



Mario Savina

(Master II in Politiche e Management in Medio Oriente e Nord Africa,
Luiss School of Government di Roma)

**La Costituzione e il ruolo dell'Islam in Libia dall'indipendenza
alla caduta di Moammar Gheddafi: origini e prospettive ***

*The Constitution and the role of Islam in Libya from independence
to the fall of Moammar Gaddafi: origins and perspectives **

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. La monarchia di Idris Al Senussi e la Costituzione del 1951 - 3. L'Islam nella Libia di Re Idris - 4. Moammar Gheddafi e la Terza Teoria Universale: l'Islam all'interno del "Nuovo" sistema libico - 5. Gheddafi e il movimento islamista - 6. La caduta di Gheddafi, la Dichiarazione Costituzionale del 2011 e l'Islam - 7. L'ultima bozza del 2017 e i contrasti infiniti - 8. Brevi riflessioni.

ABSTRACT: This study aims to retrace Libya's constitutional path from Independence, obtained in December 1951, up to the "post-Gaddafi" era, which began with his fall in October 2011 and where the agreement on a new Constitution is still today - after more than ten years - one of the thorniest issues in the construction of a real Libyan State. Particular emphasis will be given to the religious aspect that has characterized the Constitutional Charter of Libya in its short national history and to the religious challenges faced in the different historical phases. The study will be divided into three parts. The first one will try to frame the constitutional discourse in the new independent Libya under the monarchy of King Idris al-Senussi. In the second part, will be addressed to the drastic changes that occurred with Moammar Gaddafi's rise to power. Finally, in the last part will try to draw a picture of what the situation is today and to understand what are actually the obstacles that are holding back an agreement between the rival factions (East and West) on a shared Constitution.

1 - Introduzione

Da una prospettiva puramente semantica, il termine Costituzione indica il momento di costituire la struttura dell'ordinamento e le regole fondamentali dell'istituzione giuridica originaria e sovrana¹. Essa

* Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind review.



definisce i caratteri di ogni singola organizzazione sociale, fissando in un determinato modo le regole al fine di inquadrare l'organizzazione dei poteri. Senza tali regole si può evidentemente parlare di una non esistenza dello Stato. In tal senso, quindi, ogni Stato ha una sua Costituzione, scritta o non scritta, in quanto in ogni esperienza statale è possibile individuare un insieme di regole dalle quali discende l'organizzazione degli apparati dei poteri, su cui si basa lo stesso Stato, e che regolano i rapporti tra tali poteri. La possibilità di rintracciare una Costituzione in ogni formazione statale è, tuttavia, una mera questione formale. Diversa è la necessità di investigare sul contenuto 'sostanziale' delle Costituzioni. Questa affermazione è particolarmente vera per gli ordinamenti di quei paesi che fanno parte della regione mediorientale e nordafricana. Qui gli Stati si sono dotati di Costituzioni scritte le quali, secondo quanto detto in precedenza, hanno evidenziato le aspirazioni a cui tali formazioni hanno riferito, sia nell'organizzazione dei poteri pubblici che nella tutela dei diritti e delle libertà fondamentali. Al contempo, è anche vero che la comprensione di questi testi costituzionali formali passa attraverso la lettura di tutti gli elementi che caratterizzano l'intero sistema. La Costituzione deve essere quindi integrata da tutti quei fattori che caratterizzano l'ordinamento statale. Da qui il richiamo al costituzionalismo che, secondo il pensiero classico, definisce come l'esercizio del potere debba essere realizzato e la modalità attraverso cui la tutela dei diritti si concretizza nel singolo ordinamento. Pertanto, non è solo norme e regole, ma rappresenta la modalità attraverso cui si raggiunge la conformità a quelle regole stesse².

In tutti i sistemi giuridici dell'area arabo-musulmana è stata condotta negli ultimi due secoli un'esperienza di ricezione dei modelli costituzionali stranieri ispirati alle ideologie occidentali che sono sfociate

¹ Sulla Costituzione si veda: G. AMATO, A. BARBERA (a cura di), *Manuale di diritto pubblico*, il Mulino, Bologna, 1997; G. BOGNETTI, *Introduzione al diritto costituzionale comparato*, Giappichelli, Torino, 1994; G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Cedam, Padova, 2004; G. MORBIDELLI, *Lezioni di diritto pubblico comparato. Costituzioni e costituzionalismo*, Monduzzi, Bologna, 2000; G. MORBIDELLI, L. PEGORARO, A. REPOSO, M. VOLPI, *Diritto costituzionale italiano e comparato*, Monduzzi, Bologna 1997; G. MORBIDELLI, L. PEGORARO, A. REPOSO, M. VOLPI, *Diritto pubblico comparato*, Giappichelli, Torino, 2004; L. PEGORARO, *Diritto comparato pubblico e costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1998; M. VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 2000.

