

CONSUETUDINI TRIBALI E *SHARĪ'A* NELL'ORDINAMENTO LIBICO*

di Juan José RUIZ RUIZ**

Sommario: 1. L'approccio comparatistico ai Paesi musulmani. – 2. Politica, religione e consuetudini tribali in Libia. – 3. La secolarizzazione del diritto musulmano. – 4. Legittimità e autorità nella Costituzione libica. – 5. L'invenzione del socialismo coranico. – 6. Considerazioni conclusive.

1. E' opinione diffusa che, a differenza degli ordinamenti occidentali, nei Paesi islamici religione e politica siano inscindibili, sebbene i giuristi arabi sottolineino che nelle fonti scritte del diritto musulmano, Corano e *Sunna*¹, sia esplicitato il rifiuto della commistione fra religione e politica.

In proposito persistono "tentazioni" dei giuscomparatisti che si occupano dell'Africa settentrionale di «presupporre una analogia con la storia occidentale, grazie al concetto di Stato-nazione»². La comparazione in tale contesto si è rivelata annessionista, con un lungo elenco di luoghi comuni che hanno avuto come punto di partenza «il processo di separazione delle religioni e della politica, la nascita di uno "spazio pubblico" e di una società politica nella Francia del XVIII

* Traduzione dallo spagnolo a cura di Serena Baldin.

** Ricercatore di Diritto costituzionale comparato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Jaén (Spagna).

¹ L'insieme delle norme di natura religiosa prende il nome di *Sharī'a* (lett. la via da seguire). Da sottolineare che il Corano è un libro di comportamenti, non di precetti religiosi; ci sono versetti che riguardano sia il diritto civile che penale, ma meno del 10% di essi ha uno stretto carattere giuridico. Le fonti scritte sono integrate dalle opinioni dottrinali (*faiwa*) formulate dagli '*ulamā*', letteralmente i giuristi. Per questo motivo la *Sharī'a* viene accostata ai sistemi giuridici di *common law* ma «con la fondamentale differenza che anziché essere diritto di produzione giurisprudenziale ... è diritto di produzione dottrinale». Cfr. D. DESIDERIO, *Il ruolo della Islamic Law*, in *SCINT* (www.scint.it/print_appr.php?id=66).

² Così J. DAKHLIA, *Le divan des rois. La politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, 1998, p. 18.

secolo» e inoltre sulla base di taluni presupposti che sono «i punti di comparazione costantemente attribuiti alla storia [e al diritto pubblico] delle società islamiche»³. In effetti, dato «il significato di una nozione della filosofia politica occidentale, si cerca sistematicamente l'equivalente arabo»⁴. Ma la metodologia comparatistica occidentale, come sottolinea Abdallah Hammoudi⁵, porta a un «inventario mal fatto». La mancanza di parallelismi, piuttosto che scoraggiare lo studioso, dovrebbe rafforzare la riflessione «sui limiti culturali e sulla specificità della cultura politica islamica e, all'interno di questa, maghrebina»⁶, non soffermandosi alla semplice traduzione dei termini linguistici⁷.

Gli equivoci sull'Islam, così come i luoghi comuni sui musulmani, rendono difficile la comprensione di «una realtà informata a differenti, se non antitetiche, priorità e valori»⁸. Quindi, la decodificazione dei termini e l'opportunità di trovare parametri oggettivi per comparare gli ordinamenti musulmani con quelli occidentali comporta la necessità di analizzare lo Stato islamico nel suo contesto culturale⁹. Con riferimento al caso libico, la scienza del

³ J. DAKHLIA, *op. cit.*, p. 23.

⁴ J. DAKHLIA, *op. cit.*, p.19.

⁵ La citazione è tratta da J. DAKHLIA, *op. cit.*, p. 402, che richiama il *forum* su "Società civile nel Maghreb" organizzato nel 1996 da Abdallah Hammoudi e Stuart Schaar all'Università di Princeton. Hammoudi fa notare che «les idées frappées du stigmate "d'ideologie étrangère" et ce que l'État définit comme telle: tantôt c'est le libéralisme, tantôt c'est le socialisme, et quelquefois, les deux se trouvent rejetés par le moyen de cet argument. Quand un système d'idées est accepté il doit obligatoirement être "ethnalisé", tel est le cas du socialisme arabe par exemple». A. HAMMOUDI, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, 2001, p. 268.

⁶ J. DAKHLIA, *op. cit.*, p. 20.

⁷ Al riguardo, Rainer sottolinea che «il mero apprendimento dei concetti di un ordinamento straniero è troppo poco per una sua profonda comprensione, perché il vocabolario di una lingua specialistica è estratto dal contesto linguistico generale e quindi spesso non è sufficientemente espressivo. Per questo motivo nessuno, che desideri occuparsi come comparatista di un ordinamento giuridico straniero nel senso della comparazione globale, eviterà la necessità di impadronirsi della lingua di questo ordinamento, senza quale non avrebbe inoltre alcun accesso alla corrispondente cultura del paese, e quindi non potrebbe soddisfare la condizione per comprendere e conoscere l'ordinamento giuridico nella sua totalità». M. RAINER, *Corso di sistemi giuridici comparati*, Torino, 2004, p. 17.

⁸ Galoppini ritiene che «il miglior modo per avvicinarsi a questa religione ... sia quello di non volerla ricondurre alle nostre categorie». E. GALOPPINI, *L'oggetto misterioso. L'immagine dell'Islam nell'Italia tra le due guerre mondiali*, in *Rivista Africana* (www.geocities.com/ga57/africana/galoppini02.html).

⁹ Come sottolinea Crescitelli, «libri e giornali sono sovente infarciti di dissertazioni tese a negare addirittura l'esistenza di una filosofia politica islamica distinta dalla dottrina religiosa. Ciò ottiene l'effetto di ingenerare nella pubblica opinione una serie di equivoci che, uniti agli inevitabili pregiudizi connessi alla "lontananza" culturale e ideologica della materia, producono

diritto comparato è dunque chiamata a svolgere il compito di dare una interpretazione che non si limiti a una lettura formale dell'assetto costituzionale, in quanto esso non può essere scisso dal contesto politico, culturale e religioso.

La prima importante distinzione da sottolineare è quella fra Paesi musulmani arabi (come la Libia) e ordinamenti che, pur richiamandosi alla cultura islamica, non sono arabi. Quantunque varie siano le definizioni, si possono ricondurre essenzialmente a due: da una parte, c'è chi sostiene che arabi siano quegli Stati che «si estendono dall'Oceano atlantico fino al Golfo persico, in cui l'arabo è la lingua dominante e l'Islam rappresenta la base giuridica e religiosa di comune riferimento»¹⁰; per altri, invece, essi vengono identificati con i Paesi membri della Lega araba, anche se dal punto di vista etnico c'è maggior diversità che negli Stati occidentali più eterogenei¹¹.

Oltre ai problemi relativi allo studio di una cultura diversa da quella dell'osservatore, un ulteriore dato da tener presente è il linguaggio, specie quello adottato in regimi autoritari o dittatoriali¹². Il concetto di rappresentanza, ad esempio, risulta «uno dei termini le cui modifiche semantiche riflettono con maggiore evidenza l'urto tra continuità e trasformazione e il diverso modo di rapportarsi alle tematiche della convivenza civile», dato che, a seconda del contesto rivoluzionario o meno, «certi linguaggi esprimono il bisogno di legittimare o consolidare l'ordine esistente, altri rivelano invece il desiderio di cambiarlo»¹³.

ulteriore errata informazione». C. CRESCITELI, *Diritto islamico: un ponte tra dogma ed umanesimo*, in *Il Dialogo* (www.ildialogo.org/islam/dirittoislam.htm).

