

SLIM LAGHMANI¹

CORRENTI DI PENSIERO MUSULMANE

E TEORIE DEI DIRITTI DELL'UOMO²

traduzione di d. Davide Righi

A leggere l'abbondante letteratura che tratta dei rapporti dell'islam con i diritti dell'uomo, si scopre che il più delle volte gli autori partono dal postulato dell'unità dell'islam e cercano risposta alle loro domande nel diritto islamico. Nello stesso tempo l'altro termine del rapporto, i diritti dell'uomo, è generalmente concepito come un insieme, come una somma di diritti.

Una tale determinazione dei termini della questione suggerisce l'approccio che consisterà nel confronto di due serie di norme, quelle del diritto musulmano da una parte e dei diritti dell'uomo dall'altra. Un tale approccio ha portato a tre conclusioni differenti, due estreme e una mediana. Da questo confronto una prima tendenza ha portato a una opposizione, una seconda a una conformità e una terza a un giudizio moderato.

La tesi dell'opposizione tra il diritto musulmano e i diritti dell'uomo prende le mosse dalla negazione da parte del diritto musulmano della libertà di cambiare religione e la pena di morte che minaccia l'apostata: essa mette in evidenza che le pene corporali (*hudūd*) sono contrarie ai diritti all'integrità fisica e alla dignità umana: essa denuncia infine le tre ineguaglianze fondamentali consacrate dall'islam: l'ineguaglianza tra l'uomo libero e lo schiavo, del musulmano dal non musulmano e infine dell'uomo rispetto alla donna.³

(p.24) La tesi della compatibilità tra il diritto musulmano e i diritti dell'uomo scopre nel diritto musulmano il principio della libertà di coscienza fondato sul versetto «non c'è costrizione nella religione» (*lā ikrāh fī al-dīn* Cor. 2,256 ndr). Essa scopre ugualmente il principio dell'invulnerabilità delle persone e dei beni resi dal concetto di *'iṣmah* («potestà del marito» ndr). Essa sostiene che la schiavitù non è che tollerata dall'islam di cui non costituisce assolutamente un fondamento (*aṣl*). Essa afferma che l'obbligo nel quale si trova lo *ḍimmī* («il non-

¹ L'autore è professore alla facoltà di diritto di Tunisi. È in particolare l'autore di *Eléments d'histoire de la philosophie du droit* (Tunis, 1993).

² Traduzione italiana dell'articolo di SLIM LAGHMANI, *Pensées musulmanes et théorie des droits de l'homme*, in «Ethique islamique et fondaments de la démocratie», in Dossier de Prologues: revue maghrébine du livre, Casablanca: Najah El Jadida 2000, pp. 23-29.

³ MUḤAMMAD CHARFI, *Droit musulman, droit tunisien et droits de l'homme*, in R.T.D. 1983, p. 405-423. Vedi anche p. 408-411.

musulmano» cristiano o ebreo in una società islamica ndt) di pagare l'imposta di capitazione (*ġizyah*) non è che giustizia dal momento che le genti del libro che vivono in terra d'islam non sono sottoposti all'imposta islamica (*zakāt*). Infine l'ineguaglianza dei diritti tra l'uomo e la donna sarà presentato come corrispondente a una ineguaglianza dei doveri, una forma di eguaglianza dunque. In questa prospettiva, certi autori arrivano fino a sostenere che, a ben guardare, è l'islam ad essere all'avanguardia nei diritti dell'uomo.

Una terza posizione, intermedia, tenta di sorpassare la polemica, di evitare sia i discorsi demolitori che il discorso apologetico. Constatata che il diritto musulmano garantisce certi diritti dell'uomo, ne contraddice degli altri e ne ignora altri ancora. Rivoluzionario al momento della rivelazione, l'islam deve essere oggi giorno spolverato, adattato. L'islam come il cristianesimo, ha contribuito ai diritti dell'uomo, ma oggi giorno, questi devono essere l'unità di misura dell'adattamento di un diritto musulmano rimasto arcaico.⁴

Delle tre posizioni sommariamente riassunte, le prime due sono polemiche e la terza sola tenta una valutazione ragionata. Ci lascia tuttavia nella nostra fame. Apre una strada il cui punto di arrivo ci è sconosciuto. Che l'islam *debba* adattarsi, si concepisce, ma *lo può?* Tale è, ci sembra, la questione radicale. Ora, questo problema non può essere risolto nei limiti del postulato dell'unità dell'islam e nel quadro stretto del *fiqh*, il diritto musulmano. Esso ci mette di fronte più largamente al pensiero islamico, all'attitudine dell'uomo musulmano di fronte al dogma, di fronte alla rivelazione. Questa attitudine non è per nulla uniforme come vedremo.

