

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra: Filosofia Politica

LO SVILUPPO DELLA DEMOCRAZIA NELLE SOCIETÁ
MUSULAMANE

RELATORE

Prof. Sebastiano Maffettone

CANDIDATO

Elena Claudia Valletta

MATRICOLA

069282

ANNO ACCADEMICO: 2013/2014

INDICE

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Introduzione..... | 2 |
| 1. LA DEMOCRAZIA LIBERALE | |
| 1.1 Definizione, valore e funzione della democrazia..... | 6 |
| 1.2 Dimensioni della democrazia, liberalizzazione e “religious politics”..... | 8 |
| 1.3 Democrazia e liberalismo politico..... | 14 |
| 2. GLI ELEMENTI PER LA DEFINIZIONE DI UNA DEMOCRAZIA ISLAMICA | |
| 2.1 Il dilemma dell'accettazione della democrazia da parte delle società islamiche..... | 18 |
| 2.2 La Shari'a, il diritto islamico e la sua applicazione..... | 20 |
| 2.3 I principi dell'Islam e le sue contraddizioni..... | 24 |
| 3. COMPATIBILITÀ, INCOMPATIBILITÀ E CRITICITÀ TRA LIBERALDEMOCRAZIA E ISLAM | |
| 3.1. L'analisi del dibattito..... | 30 |
| 3.2. Islam politico, incompatibilità e compatibilità tra Islam e democrazia..... | 34 |
| Appendice: Un caso di sviluppo democratico: l'Algeria..... | 41 |
| Conclusioni..... | 43 |
| Bibliografia..... | 47 |

Introduzione

Il tema del rapporto tra democrazia e Islam e della loro possibile compatibilità, è uno degli aspetti più approfonditi nel dibattito contemporaneo che riguarda la cittadinanza, la democrazia e i suoi valori, nel mondo politico ed intellettuale occidentale e altresì in quello islamico.

La discussione è stata sollevata piuttosto recentemente poiché, fino agli ultimi decenni del Ventesimo secolo, l'unica compatibilità tra religione e politica veniva riscontrata nel Protestantesimo, grazie anche all'analisi condotta da Max Weber. Al contrario tutte le altre religioni, compreso l'Islam (e fino agli anni '60 persino il cattolicesimo), venivano considerate problematiche, o anti-democratiche, in sintesi difficili da inserire in un processo democratico senza un'ipotesi di secolarizzazione.

In questo processo ha giocato un ruolo fondamentale anche il saggio di Samuel P. Huntington "Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale", in cui il politologo, constatato lo sviluppo di un nuovo mondo segnato da affinità e contrasti dettati dall'appartenenza a civiltà fondate sulle principali confessioni religiose, sostenne che la civiltà islamica sarebbe diventata la più grande avversaria di quella occidentale /cristiana¹.

È solo con la rivoluzione iraniana, e con gli eventi successivi legati al terrorismo internazionale portato avanti dai musulmani di al-Qaeda, che si afferma un vero e proprio dibattito centrato proprio sulla possibilità di implementazione o sviluppo della democrazia nelle regioni a prevalenza musulmane.

¹ SAMUEL P. HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000 [1° ed. americana 1996].

La discussione ha caratteristiche diverse a seconda del contesto di appartenenza del punto di vista adottato, a causa dei differenti aspetti del problema considerati come rilevanti.

In quasi tutto il mondo occidentale, ma in primo luogo negli USA, il dibattito si sviluppa soprattutto come conseguenza degli attacchi aerei dell'11 settembre 2001, che hanno raso al suolo uno dei simboli di New York, le "Twin Towers", e vede al centro della discussione le idee degli studiosi che portano avanti forti critiche verso l'Islam, e che hanno spinto il governo statunitense a tentativi di costruzione della democrazia in Iraq e Afghanistan.

In Europa il dibattito, pur se influenzato dall'opinione americana, non può non tener conto della presenza di numerose comunità di migranti musulmani in tutto il territorio, provenienti dal Nord Africa e dal Medio Oriente. L'analisi, quindi, differentemente da quella americana, verte sulla concreta inclusione delle comunità islamiche nella società e nelle strutture democratiche, in particolare sulla compatibilità tra l'Islam e i principi di quest'ultime, interrogandosi anche sulla possibile tutela dei diritti umani.

Un altro gruppo di opere riguardo al tema, meno ampio rispetto a quello occidentale a causa delle limitazioni alla libertà di stampa vigenti nei paesi di religione musulmana, è rappresentato dal lavoro degli studiosi islamici rivolto agli esponenti delle proprie aree culturali. In questo ambito, si collocano opere pubblicate con il proposito di dimostrare al mondo occidentale la possibilità di una compatibilità tra principi e istituzioni democratiche e la religione islamica. Gli studiosi islamici adottano un'ottica difensiva rispetto agli studiosi occidentali, che spesso sostengono la tesi di incompatibilità, e rispetto ai molti luoghi comuni che spesso travisano e semplificano la

ricchezza del pensiero islamico, escludendo la sua capacità di elaborare teorie democratiche che non siano una mera importazione di quelle occidentali.

La problematica risulta piuttosto complessa. Il mondo musulmano non può essere considerato ideologicamente monolitico: esso è caratterizzato da un ampio spettro di prospettive che va da un estremo all'altro, ossia da chi nega la possibilità di una connessione tra democrazia e Islam a coloro che, all'opposto, sostengono che l'Islam necessita di un sistema democratico.

Inoltre, negli stessi paesi in prevalenza musulmana è diffusa la teoria che vede nell'Islam un reale supporto per la democrazia, poiché il loro particolare sistema politico non può essere definito come islamico.

Il quesito che, conseguentemente, sorge riguarda l'esigenza del tipo di democrazia esportabile: una democrazia intesa come mero processo elettorale con l'allargamento della partecipazione politica, oppure come tessuto politico, culturale sociale e giuridico costituito da diritti individuali e collettivi, eguaglianza tra i generi, separazione dei poteri e affermazione del diritto positivo?

Nella prima ipotesi, non vi sono ostacoli insormontabili in quanto in quasi tutto il mondo musulmano si riscontrano processi in corso di apertura del sistema politico, con diversi gradi di strumentalità e di intensità. Tuttavia, vi è ancora la necessità dell'acquisizione dei capisaldi della democrazia liberale, la cui assenza aumenterebbe il rischio di costituzioni di sistemi di governo apparentemente democratici, che mancano però di quei sistemi di garanzia e di una cultura politica adatta, che potrebbe portare alla tirannia della maggioranza e all'istituzione di governi autocratici.

Nella seconda ipotesi, la situazione risulta più difficile in quanto la presenza della religione fortemente radicata nella società, la persistenza di disparità tra gli

individui, in particolare fra i sessi, l'assenza di controlli e la modalità di risoluzione dei conflitti a codice binario, con l'identificazione del nemico, fanno sorgere delle problematiche apparentemente irrisolvibili per l'affermazione della democrazia.

L'analisi condotta nel presente lavoro tenta di far luce sulle particolarità delle culture politiche democratiche e islamiche, cercando di individuare le compatibilità e le incompatibilità che sorgono tra i due sistemi.

Nel primo capitolo viene presentata una disamina della democrazia occidentale, del suo sviluppo storico, dei principi e dell'accostamento al liberalismo propriamente detto, individuando il punto di incontro tra le due ideologie, tramite la teoria di John Rawls.

Nel secondo capitolo, invece, si fa luce su alcune caratteristiche dell'Islam, e sulle particolarità del suo sistema politico e giuridico, soffermandosi sulle contraddizioni che sorgono al suo interno.

Infine, a fronte di ciò che emerge dai primi due capitoli, si procede all'analisi comparata circa le compatibilità e le incompatibilità fra i principi dell'Islam e i principi democratici, includendo le teorie dei maggiori esponenti dell'uno e dell'altro universo culturale, e descrivendo il tentativo pratico dell'instaurazione di una democrazia islamica da parte dello stato Algerino alla fine degli anni '80.

Capitolo I

LA DEMOCRAZIA LIBERALE

1.1 Definizione, valore e funzione della democrazia

Partendo dall'acquisizione del quesito politologico e filosofico relativo alla "implementabilità", nonché alla "esportabilità", della forma di governo liberal-democratica nelle società islamiche, occorre in primo luogo chiarire il significato e il valore da attribuire al termine *democrazia*, analizzandone gli elementi caratterizzanti.

L'idea di "democrazia", così come forgiata dai più grandi pensatori occidentali, pone le sue basi sulla pratica delle elezioni nella Grecia del V secolo a. C., sviluppandosi nei secoli anche con il contributo dell'Illuminismo francese. Essa si sostanzia in quel pensiero politico che vede nel governo del maggior numero di persone la forma preferibile di organizzazione politica.

Si tratta, tuttavia, di una definizione troppo semplice e riduttiva ai fini dell'esplicazione di un concetto che da secoli è oggetto di ampi dibattiti in ragione della complessità del suo significato. Il premio Nobel per l'economia, Amartya Sen, ne dà la seguente definizione:

“Che cos'è esattamente la democrazia? Innanzitutto occorre evitare l'identificazione tra democrazia e governo della maggioranza. La democrazia ha esigenze complesse, fra cui, naturalmente, lo svolgimento di elezioni e l'accettazione

del loro risultato, ma richiede inoltre la protezione dei diritti e delle libertà, il rispetto della legalità, nonché la garanzia di libere discussioni e di una circolazione senza censura delle notizie”².

Ciò si traduce nella creazione di istituzioni atte a garantire lo svolgimento del processo democratico e presuppone l’esistenza di elezioni libere, ma soprattutto alla base pone la volontà di rendere il popolo partecipe e informato delle proprie scelte e di quelle altrui, e consapevole delle opportunità e del proprio ruolo all’interno della società.