¹⁰ M. OLIVIERO, *Il costituzionalismo dei Paesi arabi*, vol. I, *Le Costituzioni del Maghreb*, Milano, 2003, p. 1.

¹¹ Cfr. I. HARIK, *The Origins of the Arab State System*, in G. SALAMÉ (ed.), *The Foundations of Arab State*, New York-London-Sidney, 1987, p. 19.

¹² In altri termini, «uno dei maggiori problemi della comparazione consiste nella traduzione delle espressioni linguistiche che esprimono i concetti giuridici. Nel caso specifico, inoltre, l'utilizzazione di una lingua diversa (quella araba) caratterizzata da profonde varianti (classiche e contemporanee) ed in qualche caso adattata per scrivere lingue di ceppo diverso (persiano, turco, ecc.) costituisce un'impresa ancora più ardua». M. OLIVIERO, *op. cit.*, p. 1. A proposito dei concetti di dittatura e regime autoritario che fino a qualche generazione fa si tenevano distinti, ora sono fusi indistintamente nel termine *authoritarianism* (N.J. BROWN, *Constitutions in a Nonconstitutional World. Arab Basic laws and the Prospects for accountable Government*, New York, 2001, p. 7). Taluni inquadrano la Libia fra i regimi militari, in quanto caratterizzata dalla presa del potere mediante colpo di Stato; dalla natura fortemente personalistica e dispotica; dall'assenza di partiti politici; da strutture informali che catalizzano gli interessi della società; dall'orientamento socialista in materia economica (D. BERG-SCHLOSSER, *African political Systems. Typology and Performance*, in *Comparative Political Studies*, 1, 1984, p. 131).

¹³ Cfr. L. CEDRONI, *Il lessico della rappresentanza politica*, Messina, 1996, p. 10.

In aggiunta, in Libia è ancor più forte il contrasto generato dall'intreccio di norme di origine divina con quelle statali che si evidenzia negli ordinamenti musulmani, dato che la produzione normativa (*qânûn*) mal si concilia col precetto religioso. Qui la «terza teoria universale», elaborata da Gheddafi nel Libro verde quale alternativa al comunismo ateo e al capitalismo materialista, è impregnata dell'ideologia socialista che punta a stemperare la tradizione religiosa.

2. L'assunto da cui parte la nostra indagine è che in Libia religione e politica non sono mai state così intrecciate come nei Paesi del Mashrek (lett. Oriente), sebbene il diritto consuetudinario a base tribale ammetta l'intervento di mediatori per risolvere le controversie religiose e civili, sovrapponendo al diritto secolare quello religioso¹⁴. Ad esempio in Cirenaica, nella confraternita sufi dei Sanusiyya, il *shaikh* (lett. santo) ha il compito di interpretare i precetti religiosi adeguandoli alla tradizione libica di stampo laico¹⁵. Sempre in Cirenaica, però, i *kādī*, ossia i giudici musulmani, continuano a osservare costumi tribali che si discostano notevolmente dalla *Sharī'a*¹⁶.

Nel corso del tempo al mediatore si è affiancata la figura dell'intermediatore di formazione non teologica, facendo sorgere inevitabili tensioni fra le diverse autorità. La situazione è resa ancor più complessa dal fatto che la *Sharī'a* viene interpretata in modo diverso a seconda l'appartenenza alla corrente sciita, kharigita o sunnita, quest'ultima a sua volta divisa in quattro correnti: malikita, hanafita, sciafiita e hanbalita¹⁷. La scuola dottrinale prevalente in Libia è quella malikita¹⁸.

La libertà religiosa viene riconosciuta alle varie comunità – non solo musulmani ma anche cristiani, ebrei, magiani (zoroastri), sabeani,

¹⁴ Cfr. E. GELLNER, *Tribalism and the State in the Middle East*, in P.S. KHOURY, J. KOSTINER (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Oxford, 1990, p. 120.

¹⁵ Cfr. E. GELLNER, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶ Cfr. A. LAYISH, *Divorce in the Libyan Family. A study based on the sijills of the Sharī'a courts of Ajdabiyya and Kufra*, New York, London, 1991, p. 172 ss.

¹⁷ Cfr. C. MELCHERT, *Traditionist Jurisprudents and the Framing of Islamic Law*, in *Islamic Law and Society*, 3, 2001, p. 386.

¹⁸ Prende questo nome dal regno di Abd Al-Malik (685-705), il quale repressé le rivolte sciite e assicurò il dominio arabo nell'Africa settentrionale.

buddisti, indù – riprendendo il sistema ottomano dei *millet*¹⁹. Lo Stato non interviene nelle pratiche religiose e morali delle altre confessioni a meno che non confliggano con quelle musulmane. Anche sotto la guida di Gheddafi le materie di statuto personale non hanno patito riduzioni, dato che l'attività normativa ha inciso in altri ambiti e in maniera fondamentale sul diritto dell'economia. Per questo motivo la dottrina sostiene che nei Paesi musulmani vi sia ampia tolleranza e una grande considerazione per le minoranze religiose²⁰, come conferma Martinelli, vescovo cattolico a Tripoli, il quale riconosce la notevole libertà di espressione garantita ai cristiani²¹.

Ciò che si vuole chiarire è se il regime abbia voluto ripristinare la tradizione, positivizzando i costumi tribali nella fonte statale, di modo che le autorità pubbliche rappresenterebbero gli attuali intermediari tribali. In secondo luogo, dato che la *Sharī'a* non colma le lacune del diritto statale, ci si chiede fino a che punto nel Maghreb la fonte religiosa sia erosa dal processo di laicizzazione. Infine, si vuol comprendere se, al di là del dato formale, questo ordinamento autodefinito islamico non sia invece uno Stato secolare che ha «usato l'Islam a fini politici, reinterpretando il suo patrimonio in funzione degli interessi ... e delle concezioni politiche e filosofiche delle élites dirigenti»²².

3. Nel 1969, a seguito del colpo di Stato che portò al potere Gheddafi, venne approvata una nuova Costituzione (rimasta in vigore fino al 1977, quando venne proclamata la Repubblica socialista popolare, c.d. *Jamahiriyya*) ispirata ai principi ideologici enunciati nella Dichiarazione del Comitato centrale rivoluzionario²³.

¹⁹ In effetti, «le système ainsi organisé est parvenu à son plus haut point de codification dans l'empire ottoman. C'est pourquoi il est souvent désigné d'un terme turc comme le système des millet/s. Millet est la forme turquisée du mot arabe milla(t), au pluriel milal. Ce terme a eu, come de coutume, une gamme de valeurs assez étendue. Les équivalentes peuvent être: nation, communauté religieuse, religion, doctrine religieuse particulière à une nation, à une communauté. L'organisation de chaune en corps social relativement autonome, doté à la fois d'une administration propre et d'une doctrine, est le point important». M. RODINSON, *L'Islam politique et croyance*, Paris, 1993, p. 122 s.

²⁰ Così M.R. ZAMAN, *Islamic perspectives on Territorial Boundaries and Autonomy*, in S.H. HASHMI (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton, 2002, p. 90.

²¹ G. PAOLUCCI, *Islam. Incontro e sfida*, in <http://tracce.it/arch/set99/meeting6.html>.

²² E.H. CHERIF, *Ma il Profeta non era un integralista islamico*, in www.brianzapopolare.it/sezioni/cultura/integralismo_islamico_1995mag31.htm.

²³ Fra gli obiettivi contenuti nella Dichiarazione vi era l'abolizione dei corpi legislativi del vecchio regime e la repressione di moti contro-rivoluzionari; la destituzione dei funzionari e

Nell'affidare al Comitato rivoluzionario la funzione normativa, il Colonnello si allontana dall'idea che all'autorità sia coesistente la *iurisdictio*, precisando che la legge può derogare alla consuetudine (ma non viceversa).