² M. SAVINA, *La ricerca della necessaria Costituzione per la nuova Libia*, in *CeSPI, Forum: Il Mediterraneo allargato, una regione in transizione: conflitti, sfide, prospettive*, 1° giugno 2022 (www.cespi.it).



in forme di organizzazione statali compiute, con il riconoscimento di principi come la sovranità nazionale, la democrazia rappresentativa, le varie forme di governo, la garanzia per i diritti individuali e collettivi³. Tuttavia, in alcuni casi la transizione costituzionale non si è compiuta in maniera definitiva e questo ha causato lo sviluppo di forme di potere autoritario. La mancata conclusione del processo deve essere attribuita a determinati elementi che si sono presentati durante la fase transitoria. In vari Stati dell'area MENA (Middle East and North Africa) è mancata una condizione necessaria per la Costituzione di uno Stato, ovvero l'identità nazionale⁴. Una buona parte di questi ordinamenti è stata costituita unendo una pluralità di etnie, culture e lingue, i cui confini sono stati tracciati dalle amministrazioni colonialiste. Ciò ha ostacolato la nascita di un unico spirito nazionale. Un altro elemento rimanda alla forte frattura ideologica che ha caratterizzato tali popolazioni, fortemente divise tra la necessità di appoggiare la modernità o la tradizione, specialmente nelle aree più urbanizzate. La presenza di una burocrazia militare è un altro fattore distintivo rispetto alle esperienze giuridiche occidentali. In tutto ciò si innesta anche la componente religiosa. L'Islam si è consacrato quale religione e Stato, e ciò ha avuto come conseguenza la sottoposizione dell'organizzazione della società ai precetti e ai doveri imposti dal Corano⁵. Infatti, piuttosto che un insieme di principi teologici, l'Islam si offre ai popoli come "una ortoprassi, una dottrina di etica e di comportamento, dominata bensì dalla presenza di un Dio sublime e perfetto, incontrastato signore del cosmo, ma rivolta peculiarmente al foro mondano"⁶. Il credo islamico è diventato la fonte della legittimazione del

³ Per un approfondimento sui sistemi costituzionali arabo-musulmani si veda: **M. BOUMÉDIENE**, *Révolutions arabes et renouveau constitutionnel : une démocratisation inachevée*, in *La Revue des droits de l'homme*, 6, 2014; **N.J. BROWN**, *Constitutions in a Nonconstitutional World. Arab basic laws and the prospects for accountable government*, Suny Press, New York, 2002; **S. CECCANTI**, *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/1; **B.L. GARCIA, C.F. SUZOR**, *Introducción a los regímenes y constituciones arabes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1985; **M. OLIVIERO**, *Il costituzionalismo arabo. Le costituzioni del Maghreb*, Giuffrè, Milano, 2003; **A. PREDIERI**, *Sharī'a e Costituzione*, Laterza, Roma-Bari, 2006; **J. SKOVGAARD-PETERSEN**, *Sharī'a and the constitutional debate in Egypt*, in J.S NIELSEN, L. CHRISTOFFERSEN (a cura di), *Sharī'a as Discourse. Legal tradition and the encounter with Europe*, Ashgate, Farnham, 2010.

⁴ G. GOZZI (a cura di), *Islam e democrazia. Il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle democrazie occidentali a confronto*, il Mulino, Bologna, 1998.

⁵ S. SALZANI (a cura di), *Teologie politiche islamiche*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2006.

⁶ **M. CAMPANINI**, *Islam e politica*, 2^a ed., Bologna, il Mulino, 2003.



potere politico, in una condizione in cui è mancato un processo di laicizzazione capace di indirizzare verso una separazione tra potere religioso e potere politico⁷.

All'interno degli ordinamenti dell'area MENA si possono distinguere sistemi che hanno accolto il principio di laicità, tanto caro all'Occidente, e ordinamenti che, al contrario, accanto ai tradizionali poteri del costituzionalismo occidentale hanno riconosciuto la supremazia della legge religiosa, tanto da mettere in dubbio i principi del costituzionalismo stesso⁸. Il costituzionalismo qui deve essere considerato secondo una lettura peculiare che si allontana dai principi occidentali, proprio perché calato nella realtà della cultura giuridica locale, in cui il differente sentire circa la libertà religiosa e il conseguente riconoscimento del principio di laicità ha imposto un approccio diverso, in cui gli organi dediti alla garanzia dell'ordine costituzionale, come le Corti, sono diventati i promotori di una convergenza tra la garanzia dei diritti e la cultura giuridica locale. Il costituzionalismo arabo - a differenza del modello occidentale che è di origine umana e garantisce diritti e separazione dei poteri - è di origine divina e, in tal senso, fonda le sue basi, prima di tutto, sulla legge di Dio e sulla sua volontà⁹. Conseguentemente, differente è anche la natura dei diritti che l'individuo possiede:

“L'idea secondo la quale all'individuo sono riconosciuti i diritti naturali in quanto essere umano è estranea all'Islam poiché nella prospettiva religiosa islamica tali diritti vengono concessi alla creatura umana ('abd, servo) da Dio creatore e si configurano piuttosto come obblighi posti in capo al credente di osservare i precetti della legge sacra che egli ha rivelato”¹⁰.