A tal proposito, Sen individua tre aspetti positivi della democrazia: il “valore intrinseco” , il “valore pratico” e la “funzione costruttiva” della democrazia.

Il “valore intrinseco” si traduce nell’opportunità del cittadino di partecipare alla vita politica e sociale. Infatti, sostiene Sen, *“la libertà politica è parte integrante della libertà umana in generale, e i diritti civili e politici sono fondamentali per garantire agli individui un pieno inserimento della vita della società”³.*

Il “valore pratico” accresce l’attenzione sulle richieste del popolo e, infine, la “funzione costruttiva” della democrazia si riferisce all’opportunità che la democrazia offre ai cittadini di imparare gli uni dagli altri e di formare i propri valori e le proprie priorità, anche tramite la discussione pubblica e lo scambio di informazioni⁴.

In ogni caso, la democrazia in sé è il punto di arrivo di un processo chiamato “democratizzazione”, scandito da diverse fasi a cui partecipano forze interne ed esterne al sistema.

²A. SEN, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un’invenzione dell’Occidente*, Oscar Mondadori, Milano, 2004, pp. 61-62.

³ *Ibidem*, p. 62.

⁴ *Ibidem*, p. 63.

Il nostro mondo, convenzionalmente definito “occidentale”, ci propone un modello di democrazia liberale basato su molteplici elementi costitutivi quali libere elezioni, costituzione, pluralismo, varie forme di rappresentanza. Sono tutti fattori politici, ma ve ne sono anche altri, di natura prettamente sociologica, da prendere in considerazione: è cosa nota, infatti, che spesso si associ il termine *democrazia* a concetti quali il rispetto dei diritti umani, la tolleranza religiosa, la libertà di parola, di pensiero, di associazione e di stampa. Se ne deduce dunque che la democrazia sia una dottrina che ha come obiettivo principale la tutela del cittadino sia nella sfera pubblica che in quella privata.

1.2 Dimensioni della democrazia, liberalizzazione e “*religious politics*”

Il dibattito circa le dimensioni della democrazia è esteso e non esiste ancora una definizione consolidata di democrazia ideale. Tuttavia, la letteratura e la prassi medesima identificano alcune variabili essenziali e sostanziali che permettono una sua delimitazione.

È opinione diffusa tra i teorici democratici che le caratteristiche della “poliarchia” elaborate dal teorico politico Robert A. Dahl, rappresentino i requisiti necessari per definire un sistema democratico.

Dahl nella sua opera “*Democracy and Its Critics*” (1989)⁵ distingue fra una democrazia ideale e il suo significato storico reale. Egli sostiene, in particolare, che le democrazie moderne non rispettino totalmente i canoni di democrazia ideale e, per

⁵ R.A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, 1989

questo, preferisce definirle “poliarchie”. Nel suo pensiero, i requisiti istituzionali per una democrazia ideale sono:

- 1) Diritto di libera espressione.
- 2) Diritto di formare e partecipare alle organizzazioni politiche indipendenti, compresi i partiti politici. A questo, si aggiunge l’effettiva partecipazione: ogni cittadino, senza distinzione alcuna, deve avere la possibilità di formare le proprie preferenze ed esprimere le proprie ragioni.
- 3) Chiara conoscenza: ogni cittadino deve godere di pari e ampie opportunità per elaborare una propria preferenza. Questo presuppone che ci sia un libero accesso alle fonti indipendenti di informazioni.
- 4) Diritto di voto nell’elezione dei funzionari in elezioni libere ed eque: il cittadino deve avere la garanzia che il suo voto abbia un peso nel processo decisionale, pari a quello di chiunque altro.
- 5) Controllo dell’agenda.
- 6) Diritto di candidatura per pubblici uffici⁶.

Certamente queste garanzie istituzionali sono necessarie, ma non sono sufficienti per il consolidamento di una democrazia liberale.

Infatti, ciò che Dahl trascura è cosa avviene dopo le elezioni. È possibile definire un sistema come “democratico” se ha come unici obiettivi elezioni libere e diritto di voto, senza che siano garantiti equi diritti per ogni cittadino e gruppo sociale?

⁶ N. PROVENCHER , *Is Islam Compatible with Democracy: A Critical Reexamination of Existing Theory to Establish Renewed Potential*, University of Arkansas at Monticello, 11 November 2011, Georgia Political Science Association Annual Conference Savannah, Georgia,

Una delle basi per una democrazia consolidata è, infatti, anche la tutela delle libertà fondamentali e dei diritti delle minoranze.

Per questo, la democrazia ha bisogno di istituzioni sia verticali che orizzontali che aiutino a garantire la responsabilità dei governi eletti nei confronti della legge e della costituzione e, per essere completamente efficiente, necessita di una progressiva liberalizzazione del sistema.

Gli americani Carsten Schneider and Philippe Schmitter, nel loro articolo “*Liberalization, Transition, and Consolidation: Measuring the Components of Democratization*”⁷, elaborano un’analisi accurata del processo di democratizzazione, ne esaminano il suo consolidamento e attuano una disamina del concetto di liberalizzazione, soffermandosi sulla differenza tra quest’ultimo e la democrazia.

La liberalizzazione è considerata come “*the process of making effective certain rights that protect both individuals and social groups from arbitrary or illegal acts committed by the state or third parties*”⁸.

Il grado di liberalizzazione di una democrazia è spesso misurato tramite il livello di partecipazione, ma solo se considerato vincolante all’interno di un sistema istituzionale stabile.

Nella storia della democrazia occidentale, una distinzione fra liberalizzazione e democratizzazione sarebbe stata superflua a causa della correlazione tra i due eventi. Una cesura fra i due processi non è stata mai esplicitamente definita: la liberalizzazione è stata da sempre implicitamente inclusa nel più ampio processo di democratizzazione.

⁷ C.Schneider & P.Schmitter, “*Liberalization, Transition, and Consolidation: Measuring the Components of Democratization*” 2004,p.61

⁸ *Ibidem*, p.60

Tuttavia, il successo di una democrazia si può riscontrare negli obiettivi di tutela delle minoranze e dei gruppi di opposizione. Quando, infatti, una minoranza si trova dinanzi a un divieto di partecipazione o di difesa dei propri diritti, ha poche possibilità di scelta, e il malcontento spesso sfocia nella violenza e nella ribellione. In un sistema dove le diverse minoranze non convivono pacificamente, viene a mancare uno dei principi fondamentali dell'ideale di democrazia, ossia le pari opportunità per i diversi cittadini o gruppi sociali.

Qualunque sia la minoranza in questione, che può essere di tipo politico, razziale o religioso, la sua esclusione dal processo politico è un indicatore di un principio di persecuzione, che fa sostanzialmente sfociare il sistema in un autoritarismo. Se la democrazia non è esclusivamente governo della maggioranza, la voce delle minoranze deve avere un pari peso politico.

È importante ricordare, infatti, che la democrazia è un sistema di regolazione dei conflitti per una competizione pacifica riguardo obiettivi, valori e policies del sistema. Sia come individui sia come gruppi, si accetta di governare conformi alla legge e al rispetto dei diritti dei cittadini, con l'opportunità per ogni gruppo di avanzare le proprie richieste.

Secondo il teorico Alfred Stepan in una democrazia ogni cittadino deve avere il diritto di esprimere la propria voce per quanto riguarda la politica che coinvolgerà la propria vita e i propri interessi: *“this is the minimal institutional statement of what democratic politics entails and does not entail. No more, no less”*⁹.

⁹ A. STEPAN, *Arguing Comparative Politics*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 216. Citato in N. HASHEMI, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford University Press, 2009, p. 124.

In questo contesto, però, sorge un problema che da secoli ha avuto risalto nello sviluppo della democrazia: il ruolo della religione nel contesto politico.

Secondo Stepan, gli istituti religiosi non devono avere un peso politico costituzionalmente garantito, che permette loro di limitare o controllare le decisioni prese in ambito governativo, allorché nessun gruppo religioso può essere escluso a priori dalla partecipazione politica. Tali gruppi devono poter curare i propri interessi privati anche nella sfera pubblica tramite la propaganda, i movimenti e le organizzazioni che li rappresentano, senza però violare la libertà degli altri e rispettando pacificamente chi non condivide le loro priorità¹⁰.

Nelle società in cui la religione è un marchio di identità, la via per la liberal-democrazia deve attraversare necessariamente il limite di “*religious politics*”. Essendoci una stretta correlazione tra i due elementi, che difficilmente si può eliminare, una prospettiva differente può essere valutata se l’elemento religioso subisce una trasformazione a cui segue uno sviluppo politico. Riforma religiosa e sviluppo politico sono interconnessi. Ciò di cui la liberal-democrazia necessita non è la completa privatizzazione della religione, o uno Stato completamente laico, ma un ridimensionamento delle idee religiose che rispettano le basi della legittimazione politica e dei diritti individuali.

Quello che molti influenti studiosi sostengono è che la religione può svolgere un ruolo fondamentale per lo sviluppo e il consolidamento della liberal-democrazia, come dimostra lo sviluppo storico della democrazia occidentale.

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

Dall'altra parte, vi sono i critici della Chiesa in libero Stato, persuasi che una forma di secolarismo sia necessaria per la stabilità e il funzionamento dei sistemi democratici, i quali devono porre le proprie basi esclusivamente sui principi fondamentali.

A sostegno della prima tesi, vi è l'esperimento effettuato da Stepan. Egli analizzò empiricamente i 15 Stati membri dell'Unione europea per testare in che misura esisteva realmente una separazione tra Stato e Chiesa. Ne risultò la presenza di Chiese radicate nello Stato in almeno 5 paesi europei (Danimarca, Finlandia, Grecia, Svezia e Gran Bretagna), mentre in altri Stati la Chiesa svolgeva ruoli sia in campo sociale che in quello educativo.

