal suo dettato letterale¹⁴».

3. Caratteri generali del Corano e della Sunna

In questo paragrafo svolgerò la tesi che la *šarʿa*, anche se immutabile in alcune parti, è in generale suscettibile di cambiamento; che solo una piccola parte del contenuto legale del Corano e della Sunna è trasmessa in termini specifici e inalterabili, ma che una parte molto più ampia è passibile di interpretazione e sviluppo. I punti principali della mia disamina possono riassumersi come segue:

3.1. La *šarʿa* è fissa per ciò riguarda i fini, ma flessibile per ciò che riguarda i mezzi

I fondamentali obiettivi della *šarʿa* (*maqasid al-šarʿa*) trasmessi nel Corano e nella Sunna, come educare l'individuo (*taḥqīb al-fard*¹⁵), fare giustizia sotto il dominio della legge, sia nel senso retributivo sia in quello distributivo, l'uguaglianza davanti alla legge, la realizzazione dei benefici legali (*masalih*) del popolo attraverso la tutela dei cinque valori di fede, vita, proprietà, intelletto e discendenza, la prevenzione del male (*darar*) e l'allontanamento del male sono alcuni dei principali obiettivi della *šarʿa*. Nella loro definizione più ampia, questi obiettivi sono permanenti e immutabili. I fondamentali obiettivi della *šarʿa* non sono mai elencati nel Corano e nella Sunna come tali, ma in entrambi si possono trovare molti argomenti a loro favore. Quando il Corano e la Sunna riconoscono che un certo obiettivo ha un'importanza primaria, allora tutte le misure che si possono adottare per la sua realizzazione — misure legislative, esecutive o giudiziarie — sono automaticamente tutelate dalla *šarʿa*. I mezzi che permettono di raggiungere queste finalità, in altre parole, hanno lo stesso valore delle stesse finalità che si vogliono raggiungere.

Gli *'ulamā'* hanno tentato di classificare i benefici fondamentali (*masalih*) nelle tre categorie di essenziali (*daruriyyat*), complementari (*hajiyyat*) e decorativi (*tahsiniyyat*). Ma solo le principali categorie di *masalih* sono prevedibili in anticipo; i loro particolari possono cambiare in accordo alle circostanze di tempo e di luogo. Devono perciò essere riconosciuti dall'imam (capo dello stato), dai giuristi e dal giudice ogni volta che si presentano¹⁶.

I mezzi per assicurarsi gli obiettivi riconosciuti della *šarʿa* sono flessibili nella misura in cui non sono specificati dalle fonti e rimangono di conseguenza aperti a considerazioni di politica pubblica, ossia di *siyāsa šarʿiyya*. Per darne un esempio, il riconoscimento della verità è un obiettivo in sé e anche un importante aspetto dell'indagine occorrente per amministrare la giustizia. La verità si può accertare attraverso la deposizione di testimoni diretti o con altri mezzi che si rendano disponibili, come la registrazione dei suoni, la fotografia e le analisi di laboratorio, che sono ancor più attendibili della testimonianza verbale. La *šarʿa* definisce soltanto il fine che si deve cercare, ma lascia aperti i mezzi per ottenerlo.

3.2. Portata dell'interpretazione

Le regole della *šarʿa* contenute nel Corano e nella Sunna sono di due tipi, ossia quelle definitive (*qat 'i*) e quelle speculative (*zanni*). Il primo termine si riferisce ai

comandi che sono di per se stessi evidenti e che non hanno bisogno di interpretazione. Le imposizioni definitive della *šarʿa*, come ad esempio l'obbligatorietà del digiuno durante il Ramadan, l'elemosina rituale (*zakāt*), le parti di eredità che toccano ad alcuni parenti stretti, la proibizione del matrimonio fra consanguinei, la proibizione dell'usura (*riba*) e le punizioni *hudud* e altre ancora sono soprattutto coraniche, ma sono anche definite nella vera Sunna. Molte volte, il Corano stabilisce una regola, un diritto o un obbligo fondamentali, e i particolari della loro applicazione, le condizioni che devono essere osservate e così via, sono date dalla Sunna: in questi casi, il Corano e la Sunna si integrano reciprocamente e la Sunna possiede la stessa autorevolezza del Corano. Le imposizioni definitive del Corano e della Sunna costruiscono il comune nucleo di unità fra le varie scuole della legge (*i maḏāhib*) e tra i musulmani di ogni paese. Poiché il linguaggio del testo è chiaro al di là di qualsiasi dubbio, non c'è posto per il dissenso o per le interpretazioni. È dovuto soprattutto alle regole decisive del testo se la comunità musulmana (*umma*) possiede un'identità e un carattere che la distinguono. Infatti, una comunità non potrebbe esistere senza un minimo di consenso sugli argomenti fondamentali. Soprattutto per questo la *šarʿa* viene spesso descritta come una diversità entro l'unità, un'unità essenziale ma una diversità nei particolari, un'unità nelle questioni di fede, di *ḥalāl* e *ḥarām* (lecito e illecito) ma una diversità nei valori esterni a queste categorie¹⁷.

Un testo di legge viene classificato come speculativo (*ẓanni*) quando è trasmesso in un linguaggio che lascia posto all'interpretazione e al ragionamento indipendente (*iğtihād*), quale può venire da uno studioso qualificato (un *muğtabid*). Nel Corano e nella Sunna troviamo anche casi di testi di legge che possono essere definitivi sotto certi aspetti e speculativi sotto altri. Per fare un esempio, leggiamo nel Corano l'ordine che «vi sono proibite (in matrimonio) le vostre madri e le vostre figlie» (C. 4:23). Il testo qui trasmette un significato definito sulle proibizioni fondamentali contenute, ma sorge il problema se con la parola «figlie» si intendano anche quelle illegittime, e di conseguenza se esse possano ereditare. Analoghe domande sorgono per un vasto numero di imposizioni legali. Anche in riferimento a proibizioni fondamentali come quelle dell'omicidio e del furto sorgono problemi sulla loro esatta definizione: se ad esempio rubare a un morto o rubare il borsellino rientrano nella definizione consueta di furto. Ma la maggior parte delle leggi contenute nel Corano è speculativa (*ẓanni*) rispetto al significato (*dalalah*)¹⁸, anche se l'intero Corano è definitivo per ciò che riguarda l'autenticità (*rimayah*). La maggior parte della Sunna (insegnamenti del Profeta Benedetto), invece, ci è giunta attraverso le descrizioni di individui disparati, note come *Aḥad Ḥadīṭ*. Descrizioni di questo tipo sono speculative per ciò che riguarda l'autenticità e la trasmissione, anche se possono trasmettere un significato chiaro e definitivo. L'*Aḥad Ḥadīṭ* in quanto tale non può costituire da solo un comando definitivo della *šarʿa* a meno che, naturalmente, il contenuto di quell'*Ḥadīṭ* non sia confermato dal Corano o dal consenso generale (*iğmā'*)¹⁹.

È dovuto in parte alla presenza di disposizioni speculative (*ẓanni*) nel Corano e nella Sunna se la *šarʿa* è aperta all'interpretazione e alla correzione. Gli '*ulamā'* e le scuole di pensiero giuridico nel corso dei secoli hanno adottato metodi diversi per affrontare l'interpretazione, e mentre alcune scuole come quella degli *zahirī* hanno adottato un approccio lettera-

le e si basano esclusivamente sul significato chiaro e immediato del testo, la maggioranza è andata al di là dei confini delle parole per includere le implicazioni logiche, lo scopo e la ragione (cioè l'*illah*) del testo come parte integrante del loro approccio all'interpretazione e all'*iğtihād*, perché lo ritengono necessario al fine di una piena comprensione delle regole testuali del Corano e della Sunna. Fino a che punto, si può chiedere, il ragionamento per analogia (*qiyās*) è un valido metodo per dedurre la legge dalle sue fonti e quali limiti-salvaguardie si devono rispettare per assicurarsi l'accuratezza del risultato? Questi sono motivi di disaccordo tra i giuristi²⁰.

Un altro aspetto della legislazione del Corano che riguarda l'interpretazione è il fatto che la maggior parte (la stragrande maggioranza, anzi) del suo contenuto relativo alla legge è rivolta all'esposizione dei principi generali della legge e della religione. Ci sono circa cinquecento versi sulla legge, nel Corano, noti come gli *ayat al-ahkām*, e solo una piccola parte di essi è raccolta sotto forma di disposizioni specifiche: il resto si occupa dei principali capisaldi e dei principi della *šarā'a*. Gran parte dei principi generali del Corano, naturalmente, è stata resa più specifica dallo stesso Corano o dalla Sunna, oppure dall'interpretazione erudita dei commentatori. Ma anche così, dato che il Corano si occupa caratteristicamente di principi vasti e generali, il suo linguaggio è spesso versatile e dinamico, e questo significa che occorre interpretare il testo per dargli un concreto significato in relazione a determinati argomenti. Per il significato generale e le caratteristiche del testo, il Corano è visto più come una fonte di guida generale e di ispirazione che a una fonte di regole e procedure specifiche. «Ogni studioso (*alim*) che si sia rivolto al Corano per trovarvi la soluzione di un problema — commenta al-Shatibi — vi ha trovato un principio che gli ha offerto una guida sull'argomento». Al-Shatibi ha inoltre osservato che le prescrizioni specifiche del Corano sono spesso legate a una maggiore comprensione dei suoi principi generali²¹. Quando leggiamo, ad esempio, nel Corano affermazioni come «Dio ha permesso la vendita e proibito l'usura» (2:275), o che «Dio non intende imporre sofferenze agli uomini» (5:6), o il comando di «consultarli (consultare la comunità) nei loro affari» (3:159), o quando leggiamo «o credenti, mantenete fede ai vostri impegni» (5:1), il testo, in ciascuno di questi casi, si preoccupa di stabilire un principio legale generale, che può collegarsi più strettamente a un certo sviluppo in una nuova direzione, o alle condizioni e ai costumi prevalenti in una determinata comunità a un certo tempo, lasciando così lo spazio aperto a una certa flessibilità di interpretazione²². Anche se non si può dire che una legge abbia un senso di realtà se è tutta dedicata alle generalità, è indubbio che siano stati i principi generali del Corano a darle la caratteristica della permanenza, oltre alla sostanza di una continua serie di commenti e di interpretazioni.