La specificità della cultura politico-giuridica e della vita degli Stati islamici è da ricercare appunto nella convivenza in essi di due istanze giuridiche: una laica e una religiosa. La prima fa capo a una Costituzione, la seconda si fonda sulla antica Legge Santa, la *Shari'a*.

⁷ M. PAPA, *I principi generali del diritto nelle codificazioni civili dei paesi arabi mediterranei*, in V. COLOMBO, G. GOZZI (a cura di), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 315.

⁸ M. PAPA, *L'evoluzione storica del costituzionalismo nei paesi arabi tra Islam e modernità*, in *Islam, democrazia, diritti, Islam, democracy, Rights*, CCSDD, Lecture Series, Bologna, Libreria Bonomo, 2004, pp. 7-24.

⁹ A. PEGIS (a cura di), *The Basic Works of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York 1944, vol. 2, pp. 748-757.

¹⁰ M. PAPA, L. ASCANIO, *Shari'a*, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 105-106.



“Quest'ultima non è mai divenuta del tutto obsoleta. Permane, anzi, ancorché non sempre come istanza normativa unica e forse neppure prioritaria, con una sua cogenza parallela, che non per questo appare meno pressante”¹¹.

Secondo la concezione di molti pensatori islamici, la *Shari'a* è onnicomprensiva e prevede tutte le azioni di cui gli esseri umani sono capaci nella società. Secondo un influente teorico islamico dell'epoca moderna, Mawdudi,

“i giudizi di bene e di male [dettati dalla *Shari'a*] coprono ogni parte della nostra vita. Coprono gli atti e i doveri religiosi, oltre che le azioni compiute dagli individui che si riflettono sul loro modo di vivere, sulla loro morale, sui loro costumi, sul loro modo di mangiare e di bere, sul loro abbigliamento, sui loro discorsi e sulla loro vita familiare. Coprono le relazioni sociali, le materie finanziarie, economiche e amministrative, i diritti e i doveri della cittadinanza, gli organi dello Stato, la guerra e la pace, e i rapporti con le potenze straniere [...] non c'è parte della nostra vita in cui la *Shari'a* non distingua fra bene e male”¹².

È in questo contesto tanto ampio del diritto della Legge islamica che possono trovarsi gli elementi della Costituzione islamica. Ricerca suffragata dal fatto che i pensatori islamici spesso considerano la *Shari'a* una specie di Costituzione¹³. La laicità pare essere dunque il cuore della questione di un'interconnessione tra la religione e il costituzionalismo. Se non si trova un modo di mettere da parte la laicità, presentandola come solo contingentemente legata alla democrazia e al costituzionalismo, diviene impossibile far combinare l'Islam con l'uno o l'altro di essi¹⁴.

Anche nel contesto libico tale conflitto (tra religione e laicità) ha avuto il suo peso nel corso della breve storia dello Stato nordafricano. L'Islam ha sempre giocato un ruolo da protagonista, con momenti di intensità maggiore e altri in cui le sfumature laiche sembravano acquisire

¹¹ M. FOTIA, *Islam e costituzionalismo in una prospettiva politica comparata*, in *Il Politico*, vol. 75, n. 1 (223) (gennaio-aprile 2010), pp. 55-84.

¹² MAWDUDI, *Al-Qanun al-Islami wa Turuq Tanfithih [Il diritto islamico e i metodi della sua applicazione]*, Mu'assat al-Risalah, s.l., 1975, p. 18. Citato in R. BAHLUL, *Prospettive islamiche del costituzionalismo*, in *Jura Gentium*, 2005.

¹³ H. TURABI, *Qadaya al-Hurriyyah wa al-Wihdah wa al-Shura wa al-Dimoqratiyyah [Problemi di libertà, unità, consultazione e democrazia]*, al-Dar al-Su'udiyah lil-Nashr, s.l. 1987, p. 25. Citato in R. BAHLUL, *Prospettive*, cit.