Un'altra lettura sul rapporto tra Stato e Chiesa è stata fornita da Jonathan Fox, che ha effettuato un'analisi su 152 stati, individuando due fattori: la separazione fra Stato e religione e il coinvolgimento dello Stato nella religione. *“The major difference between democracies and non-democracies is not the presence of SRAS¹¹ but rather an upper limit on GIR”¹².*

In effetti, da un punto di vista teorico, nessuna democrazia occidentale ha una rigida separazione fra Stato e Chiesa, tuttavia quasi tutti hanno negoziato una tolleranza nei confronti della libertà di professare qualsiasi religione, senza alcuna interferenza dello Stato. Inoltre, ognuna di queste democrazie permette che tale libertà sia esercitata non solo nella sfera privata ma anche in quella pubblica tramite la possibilità di organizzazione gruppi attivi all'interno della società civile.

¹¹ Separation of religion and state (SRAS), Government involvement in religion (GIR).

¹² J. FOX, *Do democracies have separation of religion and State?*, in «Canadian Journal of Political Science», March 2007, pp.19-20, citato in N. HASHEMI, *op. cit.*, p. 124.

1.3 Democrazia e liberalismo politico

A fronte delle crescenti esigenze religiose che, nel corso del tempo, stanno ridefinendo i confini della politica ed acquistando un peso maggiore nella sfera pubblica, il liberalismo politico rappresenta una fonte di risorse tecniche e normative che amplia notevolmente la funzionalità e la vitalità della democrazia liberale.

L'attuale esistenza di regimi liberal-democratici porta a credere che liberalismo e democrazia siano interdipendenti, ma in realtà si tratta di un rapporto più che complesso.

Il liberalismo, più che una filosofia morale, è originariamente una teoria di governo nella quale l'obiettivo principale è la libertà personale. Il fondamento della filosofia liberale è il principio di autonomia e il suo intento è di porre un limite all'esercizio del potere politico per opporsi all'assolutismo politico.

Tale dottrina possiede delle caratteristiche specifiche che la differenziano dalle altre tradizioni intellettuali, anche se non esiste comunque una definizione condivisa e universale per la codificazione del liberalismo. Ciò che la distingue dalle altre filosofie e dottrine politiche è la priorità data alla libertà individuale, posta al di sopra di qualsiasi altra necessità: nessun altro valore umano (eguaglianza, democrazia, stabilità, giustizia sociale) può competere con la libertà.

Tuttavia, controversie sorgono anche in merito alla definizione concettuale della libertà e alla individuazione pratica delle sue caratteristiche.

Benjamin Constant ha individuato una dicotomia tra la "libertà dei moderni" e la "libertà degli antichi". La prima si riferisce allo spazio di indipendenza individuale, la

seconda invece è espressa come la classica partecipazione nella pratica della decisione pubblica¹³.

L'atteggiamento degli antichi è, quindi, finalizzato alla distribuzione del potere tra i membri della Città-Stato, al contrario quello dei moderni mira alla sicurezza dei godimenti privati, le cui garanzie costituiscono ciò che essi chiamano libertà. Constant ritiene i due obiettivi in contrasto tra loro, poiché il primo subisce una trasformazione e finisce per rendere l'individuo schiavo del pubblico, mentre ciò che il cittadino richiede al potere è la libertà del privato.

Constant parlava di antichi, ma il suo bersaglio era Rousseau che nel suo “*Contratto sociale*” aveva teorizzato un potere pubblico che, una volta istituito di comune accordo, continua a sussistere senza bisogno di dare garanzie ai suoi sudditi. Rousseau sosteneva che “Bisogna trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni singolo associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima [...] Chi si dà a tutti non si dà a nessuno; e siccome non vi è associato sul quale ciascuno non acquisti lo stesso diritto che gli cede su se stesso, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde [...] Ogni membro della società mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale. Di contro, ogni singolo individuo in quanto corpo politico riceve ciascun membro come parte indivisibile del tutto.”¹⁴

Questa idea di democrazia collettiva risulta agli antipodi delle forme di liberalismo come quella elaborata da John Locke, che dà priorità ai diritti individuali.

¹³ B. CONSTANT, *Liberty Ancient and Modern*, in G. DE RUGGIERO, ed., *The History of European Liberalism*, Oxford University Press, 1927, pp. 167-168.

¹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2009, pp. 79-80.

Secondo Locke i diritti individuali preesistono rispetto alla politica poiché stabiliti da una legge naturale. Gli individui sono chiamati a giudicare se stessi e a tutelarsi, ma consci del rischio di possibili conflitti di interesse, decidono di riunirsi in un corpo politico unico.

“Quando un gruppo di uomini ha così consentito a costituire una comunità o governo, essi sono con ciò immediatamente associati e costituiscono un solo corpo politico in cui la maggioranza ha il diritto di deliberare e decidere per il resto. Infatti quando un gruppo di uomini ha, con il consenso di ciascun individuo, costituito una comunità, ha con ciò fatto di quella comunità un solo corpo, con il potere di agire come un solo corpo, cioè solo in base alla volontà e decisione della maggioranza”¹⁵. Lo Stato ha, dunque, il solo scopo di garantire i diritti personali che non può in alcun modo né limitare né negare.

Per conciliare democrazia e liberalismo, essendo i due concetti apparentemente in contrasto, è importante analizzare il pensiero di John Rawls, uno dei principali esponenti della forma di liberalismo egualitario. La sua opera “Una teoria della giustizia”¹⁶, pubblicata nel 1971, può essere considerata il manifesto politico del liberalismo.

Rawls individuò e riformulò le tendenze e le problematiche della società elaborando una nuova forma di liberalismo, con l'intento di difendere la democrazia e i suoi valori, facendo conciliare le esigenze religiose con quelle delle minoranze laiche all'interno di uno schema politico funzionale.

¹⁵ J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, Milano, Bur Rizzoli, 1998, p. 189.

¹⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Nell'opera "*Political Liberalism*", Rawls afferma che la teoria della giustizia rappresenta una dottrina politica autonoma rispetto a qualsiasi dottrina religiosa, filosofica e morale, tuttavia ricerca in queste ultime un consenso supplementare. Infatti, sebbene la teoria della giustizia risulti essere indipendente da ogni ragionevole dottrina comprensiva, la concezione politica della giustizia cerca un "consenso per intersezione" (ciò che Rawls chiama "*overlapping consensus*") da parte delle varie dottrine filosofiche, morali e religiose ecc. Proprio in virtù di tali caratteristiche, il liberalismo politico appare come la risposta più funzionale all'esigenza di una società bene ordinata basata sul pluralismo e sulla giustizia.

Rawls, approfondendo la sua teoria, ha quindi riformulato i due principi di giustizia in tal modo:

- a) ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste;
- b) le diseguglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società¹⁷.

Tali principi sono la base perfetta per un sistema politico che coniuga i principi democratici con quelli del liberalismo classico, tutelando allo stesso tempo l'individuo e la società.

¹⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Expanded, Columbia University Press 2005 (1993)

Capitolo II

GLI ELEMENTI PER LA DEFINIZIONE DELLA DEMOCRAZIA ISLAMICA

2.1 Il dilemma dell'accettazione della democrazia da parte delle società islamiche

Contrariamente all'opinione comune, che scorge da parte delle società islamiche un completo rigetto di qualsiasi forma di democrazia, risulta sorprendente constatare come la maggioranza della popolazione mediorientale abbia una buona considerazione del processo democratico e dei suoi principi, e infatti come sostiene Amaney Jamal nel suo testo "Actors, Public, Opinion, and Participation"¹⁸, "*citizens across the region, by majorities above 75 percent, believe that democracy is the best form of government*"¹⁹.

In effetti, negli ultimi anni il mondo musulmano ha fatto progressi nell'accettazione del liberalismo politico: alcune regioni come la Turchia hanno tentato di implementare e sviluppare sistemi di governo a base democratica, cercando di armonizzare i contrasti interni.

¹⁸ A.A. JAMAL, *Actors, Opinion and Participation* in E. LUST-OKAR, *The Middle East*, 12th Edition, Congressional Quarterly, Summer 2011, pp. 193-237

¹⁹ A.A. Jamal, *op cit*, p. 195

Ciononostante, molti degli esperimenti democratici iniziati nell'ultima decade sono stati sostanzialmente ridimensionati o del tutto abbandonati. A tal proposito, appare paradossale il fatto che la democrazia sia un fenomeno così tanto popolare all'interno di queste società, poiché nella maggior parte dei casi il processo di democratizzazione risulta inesistente o lento nel suo sviluppo, a causa dei continui rigetti da parte dei governi in carica.

Specialmente nell'area più conservatrice del mondo musulmano, predomina la convinzione che Islam e democrazia siano incompatibili in virtù del concetto islamico della sovranità assoluta di Dio, in antitesi con la sovranità popolare promossa dalla democrazia. Nell'universo culturale islamico inoltre, la legge dipende dalla rivelazione di Dio, che si esprime tramite la *Shari'a* (nel senso di legge) o *wahy*, intesa come ispirazione profetica: lo Stato non crea la legge, ma è da essa stesso creato, e il suo compito è mantenerla, difenderla e rafforzarla. In tal modo, l'idea di un parlamento quale custode e promulgatore della legge risulta piuttosto una blasfemia.

Essendo l'Islam una religione "onnicomprensiva", che da secoli impartisce prescrizioni dettagliate sulla gestione della vita privata e pubblica dei cittadini, non è sorprendente che sia considerato come un universo impenetrabile e impossibile da riadattare in un contesto sociale e politico globale caratterizzato da una costante modernizzazione.