Pur trattandosi di un cambio di regime, la Costituzione non abrogò la totalità delle norme previgenti, disponendo all'art. 34 che tutte le disposizioni di legge restassero in vigore, eccezion fatta per quelle incompatibili col nuovo dettato costituzionale²⁴. Quindi, le disposizioni di fondamentale importanza risalenti al periodo monarchico, come quelle relative al diritto di famiglia, continuarono a essere applicate, seppur interpretate nel senso più conforme al regime. Il codice civile, di stile napoleonico, rimase inalterato. E sull'ordine gerarchico delle fonti ivi contenuto Gheddafi poté imporre la legge come elemento laicizzante della parallela fonte religiosa della *Sharī'a*.

Una volta consolidato il potere vennero istituite delle commissioni incaricate di armonizzare le leggi libiche col sistema giuridico musulmano, aprendo il processo di laicizzazione. Già negli ultimi anni del periodo monarchico si era acceso il dibattito sulla politicizzazione dell'Islam, che vedeva contrapposti coloro che rivendicavano una lettura tradizionale dei testi religiosi a quanti volevano legittimare il processo politico interpretando le norme alla luce dell'evoluzione culturale della società²⁵. Gheddafi propendeva per la seconda soluzione, vedendo nella Costituzione non solo la base legittimante di un nuovo potere ma anche uno strumento per il miglioramento della società.

Si enuclearono in questo modo due diverse nozioni della *Sharī'a*, una rigidamente aderente ai canoni del passato e l'altra adeguata all'evoluzione politica e sociale²⁶. Se per taluni, difatti, la

delle forze di polizia che avessero trasgredito alle direttive del Comitato centrale rivoluzionario, unico organo abilitato a gestire gli affari della Repubblica; la creazione di una Libia socialista anticolonialistica e antimperialistica; l'obiettivo di favorire l'unità del Terzo mondo e di lottare contro il sottosviluppo; la libertà di culto e dei valori morali coranici in difesa della tradizione islamica.

²⁴ Cfr. H. BLEUCHOT, *Croniques et documents libyens. 1969-1980*, Paris, 1983, p. 169.

²⁵ M. DJAZIRI, *État et société en Libye*, Paris, 1996, p. 84.

²⁶ Spiega Nathan Brown: «For the traditionalist critics from the right, the application of the Sharī'a involves simple adoption of known rules. For the more liberally minded critics from the left, the application of the Sharī'a involves only the acceptance of general principles or incontrovertible statements. The Islamic constitutionalists are caught in the middle. Their call for unyielding application of the Sharī'a is accompanied by a call for comprehensive rethinking of basic Sharī'a principles; for both traditionalists and liberals, this is taking a leap into the

Shari'a non lascia scoperto nessun ambito normativo, rendendo impossibile l'applicazione di principi laici²⁷, diversamente per i giuristi di orientamento progressista i precetti divini appaiono lacunosi, specie nel diritto costituzionale (soprattutto nel diritto pubblico dell'economia) e ancora in materia di lavoro, urbanistica, agricoltura, commercio e finanza²⁸.

Nel complesso, i costituzionalisti maghrebini criticano la mancanza di realismo degli *'ulamā'*, non individuando nel Corano alcun versetto che giustifichi la sottomissione dell'autorità politica a quella divina²⁹. Di conseguenza, non è affatto risolto il problema dell'intreccio fra diritto secolare e religioso, perché agli studiosi che aspirano a una completa secolarizzazione si contrappongono quelli che sostengono la primazia della *Shari'a*. A queste impostazioni corrispondono scuole di pensiero geograficamente distinte. La corrente che difende l'interpretazione fondamentalista o conservatrice si rinviene nei Paesi di rito sciita (come l'Iran), mentre la dottrina più progressista è prevalente nei paesi maghrebini (es. Egitto, Tunisia)³⁰ e questo perché il percorso storico-politico degli ordinamenti del Maghreb è del tutto differente a quello dei Paesi del Mashrek: i primi tendono al pan-arabismo, mentre i secondi al pan-islamismo³¹. Inoltre,

unknown». N.J. BROWN, *Shari'a and State in the Modern Middle East*, in *International Journal of Middle East-Studies*, 3, 1997, p. 177.

²⁷ «Shari'a judgements of good and evil extend to all parts of our lives. They cover religious acts and duties, as well as actions undertaken by individuals which reflect on their way of life, morals, customs, manners of eating, drinking, attire, speech, and family affairs. They cover social relationships, financial, economic and administrative matters, rights and duties of citizenship, organs of government, war and peace, and relations with foreign powers... There is no part of our lives where the Shari'a does not distinguish between good and evil». ABU AL-ALLA' AL-MAWDUDI, *Al-Qanun al-Islamic wa Turuq Tanfithih* (Legge islamica e metodi di applicazione), Mu'assat al-Risalah, 1975, p. 24.

²⁸ Cfr. C. MALLAT, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, 2003, p. 4.

²⁹ «There is no religious authority set up in order to subjugate temporal institutions in Islam. Rather it is a simple faith». Così P.J. VATIKIOTIS, *Islam and the State*, London, New York, Sydney, 1987, p. 77. Come altri nota, «there is nothing in the Islamic faith, its religious doctrine, or scripturally prescribed organization that opposes and forbids secularism or a secularist approach to the affairs of state and society»: H.A. AMIN, *Hawla al-da'wa ila tatbiq al-Shari'a* (Appello per l'applicazione della *Shari'a*), Beirut, 1985, p. 89.

³⁰ Rodinson sottolinea che «ce sont les rapports de forces entre l'État et le corps des 'ulamā prééminents qui ont conditionné l'évolution vers la puissance de ces derniers en Iran et, au contraire, le déclin de leur pouvoir (qui aurait eu aussi ses bases dogmatiques) dans l'Islam sunnite». M. RODINSON, *op. cit.*, p. 285 s.

³¹ «The course of philosophical history in the Mashreq is different from that in the Maghreb. In Egypt, Iraq and Syria, there has been a kind of progressive evolution from religious awareness (pan-Islamic) to national awareness (nationalism), which culminated in Arab nationalism (or pan-Arabism). Adherence to pan-Islamism or to pan-Arabism has resulted in different

nei Paesi maghrebini, dove prevale la scuola di pensiero secolare, ha giocato un ruolo importante la disciplina civilistica di stampo occidentale che consente l'applicazione del diritto musulmano solo in caso di lacune della legge.

In Libia la tensione fra *Sharī'a* e normativa statale si è risolta a favore di quest'ultima³², pur continuando a sostenere l'attuazione del processo di islamizzazione. In questo modo il regime ha abolito la giurisdizione religiosa, lasciando credere che il diritto privato sarebbe stato applicato dai tribunali civili in conformità con le norme sciaraitiche. Così all'opinione pubblica si è trasmessa l'idea di un rafforzamento e di una sovrapposizione dei precetti consuetudinari a quelli secolari.

La pretesa islamizzazione si può far decorrere dal 1971, con l'istituzione del Comitato di revisione legislativa. Non soltanto questo ebbe il compito di determinare i criteri per accogliere i principi musulmani nella normativa statale, ma dovette anche abrogare le disposizioni legislative in contrasto con la *Sharī'a* (che non si applica solo alle materie di statuto personale, ma anche al diritto civile, penale e commerciale).