4. Il ragionamento indipendente (*iğtihād*)

L'*iğtihād*, che alla lettera significa sforzo, è definito come l'applicazione di un *muğtabid* (una persona che esercita l'*iğtihād*) al meglio della sua capacità per dedurre

il giudizio di un particolare caso dalle indicazioni da lui trovate nelle fonti. *L'ig̃tibād* è la seconda fonte della *šarī'a* dopo la rivelazione divina (*wahy*). Mentre la *wahy* si è interrotta in un certo momento della storia, *l'ig̃tibād* continua. È un obbligo collettivo (*farḍ kafa'ī*) della comunità musulmana e in quanto tale non deve mai essere abbandonato. *L'ig̃tibād* svolge un ruolo significativo nell'adattabilità della *šarī'a* in quanto le assicura la continuativa applicazione della guida generale della *wahy* di fronte a condizioni in cambiamento, e può prendere una delle numerose forme e procedure elaborate dagli 'ulamā' sulle *uṣūl al-fiqh* (fonti della legge)²³. La *wahy* fornisce la base della continuità della *šarī'a*, mentre *l'ig̃tibād* le conferisce flessibilità e dinamismo. È, nella definizione di Muhammad Iqbal Lahori, il «principio del movimento» dell'islam²⁴. *L'ig̃tibād* si applica, per principio, ai casi che non sono espressamente regolati dal Corano e dalla Sunna perché, quando lo sono, non c'è più posto per *l'ig̃tibād*. La ricca eredità giuridica dell'islam è soprattutto un prodotto dell'*ig̃tibād* e costituisce un processo cumulativo e un capitolo aperto della *šarī'a*. La velocità del cambiamento e l'impatto di cui dispone nell'era della scienza e della tecnologia può solo servire a proporre un *ig̃tibād* più raffinato e immaginativo su scala estesa. Occorre fare due osservazioni che contribuiscono alla nostra comprensione della teoria convenzionale dell'*ig̃tibād*: per prima cosa, che nei tempi moderni deve essere un'impresa collettiva, in modo da disporre delle capacità e del contributo non solo degli studiosi della *šarī'a*, ma anche degli esperti delle varie discipline. Questo perché, per un singolo individuo, è difficile avere la padronanza totale di tutti i campi pratici e teorici che sono rilevanti per la società contemporanea. Dobbiamo unire *ig̃tibād* al principio coranico della consultazione (*shūrā*) e rendere *l'ig̃tibād* un procedimento consultivo. Il secondo punto è legato al primo nel fatto che *l'ig̃tibād*, in passato, è stato visto come concetto giuridico ed è rimasto, per così dire, una riserva dei giuristi, *muṣṭahid*. Questo potrebbe essere dipeso dal fatto che la *šarī'a*, molti modi, ha dominato quasi tutti gli altri campi dell'erudizione islamica. Ma *l'ig̃tibād* nel senso di sforzo personale è un metodo per trovare la soluzione di nuovi problemi alla luce-guida della *wahy*. È in questo senso qualcosa di più ampio, che può essere esercitato dagli studiosi della *šarī'a* oltre che da esperti di altre discipline, purché la persona che lo compie riesca a ottenere la padronanza di tutti i dati importanti, soprattutto quelli del Corano e della Sunna, che riguardano l'argomento. Il fatto che ora si affaccino interrogativi sull'adattabilità della *šarī'a* dipende, naturalmente, in gran parte dal declino dell'*ig̃tibād*. La *šarī'a* contiene grandi potenzialità di crescita, ma poiché il principale veicolo da essa fornito a questo scopo non è più in uso da molto tempo, è stata posta in dubbio la stessa capacità della *šarī'a* di adeguarsi alle realtà della vita moderna.

Quanto alle altre fonti della *šarī'a*, quelle non rivelate, collettivamente note con il nome di «radici della legge» (*uṣūl al-fiqh*) come il consenso generale (*iḡmā'*), il ragionamento analogico (*qiyās*), la preferenza dei giuristi (*istiḥsān*, ossia il caso in cui il giurista tenta di trovare una soluzione alternativa, o preferibile, di un dato problema perché è convinto che l'applicazione delle leggi esistenti porta alla rigidità e a risultati ingiusti), l'uso (*urf*) e altre ancora, sono altrettante sottovarietà dell'*ig̃tibād*. Esse servono, ciascuna nel proprio ambito, ad accordare ai nuovi problemi i principi generali della *šarī'a*. Le fonti non rivelate della *šarī'a* sono quasi tutte dot-

trine razionaliste che permettono allo studioso qualificato di trovare giuste e ragionevoli soluzioni ai problemi che possono sorgere. I particolari dei metodi e delle procedure proposti da ciascuna di queste dottrine si fondano sulla premessa che la legge dell'islam non è stata consegnata, per così dire, tutta insieme. L'idea che la legge debba evolversi e muoversi al passo della realtà sociale sta alla base dell'eiḥdd e di tutte le sue suddivisioni. A che cosa servirebbero, altrimenti, l'*iğtibād*, il ragionamento analogico, il consenso generale e la preferenza dei giuristi, se alla legge fosse preclusa la possibilità di un'evoluzione grazie a questi metodi? Un'ovvia conclusione che si può trarre dall'esistenza di una complessa metodologia (le suddette «radici della legge», *uṣūl al-fiqh*) è che la *šarī'a* sia aperta allo sviluppo attraverso l'applicazione di tale metodologia.

5. *La politica orientata sulla šarī'a.* (siyāsa šarī'iyya)

Questo è uno strumento particolarmente importante di flessibilità e di pragmatismo della *šarī'a*. Nella sua prospettiva più ampia, la *siyāsa šarī'iyya* autorizza i capi di governo a condurre gli affari di governo in armonia con lo spirito e lo scopo della *šarī'a* anche a costo di un momentaneo distacco dalle sue ingiunzioni specifiche. I due più importanti obiettivi della *siyāsa* sono la realizzazione dei benefici legittimi (*maṣlahah*) e la prevenzione del male (*mafsadah*). La *siyāsa* è uno strumento di buon governo e si applica sia all'interno sia all'esterno dei parametri della *šarī'a* stabilita. Mentre alcuni '*ulamā'*' hanno insistito che, per così dire, non c'è *siyāsa* all'esterno della *šarī'a* stessa, la posizione corretta è che essa non deve seguire la *šarī'a*, purché non violi alcuno dei suoi principi. Questo in accordo con Ibn Qayyim al-jawziyyah:

La *siyāsa šarī'iyya* comprende tutte le misure che avvicinano il popolo al bene (*salah*) e lo allontanano dalla corruzione (*fasād*) anche se non è stata approvata dal Profeta Benedetto né regolata dalla rivelazione divina. Chiunque affermi che non c'è *siyāsa šarī'iyya* dove la *šarī'a* stessa tace si sbaglia e non ha capito i Compagni del Profeta (*sahabah*)²⁵.

