

L'islam e i diritti: le carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo

di Gustavo Gozzi

1. I principi fondamentali della concezione occidentale dei diritti

Nella tradizione occidentale il momento centrale nella storia dei diritti dell'uomo può essere situato tra XVII e XVIII secolo, quando venne gradualmente perduto il fondamento religioso dei diritti e fu assunto un fondamento giusnaturalistico-razionalistico, in base al quale i diritti furono concepiti come diritti "naturali" dell'uomo. In ciò consistette il processo di secolarizzazione dei diritti. Questa trasformazione decisiva non è mai avvenuta nel mondo islamico.

Nel mondo occidentale, dopo l'età delle rivoluzioni di fine Settecento, si ebbe l'età del positivismo giuridico, che respinse la concezione dei diritti naturali in nome della certezza della legge positiva e, infine, si impose definitivamente il fondamento costituzionalistico dei diritti. Tuttavia la concezione giusnaturalistica riemerse in occasione della formulazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, durante i lavori preparatori della quale si manifestarono profonde divergenze con alcuni esponenti del mondo islamico.

2. I lavori preparatori della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e i Patti dell'ONU del 1966

I risultati della votazione per l'approvazione della Dichiarazione del 1948 furono i seguenti: 48 voti a favore e 8 astensioni. Gli Stati arabi votarono in questo modo: 4 a favore (Egitto, Iraq, Libano e Siria) e 1 astenuto (Arabia Saudita); lo Yemen non era presente al momento del voto. Votarono a favore altri paesi non arabi, ma a maggioranza islamica (l'Iran, la Turchia, il Pakistan e l'Afghanistan)¹. L'astensione dell'Arabia Saudita e l'assenza dello Yemen espressero una sostanziale oppo-

1. *Official Records* of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 December 1948, p. 933.

sizione a un testo che appariva a questi paesi del tutto incompatibile con i principi dell'islam².

Questi orientamenti si erano manifestati con chiarezza in occasione dei lavori preparatori del testo della Dichiarazione. Così, durante la discussione sull'art. 14 della bozza preparatoria (poi art. 16 nel testo definitivo), relativo al diritto di contrarre liberamente il matrimonio, il rappresentante dell'Arabia Saudita, Baroody, osservò che l'espressione «men and women of *full age*» (ossia «uomini e donne in *età adatta*») avrebbe dovuto essere sostituita dall'espressione «of *full age according to the law*» allo scopo di garantire il rispetto delle diverse concezioni giuridiche nei differenti paesi³. Di fronte al rifiuto opposto a questo emendamento, espresso in seno alla Terza Commissione, il rappresentante dell'Arabia Saudita affermò apertamente che

la maggioranza degli autori del progetto di Dichiarazione sembrava aver preso in considerazione solo i criteri riconosciuti dalla civiltà occidentale e aveva ignorato più antiche civiltà che avevano superato lo stadio della sperimentazione e le cui istituzioni, ad esempio quella matrimoniale, avevano dimostrato la loro saggezza nel corso dei secoli. *La Commissione non poteva proclamare la superiorità di una civiltà rispetto alle altre, né poteva stabilire delle norme uniformi per tutti i paesi del mondo*⁴.

Particolarmente rilevante fu poi la discussione sull'art. 16 del progetto della Dichiarazione (in seguito art. 18) sul diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, che prevede anche la libertà di cambiare religione. Anche su questo punto si aprì una discussione particolarmente lacerante con i paesi islamici, giacché essi escludono il diritto di cambiare religione. In proposito il confronto con i paesi occidentali fu particolarmente duro. Il rappresentante dell'Arabia Saudita propose infatti di escludere questo diritto dall'articolo sulla libertà di religione. Egli evocò ancora una volta lo scontro tra civiltà, ricordando come «certi gruppi di persone abbiano preteso, nel corso della storia, di essere il popolo eletto da Dio o di appartenere a una religione superiore semplicemente perché erano più potenti dei loro vicini che professavano una religione differente»⁵.

Egli invitò pertanto la Commissione a rendere la Dichiarazione realmente universale sopprimendo tutte le disposizioni che potessero

2. P. Tavernier, *Les Etats arabes, l'ONU et les droits de l'homme. La Déclaration universelle des droits de l'homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac, A. Amor (sous la direction de), *Islam et droits de l'homme*, Economica, Paris 1994, p. 59.

3. Third Committee, *Summary Records of Meetings*, 1948, p. 363.

4. *Ivi*, p. 370.

5. *Ivi*, p. 392.

servire da pretesto per alimentare l'odio e incoraggiare pericolose differenze di opinione.

Mentre la Turchia e il Libano si dichiararono a favore della formulazione dell'articolo proposta dalla Commissione, altri paesi islamici sostennero invece le posizioni dell'Arabia Saudita. Così si pronunciarono infatti i rappresentanti dell'Iraq e della Siria. Nel corso della discussione emerse anche lo scontro tra i paesi islamici e le potenze coloniali occidentali, che lasciava intravedere l'opposizione del mondo islamico a una concezione dei diritti considerata come espressione dell'ideologia dei paesi occidentali che esercitavano il dominio coloniale. Baroody chiese infatti al rappresentante della Francia «se il suo governo avesse consultato le popolazioni musulmane dell'Africa del Nord e di altri territori francesi prima di accettare questo testo o se si era deciso di imporlo in modo arbitrario». Allo stesso modo domandò «al Regno Unito, al Belgio e all'Olanda se non temessero di offendere le credenze religiose dei musulmani che erano sottoposti al loro dominio, imponendo questo articolo»⁶. Anche il rappresentante della Siria avanzò gli stessi rilievi critici osservando che «il popolo siriano ricordava la politica oppressiva esercitata dal governo francese durante il periodo in cui il paese era soggetto al mandato francese ed era convinto che la stessa politica oppressiva fosse esercitata in Nordafrica»⁷. Infine il rappresentante dell'Afghanistan dichiarò di votare contro il diritto di cambiare religione, in quanto le ragioni indicate dal rappresentante dell'Arabia Saudita erano «conformi alle credenze religiose del suo paese e ai principi di ordine sociale che vi erano riconosciuti». L'Afghanistan si riservava pertanto «il diritto di conformarsi alle leggi musulmane per ciò che riguardava questa questione»⁸. L'emendamento proposto dall'Arabia Saudita, che escludeva il diritto di cambiare religione, fu respinto con 22 voti contro 12 e con 8 astensioni⁹: l'esito fu il risultato di un dibattito che rivelò apertamente l'inconciliabilità della concezione islamica dei diritti rispetto alla tradizione occidentale.