Assecondando gli obiettivi del legislatore – desunti in teoria dalle dottrine delle varie scuole di pensiero della *Sharī'a* – l'islamizzazione doveva tener conto dell'interesse pubblico, fine che prevale in caso antinomie col diritto consuetudinario (applicando il metodo c.d. *takhayyur*). Se si considerano il linguaggio e gli obiettivi esposti nella normativa statale, in questa fase iniziale la sovrapposizione del diritto religioso ai principi laici apparve riuscita, rafforzata dal fatto che la *Sharī'a* era assunta a parametro di costituzionalità delle leggi. Invero, tre argomenti sconfessano tale assunto. In primo luogo, i riferimenti al diritto divino non riguardarono la *Sharī'a* "classica" ma la sua interpretazione come effettuata dal Comitato di revisione legislativa. In secondo luogo, i componenti di questa sorta di corte costituzionale non avevano una

conceptions of the notions of umma and watan. The situation is totally different with respect to the Maghreb, for while Turkish influence was either limited (as in Algeria and Tunisia), or non-existent (as in Morocco), there was no antagonism between the religious movement (pan-Islamism) on the one hand, and Arab nationalism (pan-Arabism) on the other. Nor was there any clash between these two and the national liberation movements». Così S. BENSALIM, *Al-Watan and Al-Umma in Contemporary Arab Use*, in G. SALAMÉ (ed.), *The Foundations of Arab State*, New York-London-Sidney, 1987, p. 153.

³² Cfr. A. LAYISH, *op. cit.*, p. XX.

formazione religiosa, ad eccezione di due *'ulamā'*. Da ultimo, il Comitato non fece altro che richiamarsi agli insegnamenti dei giuristi della corrente Sanusi, che da tempo sostenevano una moderata rilettura della *ijtihād*, ragionamento basato non sulla dottrina degli *'ulamā'*, ma su una interpretazione diretta del Corano e della *Sunna*.

Nel 1972 si procedette a una seconda fittizia islamizzazione, con la pretesa di adattare gli insegnamenti morali e spirituali dell'Islam ai bisogni della società libica. Venne perciò istituito il Consiglio supremo di guida nazionale col compito di «salvaguardare l'unità ideologica del popolo e di gettare le basi per una educazione ideologica»³³. Con tale riforma il regime si liberò degli antichi strumenti di soggezione del cittadino alla giurisdizione degli *'ulamā'*, abolendo le corti sciaraitiche e affidando le loro competenze ai tribunali civili, organizzati secondo il modello europeo continentale. Il governo giustificò la soppressione sostenendo l'inopportunità del sistema duale, dato che tutte le leggi libiche devono rispettare la *Shari'a*, ma il motivo era determinato dai problemi causati dall'interpretazione del diritto religioso e dalla sua applicazione nell'ordinamento laico, come accaduto in Egitto³⁴. Formalmente si compì una islamizzazione dell'ordinamento giuridico, ma una lettura sostanziale della Costituzione "vivente" dimostra che, al contrario, la finalità del governo era di far applicare ai giudici (di formazione europea) la legge coranica riveduta secondo i principi occidentali³⁵.

Con l'adozione della nuova Carta costituzionale, dunque, Gheddafi non mirava a esaltare il diritto politico vantandone la superiorità sul diritto consuetudinario musulmano. Il suo obiettivo era di saldare le tradizionali norme religiose all'ideologia del regime. L'interpretazione laica del Corano si innesta nella strategia di vincolare la componente religiosa all'ideologia politica³⁶. In questo quadro il diritto scritto si afferma come fonte privilegiata, con l'inevitabile interferenza delle leggi e degli atti equiparati sulle

³³ Si v. M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 154.

³⁴ Nel 1971 la *Shari'a* viene riconosciuta in Egitto come una fonte principale della legislazione attraverso un emendamento costituzionale. Ma restando inalterato il diritto positivo, ciò crea problemi di antinomie fra norme che i giudici egiziani risolvono in modi differenti. Cfr. B. BOTIVEAU, *Les juges égyptiens saisis par le doute*, in M. CAMAU (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, 1991, p. 264.

³⁵ Cfr. A. LAYISH, *op. cit.*, p. 7.

³⁶ Si legge nella proclamazione dell'avvento al potere del popolo che «Il sacro Corano è la legge della società nella *Jamahiriya* ... Il potere appartiene al popolo e non vi è altro potere che quello del popolo». M. OLIVIERO, *op. cit.*, p. 218.

consuetudini islamiche che provoca tutta una serie di antinomie. Per quanto riguarda il sistema di fonti, stante la lettera del primo articolo del codice civile, la Libia segue il modello occidentale e la soppressione della giurisdizione religiosa rinforza questa prospettiva³⁷.

4. Dai pochi elementi offerti dagli studi sull'ordinamento libico è arduo desumere quale sia il fondamento della legittimità costituzionale. Del resto, pure il concetto di Costituzione abbisogna di un chiarimento: in Libia non si dà risalto al carattere limitativo della Costituzione nei riguardi dei poteri pubblici, bensì al suo carattere ideologico³⁸. Fra i tre significati che si attribuiscono alle carte fondamentali degli ordinamenti arabi vi è anche quello di dichiarazione ideologica che stabilisce una sorta di programma da perseguire³⁹: a questo tipo apparterebbe la Costituzione libica del 1969, base legittimante per i preordinati successivi mutamenti sociali.

Sotto questo profilo, il problema principale è rappresentato dall'identificazione fra Stato (o nazionalismo) e secolarizzazione, che peraltro investe la totalità degli Paesi islamici, in cui manca uno spazio pubblico su cui fondare la sovranità dell'ordinamento⁴⁰.

Nel sancire l'Islam come religione ufficiale la Costituzione libica tenta di dare una risposta alla crisi dell'autorità nello Stato odierno come intesa da Hannah Arendt: «L'autorità è in crisi nel mondo contemporaneo poiché non è più legata alle religioni: il potere

³⁷ «The imported, European-style codes rested on substrata of Shari'a and customary law that could on occasion still be referred to». A.E. MAYER, *In Search of Sacred Law: The Meandering Course of Qadhafi's Legal Policy*, in D. VANDEWALLE (ed.), *Qadhafi's Libya, 1969-1994*, London, 1995, p. 113.

³⁸ Così S.A. ARJOMAND, *Constitutions and the Struggle for Political Order. A Study in the Modernization of Political Traditions*, in *Archives Européennes de Sociologie*, 4, 1992, p. 39 ss.

³⁹ Secondo Brown, il concetto di Costituzione negli Stati arabi coinvolge tre aspetti: «a natural counterment of sovereignty; constitutions may serve the purpose of proclaiming basic ideology; a constitution may serve to make lines of authority clear without restricting the actions of senior leaders. In this sense, a constitution might be designed to define state authority but no limit it». N.J. BROWN, *Constitutions*, cit., p. 10 s. Invece, per Labriola, il concetto di Costituzione in Occidente «in primo luogo significa genericamente, riallacciandosi alla tradizione britannica, limite al potere; in secondo luogo identifica, invece, uno specifico tipo di assetto istituzionale strettamente correlato con un certo tipo di ideologia che non tiene conto soltanto dei principi relativi al limite ... ma lo sovrappone con un'idea della sovranità che ... è assoluta». S. LABRIOLA, *Gli strumenti della democrazia. Lezioni di diritto costituzionale comparato*, Milano, 2004, p. 41.

⁴⁰ Secondo l'ideologia nazionalista, si governa la nazione e non la comunità di fedeli. «Secularism, and the difficulties it has faced in the world of Islam, lies at the centre of the problem of Islam and the nation-state»: P.J. VATIKIOTIS, *op. cit.*, p. 73 ss.

è divenuto laico e le fondamenta della sua legittimazione incerte»⁴¹. Il problema, però, non è solo quello della sovranità intesa come supremazia e autonomia interna, ma riguarda in particolar modo l'ambito della sovranità quale teoria legittimante del dovere politico. In una società tribale come quella libica, la legittimità religiosa diventa un fattore di unione e di vincolo per le istituzioni statali, intrecciandosi col potere sovrano⁴². In tale contesto il rischio è di non riuscire a comprendere appieno la statualità del Maghreb, in quanto la religione incide in modo peculiare sul concetto occidentale di sovranità.