Ogni misura che è adottata da un legittimo capo di stato e che, secondo il suo giudizio, servirà a portare un beneficio o ad allontanare un danno ricade nell'ambito della *siyāsa*. La portata della *siyāsa* è perciò vastissima, poiché copre non solo le questioni che riguardano la legge, ma anche lo sviluppo economico, l'amministrazione e la politica. L'autorità coranica della *siyāsa* si trova nel suo principio di favorire il bene e di evitare il male, noto anche come *ḥisbah*, che compare molte volte nel Corano. Si incontrano anche numerosi esempi di *siyāsa* nella Sunna del Profeta Benedetto e c'è il precedente dei Pii Califfi²⁶. La *siyāsa* permette ai capi di stato e ai giudici di adottare azioni efficaci in risposta alle circostanze, sia in condizioni normali sia in situazioni d'emergenza. Il giudice è perciò autorizzato ad ammettere testimoni meno qualificati (*ghayr udul*) se questo è l'unico modo per proteggere i diritti e i beni del popolo. Ibn Qayyim sostiene che chiunque libera per insufficienza di pro-

ve un accusato dopo che questi ha giurato la propria innocenza benché abbia fama di persona corrotta e ladra, agisce contro la *siyāsa*²⁷. Viceversa, sarebbe altrettanto contrario alla *siyāsa* che un giudice trattasse un incensurato con la stessa severità con cui tratta un recidivo che ha già commesso altre trasgressioni. Per un'interessante applicazione della *siyāsa* da parte del califfo 'Umar ci si può riferire alla questione dei *mu'allafah al-qulub*: queste erano persone influenti, la cui amicizia e la cui cooperazione erano state importanti per la vittoria dell'islam. Il Corano (C. 9:60) aveva perciò assegnato loro una parte dei proventi dell'elemosina rituale, ma il califfo 'Umar ne sospese il pagamento perché, secondo la sua frase ampiamente citata: «Dio ha innalzato l'islam, che perciò non ha più bisogno del loro favore». In questo modo il califfo si allontanò dalla lettera del Corano per rispettarne una finalità più profonda, e «la sua legge è giudicata essere in armonia con lo spirito del Corano²⁸». La *siyāsa šar'īyya* può operare in uno dei quattro modi seguenti:

1) Limitare il lecito (*mubāh*) per procurarsi un beneficio, perché si teme che il lecito in questione possa portare un danno. Ne è un esempio il precedente del califfo 'Umar, che chiese al popolo di non consumare carne in due giorni successivi della settimana. Questo per la difficoltà dell'approvvigionamento di carne a Medina. Inoltre, il califfo chiese a uno dei Compagni del Profeta, Huḍayfah b. Al-Yaman, il quale aveva sposato un'ebrea, di divorziare da lei. A quest'ordine, Huḍayfah obiettò che era un matrimonio permesso dal Corano. Il califfo non lo negò, ma disse di temere che l'esempio di Huḍayfah fosse seguito da altri, che avrebbero preferito donne non musulmane per la loro bellezza, a scapito di quelle musulmane che potevano essere scelte²⁹. Un esempio analogo, che si incontra nel contesto dell'agricoltura, è dato dalla prescrizione di un'estensione massima per le coltivazioni di certi prodotti agricoli, come il cotone in Egitto o gli alberi della gomma in Malaysia, oppure di quote poste all'importazione di determinati beni per proteggere le industrie nazionali.

2) Leggere all'interno e all'esterno dei campi regolati dalla *šar'ā*. Questo è un campo molto esteso, dove la *siyāsa* può essere usata vantaggiosamente non solo al fine di amministrare la *šar'ā* esistente, ma anche per introdurre nuove leggi in altre aree. Si possono introdurre leggi di natura amministrativa in aree come l'applicazione dei dettami coranici sulla consultazione, sull'*hišba* (far trionfare il bene e allontanare il male), sull'elemosina rituale, sulla giustizia e così via, campi in cui si trovano nel Corano i principi fondamentali, ma che hanno bisogno di leggi adatte alle situazioni contingenti. Il capo di stato può anche decidere, di propria iniziativa, di introdurre nuove leggi che comportino un beneficio. Ne è un esempio il precedente del califfo che, una notte in cui era uscito con la ronda nella città di Medina, aveva udito il canto di una donna che si lamentava dell'assenza del marito (il quale era lontano, con l'esercito). A causa di quanto aveva udito, il califfo consultò la figlia Hafsah, per sapere da lei quanto potesse ragionevolmente resistere, una donna, lontana dal marito, e la figlia suggerì un periodo tra i quattro e i sei mesi. Il califfo allora promise: «non lascerò mai un soldato lontano da casa per un periodo superiore³⁰».

3) Scegliere una delle varie soluzioni possibili. Il legittimo sovrano ha il diritto di scegliere una delle possibili soluzioni di uno specifico problema. Ad esempio, se ci sono parecchie opinioni dei giuriconsulti su un particolare problema, comprese o non fra quelle delle scuole giuridiche accettate, il sovrano può scegliere quella che

gli pare la più adatta, e quando l'ha scelta, la sua decisione diventa l'autorevole *hukm* (legge) della *šarī'a*, con l'esclusione di tutte le altre interpretazioni. Questo è difatti l'argomento di una massima giuridica che dice: «l'ordine dell'imam pone fine ai dissacordi³¹». Per darne un esempio, i giuristi autorizzano cinque diversi modi di trattare i prigionieri di guerra: liberazione incondizionata, liberazione in cambio di un riscatto, uccisione in caso di crimini di guerra, messa in schiavitù se così prevede la reciprocità di trattamento, imposizione di una tassa pro capite (*qizya*) a quanti scelgono di vivere tra i musulmani³².

4) Infine, nel campo del diritto penale, applicare la pena deterrente del *ta'zīr* — che è uno strumento della *siyāsa* — permette al giudice di esercitare la flessibilità nella scelta sia del tipo sia della quantità della pena che gli paiono adatti al caso specifico. Il *ta'zīr* differisce dal *ḥadd* perché non è specifico, e può consistere in una semplice ammonizione verbale, in una punizione corporale, nell'incarcerazione o in un'ammenda. Il *ta'zīr* è un principio del diritto penale islamico che è completamente adattabile alle circostanze dei casi particolari. Le pene del *ta'zīr* possono essere inflitte soltanto dalle autorità competenti e unicamente per una violazione³³. In altre parole, il giudice non può inventarsi il reato e può solo punire quella che costituisca in primo luogo una violazione. Anche se il *ta'zīr* si applica per principio a un reato già commesso, si trovano però esempi, come nel precedente del califfo 'Umar, in cui la punizione è inflitta come misura preventiva, prima che il reato sia commesso. Accadde quando il califfo esiliò da Medina, ad esempio, un certo Nasr b. Al-Hafḡḡāg per proteggere la popolazione locale dai suoi eccessi³⁴.

6. Casi speciali

In questo paragrafo esaminerò tre casi speciali che riguardano l'applicabilità della *šarī'a* ai tempi moderni: 1) la *šarī'a* come legge religiosa; 2) le punizioni prescritte (*ḥudūd*); e 3) l'usura (*ribā*).

6.1. La dimensione religiosa della *šarī'a*

I critici hanno spesso ripetuto che basandosi la *šarī'a* sulla Rivelazione divina, le sue disposizioni debbano essere ritenute fisse, permanenti e immutabili, mentre le leggi dovrebbero potersi cambiare in accordo con la variazione delle condizioni ambientali.

Non nego la fondamentale unità di legge e religione nell'islam, ma solo alcune delle conclusioni che se ne traggono e che sono esagerate. L'unità a cui mi riferisco è un'unità di principio e di dottrina che non impedisce certi livelli di separazione tra legge e religione. Ho già osservato come le imposizioni fisse e specifiche, nel Corano, siano una minima parte, rispetto ai principi più vasti e generali³⁵. Il generale e lo specifico (*'Amm, Khaṣ*) sono un argomento tecnico e non intendo addentrarmi in esso più di quanto non abbia già fatto sopra: mi basterà dire che la presenza, su vasta scala, di disposizioni generali significa effettivamente un certo grado di versatilità e la possibilità di riferire il Corano a una varietà di situazioni. Nel Corano tro-

viamo ordini che impongono ai fedeli: «date la fiducia a chi la merita e quando giudicatela gente giudicate con giustizia» (C.4:58); e «quando decidete di punire, fatelo in proporzione all'offesa (o al dolore) che è stato arrecato» (C.16:126); «ciascuno è responsabile delle proprie azioni e nessuna anima dovrà portare il peso di un'altra» (C.6:164); e vi leggiamo che: «Dio ordina la giustizia e la benevolenza» (C.16:90); inoltre vi troviamo grandi principi sulla promozione del bene e sulla prevenzione del male (C.3:110; 9:71 e *passim*), sulla viceregenza (*kbilāfā*) dell'uomo sulla terra, che è fondamentalmente un'affermazione della fiducia di Dio nell'uomo, e soprattutto la proclamazione che «Dio non cambia la condizione di un popolo a meno che non la cambi esso stesso» (C.13:11). Siamo perciò indotti a concludere che gli aspetti religiosi della *šarī'a* consistano principalmente nel sensibilizzare la coscienza dell'uomo ad alcune delle più auspicabili virtù della civiltà. Esaminerò alcune imposizioni specifiche del Corano quando mi riferirò ad argomenti come la *ribā* e le pene *ḥudūd*, ma ciò che troviamo nella guida generale del Corano non è necessariamente rigore e inflessibilità, bensì un certo dinamismo che porta alla crescita e al raffinamento.