Diverso fu l'atteggiamento dei paesi islamici nei confronti dei due Patti dell'ONU del 1966 relativi ai diritti dell'uomo. Essi furono accettati all'unanimità dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, ma non si deve ritenere per questo che i paesi islamici abbiano assunto la concezione universalistica dei diritti umani propugnata dalle Nazioni Unite. Occorrerà infatti distinguere tra l'adozione dei Patti e la loro effettiva ratifica e applicazione.

6. Ivi, p. 404.

7. Ivi, p. 408.

8. *Ibid.*

9. Ivi, p. 405.

La ragione fondamentale dell'approvazione dei due Patti risiede sicuramente nel fatto che vennero omessi i punti di maggior contrasto con il mondo islamico, in particolare il diritto di cambiare religione, che non compare nell'articolo 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici, relativo al diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione¹⁰. L'applicazione dei due Patti ha invece sollevato numerosi problemi connessi alla difficoltà di conciliazione della legge islamica con le norme dell'ONU in materia di diritti umani. Così, ad esempio, l'Algeria ha avanzato delle riserve o, meglio, delle "dichiarazioni interpretative" nei confronti dell'art. 23 del Patto internazionale sui diritti civili e politici, relativo al «diritto di sposarsi e di fondare una famiglia», sottolineando che esso non avrebbe dovuto apportare in alcun caso «un attentato ai fondamenti essenziali del sistema giuridico algerino»¹¹.

Queste brevi considerazioni inducono ad affermare che l'*universalizzazione* dei diritti dell'uomo, nel mondo islamico, abbia riguardato la loro *proclamazione* piuttosto che la loro *applicazione*¹².

3. La prospettiva islamica e la prospettiva araba sui diritti dell'uomo

La consapevolezza del contrasto rispetto alla concezione occidentale dei diritti umani espressa nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le riserve avanzate nei confronti dei Patti internazionali del 1966 furono all'origine dei progetti di codificazione dei diritti nel mondo arabo-islamico¹³.

La Lega degli Stati arabi (LSA)¹⁴ e l'Organizzazione della conferenza islamica (OCI)¹⁵ hanno infatti dato vita a un ampio processo di formalizzazione e proclamazione dei diritti in numerosi documenti internazionali, ma le differenze tra le due prospettive teoriche appaiono assai rilevanti, giacché i testi elaborati dall'OCI hanno un'impronta più

10. Cfr. Tavernier, *Les Etats arabes, l'ONU et les droits de l'homme*, cit., p. 64.

11. Ivi, p. 68.

12. Ivi, p. 70.

13. Cfr. M. Modica, *La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994)*, in P. Ungari, M. Modica, *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, Euroma-La Goliardica, Roma s.d., p. 124.

14. Il Patto della Lega degli Stati arabi venne adottato il 22 marzo 1945 dai 6 Stati arabi fondatori: Arabia Saudita, Egitto, Iraq, Giordania (allora conosciuta come Transgiordania), Libano e Siria. Attualmente gli Stati membri della Lega degli Stati arabi sono 22.

15. La Carta costitutiva dell'OCI fu approvata a Gedda nel 1972. L'organizzazione riunisce 51 Stati musulmani dell'Asia e dell'Africa, cui si aggiunge l'Albania per un numero complessivo di 52 Stati.

esplicitamente confessionalistica, mentre quelli della Lega degli Stati arabi esprimono piuttosto un orientamento fondato sull'unità araba e sono tendenzialmente di tipo laico¹⁶.

3.1. Le dichiarazioni islamiche in materia di diritti dell'uomo

Nel 1970 il governo del Regno d'Arabia Saudita pubblicò un *memorandum* con il quale rispondeva a una sollecitazione da parte della segreteria generale della Lega degli Stati arabi ad aderire alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e al Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali. La Lega degli Stati arabi, inoltrando la sollecitazione, aderiva alla raccomandazione espressa dalla Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite e alla risoluzione 1421 (46) del Consiglio economico e sociale.

Il *memorandum* sottolineò con fermezza la distanza insuperabile tra la concezione islamica – formulata nella prospettiva conservatrice dell'Arabia Saudita – e la concezione occidentale dei diritti dell'uomo. Vi si legge infatti che nell'islam il fondamento dei diritti è rappresentato dal dogma divino, mentre nel mondo occidentale il fondamento è dato dall'instabile legge dell'uomo.

Il nostro rifiuto – proclama il documento – significa piuttosto: a) volontà inamovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo, senza distinzioni di sorta tra gli esseri umani, *in virtù del dogma islamico rivelato da Dio*, e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste, e perciò soggette a continui cambiamenti. Il nostro Stato ritiene che l'autorità del dogma religioso, liberamente accettato, sia maggiore e più durevole di quella di una legge dettata da considerazioni contingenti¹⁷.

Queste considerazioni sono seguite da giudizi di ordine morale fortemente critici nei confronti dell'Occidente, giacché si individua nel fondamento contingente e materialistico della legge dell'uomo, che è una conseguenza della perdita della fede in Dio, la causa principale dei «disordini e degli errori che possiamo riscontrare al giorno d'oggi nella gioventù dei paesi avanzati»¹⁸, così come dell'aumento della criminalità e delle deviazioni sociali.

16. Modica, *La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo*, cit.

17. Cfr. *Memorandum del governo del Regno d'Arabia Saudita concernente la dottrina dei diritti dell'uomo nell'islam e la sua applicazione nel territorio del Regno arabo saudita indirizzato alle organizzazioni internazionali interessate*, in A. Pacini (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, p. 34 (corsivo nostro).

18. *Ibid.*

Il testo enuncia poi i diritti dell'uomo sul fondamento della legge islamica, ossia i diritti proclamati dal Corano: la dignità della persona umana, il divieto di discriminare un altro essere umano, il riconoscimento della libertà di coscienza, la proibizione di ogni danno ai beni altrui e alla vita umana, l'inviolabilità del domicilio, il dovere di assicurare l'istruzione a ogni musulmano. In proposito il *memorandum* sottolinea il carattere imperativo di queste prescrizioni che, contrariamente alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e al Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, sono accompagnate da disposizioni legislative con lo scopo di garantirne l'applicazione.

Infine, vengono avanzate riserve, in base alla tradizione islamica, rispetto ad alcuni diritti della concezione occidentale, in particolare nei confronti del diritto a contrarre liberamente un matrimonio, «senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione» (art. 16 della Dichiarazione Universale), nei confronti dell'art. 18 della Dichiarazione Universale, che prevede la «libertà di cambiare di religione o di credo» e, infine, nei riguardi dell'art. 8 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, che ammette «il diritto di ogni individuo di costituire con altri dei sindacati», in nome del divieto vigente nel Regno d'Arabia Saudita di fondare sindacati.