Ma la questione sottostante e più controversa nei Paesi a religione islamica è quella di individuare se la *Shari'a* è la principale fonte della legislazione oppure soltanto una delle fonti principali ma non l'unica. 'Abd al-hamid Mutawalli, professore di diritto costituzionale egiziano, ritiene che la *Shari'a* sarebbe una fonte fra altre (anche se alla base della Costituzione)⁴³, particolarmente tesa a funzionare come base culturale della civilizzazione araba⁴⁴. Quindi il suo compito sarebbe quello di una fonte sussidiaria volta a colmare lacune normative e fornire criteri riguardanti l'identità araba.

A tale modello risponderebbe la concezione di Gheddafi: un incrocio fra Islam considerato unicamente come religione e Islam inteso anche come organizzazione dello Stato. In questa stessa direzione si muovono quanti identificano la *Shari'a* con la religione ma sostenendo anche che il Corano sia il testo-guida della vita politica⁴⁵.

⁴¹ M. CEDRONIO, *Hannah Arendt: Politique et histoire. La démocratie en danger*, Paris, 1999, p. 13.

⁴² Del resto, «quando particolarismi di tutti tipi minacciano l'unità nazionale e né socialismo, né capitalismo riescono a dare legittimità ai governi, la religione finisce per offrire un legame trasversale alle classi ... contribuendo all'affermazione dell'identità nazionale come identità religiosa». A. MONTANARI, *Identità religiose e potere politico, paper*, in corso di pubblicazione, p. 10.

⁴³ L'insieme di regole che compongono la *Shari'a* non può essere tradotto in un ordinamento costituzionale: non ci sono né procedure né istituzioni, il che rende problematico un suo riconoscimento come fonte del diritto; così N.J. BROWN, *Shari'a*, cit., p. 359 ss.

⁴⁴ Cfr. A. AL-HAMID MUTAWALLI, *'Mabadi' nizam al-hukm fi al-islam* (I principi di governo nel Islam), Il Cairo, 1977, p. 245.

⁴⁵ A. KHALAFALLAH, *Qur'an ad-Dawla*, (Il Corano e lo Stato), s.l., s.d. (ma 1973), p. 33. Tutto il pensiero di Khalafallah è teso a dimostrare «la schizofrenie vers laquelle tendent les mentalités musulmanes, qui sont d'accord pour faire référence à la raison dans maints domaines, mais qui se refusent à utiliser celle-ci quand il s'agit de la religion et, notamment, de la compréhension du Coran», così R. BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, 2004, p. 172. Si v. inoltre M. 'AMARAH, *Al-Islam wa as-Sulta ad-Diniyyah*, (Islam e Potere religioso), Beirut, 1980.

Con la fusione fra *Sharī'a* e diritto statale la giurisdizione religiosa è confluita in quella secolare. Ulteriore passo compiuto da Gheddafi è stato il recupero del Corano e la conseguente adesione in via normativa alla parola di Dio⁴⁶, con l'intento di adattare i versetti alle mutate esigenze sociali e politiche. In questo modo il Colonnello si è fatto interprete e portavoce non solo dei principi costituzionali ma anche del senso arabo-culturale della religione, quale legame essenziale di convivenza fra i differenti gruppi tribali. In sostanza, l'intreccio fra Stato autoritario e religione viene risolto dando una lettura del testo coranico che si concilia con la dottrina politica del regime⁴⁷.

Ma per gli *'ulamā'* affermare la supremazia del diritto statale equivale a riconoscere regole del tutto estranee alla legge divina, per definizione immutabile⁴⁸. Nel tentativo di mantenere inalterati i precetti della *Sharī'a*, essi rivendicano il ruolo di custodi della fede, rifiutando i cambiamenti. Secondo loro Gheddafi avrebbe imposto una secolarizzazione che si allontana in modo forzato e contraddittorio dai dettami del Profeta (all'opposto, Gheddafi sostiene che siano gli *'ulamā'* a discostarsene, ignorando quei postulati laici e liberali che si possono trarre dal Corano, con la conseguenza di separare la società civile dalla comunità di fedeli). Questa corrente di pensiero che accomuna tutti gli *'ulamā'* idealizza il passato e ignora i problemi che sorgono nel Paese e che richiedono soluzioni realistiche e adeguate ai tempi⁴⁹.

Un altro aspetto interessante del rapporto Stato-religione in Libia riguarda la distinzione fra legittimità e autorità dato che, in base alla dottrina islamica ripresa da Gheddafi, è legittimato a usurpare il potere colui che ha come obiettivo quello di ristabilire la legge di

⁴⁶ Di fatto «Qadhdhafi unequivocally rejects any source of Islamic law other than the Qur'an, which he claims each Muslim has the right to interpret entirely on his own, he disdains traditionalist scholarship, and he persecutes the ulama in Libya». D. PIPES, *In the Path of God, Islam and Political Power*, New York, 1983, p. 119.

⁴⁷ Cfr. A. CARELLA, *Moammar el Gheddafi. Un leone del deserto fratello dell'Occidente*, in <http://larchivio.org/xoom/gheddafi.htm>.

⁴⁸ Va aggiunto che l'ideologia secolare statale «not only was it alien and secular in origin, but it required a personal and societal commitment to a political philosophy with a secular political culture, one that abandoned dogma in favour of toleration of opposing views, one that accepted experimentation, and one that removed authority, power and the law from their provenance and/or link». P.J. VATIKIOTIS, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁹ Cfr. H.A. AMIN, *op. cit.*, p. 89 ss.

Dio⁵⁰. Posto che gli *'ulamā'* affermano che si deve obbedienza anche a comandi illeciti⁵¹, tale dottrina giustifica le ribellioni – purché abbiano «carattere provvisorio e l'obiettivo di restaurare una autorità legittima» – se la classe al potere è inidonea a guidare la Nazione⁵².

Rimane il dubbio se considerare o meno la Libia come Stato confessionale. Fra gli elementi che qualificano uno Stato come confessionale, oltre alla proclamazione dell'Islam quale religione ufficiale, vi è anche il fatto di «recepire la *Shari'a* come fonte principale di legge, con ciò attribuendo alla stessa carattere sovracostituzionale e di conseguenza limitando l'attività della funzione legislativa»⁵³. È qui evidente la difficoltà classificatoria poiché l'esperienza libica, diversamente da altri ordinamenti musulmani, presenta delle peculiarità che non possono essere trascurate. Di conseguenza la dottrina ritiene che la Libia rientri fra quegli ordinamenti che ricorrono all'Islam quale religione di Stato «essenzialmente per mettersi una maschera ideologica» per conferire legittimità al potere⁵⁴. La religione è intesa come patrimonio culturale, parimenti all'elemento arabo dello Stato, che garantisce l'unità e la continuità storica del popolo libico.

5. Altrettanto complessa e controversa è la questione relativa all'identificazione dell'Islam col socialismo.

Il 2 marzo 1977, con la proclamazione della Repubblica socialista popolare, il regime subisce una svolta a livello istituzionale, con l'intento di instaurare una sorta di democrazia diretta basata sui gruppi naturali, ossia la famiglia e la tribù, un assetto nel quale non ci

⁵⁰ Spiega Hermassi che «when consider the structure of the state in the Maghreb, we are led to distinguish between the states on the one hand, and the regimes on the other, and to feel that people accept the state as a political framework for reference, although they do not necessarily accept the regimes or their policies, especially now that these regimes are being seriously challenged in their legitimacy». E. HERMASSI, *State-building and the Regime Performance in the Greater Maghreb*, in G. SALAMÉ (ed.), *op. cit.*, p. 76.