Da un'altra parte, e questo è un secondo motivo di insoddisfazione, c'è il problema dell'approccio che abbiamo esposto dei diritti dell'uomo nel senso di una serie di norme. E le posizioni più estreme possono, a questo proposito, essere sostenute. A cercare delle norme, si apre la via alla retorica più che alla riflessione e non si risponde assolutamente alla questione fondamentale di sapere se l'islam integra o no la filosofia stessa dei diritti dell'uomo, la teoria che la sottende. Detto in altre parole, a cercare delle regole, noi ci dimentichiamo di interrogare l'islam sull'essenziale, sullo statuto stesso dell'Uomo, sul posto e il rango che gli riconosce l'islam, ci dimentichiamo insomma di porre il problema ontologico.

È dunque da tutt'un'altra determinazione dei termini della questione che noi partiamo. Noi ci proponiamo di confrontare il pensiero islamico nella sua diversità (ci limiteremo al pensiero sunnita che conosciamo maggiormente) con la filosofia dei diritti dell'uomo.

Cominciamo ad analizzare il nostro punto di riferimento: la filosofia dei diritti dell'uomo.

La teoria dei diritti dell'uomo nella sua forma odierna –come sappiamo– si áncora all'umanesimo del Rinascimento. Locke e Rousseau, nei quali si vedono generalmente i padri dei diritti dell'uomo, non hanno fatto altro in verità che prolungare il ragionamento di Grozio e di Hobbes. È con questi ultimi che è apparsa l'idea che l'uomo nasce con dei diritti che possiede dalla propria natura, dal suo carattere proprio e che non deve né a una volontà divina né a una volontà umana. La teoria dei diritti dell'uomo non è altro che il prolungamento della teoria dei diritti soggettivi (perciò M. Villey ha mostrato che è estranea al pensiero dei giureconsulti romani). È dunque nella scia di quella che si chiama la moderna teoria del diritto naturale ch'è apparsa la teoria dei diritti dell'uomo.

⁴ M. CHARFI, *Droit musulman*.

Inoltre questi diritti si presentano come dei diritti non derivati, non attribuiti, attaccati alla natura stessa dell'uomo. La loro irriducibile specificità risiede nella loro indipendenza nei riguardi di ogni potere, nella loro trascendenza da ogni volontà. I diritti dell'uomo sono anteriori al potere (p.25), anteriori al diritto positivo; questo non li crea, non può che constatarli o violarli, ma, violandoli, perde il fondamento della propria legittimità.

Questa teoria, che, si vede, s'accompagna a una laicizzazione del diritto, non è in rottura con il deposito teologico del Medio Evo, più precisamente la rottura consiste in un sorpassamento nel senso Hegeliano del termine (*aufhebung*). La teologia è stata la condizione teorica di possibilità dell'umanesimo e della teoria dei diritti dell'uomo. Senza il pensiero di san Tommaso d'Aquino, una tale teoria non avrebbe potuto essere possibile.

La teoria dei diritti dell'uomo suppone una natura umana, cioè suppone conoscibile l'essenza dell'uomo: essa suppone egualmente che questa natura sia sede di valori, e questi valori la spingono a dedurre delle norme. Una tale teoria non avrebbe, ad esempio, potuto essere possibile a partire dall'atomismo e dal volontarismo di Duns Scott o di Guglielmo di Okham. Di fatti l'okhamismo arriva a fondare il volontarismo giuridico, non la teoria del diritto naturale.

Al contrario, concependo un Dio pura razionalità, San Tommaso ha potuto dedurre l'esistenza di una *lex aeterna* che non è altro che la legge stessa della ragione divina. Sottomettendo, in Dio, la volontà all'intelletto, San Tommaso ha reso autonoma la ragione umana. Questa può avere accesso ad una parte della verità, alla parte della *lex aeterna* che gli è accessibile: la *lex naturalis*. La verità esiste dunque sulla terra, le cose hanno una natura, sondandole si possono determinarne delle leggi in tutta autonomia. M. Viley l'ha detto: la laicità del diritto è già presente in San Tommaso. Il pensiero moderno sposterà l'oggetto della riflessione sulla natura, dalla natura delle cose alla natura dell'uomo, alla natura dell'individuo: ne nascerà la teoria moderna del diritto naturale.