La visione esposta in questo *memorandum* è riscontrabile anche in altri documenti che si richiamano esplicitamente alla tradizione islamica. Questa prospettiva è infatti facilmente riconoscibile anche nel documento finale del Colloquio del Kuwait, svoltosi nel dicembre del 1980, per iniziativa della Commissione internazionale dei giuristi, dell'Università del Kuwait e dell'Unione degli avvocati arabi. Vi si legge che i diritti dell'uomo, riconosciuti dall'islam per primo da almeno quattordici secoli, «non sono dei diritti naturali, bensì dei doni divini basati sulle disposizioni della *shari'a*»¹⁹. I principi fondamentali che reggono e regolamentano i diritti dell'uomo sono infatti racchiusi nel Corano e nella Sunna.

Particolare attenzione è riservata dal documento ai principi della legislazione e della procedura penali, che mirano a conseguire un equilibrio tra l'interesse della società e la salvaguardia dei diritti fondamentali dell'individuo. Questi principi vengono così enumerati: il principio della responsabilità penale individuale; il principio della legalità dell'accusa e della sanzione; il principio di non retroattività delle leggi penali. Il documento dichiara inoltre che all'islam spetta il merito di avere per primo stabilito un livello elevato di protezione dei di-

19. Cfr. *Colloque du Kuwait* (1980), in S. A. Aldeeb Abu-Salieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum 1994, p. 498.

ritti e delle libertà personali per le minoranze religiose nello Stato islamico. Infine viene individuato nella «codificazione dei diritti dell'uomo nell'islam» e nella creazione delle garanzie politiche, legali, sociali ed economiche poste in questa codificazione «il fondamento solido per un esercizio efficace dei diritti dell'uomo e delle sue libertà fondamentali e per la loro garanzia contro ogni attentato»²⁰.

Questa codificazione dei diritti dell'uomo nella prospettiva islamica compare in alcuni documenti particolarmente significativi: la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo formulata dal Consiglio islamico d'Europa nel 1981 – che è un organismo privato fondato da associazioni di musulmani immigrati in Europa – e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam adottata dall'Organizzazione della conferenza islamica nel 1990.

La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo proclamata a Parigi il 19 settembre 1981 non è una dichiarazione giuridica, giacché è il frutto di una presa di posizione da parte di «eminenti eruditi e giuristi musulmani e da rappresentanti di movimenti e correnti di pensiero islamico»²¹ che hanno inteso mettere in luce il fondamento religioso dei diritti nell'islam. La Dichiarazione non emana da un potere politico e neppure è espressione di organismi internazionali, essa è piuttosto scaturita da un'*esigenza morale*²², ossia dalla necessità di stabilire con chiarezza il radicamento dei diritti nella legge islamica (*shari'a*) e, con ciò, di fissare dei precisi orientamenti alla condotta individuale nei rapporti reciproci e rispetto alla comunità.

Nel *Preambolo* si legge che Allah ha dato all'umanità, nel Corano e nella Sunna di Maometto, «un quadro giuridico e morale durevole che permette di stabilire e regolamentare le istituzioni e i rapporti umani»²³. Nel Corano e nella Sunna si trovano dunque i principi, insieme giuridici e morali, che debbono essere alla base dei diritti dell'uomo. Più oltre infatti gli estensori della Dichiarazione affermano di ritenere loro obbligo la necessità di stabilire un «ordine islamico», in cui tutti gli esseri umani «siano uguali», «nascano liberi» e in cui «governanti e governati siano sottomessi allo stesso modo alla legge e siano uguali davanti ad essa»²⁴.

E l'ordine islamico, dunque, che racchiude i principi giuridici e

20. Ivi, p. 499.

21. Cfr. *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, in E. Hirsch (éd.), *Islam et droits de l'homme*, Librairie des Libertés, Paris 1984, p. 219 (trad. dalla versione francese).

22. M. A. Sinaceur, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, in Hirsch (éd.), *Islam et droits de l'homme*, cit., p. 209.

23. *Déclaration islamique*, cit., p. 220 (trad. dalla versione francese).

24. Ivi, p. 221 (trad. dalla versione francese).

morali capaci di fondare l'uguaglianza degli uomini, la loro libertà e l'uguaglianza davanti alla legge, ossia alla *shari'a*. Non vi è, come nella storia costituzionale occidentale, un'uguaglianza e una libertà che appartengano agli esseri umani in forza di una comune umanità riconosciuta storicamente prima dalla legge (nello Stato di diritto) e poi dalle costituzioni (nelle odierne democrazie costituzionali). Qui emerge con forza una differenza profonda tra le due diverse concezioni dei diritti. *I diritti dell'uomo appaiono infatti nell'Islam non come espressione di valori assoluti (ossia del riconoscimento di una comune, uguale umanità), bensì di valori relativi che debbono essere compatibili con i principi della legge islamica*²⁵. Si approfondisce qui la distanza dalla visione occidentale che proclama i diritti dell'uomo al di là (ed eventualmente *contro*) qualsiasi riconoscimento religioso.

Il *Preambolo* della Dichiarazione islamica universale conclude, coerentemente con le premesse enunciate, che i diritti dell'uomo inviolabili e inalienabili proclamati dalla Dichiarazione, sono «prescritti dall'Islam». Il fondamento dei diritti nella legge islamica comporta una precisa concezione *giuridica* dei diritti dell'uomo.

Come è noto, nell'Islam non esiste alcuna delle tradizionali distinzioni occidentali tra diritto privato e diritto pubblico, diritto civile e diritto penale e molte materie rientrano prevalentemente sotto l'uno o l'altro di questi rami del diritto. Inoltre in alcune branche del diritto, ad esempio nel diritto penale, compaiono delle specifiche distinzioni, in particolare il diritto di Dio (*haqq Allah*) contrapposto al diritto dell'uomo (*haqq adami*)²⁶. Il termine *haqq* (diritto) significa anche la "verità" contrapposta all'"errore" (*batil*) e designa uno dei nomi di Dio. Non vi è nulla in questo termine che possa rinviare alla concezione occidentale dei diritti soggettivi.