È proprio nella modernità che i musulmani riscontrano la minaccia preponderante ai principi basilari della loro cultura. Si parla spesso in termini di "paura della modernità" percepita da questi popoli, che da sempre conservano e rispettano gelosamente le tradizioni quali basi del loro agire. In realtà, sarebbe più corretto

qualificare un simile timore come “paura dell’occidente”, essendo proprio l’Occidente concepito come un’entità tesa ad affermare la propria superiorità.

Vi è, pertanto, una rigida cesura tra modernizzazione e occidentalizzazione. La prima, infatti, è stata attuata soprattutto in ambito culturale tramite riforme dell’educazione, programmi di studio e di ricerca, volti a rafforzare gli ideali nazionali.

All’opposto, nell’immaginario comune occidentale, il diritto islamico, la *Shari’a*, l’islam, e i principi che lo ispirano, sono visti come elementi di assoluta ostruzione del processo democratico. Si tratta di una comprensione probabilmente limitata del campo legislativo islamico, dovuta sia alla scarsa conoscenza di quest’ultimo che alla mancanza di comunicazione tra il mondo islamico e quello occidentale.

Occorre, di conseguenza, analizzare il potenziale di queste istituzioni culturali nell’ipotesi di una loro inclusione nel processo di liberalizzazione.

2.2 La Shari’a, il diritto islamico e la sua applicazione

Traducibile come “diritto islamico”, la *Shari’a* rappresenta l’apice della cultura giuridica musulmana; è una vera e propria “legge divina”. Essa è stata un elemento catalizzatore di intere popolazioni culturalmente ed antropologicamente differenti tra loro ed è stata capace di elevarsi, nel tempo, a sistema giuridico, etico e religioso universale dell’intero Islam. Non essendo distinta dalla morale religiosa, non si prevede una separazione tra Stato e Chiesa, regola ormai vigente in quasi tutti gli stati moderni. Il diritto divino, quindi, non può che rivolgersi ai soli fedeli di quella religione, differentemente dai diritti contemporanei che sono basati su una filosofia laica che permette l’accettazione della legge da parte di tutti, tramite dei compromessi.

I fedeli sostengono che la legge islamica sia il frutto di una rivelazione di Dio e che sia stata elaborata affinché rappresenti una guida utile per perseguire la volontà divina: da qui, infatti, deriva proprio il termine Shari'a che significa "strada" o "percorso"²⁰.

I punti di riferimento dell'Islam sono le 4 fonti teologico-giuridiche: Il Corano; La Sunnah, ossia la tradizione sacra che riporta ciò che ha detto, fatto e approvato il Profeta; l'opinione concorde; l'interpretazione analogica. La Shari'a dunque rappresenta l'insieme delle prescrizioni legali che si trovano nel Corano e nella Sunnah, e non nasce come originario fondamento dell'Islam ma diventa parte di esso lentamente, tramite il processo interpretativo.

Nei testi sacri, infatti, esistono poche informazioni sulle prescrizioni, che sono spesso molto generiche e insufficienti per essere utilizzate nell'opera di organizzazione di una società, ma semplicemente delineano l'orientamento al quale il fedele musulmano deve attenersi.

La *Shari'a* è, quindi, il prodotto di un'evoluzione nel corso dei secoli rispetto al testo originale, tramite una costante opera di razionalizzazione, includendo nel suo spettro di giudizio situazioni per cui la dottrina religiosa non forniva precisi indirizzi o regole di azione.

All'interno della teoria classica Islamica, esiste una distinzione fra due diverse forme di diritto, ossia quella tra la *Shari'a* e *Fiqh*, che rappresenta il "diritto positivo"²¹.

Il *fiqh*, che letteralmente indica "la comprensione profonda", è esattamente l'elaborato finale della lettura capillare dei testi, al fine di estrarne delle fonti giuridiche.

²⁰ J. CESARI, *Muslims in the West after 9 11. Religion, Politics and Law*, Routledge Studies in Liberty and Security, Routledge, 2009, p. 145.

²¹ *Ibidem*, p.146.

Le tecniche tramite le quali il *fiqh* sviluppa le sue regole in assenza di dettami divini del Corano sono, tra le altre, la *qiyas*, ossia lo strumento analogico per adattare regole derivanti dalle rivelazioni a nuove situazioni, e l'*ijma*, le cui regole derivano dal consenso logico degli studiosi del Corano.

L'*ijma*, in particolare, è il procedimento che ha luogo in quelle situazioni per cui non si trovano risposte né nel Corano, né nella Sunnah, allorché si fa ricorso al consenso della comunità per trovare una soluzione in modo collettivo. Recita il Corano: *“E chi si stacca dal Messaggero di Dio, dopo che è apparsa limpida al suo sguardo la retta Via, e segue un sentiero diverso da quello dei credenti, Noi gli volgeremo le spalle come egli le ha volte a noi, e lo faremo bruciare tra le fiamme dell’inferno”*²². Tutto ciò che ha l’approvazione dei credenti diventa regola vincolante, che sancisce la supremazia della collettività.

È quindi riconosciuto che la trasformazione delle leggi divine in regole pratiche abbia luogo tramite la mediazione dei giudici e degli interpreti dell’Islam, e che tali regole vengano plasmate tramite la messa in pratica da parte dell’essere umano²³. Bisogna distinguere, in ogni caso, tra due ambiti: quello del culto e quello degli affari sociali.

Entrambi i campi si fondano sulle scritture sacre, tuttavia le prescrizioni riferite al culto sono più chiare e precise, vincolanti in tutti i loro dettami, riferendosi al modo in cui il fedele deve pregare e professare la propria fede nella vita quotidiana, con i riti previsti, senza che esso possa discostarsene troppo.

Il campo degli affari sociali, invece, ha come principio fondamentale “il permesso”: tutto ciò che non è espressamente proibito nelle fonti scritte è possibile, ed è

²² Corano, IV, 115.

²³J. CESARI, *op. cit.*, p. 146.

proprio in questo contesto che si inserisce il lavoro di elaborazione giuridica da parte degli studiosi del Corano. Si tratta di individuare regole e promulgare pareri giuridici nelle fattispecie non considerate nel Corano e nella Sunnah.

Contrariamente a quanto si possa facilmente dedurre, il diritto islamico non è rigido né statico, ma piuttosto dinamico ed evolutivo, fondato sulla razionalità e l'elaborazione umana, considerata come dono divino che permette la comprensione della rivelazione. Bhutto sottolinea, infatti, che *“While sacred texts are constant and divine, interpretation should evolve over time based on changes in the social and political environments”* e *“modern muslim can do the same”*²⁴.

La Shari'a, all'interno del diritto islamico, ha paradossalmente la stessa funzione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo rispetto al diritto civile e penale occidentale, in quanto nella sua accezione originale reprimeva i regimi autocratici e ripudiava gli abusi nei confronti dei cittadini, promuovendo un sistema di garanzie di giustizia, libertà ed uguaglianza.

Tuttavia, proprio la nozione di libertà ha una connotazione diversa rispetto a quella occidentale. La libertà è, infatti, riconosciuta in senso giuridico e non nella sua accezione di “diritto naturale”, che non può essere giudicato valido poiché è svincolato da norme di controllo e di direzione, essendo l'azione umana orientata da Dio, che tramite la ragione dirige l'uomo verso ciò che è virtù, sulla base dei principi rivelati.

²⁴ B. BHUTTO, "RECONCILIATION: ISLAM, DEMOCRACY, AND THE WEST" (NEW YORK: HARPER PERENNIAL), 2009

2.3 I principi dell'Islam e le sue contraddizioni

I principi base dell'Islam politico e religioso sono molteplici, alcuni dei quali sono riconosciuti anche all'interno del pensiero filosofico-politico occidentale. Tuttavia, nel contesto dei paesi musulmani, essi sono stati applicati e tutelati in maniera differente a seconda del quadro politico e storico in cui venivano interpretati, poiché il mondo islamico non è un blocco omogeneo che si esprime in modo univoco su ogni tema.

È constatato che la Shari'a, e in generale gli elementi appartenenti alle scritture sacre più ambigui e soggetti a una più libera interpretazione, divengono uno strumento negativo se rielaborati attraverso una lettura più "fondamentalista", ovvero quando si applicano alcuni dei principi in modo estremo e strumentale, ponendo troppo spesso in cattiva luce la cultura islamica, che appare sempre più lontana dai canoni politici occidentali.

L'uguaglianza dei diritti, per esempio, è uno dei punti forti delle critiche mosse all'Islam. Esso rappresenta un caposaldo dell'evoluzione giuridica nei paesi occidentali, dove i cittadini sono tutti uguali senza discriminazione di razza o religione ma, nel caso islamico, è stato codificato ed applicato in modo eterogeneo nel corso dei secoli. Il principio richiama l'"hadith", che ne costituisce il fondamento e che recita: *"Nessuna superiorità viene riconosciuta all'Arabo nei confronti del non Arabo; nessuna superiorità viene riconosciuta al Rosso nei confronti del Nero, né al Nero nei confronti del Rosso. La sola superiorità è quella della devozione"* ²⁵. In alcuni casi, è stato

²⁵ Art. 3., *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo*, 19 settembre 1981. Tale dichiarazione è stata proclamata presso l'UNESCO a Parigi, e rappresenta la versione islamica della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Si è resa necessaria per il fatto che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo non è compatibile con la concezione della persona e della comunità che ha l'Islam.

rispettato permettendo la creazione di società sorprendentemente aperte e egualitarie, in altre circostanze invece, è stato solo apparentemente considerato, in quanto le minoranze non-musulmane sono state spesso oggetto di discriminazioni gravi o addirittura di persecuzioni.