⁵¹ A condizione che sussistano le seguenti caratteristiche: i ribelli contro un regime possono violare le leggi o le politiche di un regime ritenuto ingiusto (*al-khuru'*); i ribelli devono provare che sono musulmani e allo stesso tempo che la giustificazione della ribellione poggia su qualche sviazione del regime della dottrina musulmana (*al-ta'wil*); i ribelli devono formare un gruppo numeroso, non essendo permessa la ribellione privata (*al-shawka*). Cfr. J. KELSAY, *Civil Society and Government in Islam*, in S.H. HASHMI (ed.), *op. cit.*, p. 26.

⁵² Si v. M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 143.

⁵³ Così L. MEZZETTI, *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico*, Padova, 2003, p. 494.

⁵⁴ E.H. CHERIF, *op. cit.*

sono mediatori fra il popolo e il potere⁵⁵. A livello formale si ritiene che il testo della proclamazione costituisca l'attuale Costituzione libica⁵⁶.

Lo stesso Gheddafi si dimette come capo dello Stato per divenire «guida della rivoluzione». Come scrive Lisa Anderson, «Gheddafi decide di governare senza Stato» e questo si traduce in uno sforzo «per concepire e imporre un modo di governare senza Stato in un mondo di Stati»⁵⁷. Vengono istituiti congressi popolari rivoluzionari e comitati popolari, i quali «godono in alcuni settori di un'indipendenza che sfiora fenomeni di anarchia (ad esempio in materia urbanistica), ma i responsabili sono comunque designati dal *tassiid*, cioè da un procedimento di nomina che ne sostituisce l'elezione»⁵⁸. Il potere è suddiviso in potere gestionale e rivoluzionario: il primo detenuto dal congresso e dai comitati popolari, il secondo da Gheddafi per orientare l'indirizzo politico del regime⁵⁹.

L'ordinamento mantiene la proprietà privata ma attribuisce allo Stato la proprietà su tutte le risorse economiche di interesse nazionale. In questo modo la «terza via» si pone quale alternativa a capitalismo e comunismo, dando una lettura del socialismo che si pretende in armonia col diritto musulmano.

Quanto al rapporto fra islamismo e comunismo, sovente si legge che essi sono diametralmente opposti l'uno all'altro. Anche la dottrina italiana ritiene che non vi sia «dubbio che sul piano dogmatico la posizione dell'Islam appare chiaramente e decisamente antitetica a quella del marxismo materialista che postula l'inesistenza di Dio»⁶⁰. Nei suoi discorsi Gheddafi rifiuta l'interpretazione occidentale del socialismo, asserendo che il socialismo libico non si ricollega né al marxismo né al comunismo. Al contrario, la sua fonte di ispirazione è il Corano, dove rinviene i versetti che esaltano l'eguaglianza di tutti, sia uomini che donne, non solo per quanto riguarda i diritti individuali, ma anche nella partecipazione alla vita politica e

⁵⁵ Cfr. M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁶ Così M. OLIVIERO, *op. cit.*, p. 212.

⁵⁷ L. ANDERSON, *La Libye de Kadhafi*, in *Maghreb-Machreck, La Libye après l'embargo*, octobre-décembre 2000, p. 12.

⁵⁸ M. OLIVIERO, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁹ Si v. O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *Maghreb: la partecipazione bloccata*, in R. RAGIONIERI, O. SCHMIDT DI FRIEDBERG (a cura di), *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Trieste, 2003, p. 301.

⁶⁰ Cfr. M. OLIVIERO, *op. cit.*, p. 37.

all'economia. In questo senso la dottrina coranica sarebbe esportabile in Occidente.

Il Colonnello riprende una teoria politica proposta durante il periodo coloniale e successivamente sviluppata da autorevoli costituzionalisti musulmani. Già nel 1929 Jacques Doriot affermava che si doveva realizzare «l'evoluzione delle colonie verso il socialismo senza passare per il capitalismo»⁶¹, tracciando una strada per fronteggiare il sottosviluppo economico. In seguito, negli anni Cinquanta alcuni costituzionalisti vollero svincolare la religione da qualsiasi connotazione politica, rivendicando per la Costituzione il ruolo di fonte primaria dell'autorità politica e lasciando al diritto religioso una funzione secondaria e subordinata alla normazione statale.

Taluni, come Muhammad Baqer as-Sadr, adottano un punto di vista critico verso le categorie marxiste e comuniste, ma al contempo cercando di smentire la dicotomia tra *'ibadat* (le pratiche di culto) e *mu'amalat* (negozi giuridici). Secondo Sadr, le regole comprese nella *Sharī'a* sono divisibili in quattro categorie, fra le quali la proprietà statale e la direzione dell'economia spettano al potere politico⁶².

Forse Gheddafi prese esempio anche dall'esperienza egiziana di Nasser o dalla rivoluzione culturale di Mao in Cina⁶³ ma, al di là di alcune similitudini, è più probabile che egli si sia richiamato alla corrente di pensiero neo-salâfiyista, capeggiata da riformisti musulmani come Djamâl al-Dîn al-Afghâni e al-Kawâkibi, i quali nell'Ottocento proposero di interpretare il Corano adeguandolo alle esigenze della modernità⁶⁴.

⁶¹ J. DORIOT, *Les Colonies et le comunisme*, Paris, 1929, p. 103; G. MEYNIER, *Les colonisés au regard communiste français dans l'entre deux-guerres: Les arabes et les autres*, in G. MEYNIER, M. RUSSO (cur.), *L'Europe et la Méditerranée. Stratégies politiques et culturelles (XIX et XX siècles)*, Paris, 1999, p. 91 ss.

⁶² Cfr. M. BAQER AS-SADR, *al-Fatawa al-Wadiha Wifqan li-Madhhab Ahl al Bayt* (I chiari comandi secondo il rito della Rivelazione del profeta), Beirut, 1976, p. 46 s.

⁶³ Secondo Moffa, «Mao e Gheddafi hanno in comune, in quanto rivoluzionari, la convinzione che "il potere politico sta sulla canna del fucile"». C. MOFFA, *Fattore nomadico e "militare" nella Rivoluzione Libica*, in *Quad. Internaz.*, 1, 1987, p. 36.

⁶⁴ «Kadhafi veut concilier continuité, attachement aux valeurs coraniques centrales et ouverture sur les techniques modernes et la science. Loin d'adhérer inconditionnellement à la doctrine islamique, telle que l'ont forgée les ulamas à travers les siècles, il entend utiliser les principes coraniques pour les mettre au service de la cause arabe et pour légitimer son projet d'émancipation des femmes et de modernisation de la société libyenne. En ce sens, Kadhafi est davantage un salâfiyiste qu'un fondamentaliste, car il ne se pose pas en défenseur absolu de la Tradition, comme le font les ulamas». M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 21.

Nella specifica materia del diritto/dovere al lavoro⁶⁵, si determina un nuovo assetto, nel quale scompaiono sia la figura del padrone che quella del salariato⁶⁶. Al loro posto viene introdotta una nuova categoria, come specificata nel Libro verde del 1978: *Churakâ'la ujarâ* (associati, ma non salariati). Le aziende vengono distinte in tre tipologie: il settore dei servizi pubblici, di proprietà del popolo; il settore socialista dove almeno il 51% del capitale appartiene al popolo; il settore privato in cui vengono inclusi singoli individui o società (e dove si inquadrano le multinazionali straniere)⁶⁷. Vengono approvate norme contro lo sfruttamento della manodopera femminile mediante modifiche al codice del lavoro e alla legge di sicurezza sociale; al contempo si favorisce il lavoro delle donne nei settori della sanità, dell'assistenza sociale e dell'industria, oltre all'inserimento nei ranghi dell'esercito⁶⁸.