La condizione teorica di possibilità di una filosofia dei diritti dell'uomo è il riconoscimento dell'esistenza di una natura delle cose, e dunque dell'uomo e dell'attitudine della ragione umana a scoprirla. È dunque questo che dobbiamo cercare nel pensiero islamico.

Sulla questione dello statuto dell'uomo, l'islamismo contemporaneo perpetua una tradizione e si situa nel diritto figlio di una ortodossia sunnita che si è definitivamente costituita nella seconda metà del IX secolo d. C. (III dell'egira). Questa ortodossia è antinomica al concetto del diritto naturale e, conseguentemente, alla teoria dei diritti dell'uomo. Ma ciò non è che il termine di un dibattito, l'esito di una controversia della quale è utile richiamare i termini.

Se la rivelazione è divina, l'ortodossia stessa è per definizione un fatto umano. Essa si situa nella storia e può essere definita come la lettura dominante di un dato dogma. Se l'ortodossia tiene su se stessa il discorso veritativo, questo non può essere considerato che l'espressione ideologica della vittoria storica d'una data lettura.

Ciò non vuole dire che l'ortodossia è una lettura falsa, non vera. Un testo non è suscettibile di una lettura vera, o, che è dire la stessa cosa, ci sono sempre più letture vere di un testo. La norma di valutazione d'una lettura non è la verità ma l'utilità, l'orizzonte che essa apre o che essa chiude.

Il pensiero musulmano sunnita, nel suo rapporto con la rivelazione, si è presto diviso in due tendenze. Dalla fine del primo secolo dell'egira si potevano distinguere i lineamenti di una

tendenza razionalista e di una tendenza volontarista. Sul piano del metodo della lettura questa sfaldatura si è tradotta con l'opposizione tra l'interpretazione razionale e l'interpretazione letterale. Nel corso del secondo secolo dell'egira, queste due tendenze si sono, se si può dire, istituzionalizzate. La forma che prese questa istituzionalizzazione fu apprezzabile dopo che esse si espressero con la costituzione di due discipline che si disputarono il campo del discorso teologico.

La lettura razionalista si identificò con l'inizio del *mu'tazilismo* fondato da Wāsil Ibn 'Atā' (m.131 H / 748 d.C) e con 'Amr Ibn 'Obeyd (m 144 H / 761 d. C). Il discorso *mu'tazilita* fu organizzato, ne nacque una disciplina: lo *'ilm al-kalām* («scienza del discorso» o, più impropriamente, «teologia» ndt). Gardet e Anawati definiscono lo *'ilm al-kalām* come «apologia difensiva, discorsiva e ragionata», riprendendo così la definizione che si trova (p.26) sotto la penna del Ġazālī⁵ o di un Ibn Ḥaldūn⁶. Questa definizione è, in verità, parziale e in se stessa parziale. Essa riproduce lo statuto finale della disciplina piuttosto che le sue ambizioni iniziali. Certo, lo *'ilm al-kalām* è stato una apologia difensiva dell'islam sunnita contro gli attacchi provenienti sia dai teologi cristiani, giudei o manichei, sia dagli sciiti estremisti (*ġulāt*) ma non è stato solo questo: essa ha preteso di detenere la verità stessa della rivelazione da opporre ai non musulmani, certamente, ma, anche, di diffonderla tra i musulmani stessi. La riduzione dello *'ilm al-kalām* ad una apologia difensiva, diretta verso l'esterno, nasconde e nega le sue pretese interne. Questa riduzione costituisce l'immagine che verrà data dello *'ilm al-kalām* alla fine di un itinerario che è terminato con il suo declassamento.

Di fronte allo *'ilm al-kalām* si costituì lo *'ilm al-ḥadīth*, disciplina che stabilisce le regole della raccolta delle tradizioni del Profeta, supporto necessario della lettura letteralista. Il Corano non poteva dare al letteralista la soluzione ad ogni domanda: per scoprirla rimanendo nei limiti della scelta fatta, occorreva un'altra fonte testuale, la *sunnah* del Profeta. Si assistette dunque abbastanza presto ad un'enorme lavoro di compilazione del *ḥadīth* che fu regolamentato con la scienza che noi rappresentiamo (il diritto ndr).

I *mutakallimūn*, che si confondevano allora con i *mu'taziliti*, erano estremamente reticenti nei confronti degli *ḥadīth* («detti» o «fatti» riguardanti Maometto ndt) che essi consideravano spesso apocriefi. I *muḥaddithūn* o i tradizionalisti erano estremamente ostili all'utilizzo della ragione per l'intelligenza della fede.