La categoria dei non-musulmani è indicata con il termine “*dhimmi*” ossia “protetto”. La condizione del non-musulmano, in alcuni casi, è stata elevata a quella di cittadino al pari degli altri, nei casi di fondamentalismi, al contrario, a quella di traditore da perseguire; entrambe le condizioni, in ogni modo, dipendono dalla situazione politica del momento poiché, come già affermato in precedenza, le società più antiche erano caratterizzate da un pluralismo sia politico che culturale, che prevedeva l’uguaglianza e la libertà dei cittadini con la possibilità per questi di professare la propria fede senza restrizioni, come accaduto in Egitto, Turchia e Asia.

Un altro elemento contraddittorio è l’ateismo, e le sue possibilità di esistenza all’interno della società musulmana. Alcuni studiosi del Corano hanno affermato che esso non possa essere accettato, altri invece ne hanno ammesso la limitata presenza; per molto tempo l’ateismo filosofico è rimasto piuttosto marginale nella sua espressione pubblica all’interno di queste società. Sul piano teorico, a fronte delle continue evoluzioni soprattutto culturali, nelle società islamiche si dovrebbe stabilire un sistema di garanzie simile a quello occidentale, dove si riconosce qualsiasi riferimento religioso, e dove la libertà di parola e l’ideologia restano libere da costrizioni di ordine costituzionale.

Tuttavia, in molte regioni in prevalenza musulmane si perpetuano violazioni gravissime del principio suddetto. In Sudan o Arabia Saudita, i cristiani, gli animisti e in generale gli appartenenti ad altre religioni, non hanno alcun diritto di professare il

proprio culto, e molto spesso vengono perseguitati. Il governo saudita e quello sudanese tradiscono, pertanto, i principi superiori dell'Islam a causa di un'interpretazione letterale, estrema e contraddittoria.

Le stesse antinomie si possono riscontrare in altri aspetti della cultura musulmana quali ad esempio la schiavitù, la condizione della donna, la pratica sanzionatoria e le punizioni corporali, fino alla “*jihad*”, che può essere intesa come “diritto alla guerra”, pratiche che implicano uno stretto richiamo al concetto di grave violazione dei diritti umani fondamentali.

La dimensione della schiavitù rappresenta l'apice della discriminazione, poiché in alcuni paesi gli esseri umani vengono trattati come animali, anche se negli ultimi anni la pratica si è attenuata. Se, in teoria, l'obiettivo di una fede religiosa è quello di proclamare la servitù propriamente detta come un'anomalia, nel caso del Corano, quest'ultimo non proibisce arbitrariamente la schiavitù, ma tenta di riformare questo stato “di fatto” stabilendo delle tappe per la realizzazione del progetto sociale.

La Sunnah e il Corano si esprimono in termini di eguaglianza degli esseri umani, e i giuristi islamici attualmente tendono a sottolineare il fatto che, se la schiavitù costituiva una consuetudine nelle società pre-islamiche, diventa necessariamente un'anomalia nelle moderne società musulmane. Sorprende, allora, che proprio nei paesi più integralisti quali l'Arabia Saudita e altri paesi del Golfo, la schiavitù, insieme ai maltrattamenti e al commercio di esseri umani, rimanga una realtà concreta per soggetti di diversa nazionalità come Filippini, Pakistani o altri asiatici. In simili casi, le denunce delle personalità giuridiche e religiose hanno effetto quasi nullo, dal momento che i regimi autocratici vigenti in questi paesi raramente lasciano spazio alla libertà di espressione.

Ma se l'eguaglianza è il principio cardine dell'Islam, altrettanto paradossale risulta il trattamento riservato alle donne, tanto che il tema è al centro di dibattiti accesi e giudizi estremamente contrastanti.

D'altra parte, dal punto di vista speculativo, non si può trascurare l'aspetto disomogeneo della realtà islamica, relativamente alla diversità di ambienti, etnie e culture, con tutte le distinzioni di approccio che ne derivano: dalla Repubblica turca che può essere considerata come una nazione a livello europeo, al regno dell'Arabia Saudita o dello Yemen, ancorati a tribalismi medioevali.

Dal punto di vista religioso, infatti, la donna è ontologicamente uguale all'uomo, con gli stessi doveri e gli stessi diritti di fronte a Dio. Recita, infatti, il Corano: *“I musulmani e le musulmane, i credenti e le credenti,Dio ha riservato loro perdono e una ricompensa magnifica”*²⁶.

Eppure, nella prassi, le donne non rivestono sempre un ruolo pari a quello dell'uomo. Se in alcune società hanno ottenuto privilegi ed emancipazioni che prima non erano previsti, nelle realtà più integraliste, che applicano le norme del Corano in maniera più rigida ed estrema, la condizione della donna è decisamente subordinata a quella dell'uomo. Tale condizione deriva dalla contraddizione interna del Corano che opera una distinzione tra piano sociale e religioso. Se, infatti, sul piano religioso sussiste una parità tra uomo e donna, sul piano sociale il Corano definisce l'uomo superiore. Stabilisce la scrittura: *“Gli uomini sono preposti alle donne perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle”*.

In virtù di tale precetto, le donne sono spesso private dei fondamentali diritti umani e civili. Citandone alcuni, non godono della libertà di spostamento, della libertà

²⁶ Sûra 33. Versetto 35.

di espressione e di parola, nonostante sia previsto dalle fonti non possono procedere negli studi né in alcuni casi fare carriera o ricoprire cariche o posizioni di responsabilità in campo politico o religioso. Sono soggette alle decisioni del marito, riguardo il loro destino e quello dei propri figli, e possono esser ripudiate. Sono legittimate pene corporali, fustigazioni pubbliche, mutilazioni degli arti e mutilazioni genitali femminili spesso in tenera età, i quali non sono considerati come un reato, ma come un atto di cura da parte della famiglia nei confronti delle bambine. L'Islam, inoltre, prevede la poligamia e, soprattutto, il matrimonio combinato, che provoca sgomento da parte dell'opinione pubblica occidentale, coinvolgendo spesso tali matrimoni donne ancora bambine, e favorendo quasi una sorta di accettazione della pedofilia.

Altro aspetto critico è la questione delle sanzioni. Le punizioni sono spesso corporali e in alcuni casi prevedono persino la pena di morte, presente ancora in alcuni stati del mondo, anche tra quelli occidentali quali gli Stati Uniti, ma ripudiata dalla maggior parte di questi.

Le sanzioni corporali sono effettivamente previste dal Corano, ma spesso alcuni governanti strumentalizzano i versetti, e li utilizzano per giustificare le politiche più repressive. Ciò che l'Islam prevede, in realtà, è di stabilire una giustizia minima per ciascuno e, quando in una società si raggiunge un certo grado di giustizia ed equità, la sanzione acquisisce un senso, essendo definita in rapporto al contesto nel quale l'illecito avviene. Ad esempio, un uomo che ruba può essere sanzionato tramite il taglio di un arto. Ma se quest'uomo ruba perché ridotto in povertà, non verrà sanzionato con una punizione corporale, in quanto non considerato "ladro" nel senso coranico del termine.

Accanto all'illecito, dunque, sussistono delle condizioni oggettive di cui tener conto per determinare le priorità e le modalità di applicazione della legislazione

conforme alla dottrina islamica, che prevede la lotta contro la povertà, la promozione dell'educazione, la riforma delle istituzioni per il raggiungimento di una maggiore giustizia sociale.

Nella maggior parte dei casi, le sanzioni corporali e la pena di morte sono manipolazioni politiche per la ricerca di legittimità popolare tramite una strumentalizzazione religiosa, ma ciò non esclude il fatto che troppo spesso ci si trova di fronte a immagini raccapriccianti, quali per esempio la lapidazione pubblica delle donne in casi di adulterio o di atteggiamenti che si discostano da quelli tradizionali.

Secondo molti studiosi dell'Islam, la funzione delle sanzioni non è "repressiva" ma quella di virtù mobilizzatrice per la realizzazione di una società di benessere e di giustizia, come previsto dalle scritture.

In sintesi, la tradizione è il motore della società musulmana, che continua ad essere lontana dalla modernità occidentale, in quanto portatrice di una concezione del mondo e dello sviluppo legati all'esigenza di valori, di etica e di senso, ma soprattutto di limiti. La disarmonia caratteristica del mondo moderno risulta totalmente in contrasto con gli insegnamenti islamici, e questo porta alla ricerca di un dialogo fra le civiltà che coinvolga queste questioni fondamentali, che potrebbero rappresentare il contributo dei musulmani e la loro possibile inclusione al processo di democratizzazione²⁷.

In questo senso, la lente occidentale dovrebbe valutare in modo obiettivo i fattori che legittimano la tradizione nelle società musulmane, per quanto in disaccordo proprio con l'etica dell'Occidente.

²⁷T. Ramadam, *Peut-on vivre avec l'islam ?*, Éd. FAVRE SA, 1999, Lausanne, Suisse

CAPITOLO III

COMPATIBILITÀ, INCOMPATIBILITÀ E CRITICITÀ TRA I SISTEMI DEMOCRATICI E I PRINCIPI ISLAMICI

3.1 L'analisi del dibattito

La teoria democratica, sebbene da secoli oggetto di studi, dibattiti e analisi, serba al suo interno numerose criticità e quesiti senza risposta, suscitando negli ultimi decenni un interesse all'interno del mondo musulmano.

Gli interrogativi che sorgono in tema di democrazia sono numerosi. In primo luogo, ci si chiede se essa sia un'idea culturalmente specifica, correlata esclusivamente alle esperienze politiche occidentali e, di conseguenza, se sia possibile concepire che le società non-occidentali posseggano i propri standard di responsabilità e partecipazione, e più specificatamente il proprio ritmo di sviluppo, di cui bisogna tener conto e possibilmente rispettare. Ma, soprattutto, a seguito delle guerre portate avanti principalmente dagli Stati Uniti con il vano tentativo di importare la democrazia in Iraq e in Afghanistan, e a fronte dell'attuale panorama di avvenimenti di carattere geopolitico nel mondo arabo, ci si domanda se l'Islam, con la sua enfasi sull'autorità delle Scritture sacre e della religione sia capace di aprire le sue porte a una politica flessibile e a governi caratterizzati da un'ampia partecipazione.