Occorre anche citare brevemente le massime generali della legge islamica (*al-qawā'id al-kullīyah al-fiqhiyyah*), raccolte dagli '*ultamā'* su scala piuttosto ampia. Il numero di queste massime varia tra le duecentocinquanta e le milleduecento a seconda delle varie scuole e dei vari giuristi. Poiché si rivolgono a principi generali, queste massime sono molto utili per mostrare gli obiettivi della *šarī'a* in una grande varietà di casi specifici. Vi troviamo brevi ma significative affermazioni come «il danno deve essere eliminato» e «gli atti devono essere visti alla luce delle intenzioni che stanno loro dietro», che «la prevenzione di un male viene prima dell'acquisizione di un beneficio»; che «la norma che riguarda le cose è la permissibilità»; che «il danno non deve essere inflitto né restituito»; che «le leggi (*aḥkām*) cambiano con il cambiare del tempo e del luogo»; e che «il costume (*urf*) è autorità³⁶». Molte di queste massime sono di fatto estratti del Corano e della Sunna; l'ampiezza con cui trasmettono i messaggi generali della *šarī'a* ne trascende chiaramente i dettagli specifici; essi sfidano anche l'accusa di rigidità che i critici hanno mosso alla *šarī'a* stessa. Oltre a molti dei principi generali e degli obiettivi della *šarī'a*, come quello di ordinare il bene e di proibire il male, giustizia, uguaglianza, riduzione della sofferenza, protezione degli interessi essenziali non si prestano a definizioni come «mutevole» e «immutabile». Tutti questi principi sono intimamente dinamici, e perfino atemporali, perché valgono per qualunque stadio di sviluppo del diritto e della civiltà. Sono altrettanto importanti oggi quanto lo erano nei primi giorni dell'islam, e di conseguenza i nostri sforzi per la loro realizzazione devono essere continui e incessanti, e devono sempre mirare a maggiori livelli di raffinamento della nostra comprensione dei loro obiettivi e della loro applicazione a situazioni nuove.

Inoltre gli '*ultamā'* hanno tentato di tracciare una serie di distinzioni funzionali tra gli aspetti legali della *šarī'a* e quelli religiosi: i diritti e i doveri sono stati classificati in doveri religiosi e obblighi giuridici, diritti religiosi e diritti giuridici (*al-ḥaqq al-dīni*, *al-ḥaqq al-qadā'i*). C'è un'ulteriore distinzione tra Diritto Divino e Diritto Umano (*ḥaqq Allāh*, *ḥaqq al-ʿabd*). Un esame particolareggiato di questi andrebbe al di là del nostro scopo immediato³⁷; nella presente sede sarà sufficiente dire che soltanto alcuni di essi rientrano nella sfera della giustizia, ma non tutti. C'è una divisione ben

riconosciuta fra gli aspetti strettamente religiosi della *šarī'a*, ossia le questioni di devozione (*ibadat*) e le transazioni civili (*muamalat*). In generale, le questioni di devozione non sono soggette alla giustizia e non costituiscono un argomento adatto per essere giudicato in tribunale. Né la giurisdizione delle corti della *šarī'a* né quella di un altro qualsiasi tribunale giunge a permettergli di giudicare sulle *ibadat*. Il potere del governo arriva solo a controllare che si praticino correttamente i doveri religiosi e che essi non vengano gravemente trascurati, perché le questioni di devozione riguardano principalmente la coscienza religiosa dei credenti e non sono un'area adatta all'intervento del giudice. E la stragrande maggioranza della *šarī'a* che viene applicata riguarda transazioni fra persone nel senso più vasto, ossia questioni che riguardano i rapporti tra gli individui. La *šarī'a* ha il suo caratteristico modo di vedere e le sue leggi su argomenti come il diritto matrimoniale, il diritto di proprietà e quello contrattuale, ma il ruolo della religione in queste aree non intacca il carattere civile della legge e dei procedimenti delle corti. Le disposizioni della *šarī'a* sulle prove, sulla procedura dei giudizi e le sue regole che riguardano le vertenze tra persone sono in generale simili a quelle dei tribunali civili. Il contratto di matrimonio della *šarī'a* ha un aspetto religioso, ma è essenzialmente un contratto civile e viene considerato come tale. Il matrimonio si conclude mediante un'offerta e un atto di consenso tra due parti dotate dei necessari requisiti e alla presenza di due testimoni. Non si richiede alcuna cerimonia religiosa né alcuna solennizzazione da parte di un sacerdote o di chiunque altro.

Diversamente dalle affermazioni onnicomprensive che si leggono nelle opere di molti orientalisti e in cui si afferma che la *šarī'a* non riconosce alcuna separazione tra legge e religione, la situazione è evidentemente diversa. Facendo riferimento alla nota scala di cinque valori, ad esempio, notiamo che i giuristi musulmani hanno tracciato una distinzione tra le categorie morali-religiose di raccomandabile, permissibile e repressibile (*mandub*, *mubah*, *makruh*) da una parte e le categorie legali di obbligatorio (*wāğib*) e proibito (*ḥarām*) dall'altra. L'aspetto centrale di questa divisione è quello di riconoscere ciò che può essere imposto per legge e di accertare ciò che rientra nella sfera di giurisdizione dei tribunali, in opposizione a ciò che rientra nel campo della moralità e non può essere giudicato da una corte. Dicendo che la *šarī'a* è semplicemente una legge religiosa o un «sistema di doveri religiosi» si dimenticano perciò le sottigliezze del pensiero giuridico islamico³⁸.

6.2. Le pene prescritte (*ḥudūd*)

C'è una certa dose di esagerazione nel dibattito che riguarda le pene *ḥudūd*, che spesso tradisce una sorta di convinzione che le punizioni *ḥudūd* siano tutta la *šarī'a* e il terreno di prova dell'islam. Naturalmente, sappiamo che l'islam si regge su cinque colonne e che le pene *ḥudūd* non sono una di esse. Le pene *ḥudūd*, come tutte le altre pene, non sono l'obiettivo finale della legge, bensì unicamente il suo mezzo per fare giustizia. Sappiamo anche che la *šarī'a* non incoraggia l'ansia di infliggere una qualsiasi punizione, comprese quelle *ḥudūd*. Il Profeta Benedetto ha stabilito una volta per tutte l'atteggiamento fondamentale da adottare, quando ha dato l'or-

dine di «rinunciare agli *ḥudūd* in tutti i casi di dubbio» o quando vi sia ombra di dubbio. Questo *ḥadīṭ* si rivolge ovviamente all'argomento delle prove, e afferma che ogni dubbio relativo alle prove degli *ḥudūd* comporta la sua sospensione. Ma può essere interessante notare lo stile complessivo dell'*ḥadīṭ*. Forse è ai dubbi di qualsiasi genere, tanto interni quanto esterni al procedimento giudiziario fatto di prove e indizi, che vuole riferirsi l'invito alla cautela contenuto nell'*ḥadīṭ*.

La legislazione penale islamica è per molti aspetti nota come uno dei campi più flessibili della *ṣarī'a*. Questo perché è retta in gran parte dalla *siyāsa* e dalle pene discrezionali del *ta'zīr* che, come già detto, sono particolarmente aperte e flessibili. Punizioni specifiche sono previste soltanto per quattro reati, ossia rapina lungo una strada di comunicazione, furto, adulterio e accuse calunniose. Sia al-Qaradawī sia al-Zarqā concordano nel dire che lo *ṣurb* (bere vino) non è una colpa da punire secondo gli *ḥudūd*, bensì secondo il *ta'zīr*, in quanto ci sono prove che il Profeta Benedetto e i Pii Califfi abbiano inflitto pene diverse per lo *ṣurb*³⁹. Quando prendiamo in considerazione il tipo di prove e di condizioni richiesto dagli *ḥudūd*, è ovvio, come ha osservato al-Zarqā, che «può essere applicato soltanto in rari casi⁴⁰». Ad esempio, trovare quattro testimoni diretti che dimostrino il reato di *zīnā* è pressoché impossibile. L'aspetto principale del *ḥadd* di adulterio è perciò, come osserva Shalabī, di impedire che il reato venga commesso apertamente, in luoghi pubblici⁴¹.

Commentando sulla pena *ḥadd* dell'adulterio, al-Qaradawī cita il cambiamento di ambiente e le tentazioni create dalla società moderna. Da una parte abbiamo i costi alti — e in alcuni luoghi esorbitanti — del matrimonio, della dote e di tutto quel che segue, come il procurarsi una casa, arrearla e così via, e dall'altra le mille e una tentazioni che mettono a dura prova l'autocontrollo dell'individuo. Come dice al-Qaradawī, «quando c'è un drammatico rivolgimento di circostanze, quando la porta dell'*ḥalāl* (lecito) si chiude e si spalancano mille porte verso l'*ḥarām* (illecito), l'individuo è circondato da tentazioni a peccare (*ma'suyah*). Si è allora davvero certi di servire la giustizia insistendo sul *ḥadd* di adulterio?» Al-Qaradawī fa un analogo commento sulla pena *ḥadd* di furto quando esamina le condizioni prevalenti all'interno della società moderna e scrive:

La giustizia dell'islam non ammette la logica che si esegua il comando di Dio sul ladro come punizione per quello che può avere rubato e che nello stesso tempo si trascuri il comando di Dio relativo al pagamento della *zakāt* (l'elemosina rituale) e al sistema della solidarietà sociale dell'islam. Nel Corano c'è un solo verso sulla pena *ḥadd* del furto, ma ci sono letteralmente decine di *āyat* (versi) sulla *zakāt* e sull'aiuto da dare ai poveri⁴².