Nel corso di questo secondo secolo dell'egira si costituì ugualmente il *fiqh* come disciplina. Tre dei quattro riti sunniti videro la luce: il rito hanafita (Abū Ḥanīfa morto nel 150 H / 767 d.C.), il rito malikita (Mālik Ibn Anas morto nel 179 H / 795 d.C.) e il rito šafī'ita (Šafī'ī morto nell'820 d.C.). Nell'anno 204 dell'egira, Šafī'ī redasse la *Risālah* che segnò la nascita dello *'ilm uṣūl al-fiqh* («scienza dei fondamenti del diritto» ndt).

Si definisce generalmente il *fiqh* come una scienza giuridica. Ciò non dà al *fiqh* tutto il suo significato. Più che una scienza del diritto, il *fiqh* è conoscenza della *šarī'ah*, della via di salvezza che Dio ha rivelato agli uomini: essa comprende e oltrepassa ciò che noi chiamiamo oggi diritto; essa è, se si può dire, una teologia pratica. La scienza degli *uṣūl al-fiqh* («fondamenti del diritto» ndt) è, come la *'ilm al-ḥadīth* («scienza dei detti» ndt), una disciplina normativa: essa pose le regole del metodo del giudizio divino (*ḥukm*) a partire da un caso

⁵ Vedi ĠAZĀLĪ, *Al-munqid min al-ḍalāl*, Beirut, 1983, p. 91-93.

⁶ Vedi IBN ḤALDŪN, *Muqaddimah*, Algeri-Tunisi, 1984, vol. II, p. 551.

particolare. Metodologia dunque, ma metodologia normativa che racchiude il *faqīh* («giurisperito» ndt) in regole nelle quali la logica è che esse gli proibiscono ogni potere di scoprire in maniera autonoma il giudizio divino. Il *ra'y*, l'opinione razionale libera, è estromessa dalla legge da *Šaft'ī*.

La ragione non è più libera, il *ra'y* diventa *qiyas* («ragionamento analogico» ndt); se per un caso particolare non esiste alcun testo chiaro né nel Corano né nella *sunnah* del Profeta, se il caso non è fatto oggetto di un consenso (*iğmā'*), il *faqīh* non è libero di qualificarlo, deve ricercare un caso comparabile già regolato ed estendere la sua qualificazione al caso specifico.

L'*iğtihād* («libertà interpretativa» ndt) non consiste in una libera ricerca scientifica, deve necessariamente fondarsi su un testo (*naṣṣ*). Il diritto si dispone a partire da ciò nella prospettiva dei *muḥaddiṭūn*, prospettiva con la quale, a parte qualche eccezione, si va ad identificare.

I *mutakallimūn* della prima ora, i *mu'taziliti*, sostengono la tesi della razionalità di Dio e, a partire da ciò, della libertà dell'uomo, tesi che esprime il secondo dei loro principi: il principio dello *'adl*, della Giustizia divina.

Dio, essendo necessariamente giusto, agisce certamente in vista d'un fine e questo fine ultimo è il migliore e il più utile per l'uomo (*al-aṣlah*). C'è dunque una legge che governa l'universo, un fine che lo anima, ciò che san Tommaso chiamerà più tardi *lex aeterna*, e che gli stoici avevano (p.27) già colto: c'è una ragione divina che governa l'universo e che sostiene la natura e che è contraria ad una volontà assolutamente libera.

Per altri, essendo Dio il Giusto in sé stesso, non può punire un irresponsabile e ricompensare uno che merita. Si deve dunque supporre che gli uomini possono scegliere tra il bene e il male, che il libero arbitrio è la condizione della responsabilità. Ma perché gli uomini possano scegliere devono essere in grado di farlo. Si deve dunque ammettere che l'uomo possa qualificare le cose giuste o belle oppure ingiuste o brutte (*taḥsīn wa-taqbīh*), che vuol dire che le cose contengono in se stesse il loro valore e che la riflessione può da se stessa scoprire questo valore. I decreti divini non sono la causa della malvagità o della bontà delle azioni umane, ma sanzionano una bontà e una malvagità, anteriori alla rivelazione e che si trovano nella natura stessa delle cose. C'è dunque una natura delle cose, una legge divina mediata dalle cose in se stesse, una legge naturale che l'uomo è in grado di scoprire.