Ogni possibile risposta, sia in senso positivo che negativo, deve essere contestualizzata nel più ampio campo di indagine che riguarda l'idea dell'Islam come una possibile minaccia al mondo occidentale, a cui successivamente è stata associata la riflessione sulla sua compatibilità con la democrazia.

Senza dubbio, l'universo di riferimento è scarsamente oggettivo, e il dibattito si è acutamente politicizzato, spingendosi oltre l'orientalismo, concentrandosi sul Medio Oriente come bacino del mondo musulmano e soprattutto dei moderni fondamentalismi religiosi. Ne risulta una contrapposizione tra una visione estremizzata della democrazia occidentale ed una interpretazione indotta che estremizza l'Islam stesso.

In occidente, la democrazia appare come l'unico rimedio alle esigenze di sicurezza, di stabilità di fronte alle minacce islamiche, ma anche come una "guerra alternativa" nella quale si utilizza quest'arma decisiva, per far sì che non si giunga al tanto temuto "scontro di civiltà"²⁸. Tuttavia, è tramite questi mezzi di "prevenzione" che lentamente si sta giungendo proprio allo scontro tra le civiltà considerate, a volte superficialmente, completamente antitetiche, come a confermare la teoria di Thomas riguardante "la profezia che si auto avvera".

La paura della minaccia dell'Islam portata avanti dal mondo occidentale marca ancora di più la visione di un mondo musulmano monolitico. Si tratta di un'idea non nuova nella narrativa occidentale, in quanto uno dei cardini della teoria Orientalista criticata aspramente da Edward Said. Secondo i critici, l'Orientalismo poteva essere considerato un apparato di conoscenze utilizzate come strumenti di potere per mantenere il proprio dominio, e tramite la definizione del Medio Oriente musulmano, come fondamentalmente statico e unitario, risaltava necessariamente la sua concezione di entità peculiare. Enfatizzando l'eccezionalità di queste società nella loro generalità, essi portano alla luce quegli elementi culturali e religiosi che risultano essere le matrici

²⁸ R. GUOLO, *L'islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

della continuità storica, e pongono l'accento sulle élite individuali e le forze esterne che, al contrario, potrebbero rappresentare un risorsa utile al cambiamento²⁹.

Dall'altra parte, vi è l'Islam che porta avanti critiche radicali alla democrazia, alla sovranità popolare e al laicismo occidentale, in nome dei testi sacri quali il Corano e la legge islamica della *Shari'a*. Con l'utilizzo di questi due elementi come punti di riferimento per individuare l'"autentico" Islam, gli islamisti rivolgono le proprie condanne non solo all'Occidente, considerato infedele e degenerato, ma anche a quei governi formalmente islamici, che applicano meno rigorosamente la legge coranica, ma anzi manifestano delle aperture nei confronti degli ideali occidentali. Secondo gli jihadisti islamici, quindi, la debolezza crescente dell'Islam è dovuta alla contaminazione occidentale, e al venire meno di quei principi fondamentali a cui si dovrebbe tornare, tramite la lotta al nemico, compresi i governi pseudo islamici che negli ultimi decenni fanno fatica a contenere i radicalismi sempre più imponenti.

Tutto ciò non può far altro che confermare quanto l'Islam non sia una entità peculiare, essendo invece caratterizzato da una pluralità di forme.

L'enfasi va, quindi, posta sui musulmani quali agenti di cultura e società, e la cultura islamica stessa non deve essere considerata alla luce di una serie di codici statici, ma in virtù di processi evolutivi, flessibili e contestabili.

Esistono società in cui alcuni aspetti dell'Islam sono stati interpretati e adattati in maniera diversa, influenzando aspetti della sfera pubblica e privata, l'interpretazione di principi quali la morale, i rapporti familiari, la parità di genere, la legge e, in alcuni casi, anche la dimensione della politica e dello Stato. Ciò che accomuna le differenti forme

²⁹ A. BAYAT, *Islam and democracy, what is the real question?* Amsterdam University Press, 2007. P.6

ossia, conservatori, attivisti, fondamentalisti o liberali, è il riconoscimento della verità dell'Islam, derivante dalle sacre scritture.

Prima di argomentare in termini di conflitto fra Islam e occidente, pertanto, occorre tener conto del conflitto all'interno della società musulmana. Le culture nazionali, gli sviluppi storici e politici, hanno creato differenti culture, sub-culture islamiche, percezioni e pratiche religiose tra le regioni musulmane che spesso hanno portato a scontri scatenati principalmente dai più tradizionalisti. All'interno di ogni paese musulmano, infatti, sono compresi diversi livelli di supporto religioso, come si può notare osservando ciò che avviene in Iraq dove Sciiti, Sunniti e Curdi, pur essendo tutti gruppi di fede islamica, non hanno una visione unitaria della religione e della concezione dello Stato.

In realtà, il mondo musulmano tradizionale si è posto a metà strada fra l'“unicità” e la disomogeneità, idee entrambe riduzioniste per un concetto così vasto. L'Islam tradizionale, si può dire che si sia uniformato al principio dell'“unità nella diversità.”³⁰.

Questo si riflette nella costruzione del *Sunnismo*, la confessione islamica più diffusa, poiché comprensiva dei riconoscimenti delle pluralità compatibili fra loro. Gli studiosi sunniti hanno definito la loro ortodossia come delimitata da confini, che bisognava evitare di oltrepassare, e all'interno di tali confini, sufficientemente ampi, erano contenuti il maggior numero di opzioni e possibilità in armonia fra di loro.

La storia sunnita è caratterizzata da una continua mediazione fra gli estremi e di ricerca di equilibri: ogni qualvolta la comunità si sia trovata di fronte a dilemmi radicali, una via più moderata ha riscosso un successo maggiore.

³⁰ A. VENTURA, *Islam e Islamismi*.

Per questi motivi i sunniti sono soggetti a numerose critiche, poiché considerati quietisti o troppo moderati. In realtà l'intento è quello di emarginare proprio gli elementi estremisti per permettere la convivenza di opinioni differenti legittimate dal consenso maggioritario (*Jima*).

In questo senso, sotto certi aspetti, il tipo di società descritta può essere considerata simile alle controparti del mondo occidentale, e tali analogie sono dovute ai processi di globalizzazione che investono l'intero pianeta, i quali se da un lato producono divisioni marcate fra le varie società, dall'altro contribuiscono allo sviluppo di strutture parallele.

3.2 Islam politico, compatibilità e incompatibilità tra Islam e democrazia

Il riconoscimento del pluralismo quale elemento fondamentale ha portato molti islamisti a creare una alternativa costruttiva al modello imposto dagli occidentali. I fattori ispiratori sono gli stessi che hanno portato alla trasformazione politica globale e, per prima cosa, molti islamisti tentano di riconciliare la morale e la religione con gli usi e i costumi moderni, includendo principi quali la competizione politica e il libero mercato. Questo Islam politicizzato è oggi affiancato da una profonda evoluzione del campo religioso, che può essere paragonata alla Riforma Protestante avvenuta in Europa, e persino il ruolo della fede, laddove la sua interpretazione, organizzazione e supremazia sono sotto "scrutinio".

La sfida per gli islamisti è molto complicata poiché il clima sia all'interno dei paesi musulmani sia nell'arena internazionale è difficilmente conduttore di riforme o esperimenti politici. Inoltre, lo spettro della rivoluzione iraniana, delle azioni

terroristiche eccessive e i continui avvenimenti internazionali che sconvolgono l'opinione comune, continuano ad inasprire l'atteggiamento occidentale nei confronti dell'Islam, poiché quest'ultimo continua ad essere associato agli estremismi, nonostante vi sia una sempre più crescente evidenza del contrario.

Continuano, di conseguenza, a sussistere opinioni piuttosto contrastanti rispetto alla possibile inclusione delle società in questione nel processo di democratizzazione.

Le prime obiezioni circa la compatibilità fra la religione islamica e le istituzioni democratiche derivano proprio dall'analisi dei fondamenti della concezione politica, che vede nella separazione fra la sfera religiosa e quella politica uno dei requisiti necessari per il giusto funzionamento di un sistema politico a base democratica. Ciò che viene criticato fortemente all'Islam è la mancanza di tale separazione, o la sua applicazione imperfetta.

Tale mancanza viene sottolineata dalle parole di Bernard Lewis, il quale sostiene: "Nell'Islam classico non vi era alcuna distinzione fra Chiesa e Stato [...] non vi erano due poteri, bensì uno solo, e la questione di una loro separazione non poteva neppure porsi. [...]. In arabo classico, come un altre lingue che da esso fanno derivare il proprio lessico intellettuale e politico, non vi era coppia di termini omologo a 'spirituale' e 'temporale', 'ecclesiastico' e 'laico', 'religioso' e 'secolare'"³¹. Nonostante vi siano state delle elaborazioni teoriche in merito, non vi è tuttora una idea equivalente a quella di laicità.