Muhammad al-Ġazālī ha presentato un'analogia tesi e ha trovato che certi aspetti del dibattito sull'applicazione degli *ḥudūd* erano tutt'altro che accettabili. «Non mettiamo in dubbio — ha scritto — che le pene *ḥudūd* siano una parte dell'islam, ma troviamo strano considerarle come la sua totalità⁴³». Per applicare le pene *ḥudūd* occorre prima fondare un ordine politico islamico. Ġazālī ha proseguito: «Vogliamo veder applicare queste punizioni, certo, ma non nel senso di tagliare la mano a un ladruncolo mentre si rinuncia all'applicazione delle stesse pene nel caso di peculati

per cifre spaventose sottratte al tesoro pubblico⁴⁴». Queste considerazioni, e altre dello stesso genere, hanno portato commentatori come al-Zarqa alla conclusione che l'ambiente attuale non sia adatto all'applicazione delle pene *ḥudūd*. Questo autore fa poi appello alla massima legale della *šarī'a* che «la necessità rende permissibile anche l'illegale» (l'origine di questa massima legale è coranica; si veda C. 2:173). Al-Zarqa aggiunge che quando un'emergenza o una situazione inevitabile impediscono di soddisfare a un obbligo (*weith*), allora quest'ultimo può essere provvisoriamente rimandato. E, con riferimento alle pene degli *ḥudūd*, conclude analogamente che queste possono essere sostituite da misure provvisorie finché non giungerà il momento in cui le condizioni saranno adatte alla loro applicazione. Citando le sue parole:

Se si dovesse rilevare che l'introduzione delle pene *ḥadd* per i corrispondenti quattro reati è divenuta inattuabile in un certo momento e in un certo luogo, dovrebbe allora esserci la possibilità di infliggere una punizione alternativa; agire in questo modo non costituisce necessariamente un abbandono della *šarī'a*⁴⁵.

Senza impegnarci nell'espone ulteriori dettagli, nelle fonti ci sono prove che il Profeta Benedetto e i Pii Califfi abbiano preso in considerazione le condizioni contingenti per l'applicazione delle pene *ḥudūd*. Lo stesso Profeta diede come legge generale che la pena *ḥadd* per il furto non fosse applicata in tempi di conflitto militare contro forze nemiche. Osservo anche che il califfo *limar* analogamente rimandò la pena *ḥadd* per il furto nell'anno della carestia⁴⁶.

6.3. L'*usura* (*ribā*)

Analogamente alla disputa sull'applicabilità delle pene *ḥudūd*, la proibizione della *ribā* sancita nella *šarī'a* è stata giudicata molte volte, dai critici moderni, come un ostacolo al commercio e alle attività bancarie. Per accertare la validità di questa obiezione mi prendo qui la libertà di citare le parole di William Ballentyne, il quale così si è espresso in occasione di una conferenza internazionale sulla legge commerciale araba:

Gli stati arabi desiderano realmente o per loro non sarebbe addirittura qualcosa di sconsiderato — toccare oggi l'attuale concetto di *ribā*? Quando osservano il sistema bancario mondiale, che si basa essenzialmente sull'interesse e che a volte può dare loro l'impressione di essere in procinto di crollare fin dalle fondamenta; quando vedono le nazioni più potenti essere debentrici anziché creditrici, tutto questo non può costituire — a parte le convinzioni di base, che, comunque, sussistono effettivamente — l'indiscutibile testimonianza che quanto disse il Profeta tanti anni addietro era pienamente giusto, e che il principio della condivisione dei profitti e della partecipazione è il migliore, non soltanto dal punto di vista della religione ma anche da quello pratico? Il sistema bancario islamico non è forse un vero e proprio sistema di 'banche mercantili? Perché dunque, essi potrebbero dire, voler erodere i principi della *ribā* che tuttora sussistono, se è perfettamente sostenibile che in essi si possa trovare la sola risposta al caos incombente⁴⁷?

All'usura non si è ancora rinunciato, comunque, e finché non lo si farà, dovremmo forse allinearci con l'opinione di al-Zarqa, il quale fa ancora una volta riferimento alla massima della *šarī'a* che abbiamo già avuto occasione di citare e nella quale si afferma che «la necessità rende permissibile l'illecito». Come scrisse alla fine degli anni sessanta, la «situazione presente, in cui è praticato universalmente l'interesse bancario, può essere vista come una circostanza provvisoria ed eccezionale. Quando l'ordine economico mondiale non sarà più nella stretta del capitalismo, allora potrà affacciarsi il momento in cui la gente non avrà più bisogno di un ordine economico basato sulla *riba*⁴⁸».

Le prove che vediamo emergere ci indicano con sempre maggiore frequenza le crepe e le linee di frattura del sistema monetario mondiale, del sistema dei tassi di scambio, delle politiche dell'imposizione fiscale e delle spese correnti. I deficit di bilancio delle nazioni che vantano i più grandi sistemi bancari del mondo hanno ormai raggiunto dimensioni stupefacenti e livelli pressoché incolmabili. E questo, come minimo, dovrebbe indurre alla riflessione tutti coloro che possono esserne toccati, compresi gli oppositori della *šarī'a*.

Conclusioni

Nell'islam, leggi e cambiamenti sociali hanno sempre interagito in gradi variabili e non c'è, come ha notato un osservatore, «alcun precedente storico che autorizzi a pensare che la *šarī'a* non possa ritornare in vita. Il processo della sua interpretazione nei primi tempi dell'islam dimostra che non è un'entità fissa e permanente, ma che è in grado di cambiare per adattarsi alle nuove circostanze⁴⁹». Le indicazioni che abbiamo visto da quando è sorto il movimento di rinascita islamica degli scorsi decenni mostrano come i musulmani siano risolti ad affermare la propria identità e la propria eredità. In essi c'è il desiderio di armonizzare la loro legge con la cultura predominante. A parte questa dimostrazione di volontà popolare, che naturalmente riveste la sua importanza al fine di generare un clima congeniale a una rinascita della *šarī'a*, sul piano giuridico è il ragionamento indipendente, o *iğtihād*, ad avere il compito di adattare la *šarī'a* alle condizioni moderne. La risposta all'interrogativo se la generazione presente di musulmani o quelle future riusciranno a riportare in vita la *šarī'a* dipenderà in gran parte dalla loro capacità di dare nuovo impulso e nuovo significato *iğtihād*. A questo dovrà comunque aggiungersi, da parte dei governi musulmani, la volontà politica di fare dell'*iğtihād* una proposta vitale e importante.

Sappiamo bene che l'*iğtihād* ha subito gravi danni e con esso, naturalmente, li ha subito l'adattabilità della *šarī'a*. Dopo il periodo di circa novecento anni di imitazione (*taqlīd*) che ha dominato il mondo dell'erudizione islamica, solo verso il ventesimo secolo si è assistito a un nuovo appello per il ritorno all'*iğtihād* originale. Questo appello, anche se fatto circa un secolo fa dal movimento Salafiyah di al-Afghani e Muhammad Abduh in Egitto, non ha avuto successo, come si è visto. A titolo di spiegazione si possono indicare molte cause, ma quella che citiamo nella nostra disamina giuridica è che vi era probabilmente la necessità, quando fu lanciato il richiamo

per un neo-*iğtibād*, di apportare cambiamenti alla teoria stessa dell'*iğtibād*. Ho già parlato di alcuni difetti di applicazione dell'*iğtibād* ma devo osservare ancora che il neo-*iğtibād* del secolo ventesimo non è praticato, per così dire, da uno studioso privato, un *muğtabid*, appartenente a una particolare scuola (*madab*), ma che il suo ruolo viene ora assunto dall'assemblea legislativa dello stato. Al posto dei manuali degli eruditi giureconsulti, nella pratica legale e giudiziaria degli odierni paesi musulmani c'è ora la raccolta dei codici, e la teoria classica dell'*iğtibād* non aveva mai previsto un simile passaggio. Molti hanno immediatamente rifiutato la legislazione codificata, giudicandola troppo lontana dell'*iğtibād*, ma questo, naturalmente, è soltanto un sintomo di inettitudine, termine che comprende anche una scarsa conoscenza teorica dell'*iğtibād*. Con la moderna legislazione codificata sono state introdotte riforme che molte volte risultavano pienamente sostenibili anche dal punto di vista della *šarī'a*. In molti paesi musulmani abbiamo visto leggi sul matrimonio e sul divorzio, e molti nuovi codici civili e penali, che si appoggiavano, in una certa misura, alla ricca eredità della *šarī'a*. Quando notiamo la fondamentale preoccupazione di queste leggi per ottenere un'amministrazione della giustizia sempre più precisa e per la prevenzione dei generi più raffinati di corruzione e di sfruttamento, ci chiediamo se non sia questo il tipo di misure che anche la *šarī'a*, in generale, consiglierebbe e appoggerebbe. A tali domande, probabilmente, non si potrebbe dare una risposta ben netta, e ciò per molte ragioni: mancanza di una teoria adeguata, orientamento secolarizzato dei governi nazionali, assenza di *muğtabid* qualificati o di un loro ruolo riconosciuto nelle procedure legislative. Resta comunque il fatto che all'*iğtibād* tradizionale non è assegnato alcun ruolo visibile nella vita della società musulmana contemporanea. A meno che non si riesca a ridare vita all'*iğtibād*, e nonostante la sua ricchezza di risorse, il problema della capacità della *šarī'a* di rispondere alle sfide della società moderna rimarrà per gran parte irrisolto.

¹ M. H. Kamali, «Nature, sources and objectives of shari'ah» in *The Islamic Quarterly*, XXXIII, 1989, p. 215.

² S. A. A. Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1975⁵, p. 69.

³ Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in islam*, Los Angeles, California University Press, 1961, p. 14.