Al contrario, la concezione del diritto soggettivo nel diritto musulmano è strettamente connessa a quella di dovere. Solo Allah ha diritti. I diritti di Dio si trasformano in doveri dell'uomo rispetto all'onnipotenza divina²⁷. Il diritto soggettivo è stretto inoltre in un tessuto di reciprocità e affonda le proprie radici nella comunità. Pertanto, essendo il diritto «comunitario e divino, l'individuo non può esserne l'istitutore, e ancor meno l'autore»²⁸. Qui si raggiunge il punto di maggior distanza tra la concezione islamica e la concezione occidentale dei diritti. *Nella tradizione occidentale il diritto appartiene all'uomo in quanto uomo e come tale viene riconosciuto, oppure viene concesso in*

25. Sinaceur, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, cit., p. 210.

26. J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano* (1964), Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995, p. 122.

27. Cfr. B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, Piper, München 1999, p. 108.

28. Sinaceur, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, cit., p. 211.

*forza di legge. Nella tradizione islamica il diritto del soggetto trova il proprio fondamento nel "diritto di Dio". Si può probabilmente sostenere che la concezione dei diritti soggettivi nella Dichiarazione islamica universale è simile alla concezione giusnaturalistico-volontaristica della tradizione occidentale, ossia alla dottrina del diritto naturale che rinvia l'ordine creato alla volontà divina*²⁹.

Il diritto soggettivo può dunque darsi solo sulla base di un "diritto oggettivo". Questa prospettiva differenzia la concezione islamica anche dal modo di intendere uno dei principi fondamentali della concezione dei diritti che si è sviluppata in Occidente, ossia il principio della tolleranza. È stata la perdita del fondamento religioso dei diritti e la separazione tra Chiesa e Stato che ha portato in Occidente a riconoscere la pari libertà di ogni persona di professare liberamente il proprio credo religioso. Al contrario, la Dichiarazione islamica universale dei diritti enuncia, all'art. 13, il diritto di ogni persona di esprimere «i suoi pensieri e le sue convinzioni», ma «nei limiti prescritti dalla Legge»³⁰, ossia dalla *shari'a*. In breve: non si riconosce l'autonomia di giudizio della coscienza morale individuale, ma la si fonda in un'etica oggettiva, comunitaria.

Il fondamento dei diritti soggettivi nella *shari'a* è riconoscibile nella concezione che attraversa tutti gli articoli della Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo. Si può affermare che questa Dichiarazione contenga tutti i diritti enunciati nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, ma su di un fondamento diverso. Così l'art. 8 (sul «diritto alla protezione contro la tortura») corrisponde all'articolo 12 della Dichiarazione del 1948 e l'art. 9 (sul «diritto d'asilo») corrisponde all'art. 14 della Dichiarazione. L'art. 1 (sul «diritto alla vita») corrisponde all'art. 3 della Dichiarazione universale, ma sono diverse le prospettive all'interno delle quali viene enunciato questo diritto: la Dichiarazione islamica riconosce infatti che la vita umana è «sacra e inviolabile» e che «nessuno deve essere esposto né a ferite né

29. La concezione teocentrica della natura (*fitra*) strettamente connessa alla creazione compare in *Corano*, XXX, *La sura dei romani*, 30 in cui si legge: «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini. Nessun mutamento patisce la creazione di Dio: quella è la religione retta, ma i più degli uomini non sanno». (Il Corano viene citato nella traduzione di A. Bausani, *Il Corano*, BUR, Milano 1999).

30. *Déclaration islamique*, cit., p. 226. Nella traduzione dal testo arabo si legge esplicitamente: art. 12 «a) Ognuno ha il diritto di pensare e di credere ciò che vuole, e dunque di esprimere il suo pensiero e la sua credenza, senza che nessuno vi si intrometta o glielo proibisca, sempre che ciò avvenga entro i limiti generali stabiliti in proposito dalla Legge islamica»; cfr. *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, 1981 (trad. dal testo arabo originale), in Pacini (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit. p. 198.

a morte», ma aggiunge anche: «tranne che sotto l'autorità della legge». Il diritto alla vita trova qui il proprio limite nelle prescrizioni della *shari'a*, e ciò significa che i diritti umani possono essere riconosciuti fino al punto in cui non collidano con la legge coranica e con le prescrizioni tratte dalla Sunna. È in questa prospettiva e su questo fondamento che la Dichiarazione islamica universale proclama tutti i diritti: civili (che non sono distinti dai “diritti umani”), politici e sociali.

I diritti politici consistono essenzialmente nel diritto riconosciuto a «ogni individuo della comunità (*umma*) di esercitare una funzione pubblica» e nel riconoscimento del diritto del popolo di scegliere e revocare i propri governanti conformemente al principio della libera consultazione (*shura*) che rappresenta il fondamento dei rapporti amministrativi tra il governo e il popolo (art. 11)³¹.

I diritti sociali sono menzionati all'art. 18, che ammette il diritto al soddisfacimento dei bisogni primari (alimentazione, alloggio, vestiario, insegnamento e cure mediche) e all'art. 17, che ammette la tutela dei lavoratori con il riconoscimento di un giusto salario e il diritto a un sufficiente riposo, ma non si spinge fino a proclamare un diritto al lavoro.

La Dichiarazione è conclusa, nella versione francese, da alcune considerazioni esplicative che chiariscono come ciascuno dei diritti proclamati comporti degli obblighi corrispondenti e come il godimento dei diritti possa darsi solo entro i limiti stabiliti dalla *shari'a* allo scopo di rispettare «le giuste esigenze della moralità, dell'ordine pubblico e del benessere generale della comunità» (*umma*)³². Siamo dunque in presenza di una “islamizzazione dei diritti dell'uomo”, ossia di una interpretazione dei diritti conforme ai principi del Corano e della Sunna. Appare così evidente la diversità delle concezioni tra la tradizione occidentale e quella islamica: i diritti soggettivi proclamati dalle Dichiarazioni occidentali dovranno essere tradotti nell'islam con “diritti del soggetto morale” e i diritti sociali con “diritti dell'essere comunitario”³³.

La successiva Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam è stata elaborata nel 1990 dall'Organizzazione della conferenza islamica (OCI),

31. Il principio della “consultazione” compare in *Corano*, XLII, 38, la sura della consultazione, dove si legge: «Coloro che obbediscono al loro Signore, e compiono la Preghiera, e delle loro faccende decidono consultandosi fra loro». Il principio della consultazione non è equiparabile in alcun modo al principio rappresentativo delle democrazie contemporanee.

32. *Déclaration islamique*, cit., p. 231.

33. Cfr. H. Al Mafregy, *L'Islam et les droits de l'homme*, in Hirsch (éd.), *Islam et droits de l'homme*, cit., p. 47.

ossia dall'organismo governativo che riunisce i ministri degli Affari esteri.

La Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam del 1990 ribadisce gli orientamenti affermati dalla Dichiarazione islamica universale del 1981. Si definisce la comunità islamica come «la comunità migliore che Dio abbia mai creato» e si proclama il ruolo di questa comunità come «guida di un'umanità precipitata nella confusione a causa di credenze e di ideologie differenti, in quanto capace di offrire una soluzione per i problemi cronici che affliggono questa civiltà materialista»³⁴. Anche questa Dichiarazione precisa, all'art. 24, che i diritti e le libertà proclamate «sono subordinati alle disposizioni contenute nella legge islamica»; e conformemente a questa dichiarazione di necessaria compatibilità con la *shari'a*, viene enunciato, all'art. 2, il diritto alla vita che è «proibito togliere senza ragione legale» e il diritto all'integrità fisica, che «non può essere toccata che per ragioni legali».

L'uomo e la donna hanno pari dignità, in base all'art. 6 ma, coerentemente con la tradizione islamica, «il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione» e ancora, «il padre o chi ne fa le veci ha il diritto di scegliere l'educazione dei figli [...] alla luce dei valori morali e delle norme contenute nella Legge islamica» (art. 7, comma 2°). L'islam è definito «la religione naturale dell'uomo» e non è lecito né tentare di convertire i musulmani ad altre religioni, né di indurli all'ateismo (art. 10). Anche la libertà di pensiero deve essere manifestata nei limiti posti dai principi della legge islamica (art. 22).

In breve: viene ribadita la concezione di un «essere comunitario», i cui diritti debbono essere compatibili e conformi alla *shari'a*.

3.2. Le Dichiarazioni arabe dei diritti dell'uomo

Assai diversa dalla prospettiva islamica appare la prospettiva araba delle Dichiarazioni sui diritti dell'uomo, giacché essa esprime un orientamento tendenzialmente laico, che può consentire un'effettiva convergenza con la tradizione occidentale. Anche a proposito delle Dichiarazioni arabe dei diritti si possono distinguere documenti governativi e non-governativi.

Un esempio di questa seconda tipologia è rappresentato dal Progetto di Carta dei diritti dell'uomo e del popolo nel mondo arabo. Esso è stato elaborato nel dicembre del 1986, a Siracusa, presso l'Istituto superiore internazionale di scienze criminali. Ai lavori preparatori presero parte 66 personalità del mondo arabo provenienti da 12 paesi arabi.

34. Cfr. *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'Islam* (1990), in Pacini (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 222.

Il Progetto di Carta dei diritti assume come riferimento fondamentale, nel *Preambolo*, «i valori, l'eredità, la storia, la civiltà e gli interessi comuni che uniscono i cittadini di tutte le regioni della Nazione Araba, la cui terra Dio ha benedetto facendone la culla delle religioni rivelate»³⁵. Nell'ambito dei diritti civili sono riconosciuti «il diritto alla libertà di credo e di pensiero» (art. 9) e «il diritto alla libertà di opinione e di espressione» (art. 10) senza alcuna limitazione da parte della *shari'a*. Il documento introduce inoltre la proposta di misure per la garanzia dei diritti umani: la Commissione araba per i diritti umani (artt. 50-54) e la Corte araba per i diritti umani (artt. 55-61).

Infine, occorre sottolineare che questo Progetto di Carta dei diritti riafferma, nel *Preambolo*, la «fede nei principi proclamati nella Carta delle Nazioni Unite e nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo»³⁶.

Questi stessi orientamenti sono enunciati in un documento governativo del mondo arabo, ossia nel Progetto di Carta araba dei diritti dell'uomo elaborato dalla Lega araba nel 1993. Anche questo documento sottolinea la centralità della nazione araba e la sua fede nell'essere umano, «dopo che Dio l'ha gratificata facendone la culla delle religioni e delle civiltà che hanno sacralizzato l'uomo e hanno affermato il suo diritto a una vita degna sulla base della libertà, dell'equità e della giustizia»³⁷. Il Progetto si riconosce inoltre nei principi della Carta delle Nazioni Unite e della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, oltre che nei principi dei due Patti del 1966, ossia del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali e del Patto internazionale sui diritti civili e politici, rivelando in ciò una significativa convergenza con la concezione occidentale dei diritti. Tuttavia, prima che il Progetto venisse sottoposto al Consiglio della Lega araba per la definitiva approvazione, una Conferenza ministeriale araba per i diritti umani, nel dicembre del 1993, adottò una nuova Dichiarazione araba dei diritti dell'uomo, che accolse anche numerosi orientamenti tradizionalistici islamici desunti dalla Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'islam del 1990³⁸.

35. *Draft Charter on Human and People Rights in the Arab World* (1986), Istituto superiore internazionale di Scienze criminali, Siracusa 1987, p. 5.

36. Nel documento si legge: «Reaffirming their faith in the principles proclaimed in the Charter of the United Nations and the International Bill of Human Rights», ivi, p. 5.

37. *Projet de Charte arabe des droits de l'homme* (1993), in S. A. Aldeeb Abu-Salieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum 1994, p. 505.

38. Questi orientamenti tradizionalistici islamici vennero sollecitati da alcuni Stati dell'Organizzazione della conferenza islamica, che erano, al tempo stesso, membri

Così la Carta araba dei diritti dell'uomo, adottata al Cairo nel 1994 dal Consiglio della Lega degli Stati arabi³⁹, riconosce, oltre alla Dichiarazione universale del 1948 e ai Patti del 1966, anche la prospettiva tradizionalistica della Dichiarazione sui diritti dell'uomo nell'islam del 1990.

La Carta del Cairo fa appello alla Nazione araba che viene concepita come «culla delle religioni» e «luogo d'origine delle civiltà, che hanno ribadito il diritto dell'uomo ad una vita dignitosa basata su libertà, giustizia e pace». Alla Nazione araba viene assegnato il compito di realizzare i principi di fratellanza e uguaglianza che sono proclamati concordemente dalla *shari'a* islamica e dalle «altre religioni celesti»⁴⁰.

Porre il fondamento dell'identità araba nel nazionalismo, e non nell'islam, consente di concepire la possibilità di coesistenza delle grandi religioni monoteistiche e apre la strada a una ricerca sui principi che sono ad esse comuni. È sicuramente una prospettiva profondamente innovativa che pone le basi per individuare un comune consenso intorno ai diritti dell'uomo. Coerentemente con questa prospettiva, la Carta del Cairo non fonda nessun diritto sulla *shari'a*⁴¹. Pertanto essa ammette, senza limitazioni, la libertà di credo, pensiero e opinione per tutti gli individui (art. 26), così come la libertà di culto (art. 27) e il diritto per le minoranze di godere della loro specifica cultura (art. 37).