La lacuna è ben rappresentata dai regimi instauratisi nei secoli come l'Iran di Khomeini e quelli più fondamentalisti, che hanno portato la maggior parte degli studiosi a giudicare l'Islam come un sistema "teocratico". Tale definizione, al di là della

³¹ B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma/Bari, Laterza, 1991, pp. 4-5 [1° edizione in inglese 1988].

terminologia islamica più specifica e difficile da tradurre razionalmente, è criticata dalla maggior parte degli specialisti occidentali, i quali considerano queste società caratterizzate da un ‘teocentrismo’, come suggerisce Campanini, o da un governo del clero, secondo l’opinione di Lewis, che però non può essere adatta a una società islamica che non prevede un clero istituzionale³². Questa assenza di una guida “super partes”, come esiste nella religione Cristiana, risulta essere un problema poiché rende difficile la gestione e la coesione di una comunità, da indirizzare verso determinati obiettivi comuni. Senza una figura di riferimento centrale, l’interpretazione delle scritture si presta ad essere dinamica e a variare a seconda dell’interpretazione dell’autorità religiosa locale. Proprio in questo panorama si inseriscono le figure degli *Imam*, termine che in arabo assume il significato di “stare davanti” oppure “essere guida”. A tali figure è demandata la pratica religiosa ma molto spesso oltre ad essere ministri di culto assumono il ruolo di guida spirituale fornendo una propria interpretazione del Corano e dei principi in esso contenuti. Per la cultura Islamica l’Imàm e la figura di leader politico spesso coincidono, ma non in maniera casuale, poiché l’Imàm è stato da sempre considerato guida del popolo. Un esempio di Imàm lo ritroviamo in Ruhollah Khomeyni, capo spirituale e politico dell’Iran dal 1979 al 1989, coronato anche dell’appellativo *ayatollah* ossia “segno di Dio” uno dei più alti gradi del “clero” sciita.

Al contrario, l’idea di una ‘sovranità di Dio’ non è molto differente dai richiami presenti in molte costituzioni occidentali. Infatti la separazione tra Stato e Chiesa, o più specificatamente, tra religione e politica, non è completamente assente in Occidente.

³² “Il dibattito internazionale sulla compatibilità fra Islam e democrazia: alcune tesi a favore” in Teoria Politica XX, n°3,2004, pp. 167-18. Articolo redatto da Luca Ozzano

Vi sono infatti, costituzioni europee che prevedono un ruolo formale della Chiesa, come avviene per esempio in Inghilterra e Norvegia: la prima prevede per la successione al trono dei dettami religiosi ben definiti, la seconda contiene nella costituzione elementi di tutela della religione evangelica luterana, imponendo al sovrano di professarla e stabilendo che almeno la metà del consiglio del re professi tale religione.

Questa problematica può essere superata facendo assegnamento alla tesi di Alfred Stepan, già analizzata in precedenza, ovvero alla teoria della “Twin Tolerations”.

Tale teoria definisce le *Twin Tolerations* come i confini minimi della libertà di azione che devono essere in qualche modo garantiti all'autorità politiche, indipendentemente dalle autorità religiose, e contemporaneamente garanzie per gli individui e gruppi religiosi, senza l'interferenza delle istituzioni politiche.

La tesi di Stepan individua una sorta di secolarismo che, però, attua una separazione fra lo stato e la religione, e non fra la politica e la religione. Citando Stepan: “The key area of autonomy that must be established for democratic procedure should be able within the bones of the constitution and human rights, to generate policies. Religious institutions should not have constitutionally privileged prerogatives which allow them authoritatively to mandate public policy to democratically elected governments”³³.

Un simile approccio è particolarmente utile per i teorici democratici quando parlano dello sviluppo della democrazia nei paesi non occidentali, dove i gruppi politici sono particolarmente attivi. Ciò che l'autore sottolinea è che possono esistere diversi modelli di secolarismo che la liberal-democrazia può accettare, e che una lezione

³³ A. STEPAN, *Arguing comparative Politics*, p. 223, in N. HASHEMI, *op. cit.*, p.130

importante può derivare proprio dalla storia delle società europee. Esse, pur non essendo nate come secolariste, nel corso dei secoli hanno democraticamente costruito una separazione fra Stato e Chiesa tramite negoziazione e sviluppo del consenso. La soluzione è nella graduale costruzione e ricostruzione dei confini tra religione e stato, che può essere applicata anche al dibattito contemporaneo sull'Islam e la possibilità di uno sviluppo democratico all'interno delle società musulmane.

Al di là della riflessione sul secolarismo, il dibattito teorico deve tenere conto anche di altri fattori, come la possibilità di un fondamento contrattualistico al potere politico islamico, che spostano l'attenzione su fondamenti occidentali quali la sovranità popolare e la rappresentatività.

Nell'opinione di molti studiosi occidentali, come Bertrand Badie³⁴, tali elementi sono del tutto assenti nella storia del pensiero islamico. La sovranità popolare non esiste poiché esiste esclusivamente quella di Dio, che detta le leggi, e l'idea di rappresentatività ha un significato particolare, poiché è solo fonte di consigli, in quanto l'assemblea propriamente detta non ha un potere legislativo né esecutivo.

Nel pensiero di autori provenienti dal mondo islamico, invece, la cultura politica islamica possiede concetti che, se sviluppati e approfonditi, potrebbero costituire la base per una democrazia.

È necessario, dunque, riflettere più ampiamente su alcuni concetti già esaminati in precedenza, quali la *Jima* e la *Shura*.

La *Jima*, il consenso, si trova in un hadith del Corano, cioè quelle narrazioni di fatto attribuite al Profeta Muhammad che costituiscono il secondo livello della gerarchia islamica dopo il Corano. Il concetto di *Jima*, però, è stato oggetto di diverse valutazioni

³⁴ B. BADIE, *I due stati. Società e potere in Islam e occidente*, Genova, pp. 113-117.

nel corso dei secoli, che di volta in volta considerano la “comunità” costituita da elementi differenti che spaziano dai governati ai tecnici esperti in materie. L’interpretazione che più include elementi utili alla nostra analisi è quella che viene proposta da molti studiosi islamici come fondamento legittimo per una teoria della sovranità popolare. Per esempio, secondo Ahmad Moussali, nella sua opera “The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights”, l’uso della *jima* è ampiamente riscontrato nelle pratiche di nomina e destituzione di un leader politico, sicuramente nei primi califfati. Tale interpretazione si riscontra nelle parole dello stesso califfo ‘Umar, autorità riconosciuta quasi come una divinità dal mondo sunnita, il quale constatando l’impossibilità di un consenso universale, giustifica il consenso limitato a una comunità più ristretta, legittimando l’esistenza di opinioni diverse all’interno dei governati.

Accanto alla *jima*, bisogna accostare il concetto di *Shura*, considerato da molti come una delle pietre angolari per “sviluppare una forma libera e rappresentativa di governo islamico e democrazia”³⁵, che si riferisce alla consultazione per stabilire il giusto governo. Questo termine attualmente viene utilizzato molto dai governi islamici, in alcuni casi anche per indicare una sorta di “Parlamento”, ma è preponderante la sua definizione restrittiva che riguarda una facoltà del sovrano e non l’intera comunità. Secondo altri accademici, la *Shura* sarebbe un concreto simbolo identificativo della partecipazione politica e della legittimazione, come sembra accadesse nei primi califfati in cui la *Shura*, intesa come un’assemblea di personaggi rappresentativi della comunità, aveva il compito di eleggere tramite consultazione i califfi stessi. Al di là delle differenze terminologiche, chi parla di compatibilità fra il sistema islamico e la

³⁵ A. MOUSSALI, “*The Islamic quest for democracy, Pluralism, and Human Rights*”, Gainesville, University Press of Florida, 2003 [1° ed. 2001]

democrazia, si sofferma sull'aspetto libertario del termine, in quanto possibile base per un sistema di garanzie per la comunità e di "resistenza all'autoritarismo, al governo della forza, all'oppressione"³⁶.

³⁶ K. A. EL FADL, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2004

Appendice: Un caso di sviluppo democratico- l'Algeria

Al di là di ogni forma di scetticismo, vi sono state regioni in prevalenza musulmana che nel corso dei secoli hanno sviluppato un sistema di governo democratico o comunque affine ad esso.

L'Algeria, per esempio, rappresenta un caso di compatibilità tra l'Islam e la democrazia.

L'attivismo islamico è sorto in Algeria, quando il Presidente Chandli Bendjedid pose fine al suo partito socialista dopo il crescente malcontento esploso in una rivolta nel 1988 in cui furono uccise circa 400 persone.

L'Islamic Salvation Front aveva vinto per la prima volta le elezioni locali nel 1990, sostituendo l'egemonia del National Liberation Front che aveva governato sin dalla fine della guerra, durata otto anni, per la liberazione dal colonialismo francese. Fu la prima elezione libera caratterizzata dalla presenza di più partiti dopo l'indipendenza del 1962 che portò voti a un partito di derivazione islamica. Questo a seguito dell'inefficienza dimostrata dal FLN che aveva ridotto l'Algeria in povertà assoluta.

All'opposizione, quindi, si presentava il nuovo partito Islamico, che offriva una alternativa legittima, pur sprovvisto di un programma ben dettagliato, ma muovendosi nella pratica con iniziative per la ripresa della nazione algerina.

Le elezioni parlamentari rappresentarono una svolta politica: il FIS acquisì la maggioranza politica con 188 seggi su 231 previsti. Nessun partito islamico, sin dalla rivoluzione iraniana, aveva vinto in modo così decisivo le elezioni, destituendo un potere dominante tramite una competizione democratica. Tuttavia, la prima democrazia Islamica ebbe vita breve, poiché cinque giorni prima della seconda fase elettorale, un

“golpe pacifico”, guidato dal ministro della difesa Khaled Nezzar, spinse l'ex leader Bendjedid a riprendere il potere, con la successiva sospensione delle elezioni e la messa al bando del partito Islamico, mentre i sostenitori del partito vennero rinchiusi in campi di detenzione, nel deserto del Sahara.

Ad ogni modo, l'esperienza islamica, evidenziò le numerose criticità del sistema governativo vigente fino ad allora e portò ad una frattura che spinse la volontà popolare nella direzione di uno sviluppo democratico.