Da tali premesse teoriche si sarebbe potuto agganciare una teoria dei diritti dell'uomo. Essi sarebbero stati per una tale teoria ciò che la teologia di san Tommaso è stata per il pensiero occidentale moderno: la condizione teorica di possibilità. Ma se San Tomaso fu consacrato "dottore angelico" (*doctor angelicus*), i *mu'taziliti* furono tacciati di eresia al termine di un confronto del quale, lo si deve dire, furono i responsabili.

Fino al IX secolo d.C. (III d.H), il califfato si era tenuto relativamente da parte rispetto alle querele teologiche interne dei sunniti. Le cose andarono cambiando sotto i regni di al-Ma'mūn, di al-Mu'tasim e di al-Wāṭiq (811-847 d.C.), tutti e tre acquisirono il mu'tazilismo sotto l'influenza dei due grandi dottori mu'taziliti, Ṭumāma Ibn al-Ašras (m. 226 d.H.) e Aḥmed Ibn Abi Du'ād (m. 240 H). I tre califfi arrivarono a erigere il mu'tazilismo in dottrina ufficiale e i principi dell'*i'tizāl* andarono trasformandosi in articoli di fede. Si organizzò un'inquisizione (*miḥnah*) diretta contro i *fuqahā'* («giurisperiti») e i *muḥaddiṭūn* («scienziati dei detti»). A. Ibn Ḥanbal (m. 241 H), fondatore del quarto rito sunnita, fu perseguitato, torturato, imprigionato. Il

mu'tazilismo fu da allora identificato non solo con il razionalismo che insegnava ma anche col terrore che praticava una volta al potere.⁷

La reazione si organizzò a partire dal regno del Mutawakkil. Il tradizionalismo s'installò al potere e si eresse ad ortodossia. Ibn Ḥanbal, che personificava la resistenza al terrore e che divenne il simbolo di questa ortodossia, è uno stretto volontarismo divino. Il dogma dell'assoluta libertà della volontà divina e della totale incompetenza della ragione nell'intelligenza del dogma, che oggi si identifica con l'islām, non ne costituisce che una lettura. Lo *'ilm al-kalām*, fino ad allora onorato, arrivò ad essere condannato e declassato. Ormai la scienza sovrana, sarà il *fiqh* («diritto» ndt). Il concorrente è stato eliminato.

Certo, lo *'ilm al-kalām* conoscerà una rivificazione con al-Aš'arī (m. 935 d.C.), ma non si presenterà più come un concorrente del tradizionalismo bensì come suo strumento. Offrirà al volontarismo una teoria fondatrice nella ragione. al-Aš'arī stesso fornirà una filosofia, l'atomismo, e al-Ġazālī sacrificherà la causalità sull'altare del volontarismo divino.⁸

Nonostante l'asservimento, lo *'ilm al-kalām* sarà criticato sia da parte degli *ḥanbaliti* che dagli *dāhiriti*.⁹

Essendo la volontà di Dio assolutamente libera, non è concepibile nessuna *lex aeterna*, e ancor meno una *lex naturalis*. Esse costituirebbero un limite all'onnipotenza divina. L'uomo non può scoprire la natura delle cose: essa non esiste. Un diritto della natura umana è un'assurdità. Gli atti umani non sono buoni o malvagi se non perché Dio li ha voluti tali. Nella sua infinita potenza avrebbe potuto decidere altrimenti.

Tale è l'ortodossia che rappresenta e perpetua l'islamismo fino ad oggi. Una ortodossia antinomica alla teoria dei diritti dell'uomo: l'uomo non ha dei diritti, dalla sua natura non (p.28) si può indurre alcuna norma. Una teoria dei diritti dell'uomo è dunque impossibile. Se nella prospettiva tradizionalista l'uomo gode di protezioni, ciò non è in ragione della sua natura, ma costituisce l'espressione di una volontà divina. L'uomo, a parlare strettamente, non è soggetto di diritto.

Ma, ci potrebbe venire detto, non è questa una differenza tutta formale? Cosa importa che i diritti siano originari o attribuiti? L'essenziale è che esistano. La differenza è, noi rispondiamo, capitale. Considerare i diritti soltanto alla stregua di protezioni volute da Dio e che traggono da questa volontà tutto il loro potere, si impedisce ogni libertà a loro riguardo. Non si può aggiungere nulla, né adattare.