La Carta riconosce tuttavia la possibilità di limitare l'esercizio dei diritti per ragioni legate alla protezione della sicurezza dell'economia nazionale, o per la tutela dell'ordine pubblico, della sanità pubblica e della morale (art. 4). La Carta ammette inoltre la pena di morte solo nel caso di delitti di estrema gravità (art. 10) e introduce – rivelando in ciò la forte presenza della tradizione islamica – dei limiti all'esecuzione della pena, all'art. 12, in quanto la esclude per i minori di 18 anni,

della Lega degli Stati arabi, cfr. Modica, *La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 136-7.

39. Sulla genesi di questa carta cfr. H. Chekir, *La modernisation de la Charte arabe des droits de l'homme*, in "Jura Gentium – Centre for Philosophy of International Law and Global Politics", <http://www.tsd.unifi.it/jg/en/top.htm>, pp. 2 ss. H. Chekir sottolinea come questa Carta rappresenti un testo di compromesso, in quanto si riferisce allo stesso tempo «ai principi universali dei diritti dell'uomo e ai principi consacrati dalle religioni e soprattutto dalla religione musulmana», p. 3.

40. *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo* (1994), in Pacini (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 229.

41. H. Redissi, *L'universalità alla prova delle culture: le Dichiarazioni islamiche dei diritti dell'uomo*, in P. C. Bori, G. Giliberti, G. Gozzi (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo cinquant'anni dopo*, CLUEB, Bologna 2000, p. 120.

per le donne in stato di gravidanza «fino al parto» o per le donne che allattano ma solo fino «al termine di due anni dalla data del parto»⁴².

Qualche considerazione ancora si impone: in primo luogo, la Carta del Cairo introduce alcuni diritti in sintonia con i Patti delle Nazioni Unite. Gli articoli sopra ricordati sulla libertà di pensiero (art. 26) e di religione (art. 27) corrispondono all'art. 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici; e gli articoli 29, 30, 31 e 32 della Carta, che riconoscono il diritto al lavoro e il diritto di costituire sindacati corrispondono (con significative limitazioni, come vedremo più avanti) agli articoli 7, 8 e 9 del Patto sui diritti economici, sociali e culturali.

Occorre inoltre sottolineare che la Carta introduce alcune limitate garanzie per il godimento dei diritti. In primo luogo, vietando agli Stati aderenti alla Carta di applicare restrizioni ai diritti, ad esempio adducendo come pretesto che un altro Stato li riconosce in grado minore (art. 3*b*). In secondo luogo, prevedendo la creazione di un comitato di esperti il cui compito consiste nell'inviare un rapporto periodico, sul grado di rispetto dei diritti, alla Commissione permanente dei diritti dell'uomo creata in seno alla Lega araba nel 1968 (art. 41)⁴³.

Infine si deve ricordare che né la Dichiarazione del 1990, né la Carta del Cairo del 1994 sono state promulgate, e ciò è indice della pluralità e differenziazione di posizioni esistenti nel mondo musulmano in merito ai diritti dell'uomo e alle forme di governo⁴⁴.

4. I limiti della Carta araba e i successivi tentativi di “modernizzazione”

Commentando i contenuti della Carta araba dei diritti dell'uomo, Chekir ne mette in luce i limiti individuandoli principalmente in tre ambiti. In primo luogo, viene sottolineato il fatto che nella Carta è mantenuta la discriminazione nei confronti della donna⁴⁵. Al riguardo

42. L'articolo rinvia a Muslim, *Sahih* 17, 4.205, in cui il Profeta sospese l'esecuzione di una donna adultera fino al parto e ne permise la lapidazione quando, dopo il parto, un'altra donna si offrì per l'allattamento del neonato.

43. Cfr. Redissi, *L'universalità alla prova delle culture*, cit., p. 121.

44. In proposito cfr. A. Pacini, *Introduzione* a Pacini (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 19. La Dichiarazione del 1990 è stata approvata dal Congresso dei ministri degli Esteri, ma non è stata promulgata dai capi di Stato dell'Oci. La mancata promulgazione di questo documento è dovuta al fatto che gli Stati non hanno trovato un accordo su di una prospettiva, «che avrebbe posto a serio rischio qualsiasi iniziativa legislativa futura che fosse innovativa rispetto alla prassi giuridica musulmana tradizionale» (ivi, p. 17). La Carta del 1994 è stata approvata dal Consiglio della Lega degli Stati arabi, ma non è stata ratificata dagli Stati. Le posizioni di molti Stati arabi sono infatti più vicine alla Dichiarazione dell'Oci, ivi, p. 20.

45. Cfr. Chekir, *La modernisation*, cit., pp. 5 ss.

Chekir osserva che nel *Preambolo* della Carta non compare alcun riferimento alla Convenzione internazionale del 1979 sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna. Inoltre, la Carta parla genericamente della persona umana senza menzionare né i diritti specifici delle donne, come il diritto ai congedi di maternità, né il diritto a un "congedo parentale" che dovrebbe garantire che la funzione riproduttiva non sia una funzione propria delle sole donne, ma venga assunta da entrambi i genitori. A ciò si aggiunga il fatto che nella Carta la famiglia è menzionata, richiamando l'art. 23 del Patto internazionale sui diritti civili e politici, solo come nucleo essenziale della società che occorre proteggere, ma – contrariamente a quanto stabilito dal Patto (art. 23, commi 2°, 3° e 4°) – non è riconosciuto agli uomini e alle donne l'uguale diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, né il libero e pieno consenso dei futuri coniugi, né la parità dei loro diritti di responsabilità riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e al momento del suo eventuale scioglimento.

In secondo luogo, vi è una concezione lacunosa dei diritti della persona, in quanto non si trova alcun riferimento all'indivisibilità, interdipendenza e inalienabilità dei diritti umani. Inoltre, il riconoscimento dei diritti appare incompleto, in quanto non comprende né i diritti politici, né i diritti sindacali. In particolare l'art. 29 della Carta araba garantisce «il diritto di costituire sindacati e il diritto di sciopero nei limiti stabiliti dalla legge», ma non assicura il diritto dei sindacati di esercitare liberamente la loro attività (come è invece stabilito dal Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali all'art. 8c).

Infine il terzo limite viene ravvisato da Chekir nell'assenza dei meccanismi convenzionali di protezione e rispetto dei diritti umani, in quanto – come abbiamo osservato – è prevista la costituzione di un comitato di esperti, le cui competenze sono limitate al solo esame di rapporti periodici che gli Stati debbono presentare in merito all'applicazione della Carta.