Per il mondo Arabo e musulmano, l'esperienza algerina non ha rappresentato soltanto un caso che conferma le affinità fra l'Islam e la democrazia, ma anche la possibilità di una riconciliazione fra l'Occidente e l'Islam.

Conclusioni

Nel presente elaborato si è cercato di sviluppare il dibattito internazionale riguardante l'evoluzione della democrazia nelle società musulmane, e di indagare circa le compatibilità tra l'Islam e i sistemi democratici, così come codificati nell'ottica occidentale.

Trattandosi di un tema recente e controverso, e quindi ancora povero di teorie ben definite, il raggiungimento dell'obiettivo della tesi presuppone una conoscenza abbastanza approfondita delle culture politiche e delle società oggetto di studio.

Per questo motivo, è stato adottato un metodo di ricerca basato sulla comprensione di fonti provenienti da entrambi gli universi culturali, al fine di sviluppare un'analisi il più possibilmente neutrale della questione.

Il punto di partenza della tesi è la definizione della democrazia liberale come creazione del pensiero occidentale.

Accademici e teorici appartenenti alle diverse scuole di pensiero, quali per esempio Amartya Sen, Robert Dahl, John Rawls, hanno elaborato una concezione democratica che vede come suoi punti cardine elementi politici e sociali e pone alla base la tutela della sovranità popolare. La partecipazione alla vita politica, le elezioni libere, la libertà di stampa e associazione e altri elementi individuati come caratteristici della democrazia politica, sono stati affiancati alla necessità di garanzie sociali, come il rispetto della libertà di culto, la parità dei sessi e la tutela dei diritti umani.

Il conseguente connubio tra democrazia e liberalismo si è definito, grazie anche al contributo di uno dei più grandi teorici liberali, John Rawls, attraverso un processo che ha manifestato, nell'inclusione di nuovi elementi, la necessità della creazione di

strutture per il giusto funzionamento del sistema, specialmente istituzioni che garantissero la convivenza pacifica di culture, religioni e preferenze contrastanti fra loro.

Agli antipodi delle strutture democratiche, si collocano quelle considerate “non-democratiche” per le loro caratteristiche interne. Si tratta principalmente del mondo islamico, contraddistinto da una forte componente religiosa che impedisce l’implementazione di sistemi politici graditi all’occidente, spesso proprio in difesa della minaccia da questo rappresentata.

Si tratta di società poliedriche, con grandi fratture interne che riguardano il diverso approccio alla religione e agli usi e costumi da essa imposti, che tuttavia hanno come unico punto in comune l’Islam, che rivendicano in ogni sua forma, e che difficilmente riescono a concepire separatamente dall’autorità politica.

È difficile pensare allo sviluppo di una qualche forma di secolarismo, come accaduto nella maggior parte dei paesi occidentali, poiché l’Islam è onnicomprensivo, detta precetti su ogni aspetto della vita dell’individuo e questo è tenuto a rispettarlo, in subordine all’interpretazione che questi precetti hanno nella società in cui vive. L’interpretazione infatti può essere differente da paese a paese, e questo provoca a volte una strumentalizzazione di alcuni dettami per giustificare l’autoritarismo del governo in carica.

Ma la costruzione della legge tramite interpretazione può essere considerata un’arma a doppio taglio in quanto, come può costituire una minaccia per l’equilibrio politico, può anche rappresentare il punto di svolta per un’applicazione dei sistemi democratici.

Si parla a volte di *Shari'a* come strumento di creazione democratica, poiché è legge soggetta alla creazione da parte degli studiosi del corano, a partire dai principi in questo contenuti.

Esistono anche altri precetti all'interno delle scritture islamiche che fanno pensare ad una effettiva possibilità di sviluppo della democrazia. L'idea del consenso, della dialettica decisionale, della partecipazione attiva sono tutti principi presenti nella tradizione islamica e in grado di favorire l'implementazione di un sistema democratico liberale.

Nella storia contemporanea dell'Islam vi sono stati alcuni tentativi di democratizzazione, l'esempio qui citato è quello algerino.

L'Algeria tra gli anni '80 e '90 ha rappresentato uno scenario di rivolte a causa del malcontento provocato dal malfunzionamento del governo semi-autoritario del Presidente Chandli Bendjedid. L'attivismo islamico era incarnato dal partito a base islamica, l'Islamic Salvation Front, che si presentò alle elezioni del 1990, raccogliendo voti grazie al suo carattere familiare e al suo attivismo in campo sociale per la ripresa del paese, scosso da numerose difficoltà economiche a seguito del fallimento di Bendjedid. Per la prima volta dopo la liberazione dai francesi, un partito diverso dal National Liberation Front vinceva le elezioni acquisendo il maggior numero di seggi, tramite una competizione perfettamente democratica, ma soprattutto presentando un partito ispirato ai principi religiosi dell'Islam. L'egemonia del nuovo partito ebbe vita breve, in quanto venne eliminato da un golpe pacifico guidato dal ministro della difesa del precedente governo, e tutti i sostenitori del ISF vennero rinchiusi in campi di lavoro.

Nonostante il fallimento del tentativo, il caso è importante perché apre una nuova prospettiva del problema, che permette di riformulare il dibattito, e spostarlo

dalla possibile compatibilità tra Islam e democrazia, a una compatibilità tra stato democratico islamico e stato democratico occidentale.

Questa nuova prospettiva libera un considerevole spazio per ulteriori riflessioni, riguardanti la possibilità di capovolgere il problema per riporlo su un altro piano, con riferimento alla prospettiva, non della ricerca esterna delle compatibilità del sistema islamico con la liberal-democrazia ma, al contrario, della valorizzazione delle risorse della tradizione islamica utilizzabili a tal fine.

Si pensi alle diverse concezioni di coesistenza religiosa e comunitaria, a come vengono messe in atto dai musulmani Sunniti, un'ala della religione più moderata e vicina alle prospettive moderne, all'interno della quale già esistono principi quali la partecipazione e il consenso.

In sintesi, ciò che emerge dall'analisi, è una prospettiva di compatibilità che prevede un ridimensionamento dell'idea di democrazia occidentale, a favore dell'inclusione di quei principi compatibili preesistenti nella religione islamica.

Trattasi di un processo che non può essere implementato dall'esterno, che deve sorgere tramite l'acquisizione consapevole, da parte di queste società, della necessità di una riforma religiosa in senso politico, come avvenuto in occidente, ma con modalità e adattamenti propri del mondo musulmano.

Bibliografia

- Bayat, A. (2007) “*Islam and Democracy, what is the real question?*”, Isim paper 8, Amsterdam University press, Amsterdam
- Bilgin, F. (2011) “*Political Liberalism in Muslim Societies*,” Routledge.
- Cesari, J. (2009) , “*Muslims in the West after 9 11 Religion, Politics and Law*” (Routledge Studies in Liberty and Security), Routledge.
- Constant, B. (1927) “*Liberty Ancient and Modern*, in G. de Ruggiero, ed., *The History of European Liberalism*”, Oxford University Press.
- Dahl, R.A. (1989) “*Democracy and Its Critics*”, Yale University Press.
- Esposito, J.L. & Voll, J.O. (1996), “*Islam and Democracy*”, Oxford Univ Press
- Haidar, H.H. (2008) “*Liberalism and Islam: Practical Reconciliation between the Liberal State and Shiite Muslims*”, Palgrave Macmillan.
- Hashemi, N. (2009) “*Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*”, Oxford University Press.
- Jamal, A.A. (2010) “*Actors, Opinion and Participation*” in Ellen Lust-Okar, *The Middle East*, 12th Edition, Congressional Quarterly.
- Locke, J. (1998) “*Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*”, Bur Rizzoli, Milano.
- Melidoro, D.& Sibilio, S. (a cura di), (2014) “*Voci dal mondo arabo. Cronache e testimonianze delle transizioni in Egitto, Siria, Tunisia e Yemen*”, Istituto di Studi Politici “S.Pio V”- Roma.
- Ramadam, T. (1999) “*Peut-on vivre avec l'islam ?*”, Éd. FAVRE SA, Lausanne.
- Rawls, J. (1971) “*A theory of Justice*” The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J., (1993) “*Political Liberalism*”, Expanded, Columbia University Press 2005
- Rousseau, J.J. (2009) “*Il contratto sociale*”, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano.
- Sen, A. (2004) “*La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*”, Oscar Mondadori, Milano.
- Voll, J. O.(2006)“ *Islam and democracy: Is modernization a Barrier?*” , Religion Compass 1/1 (2007): 170-178, Blackwell Publishing

Sitografia

Wright, R. "Islam, Democracy and the West" in "Foreign Affairs" published by the Council on Foreign Relations
<http://www.foreignaffairs.com/articles/47980/robin-wright/islam-democracy-and-the-west>

Provencher, N. (2011) "*Is Islam Compatible with Democracy: A Critical Reexamination of Existing Theory to Establish Renewed Potential*", University of Arkansas at Monticello, **Paper presented to:** 11 November 2011, Georgia Political Science Association Annual Conference Savannah, Georgia
<http://www.culturaldiplomacy.org/academy/content/pdf/participant-papers/2011-12-cdac/Is-Islam-Compatible-with-Democracy-A-Critical-Reexamination-of-Existing-Theory-to-Establish-Renewed-Potential-Nicholas-Provencher.pdf>

Ventura, A., *Islam e Islamismi*,
<http://scienzepolitiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/1137/ISLAM%20E%20ISLAMISMI.pdf>

Ozzano, L. "*Il dibattito internazionale sulla compatibilità fra Islam e Democrazia: alcune tesi a favore*", in *Teoria Politica* XX, n. 3, pp. 167-181, 2004
http://www.francoangeli.it/Riviste/Scheda_Rivista.aspx?idArticolo=23011