⁴ Muhammad al-Khidr Husayn, *Al-Shari'ah al-Islamiyyah Salihah li-Kull Zaman wa Makan*, a cura di Ali Rida al-Tunisi, Dimashq, al-Matba'ah al-Ta'awuniyyah, 1391/1971, p. 58.

⁵ Mazharuddin Siddiqi, «General characteristics of muslim modernism» in *Islamic Studies*, IX, 1970, pagg. 33-34; H. A. R. Gibb, *Modern Trends in islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, p. 63; Joseph Schacht, «Problems of modern islamic legislation» in *Studia Islamica*, XII, 1960, p. 112.

⁶ Fazlur Rahman, «The impact of modernity on islam» in *Islamic Studies*, V, 1966, p. 113.

⁷ N. J. D. Anderson, «Islamic law today: the background to islamic fundamentalism» in *Arab Law Quarterly*, II, 1987, p. 344.

⁸ Kamal Abulmagd, «The application of the islamic shari'ah: the true status of the question» in Atti della conferenza *Arab Comparative and Commercial Law — The International Approach*, London, Graham & Trotman, 1987, pagg. 34-35.

⁹ *Ibid.* p. 34.

¹⁰ Hamid Algar, «The intellectual challenge of modern civilization» in Altaf Gauhar (a cura di), *The Challenge of islam*, London, The Islamic Council of Europe, 1978, pagg. 290-91.

¹¹ Subhi Mahmassani, *Muqaddimah fi Ihaya' Ulum al-Shari'ah*, Beyrūt, Dar al-'Ilm li'l-Malayin, 1962, p. 142.

¹² Per ulteriori informazioni si veda Abulmagd, *op. cit.*, p. 32; Safiya Safwat, «Islamic laws in the Sudan» in Aziz Al-Azmeh (a cura di), *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, Routledge, 1988, p. 231; Mehdi Ali Siddiqui, «Islamisation of laws in Pakistan: president Zia Shahid's mission» in *Islamic Order Quarterly*, 10, 1988, p. 8.

¹³ William Ballentyne, *Arab Law Quarterly*, I, 1985-86, p. 243.

¹⁴ Mahmassani, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵ Per i particolari si veda Kamali, *op. cit.*, pagg. 225-26.

¹⁶ Per i particolari si veda *Ibid.*, pagg. 228-31.

¹⁷ Per i particolari sugli aspetti definitivi e speculativi della legislazione coranica si veda M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur, Pelanduk Publications, 1989, pagg. 26-36.

¹⁸ Per i particolari si veda Yusuf al-Qaradawi, *Shari'ah al-islam Salibah li'l-Tatbiq fi Kull Zaman wa Makān*, Al-Qāhirah, Dal-Sahwah, 1393/1973, pagg. 137-38.

¹⁹ C'è un capitolo sulla Sunna e un altro sul *qiyas* nei miei *Principles of Islamic Jurisprudence cit.*, pagg. 55-109, 248-90.

²⁰ Si veda nota 19.

²¹ Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Uṣūl al-Aḥkām*, a cura di Muhammacl Hasanayn Makh-ruf, Al-Qāhirah, Al-Matbah al-Salafiyah, 1341/1921, III, p. 219.

²² Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence cit.*, pagg. 36-42.

²³ *Ibid.*, pagg. 463-501.

²⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in islam*, Lahore, Shah Muhammad Ashraf, ristampa 1982. Il capitolo 6, che parla dell'*ig'tihād*, è intitolato «Il principio del movimento nella struttura dell'islam».

²⁵ Ibn Qayyim al-jawziyyah, *Al-Turuq al-Hukmiyyah Fi al-Siyasah al-Shar'iyyah*, Al-Qahirah, Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li'l-Tabaah, 1380/1961, p. 16.

²⁶ Per i particolari si veda M. H. Kamali, «Siyasah shar'iyyah or the policies of islamic government» in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, VI, 1989, p. 63.

²⁷ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p. 28.

²⁸ Abd al-Rahman Taj, *Al-Siyasah al-Shar'iyyah wa al-Fiqh al-Islami*, Al-Qāhirah, Matba'ah Dar al-Ta'lif, 1373/1953, p. 28.

²⁹ Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Al-Qāhirah, Dar al-Kutub al-Ḥadīth, 1958, p. 86; al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 39.

³⁰ Imad al-Din Abu'l-Fida Ismail b. Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*, noto anche come *Tafsir Ibn Kathir*, Al-Qāhirah, Matba'ah al-Istiqrānah, 1956, p. 269; al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 43.

³¹ Per ulteriori particolari si veda Shaykh Taqi al-Din al-Nabhani, *Muqaddimah al-Dustur*, Kuwait, 1964, p. 12.

³² Shihab al-Din al-Qarafi, *Kitab al-Furuq*, Al-Qāhirah, Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 134614, pagg. 16-18.

³³ Altri particolari sul *ta'zīr* si possono trovare in M. H. Kamali, «The limits of power in an islamic state» in *Islamic Studies*, XXVIII, 1989, p. 335.

³⁴ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p. 15.

³⁵ È in parte un problema di prospettiva, ma è interessante notare che per i giuristi Maliki le disposizioni fisse e specifiche contenute nel Corano sono soltanto una quindicina. Si veda Al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 138.

³⁶ Le massime legali sono normalmente pubblicate in opere che portano il titolo *Al-Ashbah wa'l-Naza'ir*; ce ne sono numerose: per l'esame di una scelta di massime legali si veda Fathi Ridwan, *Min Falsafah al-Tash-rik al-Islami*, Beyrūt, Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975, pagg. 170-86; Khidr al-Husayn, *op. cit.*, p. 212.

³⁷ Per particolari sulle varie suddivisioni del diritto, compreso l'*al-ḥaqq al-dīni* (diritto religioso) e l'*al-ḥaqq al-qaḍi'i* (diritto giuridico), Diritto Divino (*ḥaqq Allāh*) e Diritto Uomano (*ḥaqq al-ādami*) e così via, si veda Ahmad Fahmi Abu Sinnah, «Nazariyyah al-ḥaqq» in Muhammad Tawfiq Uwaydah (a cura di), *Al-Fiqh al-Islami Asas al-Tashrik*, Al-Qāhirah, Ma tabi' al-Ihram al-Tijariyyah, 1391/1971, p. 189.11 mio articolo «An analysis of right (*ḥaqq*) in islamic law» apparirà in *The American journal of Islamic Social Sciences* (in corso di pubblicazione).

³⁸ Si noti ad esempio l'affermazione di j. Schacht che «la legge islamica è un sistema di doveri, di obblighi rituali, legali e morali, tutti sanciti dall'autorità dello stesso comando religioso» in P. M. Holt (a cura di), *The Cambridge History of islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 571.

³⁹ Al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 122; Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Dimashq, Dar al-Fikr, 1387/1968, p. 50.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Muhammacl Mustafa Shalabi, *Al-Fiqh al-Islami Bayn al-Mithaliyyah wa'l-waqi'yyah*, Beyrūt, Al-Dar al-jami'iyyah, 1982, pagg. 231-32.

⁴² Al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 162.

⁴³ Muhammad al-Ġazālī, *Min Huna Nalam*, Cairo, 1998, p. 55. Ne parla anche Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London, The Macmillan Press, 1982, p. 90.

⁴⁴ *Ibid.*, pagg. 30-31; Enayat, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁵ Al-Zarqa, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶ Al-Qaradawi, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁷ William Ballentyne, «Islamic law and financial transactions in contemporary perspective» in Chibli Mailat (a cura di), *Islamic Law and Finance*, London, Graham & Trotman, 1988, p. 6.

⁴⁸ Al-Zarqa, *op. cit.*, pagg. 51-52.

⁴⁹ Sadiq al-Mandi, «The concept of an islamic state» in Altaf Gauhar (a cura di), *The Challenge of islam* cit., p. 114.

Riferimenti bibliografici

La *šarʿa*: costituzione fondamentale dei musulmani

ʿUda, ʿAbd al-Qādir, *Al-Islām wa-awḍāʿu-na al-qānūniyya* (L’Islam e le nostre istituzioni giuridiche), Al-Qāhirah (Il Cairo), Maktabat al-Kitāb al-ʿArabī, 1951.

Fiches des auteurs arabes modernes, 2^e série, Pisai, 1969.

Una Legge comica

Quṭb, Sayyid, *Fī zilāl al-Qurʿān* (Sotto l’egida del Corano), Bayrūt (Beirut) / Al-Qāhirah (Il Cairo), Dār al-Šurūq, 1980⁹, 6 voll.

— *Maʿālim fī l-ṭarīq* (Pietre miliari), Bayrūt (Beirut) / Al-Qāhirah (Il Cairo), Dār al-Šurūq, 1979⁶.

L’applicazione della *šarʿa* e il suo ruolo nella stabilizzazione della sicurezza nel Regno di Arabia Saudita

AA. VV., *Al-ḡarāʾim wa-l-ʿuqūbāt fī l- šarʿa al-islāmīyya* (I crimini e le sanzioni nella *šarʿa* islamica), Jiddah (Gidda), Dār ʿUkkāz, 1980.

Atti del convegno *Gli effetti della legislazione islamica sulla prevenzione del crimine in Arabia Saudita*, Ar Riykl (9-13 ottobre 1976), Regno dell’Arabia Saudita, Ministero dell’Interno, Ar Riyād, 1980.