Malgrado questi limiti, la Carta araba del 1994 rimane tuttavia un importante "strumento regionale", al quale gli Stati arabi dovrebbero accordare un grande rilievo se intendono realmente esprimere una chiara volontà di promuovere e garantire i diritti umani⁴⁶. In realtà, tranne l'Iraq, il documento non è stato adottato da alcuno Stato arabo, mentre gli Emirati arabi uniti, il Bahrein, il Sultanato dell'Oman, l'Arabia Saudita, il Sudan, il Kuwait e lo Yemen hanno avanzato delle riserve per giustificare il loro rifiuto. La Carta infatti, pur essendo un testo di compromesso, contiene tuttavia elementi fortemente innova-

46. Ivi, p. 6.

tivi che entrano in conflitto con la prospettiva islamica tradizionale di molti Stati arabi.

Questa situazione conflittuale all'interno del mondo arabo è stata successivamente influenzata dal mutato quadro internazionale, dalle ripercussioni dell'11 settembre e dalle crescenti iniziative di molte ONG per la difesa dei diritti umani. In questo contesto il Consiglio della Lega degli Stati arabi ha emanato il 23 marzo 2003 una Risoluzione⁴⁷ con la quale chiedeva alla Commissione araba permanente dei diritti dell'uomo di modernizzare la Carta araba, ossia di renderla conforme ai principi internazionali vigenti in materia di diritti dell'uomo. Adempiendo al mandato ricevuto, la Commissione araba permanente ha presentato un testo finale di modernizzazione della Carta nel gennaio del 2004.

Nella riunione indetta per la presentazione della nuova Carta araba dei diritti dell'uomo, il Segretario generale della Lega degli Stati arabi, M. Amr Moussa, ha illustrato il significato della "modernizzazione" della Carta, affermando che ai paesi arabi spetta il compito decisivo di «sviluppare le loro società per metterle al diapason del mondo moderno [...]. Gli Arabi non debbono mutare i fondamenti del loro pensiero o il loro sistema di valori, ma non debbono neppure rifiutare ogni idea di evoluzione»⁴⁸. In questa prospettiva la nuova Carta araba avrebbe dovuto ricevere il necessario riconoscimento tra i principali strumenti internazionali come «dimostrazione dello stadio avanzato raggiunto dal pensiero arabo nell'ambito dei diritti dell'uomo e del contributo di questo pensiero alla loro promozione»⁴⁹.

Il nuovo testo della Carta araba dei diritti dell'uomo del 2004 presenta degli elementi di sicura innovazione⁵⁰. All'art. 1d si legge che la Carta, nel quadro dell'identità nazionale degli Stati arabi e del senti-

47. Risoluzione 6.032-129 del 24 marzo 2003.

48. Rapport et recommandations de la Commission arabe permanente pour les droits de l'homme. Réunion complémentaire à la deuxième session extraordinaire de la Commission consacrée à l'actualisation de la Charte arabe des droits de l'homme (4 au 15 janvier 2004), p. 1.

49. Ivi, p. 2. La Carta è stata successivamente approvata dal vertice del Consiglio della Lega degli Stati arabi che si è svolto a Tunisi il 22 e 23 maggio 2004. Al riguardo si veda la Déclaration de Tunis issue du Sommet arabe – Tunis, 22-23 mai 2004. Al punto 2.2 si ribadisce «l'attaccamento dei nostri Stati ai principi umanitari e ai nobili valori dei diritti dell'uomo nella loro dimensione globale e complementare, così come al contenuto dei diversi Patti internazionali e del Patto arabo sui diritti dell'uomo adottato dal vertice di Tunisi, al rafforzamento della libertà di espressione, di pensiero e di culto, e alla garanzia dell'indipendenza della giustizia». Tra i primi firmatari della Carta compare il Marocco nel dicembre dello stesso anno. In proposito cfr. il quotidiano marocchino "Al Bayane" del 29 dicembre 2004.

50. Cfr. Chekir, *La modernisation*, cit., pp. 7-8.

mento di appartenenza a una civiltà comune, mira a «radicare il principio secondo il quale tutti i diritti dell'uomo sono universali, indivisibili, interdipendenti e indissociabili».

Altri articoli garantiscono la persona umana contro specifiche forme di sfruttamento: sono interdetti «il lavoro forzato, la tratta degli esseri umani a fini di prostituzione o di sfruttamento sessuale [...] e tutte le altre forme di sfruttamento dei minori nei conflitti armati» (art. 10*b*); oppure mirano ad assicurare a «persone portatrici di handicap mentali o fisici una vita dignitosa» (art. 40*a*).

Innovativi sono anche gli articoli che proclamano il diritto allo sviluppo (art. 37) e il diritto a un ambiente sano (art. 38). Fondamentale è inoltre l'articolo che enuncia (pur con i limiti che vedremo) il diritto all'uguale godimento dei diritti e delle libertà senza distinzioni di sesso e l'obbligo per gli Stati di prendere tutte le misure necessarie contro ogni possibile forma di discriminazione, così come l'affermazione che «l'uomo e la donna sono uguali sul piano della dignità umana, dei diritti e dei doveri» (artt. 3, *a*, *b*, *c*). Importanti sono infine gli articoli che enunciano il principio dell'uguaglianza davanti alla legge (art. 11), l'indipendenza della giustizia: «Gli Stati garantiscono l'indipendenza della giustizia e la protezione dei giudici contro ogni ingerenza» (art. 12) e il diritto di fare appello a una istanza superiore (art. 16*g*).

Tuttavia, malgrado queste innovazioni, anche la nuova Carta araba non si è sottratta a numerose critiche provenienti sia dall'interno che dall'esterno del mondo arabo. In primo luogo, anche in questa Carta, come nella Carta araba del 1994, sono riaffermati, insieme ai principi della Carta delle Nazioni Unite e della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, anche i principi della Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'islam. Ancora una volta appare che la volontà dei redattori della nuova Carta non esprime il riconoscimento dell'universalità dei diritti umani, bensì il riconoscimento dei soli diritti «accettati dai testi di origine religiosa, facendo così prevalere la specificità di una civiltà improntata alla religiosità e alla sacralità»⁵¹.