Anche il diritto di famiglia e quello successorio vengono modificati per favorire l'emancipazione femminile, migliorando sensibilmente le precedenti disposizioni⁶⁹. Tale disciplina, pur mantenendo contenuti privatistici riconosciuti dalla normativa anteriore, subisce delle trasformazioni di natura speciale, collocandosi in una posizione intermedia fra *Sharî'a* e legislazione, in quanto la famiglia viene ricondotta a una visione ideologica di stampo pubblicistico⁷⁰. A seguito della resistenza dell'opinione pubblica a modifiche radicali, il legislatore ha stemperato il disegno originario conservando tratti tipici della *Sharî'a*: anche in questo ambito lo Stato ha introdotto disposizioni di carattere politico-innovatore, rispettando solo in parte le tradizioni⁷¹.

⁶⁵ Anche in questo caso Gheddafi ha saputo conciliare tradizione e progresso: «Il leader libico ama accogliere i suoi ospiti in una tenda, ma la sua cultura guarda al futuro. Si nutre della tradizione, ma al tempo stesso la nega». C. MOFFA, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ Infatti, «Kadhafi, qui ne cite plus le Coran ni ne fait référence à la loi religieuse, veut libérer l'individu par la satisfaction de ses besoins et par l'interdiction à quiconque d'avoir un pouvoir sur les besoins de l'autre. Disparition du salariat 'forme moderne de l'esclavage' par le moyen d'une sorte d'autogestion-slogan dans les usines: 'associés, pas salariés'; disparition des locations: 'la maison est à celui qui l'habite'. R. GRUNER, *Place de l'Islam dans les constitutions du Maghreb, in L'Afrique et L'Asie modernes*, 1981, 130, p. 51 s.

⁶⁷ Si v. C. SOURIAU, *Libye. L'économie des femmes*, Paris, 1986, p. 141.

⁶⁸ Cfr. C. SOURIAU, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁹ Legge 22/1991 e legge 9/1993.

⁷⁰ In caso di lacune nella normativa relativa a matrimonio e divorzio, l'interprete è tenuto a giudicare secondo i principi della legge sacra dell'Islam più in sintonia col testo della legge.

⁷¹ Sono ritenute contrarie alla *Sharî'a*: la poligamia (che Gheddafi avrebbe voluto abolire), ammessa entro i limiti fissati dal legislatore (il numero massimo delle mogli passa da quattro a due). La clausola di monogamia è apponibile al contratto di matrimonio *ex art. 3*, legge 9/1993.

Va tuttavia ricordato che negli anni l'atteggiamento verso i movimenti islamici si è radicalizzato fino a sfociare nella repressione, dato che secondo Gheddafi non si può costituire un Partito di Dio (*hizbollah*), in quanto la fede non può essere monopolio di alcun gruppo⁷².

Probabilmente per venire incontro alle richieste di Amnesty International, nel 1988 venne redatta la Gran carta verde dei diritti umani, con l'intento di rafforzare lo Stato di diritto mediante la separazione del potere giudiziario e il riconoscimento di nuovi diritti. Ma l'organizzazione internazionale denuncia ancora la mancanza di tutta una serie di diritti, soprattutto legati alle garanzie dell'opposizione politica e al pluralismo⁷³, quantunque essi siano disciplinati nella legge relativa alla tutela delle libertà del 1991. Detta normativa sancisce il diritto alla libertà di espressione (art. 8)⁷⁴, il diritto di integrità personale e il divieto di privazione arbitraria della libertà (art. 14), il segreto di corrispondenza (art. 15), la libertà di

Il regime patrimoniale dei coniugi resta separato; in particolare, la donna dispone liberamente del *mahr* che una volta era il prezzo d'acquisto della donna pagato a chi aveva il potere di disporre di lei: il Corano attribuisce invece il *mahr* alla donna e prescrive che sia versato alla stessa. Il *mahr* acquista così il carattere di dote o, meglio, di *Brautgabe* (regalo di nozze), i cui requisiti essenziali sono quelli della determinatezza, della serietà e della verità. Per i *mâlikiti*, sulla base di tali requisiti, il matrimonio va dichiarato nullo se: sia condizionato alla esistenza del dono nuziale; ovvero se lo stesso non sia stato fissato; o sia troppo esiguo; o sia fittizio. E. BUSSI, *Principi di Diritto musulmano*, Bari, 2004, p. 99. La legge non stabilisce il tradizionale rapporto di corrispettività fra il diritto della moglie al mantenimento e il suo dovere di obbedienza al marito; nessuna norma stabilisce che sia l'uomo il capo-famiglia, né che la moglie gli si debba sottomettere. Il mancato mantenimento della moglie è causa di divorzio soltanto se ingiustificato. Lo scioglimento volontario del matrimonio è sempre stabilito mediante sentenza: ciò costituisce una novità rispetto al ripudio, che tradizionalmente si perfeziona all'interno della sfera privata della famiglia. Oggi il ripudio va dichiarato davanti al tribunale, alla presenza della donna o di un suo rappresentante, dopo un tentativo di conciliazione da parte del giudice. In seguito allo scioglimento del matrimonio, la donna ha diritto al mantenimento e, se custode dei figli, a un alloggio adeguato. I genitori hanno la custodia congiunta dei figli durante il matrimonio; in caso di divorzio essa spetta per prima alla madre. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Le leggi del diritto di famiglia negli Stati arabi del Nord-Africa*, Torino, 1997, p. 19 ss.

⁷² Così O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *op. cit.*, p. 302.

⁷³ «There is no freedom of conscience or religion, no freedom of worship, no freedom of peaceful assembly, no freedom of expression or association, no equal protection clause, no prohibition of torture, no guarantee against arbitrary arrest and detention, no protection against unreasonable searches, no presumption of innocence for the accused, no guarantee against forced testimony, no right to legal assistance for accused criminals, no guarantee of a public trial, no right of appeal except from the death penalty and no prohibition of penalties for acts that were not previously defined as criminal in the law». A.E. MAYER, *op. cit.*, p. 123 s.

⁷⁴ «Concernant la liberté d'expression, le législateur reconnaît dans l'article 8 de cette loi, le droit de chaque citoyen d'exprimer ses opinions et de les manifester, à condition que cela se fasse dans le cadre des congrès populaires et au sein des organes d'information "jamâhîrîyens", ce qui est conforme à l'idéologie de Kadhafi, mais donne un sens restrictif à ce droit». M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 184.

circolazione e di residenza (art. 15), la presunzione di innocenza e il divieto di tortura (art. 17) il diritto all'intimità familiare e personale (art. 16), la libertà d'impresa (art. 10), il diritto alla proprietà privata (art. 11) e altri ancora.

Con la democrazia popolare Gheddafi sembra ripristinare, dopo l'oppressione dello Stato di stampo occidentale, una coscienza civile con leggi imposte dall'alto: un ritorno all'età tribale che non è di ostacolo al governo⁷⁵. Il paradosso rappresentato dalla Libia risiede nel fatto che, mentre i regimi dittatoriali considerano l'apparato statale «come uno strumento di preservazione del ... potere e di realizzazione della ... politica», negli ultimi trenta anni il Colonnello non a fatto altro che «condurre una campagna concertata e permanente contro lo Stato»⁷⁶.