Progetto di codice di pene coraniche in Egitto

Maḥmūd, ʿAbd al-Ḥalīm, *Maḡallat al-Azḥar*, 56 (dicembre 1978), pagg. 221-47 (bibliografia in arabo), 274-302 (articolo sul *jihād* in inglese).

L’islam politico in Egitto: il richiamo alla *šarʿa* dei movimenti islamici radicali

Mustafa, Hāla, *al-Islām al-siyāsī fī Miṣr. Min harakat al-islāh ilā jamāʿāt al-ʿunf* (L’Islam politico in Egitto. Dal movimento riformista ai movimenti estremisti), Fondazione al-Ahrām, Al-Qāhirah Cairo), 1992.

Parole Chiave, Roma, 1993.

Choueiri, Youssef M., *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Bologna, 1993.

Kepel, G., *Le Prophète et le pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1993.

Walid, Mahmoud Abd el Nasser, *The Islamic Movement in Egypt. Perception of International Relations, 1967-1981*, London, 1994.

Pubblicazioni di *Al-Jamā'a al-islāmiyya*

Anonimo, *Hatmiyyat al-muwājaba* (La necessità dell'opposizione).

— *Al-Jamā'a al-islāmiyya wa-l'amal al-biḥḥī* (*Al-Jamā'a al-islāmiyya* e l'attività dei partiti).

— *Man nahnu wa-ma nurīd* (Chi siamo e che cosa vogliamo).

— *Mithāq al-'amal al-islāmī* (Patto di attività rivoluzionaria).

— *Muqawwimāt al-istimrār* (I valori della continuità).

— *Wujūb qīṭal al-sultān idhā kafara* (L'obbligo di combattere il sultano quando è miscredente).

— Raccolta inedita di discorsi di dirigenti di *al-Jamā'a al-islāmiyya*.

Hammād, 'Abd al-Akhz, *Jawāz taghyr al-munkar li-abād al-ra'yya* (La legittimità dei singoli sudditi di cambiare le azioni riprovevoli), Asyut.

Kalimat al-Haqq (rivista, vari numeri: I, VI, un numero speciale sull'assassinio di Sadat, alcuni numeri senza data).

Pubblicazioni di *al-jihād al-islāmī*

Anonimo, *Al-'amal al-islāmī al-thawrī* (L'attività islamica rivoluzionaria).

— *Al-jihād wa-ma'ālim al-'amal al-thawrī* (Il *jihād* e le pietre miliari dell'attività rivoluzionaria).

— *Nasab al-umma* (Consigliare la comunità).

— *Al-Radd'alā shubhi-bi khatira* (Reagire alla loro pericolosità), p. 3; documento pubblicato da *al-Jihād al-islāmī*, che dibatte l'interrogativo se far tacere o meno i governanti apostati.

— *Tabqāq al-tawḥīd bi-qatl al-tawāghīt* (Realizzare l'Unità combattendo i tiranni).

Hamīd, Usāma, *Mūjaz fī tarīkh Misr fī'l-ḥiqba al-'ilmāniyya* (Compendio di storia dell'Egitto nell'epoca della laicità).

— *Baḥṯ'an al-hākimiyya* (studio sulla sovranità).

Al-Zumur, 'Abbūd, *Manhaj Jamā'at al-Jihād al-islāmī* (Metodologia del gruppo islamico *al-Jihād*), 1986.

Habīb, Kamāl Sa'īd, *Harakat al-ihyā' al-i slāmī* (Il movimento di vivificazione islamica), p. 17, pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*.

Al-Zumur, Tāriq, *Baḥṯ Falsafat al-muwājaba* (Studio sulla filosofia dell'opposizione).

— *Sirā'u-na ma'a al-Yahud sirā' mahsūm* (Il nostro conflitto con gli ebrei è un conflitto risolto), pubblicazione di *al-Jihād al-islāmī*.

Il permanente e il transitorio nei precetti coranici

Al-Ḥaddād, al-Ṭāhir, *Imra'atu-nā fi-l-šarī'a wa-l-muğtamā'* (La nostra donna nella *šarī'a* e nella società), Tūnis, 1930.

James, René, «Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, une victoire de l'intolérance au X.Xe siècle» in *L'Afrique et l'Asie*, 63 (III trimestre 1963), pagg. 39-43.

Borrmans, Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, 1977.

Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica

15/21. *Majallat al-fikr al-islāmī al-rnustaqbalī*, 10 (1985).

Abū l-^ʿAbbās Aḥmad Ibn Abī Ḍiyāf, *Ithāf al-ḡamān bi-akḥbbār mulūk Tūnis wa'abd al-amān*, Tūnis, 1963².

La *šarī'a* e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica?

Amīn, Ḥusayn Aḥmad, *Ḥawla al-da'wa ilā taṭbīq šarī'a al-islāmīyya* (A proposito della pretesa di applicare la *šarī'a* islamica), Bayrūt (Beirut), Dār al-Nahḍa al-^ʿamāliyya, 1985.

— traduzione di parte dei suddetti articoli in *Revue de la Presse Egyptienne*, Ceroac, 12 (marzo 1984).

— *Dalīl al-muslim al-ḥaḡīn* (La guida del musulmano confuso), Al-Qāhirah (Il Cairo), Dār al-Šurūq, 1983.

Caetani, Leone, *Annali dell'Islam*, IV, pagg. 4-18.

Castro, Francesco, *Materiali e ricerche sul Nikāḥ al-mut'ā (I Fonti Imāmīte)*, Roma, Lincei, 1974, pagg. 72-73.

Riflessione giuridica sul problema della «codificazione della *šarī'a*»

Al-Ashmawī, M. S., *L'Islamisme contre l'Islam*, Paris / Al-Qāhirah (Il Cairo), La Découverte /Al-Fikr, 1989.

L'appello all'applicazione della *šarī'a* nel contesto politico arabo contemporaneo

Zakariya, Fouad, *.Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris / Al-Qāhirah (Il Cairo), La Découverte /Al-Fikr, 1991.

Šarī'a e Sunna: la seconda missione dell'islam

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-riṣāla al-tāniya min al-Islām* (La seconda missione dell'islam), V ed., s. d., Umm Durrnān (Omdurman).

Renaud, Etienne, « Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā e la Seconda missione dell'islam » in *Se Comprendre*, 85/07 (luglio 1985), pubblicato poi in italiano dalla rivista *Africa e Mediterraneo*, V (1993), pagg. 89-97.

Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene *ḥudūd*

Seda-Poulin, Maria Luisa, « Islamization and Legal Reform in Malaysia. The Hudud Controversy of 1992 » in *Southern Asian Affairs*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993.

La šarī'a e le sfide della modernità

Kamali, M. H., « Shari'ah and the challenge of modernity » in *Ikim Journal*, II, 1 (1994), pagg. 1-27.

— « Nature, sources and objectives of *garicah* » in *The Islamic Quarterly*, XXXIII, 1989.

— *Principles of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur, Pelanduk Publications, 1989.

Abulmagd, Kamal, « The application of the islamic šarī'a: the true status of the question » in Atti della conferenza *Arab Comparative and Commercial Law — The International Approach*, London, Graham & Trotman, 1987.

Algar, Hamid, « The intellectual challenge of modern civilization » in Altaf Gauhar (a cura di), *The Challenge of Islam*, London, The Islamic Council of Europe, 1978.

Anderson, N. J. D., « Islamic law today: the background to islamic fundamentalism » in *Arab Law Quarterly*, 2, 1987.

Asad, Muḥammad, *The Principles of State and Government in Islam*, Los Angeles, California University Press, 1961.

Ballentyne, William, « Islamic law and financial transactions in contemporary perspective » in Chibli Mallat (a cura di), *Islamic Law and Finance*, London, Graham & Trotman, 1988.

Husayn, Muḥammad al-Khidr, *Al-Šarī'a al-Islamiyyah Salībah li-Kull Zāman wa Makān*, a cura di Ali Rida al-Tunisi, Dimashq (Damasco), al-Matba'ah al-Ta'awuniyyah, 1391/1971.

Iqbal, Muḥammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Shah Muhammad Ashraf, 1982².

al-Jawziyyah, Ibn Qayyini, *Al-Turuq al-Hukmiyyah Fi al-Siyasah al-Šarī'iyah*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li'l-Tabaah, 1380/1961.

al-Mandi, Sadiq, « The concept of an islamic state » in Altaf Gauhar (a cura di), *The Challenge of Islam*, London, Islamic Council of Europe, 1978.

Mahmassani, Subhi, *Muqaddimah fi Ihaya' Ulum al-Šarī'a*, Beyrūt, Dar al-ʿIlm li'l-Malayin, 1962.

Maududi, S. A. A., *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1975⁵.

Musa, Muhammad Yusuf, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Al-Qāhirah (II Cairo), Dar al-Kutub al-Ḥadīthah, 1958.

al-Qaradawi, Yusuf, *Šarī'a al-Islam Salībah li'l-Tatbiq fi Kull Zāman wa Makān*, Al-Qāhirah (I.1 Cairo), Dal-Sahwah 1393/1974.

al-Qarafi, Shihab al-Din, *Kitab al-Furuq*, Al-Qāhirah (II Cairo), Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1346H.