Ma soprattutto il problema della parità dei diritti tra uomo e donna non ha trovato una soluzione soddisfacente. L'art. 3*c* precedentemente menzionato, che afferma che «l'uomo e la donna sono uguali sul piano della dignità umana, dei diritti e dei doveri», continua tuttavia dichiarando che ciò avviene «nel quadro della discriminazione positiva istituita a profitto della donna dalla *shari'a* islamica e dalle altre leggi divine e dalle legislazioni e strumenti internazionali», e ciò significa che è ancora una volta il compromesso «tra gli strumenti internazionali e gli strumenti religiosi che è servito da fondamento al riconosci-

51. Ancora Chekir, *La modernisation*, cit., p. 8.

mento dei diritti della donna»⁵². La conseguenza che se ne può trarre è che alla donna saranno riconosciuti solo i diritti che le sono accordati dalla *shari'a* islamica. Anche la Commissione internazionale dei giuristi ha evidenziato gli stessi limiti⁵³. La Commissione ha altresì sottolineato le discriminazioni che la nuova Carta araba racchiude nei confronti dei non-cittadini. Infatti l'art. 24^f limita il beneficio del diritto alla libertà di riunione e alla libertà di associazione ai soli cittadini. Allo stesso modo l'art. 34 dichiara che il diritto al lavoro è un «diritto naturale di ogni cittadino» e l'art. 36 garantisce il diritto alla sicurezza sociale ai soli cittadini, così come l'art. 41 limita ai soli cittadini la gratuità dell'insegnamento a livello elementare.

La Commissione ha inoltre evidenziato l'insufficiente tutela dei diritti delle minoranze, in quanto l'art. 25, che ad esse si riferisce, non considera la possibilità che il diritto dei singoli di godere della cultura delle minoranze, «di utilizzare la loro lingua e di praticare i precetti della loro religione» possa essere esercitato in comune con gli altri membri del gruppo⁵⁴. Altri limiti sono stati messi in luce in merito al diritto di asilo – enunciato all'art. 28 della Carta – che la Commissione ha invitato a riformulare conformemente ai criteri del diritto internazionale, ossia secondo la Convenzione relativa allo *status* dei rifugiati del 1951.

In breve: pur essendo evidenti significative innovazioni introdotte dalla nuova Carta araba dei diritti dell'uomo, permangono profonde differenze rispetto agli standards internazionali in merito ai diritti umani. I processi di “modernizzazione” o di “attualizzazione” della Carta araba continuano a rimanere entro alcuni insuperabili limiti della tradizione islamica.

5. Ulteriori considerazioni in merito ai diritti umani nel mondo arabo-islamico: altri livelli di analisi e di confronto

Le considerazioni precedenti, svolte sul piano del diritto internazionale, hanno messo in evidenza sia le differenze tra la prospettiva islamica e quella araba dei diritti dell'uomo, sia la distanza che ancora se-

⁵² Ivi, p. 9.

⁵³ Cfr. Commentaires de la Commission internationale de juristes à l'adoption du texte de la Charte arabe des droits de l'homme – Février 2004, p. 8, in http://www.droitshumains.org/Biblio/Txt_Arabe/Images/Comment-Charte-arabe.pdf. La Commissione internazionale dei giuristi è stata istituita a Berlino nel 1952 ed è composta di 60 eminenti giuristi che rappresentano i differenti sistemi giuridici del mondo. Essa è attenta all'implementazione del diritto internazionale e dei principi che segnano un avanzamento dei diritti umani.

⁵⁴ Ivi, p. 13.

para profondamente queste due prospettive dalla concezione occidentale dei diritti.

Tuttavia il confronto rimarrebbe insoddisfacente se non si estendesse ad altri livelli di analisi per mettere in luce, da una parte, la concezione dei diritti nel diritto interno degli Stati arabo-islamici e, dall'altra, le garanzie assicurate ai diritti in queste realtà politico-costituzionali. Per ciò che concerne il primo aspetto, si può facilmente riscontrare che in questi Stati sono contemporaneamente presenti *due concezioni*⁵⁵ dei diritti: la prima conforme alla tradizione islamica; la seconda, invece, del tutto convergente con la prospettiva occidentale. Questo esito è certamente il risultato di processi di codificazione del diritto avviati nei paesi arabo-islamici, sulla base dei modelli europei, fin dalla seconda metà del secolo XIX, così come la conseguenza inevitabile dell'influenza coloniale esercitata dai paesi occidentali nei confronti dei paesi musulmani.

Se sul piano del diritto interno si possono facilmente riconoscere rilevanti convergenze con le tradizioni occidentali in materia di diritti umani, sul piano delle garanzie le distanze appaiono invece ancora incolmabili. È sufficiente considerare le forme di governo realizzate nei paesi arabo-islamici per comprendere come la principale forma di garanzia dei diritti, ossia la separazione dei poteri, sia quasi del tutto assente in questi paesi, giacché la separazione (solo) formale dei poteri non comporta la separazione delle funzioni⁵⁶. Assai appropriatamente si è parlato in proposito di *costituzioni senza costituzionalismo*⁵⁷: una interpretazione che sottolinea come le costituzioni siano nei paesi arabo-islamici solo l'espressione formale del riconoscimento dell'esistente *status quo*, ossia degli attuali assetti di potere. All'origine di queste modalità di organizzazione del potere vi sono concezioni dello Stato profondamente diverse da quelle occidentali, giacché hanno al loro fondamento una visione, in larga misura non secolarizzata, della "comunità", assai lontana dalla idea occidentale di "nazione" e difficilmente compatibile con la concezione della democrazia costituzionale⁵⁸.

La breve analisi che abbiamo svolto ha evidenziato sia i motivi di

55. In proposito cfr. G. Gozzi, *Le carte dei diritti nel mondo islamico*, in V. Colombo, G. Gozzi (a cura di), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 227 ss.

56. Ivi, p. 235.

57. N. J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World*, State University of New York, New York 2002.

58. In proposito cfr. G. Gozzi, *Il costituzionalismo in Europa e nell'islam mediterraneo*, in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 468 ss.

convergenza, sia le ragioni di profonda differenza tra Occidente e mondo arabo-islamico in materia di diritti. L'analisi ha altresì chiarito che il mondo musulmano non può essere considerato un blocco monolitico, bensì una realtà composita con la quale un dialogo e un incontro sono sicuramente possibili.

Un'ulteriore possibilità di collaborazione può essere individuata nell'incontro delle società civili dei paesi occidentali e di quelli musulmani. Con particolare riferimento all'area geopolitica del Mediterraneo, ciò può avvenire sia attuando iniziative politiche euro-mediterranee improntate agli obiettivi dello sviluppo economico, dello sviluppo umano e del confronto sui processi di democratizzazione e di garanzia dei diritti umani, sia realizzando modalità di integrazione nei paesi occidentali che diano vita a forme di democrazia fondate sul riconoscimento e valorizzazione della diversità culturale e religiosa.