Ancora, nel 2000 Gheddafi sorprese tutti annunciando il fallimento del sistema della *jamahiriyya* e abolendo il governo popolare generale, che avrebbe esaurito il suo compito⁷⁷. Parte della dottrina ritiene che alla base di questa nuova svolta ci siano le critiche verso i comitati rivoluzionari per abusi perpetrati nella gestione dei fondi pubblici, per l'eliminazione degli oppositori e dei dissidenti e per aver imposto ai comitati popolari di base l'indirizzo politico da perseguire⁷⁸. (Già nel 1988 Gheddafi aveva dichiarato che tali comitati «hanno sviato, danneggiato, torturato. Il rivoluzionario non deve usare la repressione»⁷⁹). Ma altri sottolineano che la recente mossa sia stata

⁷⁵ «En Libye, durant les deux cents dernières années et peut-être plus encore, l'alternative à l'État comme moyen d'organisation et foyer de loyalisme a été la tribu. Ailleurs dans le monde arabe, la relation État-tribu paraît moins conflictuelle: d'autres pays de la Péninsule arabique et du Golfe semblent avoir concilié les deux types d'autorité, par exemple sous forme de monarchies familiales ou collectives. En Libye, les deux s'excluent l'une l'autre: l'État se développe aux dépens des tribus et déperit à leur profit». L. ANDERSON, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁶ Così L. ANDERSON, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁷ «Ce système est aboli. Dès la tenue des congrès populaires de base et après la réunion du Congrès général du peuple, ce qu'on appelle le Comité populaire général n'existera plus. Dorénavant il n'y a plus de gouvernement...! Maintenant, nous travaillerons avec des communes et des Chaabiyates (comités populaires). Tous les projets, le budget et l'argent, tout ce que vous faites à l'intérieur des Chaabiyates ne dépendra plus d'en haut, de Tripoli, de Jouffra ou de Sirye...Ce sera le pouvoir du peuple, de la commune et de la Chaabiyate»: L. MARTINEZ, *L'après-embargo en Libye*, in *Maghreb-Machreck, La Libye après l'embargo*, octobre-décembre 2000, p. 7.

⁷⁸ Nello stesso discorso il *leader* affermò anche che: «Les devises que vous obtenez en vendant le pétrole ne sont pas le fruit de votre effort ... Le pétrole, c'est cette saleté que nous avons trouvée enfouie dans le cœur de la terre. Vous le vendez à ceux qui l'utilisent pour produire et vous vendez des produits très chers, avec l'argent qu'ils vous ont donné ... Le revenu du pétrole doit uniquement être destiné aux infrastructures». L. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁹ L. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 7.

dettata dalla necessità del Colonnello di allargare la base di sostegno del suo potere ad altre tribù oltre a quelle tradizionalmente a lui vicine, dando perciò maggior peso politico ai comitati popolari locali, costituiti per lo più da capi tribali⁸⁰. Nel 2003 Gheddafi ha annunciato una nuova ridefinizione dell'assetto istituzionale, i cui esiti non sono ancora visibili.

6. Siamo ora in grado di rispondere ai tre interrogativi posti *supra* (§ 2), ovvero se le autorità pubbliche rappresentino gli attuali intermediari tribali; fino a che punto la *Shari'a* sia stata erosa dal processo di laicizzazione; e se la Libia sia uno Stato laico al di là della proclamazione formale della sua adesione ai valori musulmani.

Per quanto riguarda il primo aspetto, sembra prevalere il c.d. fattore nomadico⁸¹, consistente in una ripresa aggiornata delle tradizioni tribali dei Senusiyya, stanziati nella zona desertica (diverse da quelle delle tribù costiere). La loro organizzazione tribale è fondata «sulla tradizione orale e sul ruolo dell'anziano capo-tribù»⁸², dotata di un proprio «esercito» e di una propria «ideologia». In questa prospettiva, si può parlare dei congressi popolari di base come di una riedizione del ruolo intermediatore del capo della confraternita (*zawiye*) dei Senusiyya. E il forte anti-statalismo del regime libico avrebbe radici proprio in queste antiche forme assembleari delle tribù desertiche⁸³.

Con riguardo agli esiti del processo di laicizzazione, soprattutto un elemento ha operato a sfavore della *Shari'a* determinandone il suo superamento: la sua inadeguatezza a esser ripresa come fonte per la disciplina normativa imposta dal regime, al massimo potendo fornire solo degli spunti per la stesura di nuove leggi. Lo Stato autoritario considera la religione un fatto culturale piuttosto che una fonte del diritto. Essa è il prodotto più elevato della cultura e della civiltà giuridica musulmana, come rivela l'adozione del calendario islamico

⁸⁰ Così O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *op. cit.*, p. 301 s.

⁸¹ C. MOFFA, *op. cit.*, p. 43.

⁸² C. MOFFA, *op. cit.*, p. 40.

⁸³ «Questa combinazione di modernità e tradizione affiorano [nella] articolazione della società in Congressi popolari di base ... preconizzata come "soluzione" del problema dello "strumento di governo", [la quale] vuole sì essere il superamento di tutte le esperienze passate di (falsa) democrazia, ma è anche la riedizione in chiave moderna ... delle antiche forme assembleari delle tribù del deserto». C. MOFFA, *op. cit.*, p. 40.

per la corrispondenza ufficiale e ordinaria⁸⁴. La finalità di tale risistemazione delle fonti religiose non è l'eliminazione di ogni residuo di particolarismo normativo a base confessionale, bensì l'obiettivo di conciliare l'immagine del diritto statale con i nuovi principi ideologici.

In conclusione, si può asserire che la Libia sia «un regime autoritario-populista a componente religiosa»⁸⁵. La religione di Stato consente di legittimare il regime e, apparentemente, attribuisce alla Costituzione un contenuto sostanziale oltre che formale. In tal modo si è delineata una «mezza via» riconducibile alla tradizione⁸⁶ anche se, per i fratelli musulmani, questo è solo uno Stato apostata⁸⁷. Malgrado questa accusa, non si può parlare di una voluta deviazione dai precetti religiosi nel senso di un rigetto dell'Islam, bensì di una sorta di protestantesimo musulmano, con ciò alludendo al fatto che il regime di Gheddafi sovrappone la politica e l'ideologia alla religione, tentando in questo modo di instaurare la giustizia sociale⁸⁸. Il processo di laicizzazione, in tale ottica, diviene lo strumento più idoneo per il raggiungimento del riformismo sociale, fenomeno comune in tutta l'area del Maghreb⁸⁹.

⁸⁴ M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁵ M. DJAZIRI, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁶ Passando dal più lato esempio di pluralismo rappresentato dal Libano (capo di Stato cristiano, primo ministro sunnita, presidente del parlamento sciita) fino all'estremismo rappresentato dall'Afghanistan dei talebani, dall'Arabia Saudita o dal Sudan, si può identificare un «middle course ... in states such as Morocco, Tunisia, Libya, Egypt, Syria, Jordan, Kuwait, the United Arab Emirates and Oman». H. HANAFI, *Alternative Conceptions of Civil Society. A Reflective Islamic Approach*, in S.H. HASHMI (ed.), *op. cit.*, p. 57.

⁸⁷ Ad esempio, in Tunisia «the Muslim Brethren called Qadhdhafi an atheist, a miscreant, an agent of Communism, and a traitor to the Prophet». D. PIPES, *op. cit.*, p. 299.

⁸⁸ Così Gruner afferma che «ce "protestantisme" musulman permet au chef de l'État libyen une plus grande liberté ... Instaurant la justice sociale, Khadafi ne saurait contredire l'Islam: c'est ce qu'il répond aux critiques des autorités religieuses. Plus qu'un intégriste, Khadafi est un réformiste. Il semble même qu'il évolue vers un laïcisme de plus en plus avoué». ROGER GRUNER, *op. cit.*, p. 51 s.

⁸⁹ Spiega Hermassi che «it is clear that Islamism, the most recent manifestation of religious resistance, is a reaction to rampant and abrupt secularization in Maghribi societies. In the view of traditionalists, the influence of Islam has long been declining. Even though the number of mosques has increased considerably, important issues seem always to be decided elsewhere and the 'ulama are considerably marginalized». A. HERMASSI, *The Political and the Religious in the Maghreb*, in J. RUEDY (ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*, Washington D.C., 1996, p. 93.