Rahman, Fazlur, «The impact of modernity on islam» in *Islamic Studies*, V, 1966.

al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim, *Al-Mumafaqat fi UṢūl al-Aḥkām*, a cura di Muhammad Hasanayn Makhluḥ, Al-Qāhirah (II Cairo), Al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1341H.

Taj, Abd. al-Rahman, *Al-Siyasab al-Shar'īyyab wa al-Fiqh al-Islami*, Al-Qāhirah (II Cairo), Matbacah Dar al-Ta'lif, 1373/1953.

Uwaydah, Muhammad Tawfiq (a cura di), *Al-Fiqh al-Islami Asas al-Tashrik*, Al-Qāhirah (II Cairo), Matabi' al-Ihram al-Tijariyyah, 1391/1971.

al-Zarga, Mustafa Ahmad, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-ʿAm*, Dimashq (Damasco), Dar al-Fikr, 1387/1968.

Fonti

La *šarī'a*: costituzione fondamentale dei musulmani

Tratto da 'Uda, 'Abd al-Qādir, *Al-Islām wa-awḍā'u-na al-qanūniyya*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Maktabat al-Kitāb al-'Arabī, 1951; traduzione francese di Marie-Thérèse Hirsch in *Etudes Arabes* 70-71 (1986), pagg. 7-23.

Una Legge cosmica

Tratto da Sayyid Quṭb, *Mā'ālīm fi l-tarīq*, Bayrūt (Beirut) / Al-Qāhirah (Il Cairo), Dār al-Šurūq, 1979; traduzione francese di Lucie Pruvost in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 25-41.

L'applicazione della *šarī'a* e il suo ruolo nella stabilizzazione della sicurezza nel Regno di Arabia Saudita

Tratto da Tawfiq 'Alī Wahba, *Al-ḡarā'im wa-l-'uqūbāt fi l-šarī'a al-islāmiyya*, Jiddah (Gidda), Dār 'Ukkāz, 1980, pagg. 19-34; traduzione francese di Roberto Bellani in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 43-63.

Progetto di codice di pene coraniche in Egitto

Il testo del Codice preparato dall'Alta Commissione presieduta da Mahmūd è tratto da Tawfiq 'Alī Wahba, *Al-ḡarā'im wa-l-'uqūbāt fi l-šarī'a al-islāmiyya*, Jiddah (Gicida), Dār 'Ukkāz, 1980, pagg. 219-29; traduzione francese di Maurice Borrmans in *Etudes Arabes*, 70-71(1986), pagg. 87-109.

L'islam politico in Egitto: il richiamo alla *šarī'a* dei movimenti islamici radicali

Tratto da Hāla Mustafa, *Al-Islām al-siyāsī fi Misr. Min barakat al-islāb ilā jamā'at al-'unf*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Fondazione al-Ahrām, 1992. Per gentile concessione dell'autore.

Il permanente e il transitorio nei precetti coranici

Tratto da al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra' atu-nā fi-l-šarī'a wa-l-muḡtama'*, Tūnis, 1930; traduzione francese di Robert Caspar in *Islamochristiana*, 6 (1980), pagg. 58-60 e in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 113-19.

Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica

Tratto da *15/21. Majallat al-fikr al-islāmī al-mustaqbalī*, 10 (1985); traduzione francese di Albert Muller in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 121-35.

La *šarʿa* e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica?

Tratto da *Al-Musṣawwar*, 3079, 14 ottobre 1983; ripubblicato in Ḥusayn Aḥmad Amīn, *Ḥamla al-daʿwa ilā taṭbiq al-šarʿa al-islāmīyya*, Bayrūt (Beirut), Dār al-Nahḍa al-ʿamāliyya, 1985; traduzione francese di Maurice Borrmans in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 137-79.

Riflessione giuridica sul problema della «codificazione della *šarʿa*»

Apparso originariamente sulla rivista *Majallat al-quḍāt* [Al-Qāhirah (Il Cairo)] , febbraio 1986; ristampato in Muḥammad Saīd al-Ashmawī, *Al-Islām al-siyāsī*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Dār Sīnā, 1987; traduzione francese di Richard Jacquemond, *L'Islamisme contre l'Islam*, Paris / Al-Qāhirah (Il Cairo), La Découverte / Al-Fikr, 1989, pagg. 123-41.

L'appello all'applicazione della *šarʿa* nel contesto politico arabo contemporaneo

Apparso originariamente in Al-Haḳīqa wa-l-wahm fī-l-haraka al-islāmīyya al-muʿāsira, Al-Qāhirah (Il Cairo), Al-Fikr, 1986; traduzione francese di Richard Jacquemond in Fouad Zakariya, *Laïcité ou Islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris / Al-Qāhirah (Il Cairo), La Découverte / Al-Fikr, 1991, pagg. 111-18. Per gentile concessione dell'autore.

Šarʿa e Sunna: la seconda missione dell'islam

Tratto da Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Al-riṣāla al-ṭāniya min al-Islām*, V ed., Umm Durmān (Omdurman), s. d.; traduzione francese di Etienne Renaud in *Etudes Arabes*, 70-71 (1986), pagg. 215-37.

Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene *ḥudūd*

Prima edizione in lingua inglese, Maria Luisa Seda-Poulin, «Islamization and Legal Reform in Malaysia: The Hudud Controversy of 1992» in *Southeast Asian Affairs 1993*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993. Per gentile concessione dell'Institute of Southeast Asian Studies.

La *šarʿa* e le sfide della modernità

Tratto da Mohammad Hashim Kamali, «Shari'ah and the challenge of modernity» in *Ikim Journal* (The Institute of Islamic Understanding Malaysia, Kuala Lumpur), II, 1 (1994), pagg. 1-27.

Nota sugli autori

ʿAbd al-Qādir ʿUda fu uno dei primi a predicare il ritorno all'applicazione della *ṣarʿa* in Egitto. Assistente di Ḥasan al-Huḍaybī, la seconda Guida Suprema dei Fratelli Musulmani, proveniva come lui dalla magistratura. Nel 1954 divenne una delle prime vittime delle purghe nasseriane contro i Fratelli Musulmani.

Sayyid Quṭb fu il successore di ʿAbd al-Qādir ʿUda come guida intellettuale del movimento dei Fratelli Musulmani e ne subì lo stesso destino: fu condannato all'impiccagione da Nasser il 26 agosto 1966, dopo dodici anni di incarcerazione pressoché ininterrotta.

Tawfīq ʿAli Wahba è professore di Diritto all'Università di Gidda.

Hāla Mustafa è vicedirettore del Dipartimento politico presso il Centro di studi politici e strategici di al-Ahrām.

Al-Ṭāhir al-Ḥaddād nacque a Tunisi nel 1899 e si formò alla Zītūna. Aperto alle correnti di pensiero innovatrici sia orientali sia occidentali, si espresse a favore della liberazione della donna e dell'uguaglianza dei diritti fra i due sessi. Morì nel 1935.

Ḥusayn Aḥmad Amīn, scrittore e membro dell'alta diplomazia egiziana, collabora alla rivista *Al-Muṣawwar* del Cairo.

Umīda al-Nayfar, tunisino, è il fondatore della rivista *15/21*.

Muḥammad Saīd al-Ashrnawy, alto magistrato egiziano e consigliere di Stato, conduce da diversi anni una riflessione originale sulla teoria politica e giuridica nell'islam.

Fouad Zakariya, filosofo egiziano e docente presso l'Università di al-Kuwayt, partecipa attivamente al dibattito intellettuale e politico nel mondo arabo, partendo da posizioni nettamente laiche.

Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, oppositore dell'applicazione della *ṣarʿa* in Sudan fondatore dei Fratelli Repubblicani, per le sue idee fu condannato dal presidente Nimeiri all'impiccagione, eseguita a Khartoum il 18 gennaio 1985.

Maria Luisa Seda-Poulin è Fellow presso l'Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Mohammad Hashim Kamali è docente presso la International Islamic University, Malaysia.

1995 96 97 98 99

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 12 luglio 1995
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino
Grafica copertina Image Communication, Torino

Altri volumi pubblicati sull'islam
dalla *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*

— Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo*.

— Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*.

— Felice Dassetto, *L'islam in Europa*.

— Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi *et al.*, *I musulmani nella società europea*.

— Ottavia Schmidt di Friedberg, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*.

— Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*.

Dossier Mondo Islamico 1

Dibattito sull'applicazione della Shari'a

- Il dibattito sull'applicazione della *Shari'a*
- La *Shari'a*: costituzione fondamentale dei musulmani
- Una Legge cosmica
- L'applicazione della *Shari'a* e il suo ruolo nella stabilizzazione della sicurezza nel Regno di Arabia Saudita
- Progetto di codice di pene coraniche in Egitto
- L'islam politico in Egitto: il richiamo alla *Shari'a* dei movimenti islamici radicali
- Il permanente e il transitorio nei precetti coranici
- Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica
- La *Shari'a* e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica?
- Riflessione giuridica sul problema della «codificazione della *Shari'a*»
- L'appello all'applicazione della *Shari'a* nel contesto politico arabo contemporaneo
- *Shari'a* e Sunna: la seconda missione dell'islam
- Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene *hudūd*
- La *Shari'a* e le sfide della modernità

ISBN 88-7860-120-9



9 788878 601208