Prendiamo la schiavitù, per esempio: è vero che il Corano non fa che tollerarla, ma se questo vuol dire che Dio non l'ha ordinata, ciò significa ugualmente che non l'ha proibita, che l'ha permessa. Uno *šayḥ* tunisino totalmente coerente con l'ottica tradizionale, ne dedurrà che l'*imām* potrebbe, se lo dettasse l'interesse della *ummah*, istituire nuovamente la schiavitù.¹⁰

⁷ Su questo aspetto vedi A. AMIN, *Fağr al-Islām e Duḥā al-islām* (III), Beirut, Dar al-kitāb al-'arabī, 1979; *Fağr al-Islām*, pp. 283 e ss.; *Duḥā al-islām*, vol. III, pp. 1-207.

⁸ GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifah*, Le Caire, Dar al-Ma'ārif, 6a ed., p. 239-251.

⁹ Tendenza fondata da Dāwud Ibn Khalaf (m. 884ca d.C /290 H) che propone il letteralismo più estremo rifiutando ogni forma d'intervento della ragione nell'intelligenza del dogma. Essa avrà in Ibn Ḥazm (m. 1065 d.C. /456 H) il suo rappresentante più illustre.

¹⁰ Intervista dello *šayḥ* Mohamed Lakhoua: *Le Maghreb*, n. 147, 14 aprile 1989, p.7.

Prendiamo l'ineguaglianza dell'uomo e della donna. Nell'ottica tradizionalista, questa ineguaglianza dei diritti corrisponde a una ineguaglianza dei doveri: non si potrebbe, nella misura in cui il fine è l'eguaglianza, aumentare i diritti della donna e stabilire l'equilibrio? Questo è, nell'ottica tradizionalista, inaccettabile dal momento che Dio ha voluto che l'eguaglianza prendesse la forma di una ineguaglianza dei diritti e dei doveri e non un'altra.

A considerare dunque i diritti iscritti come delle protezioni attribuite da una volontà assolutamente libera, si impedisce di storicizzare le regole e, in questo modo, di sottometterle alla legge dell'evoluzione. Non si potrà mai, per esempio, sostenere che le pene corporali, sanzioni normali nel Medio Evo, sono oggi sorpassate dal fatto della concezione di nuove sanzioni più umane, più giuste e inoltre più efficaci. Il tradizionalista non vedrà mai una sanzione ordinata a un fine e dunque suscettibile d'adattamento nella misura in cui il fine è raggiunto. Non vedrà altro che una chiara manifestazione della volontà divina, non suscettibile d'interpretazione e ancor meno di trasformazione.

Tale è la portata concreta della distinzione che noi abbiamo operato tra diritti dell'uomo e teoria dei diritti dell'uomo. Nella prospettiva tradizionalista, l'uomo non è il referente delle norme che gli si applicano, non è che l'oggetto. Non è in ragione della sua natura che tali regole sono poste, ma unicamente per effetto della volontà divina. L'uomo avrebbe potuto non essere protetto: se tale fosse stata la volontà divina, non sarebbe stata meno giusta. Possiamo dunque leggere il Corano e interpretarlo, come fecero i *mu'taziliti*, in riferimento a una natura delle cose che la ragione può scoprire. Il *ta'wīl*, il ritorno al senso, caro ai *mu'taziliti*, è possibile se non per il fatto che essi considerano che il corano non crea il valore ma si limita a consacrarlo, che esso non crea la verità ma si limita a dirla. L'uomo può porre e rispondere alla domanda del perché e del come. Rispondendo al perché, l'uomo scopre il fine della regola e il fine della regola è supposto essere la migliore per l'uomo (*al-aṣṣlah*). Può dire che il Corano non poteva, nel VII secolo, vietare la schiavitù, ma che vi tendeva; può dire che l'uguaglianza è il fine della costituzione dello statuto dell'uomo e della donna e che il mezzo può essere trasformato; può dire che il fine delle pene corporali è meglio garantito da altri mezzi, ecc... In tutto questo, il *mu'tazilita* si riferirà alla natura delle cose e metterà in moto la propria razionalità per raggiungere ciò che egli suppone essere il fine ultimo dell'islam: il meglio per l'uomo. Questo è l'islam che non ci separa per nulla dalla teoria dei diritti dell'uomo, è l'islam umanista.

Quanto all'islam tradizionalista, non considera l'uomo che come un *'abd* («schiavo» ndt) schiavo di una volontà divina assolutamente libera. Da questo islam non può derivare alcuna teoria dei diritti dell'uomo per la semplice ragione che l'uomo ne è assente.