¹⁴ R. BAHLUL, *Prospettive*, cit.



maggior peso¹⁵. Nel passaggio dalla monarchia di re Idris al-Senussi al regime di Moammar Gheddafi si è assistito a un cambiamento che ha reso lo Stato libico, per alcuni periodi, capofila dei Paesi arabo-islamici e, in altri anni, nemico numero uno per i movimenti islamisti. Proprio questi ultimi, nell'era successiva alla caduta del leader libico, sono diventati un elemento attivo nella costruzione della nuova Libia.

2 - La monarchia di Idris al-Senussi e la Costituzione del 1951

Il 21 novembre 1949 l'Assemblea Generale adottò la risoluzione 289 delle Nazioni Unite che riguardava la dismissione delle *ex* colonie italiane e che successivamente portò all'indipendenza della Libia¹⁶. La risoluzione affermava che la Libia, formata dall'unificazione di Cirenaica, Tripolitania e Fezzan, doveva costituire uno Stato indipendente e sovrano e che l'intero processo, che avrebbe portato all'indipendenza formale, sarebbe dovuto concludersi entro l'1 gennaio 1952. Sebbene la risoluzione non determinasse la forma del futuro governo, raccomandava che: una Costituzione per la Libia, compresa la forma del governo, fosse determinata dai rappresentanti degli abitanti della Cirenaica, della Tripolitania e del Fezzan, riuniti in un'Assemblea nazionale¹⁷. A dicembre dello stesso anno, l'Assistente del Segretario Generale Adrian Pelt venne nominato Commissario delle Nazioni Unite in Libia. L'Onu istituì un consiglio consultivo di dieci membri, per sostenere il commissario, nonché per assistere il popolo libico nella formulazione della Costituzione e nell'istituzione di un governo indipendente. Sei dei dieci membri del consiglio, nominati dalle Nazioni Unite, rappresentavano Egitto, Francia, Italia, Pakistan, Gran Bretagna e Stati Uniti. Gli altri quattro rappresentavano le tre regioni della Libia e le minoranze presenti nel paese. Da quel momento, il futuro della Libia fu plasmato da forze straniere esterne; inoltre, il forte regionalismo e la frammentazione delle forze politiche interne in Tripolitania impedirono la possibilità che tali forze partecipassero a qualsiasi titolo reale alla creazione del nuovo Stato.

¹⁵ M. CAPASSO, K. MEZRAN, *L'idea dello Stato islamico nella politica libica dall'indipendenza*, in *Storia del pensiero politico*, in *Il Mulino*, 3/2014, pp. 423-438.

¹⁶ Sulla concessione dell'indipendenza: M. KHADDURI, *Modern Libya: A Study in Political Development*, John Hopkins Press, 1963; G. BUCCIANTI, *Libia: petrolio e indipendenza*, Giuffrè, Milano, 1999.

¹⁷ F. CRESTI, M. CRICCO, *Storia della Libia contemporanea*, Carocci, Roma, 2015.



Il 25 aprile 1950 il consiglio dei dieci si riunì per la prima volta e nei giorni successivi fu annunciato il piano per la redazione e la promulgazione della Costituzione. Il piano prevedeva le seguenti fasi:

- l'elezione delle assemblee locali in Cirenaica e Tripolitania nel giugno del 1950;
- la selezione di un comitato preparatorio dell'Assemblea Nazionale, formato da 21 membri da completare entro giugno del 1950;
- l'elezione dell'Assemblea nazionale entro l'autunno del 1950;
- l'istituzione da parte dell'Assemblea nazionale di un governo libico provvisorio all'inizio del 1951;
- la redazione e l'adozione di una Costituzione da parte dell'Assemblea nazionale nel 1951;
- la proclamazione dell'Indipendenza prima del 1° gennaio 1952¹⁸.

L'Assemblea Nazionale Costituente della Libia (NCAL) iniziò i suoi lavori alla fine del 1950. Durante la sua terza riunione, il 2 dicembre 1950, dopo l'elezione a presidente del Mufti di Tripolitania, l'Assemblea votò all'unanimità le due principali risoluzioni. In primo luogo, che la Libia avrebbe dovuto essere uno stato federale, indipendente e sovrano; e, in secondo luogo, che il governo avrebbe dovuto prendere la forma di una democrazia rappresentativa monarchica costituzionale, sotto la corona del re Idris al-Senussi. Nella riunione successiva, l'Assemblea istituì un comitato di 18 membri allo scopo di redigere la Costituzione¹⁹.

Nonostante un contesto domestico e internazionale non propriamente sereno, la macchina per formare il nuovo Stato libico continuò il suo lavoro e nel marzo 1951 furono creati governi provinciali in Tripolitania e Fezzan affinché potesse realizzarsi il trasferimento dei poteri dalle due potenze coloniali amministratrici (Gran Bretagna e Francia). Il 10 settembre 1951 l'Assemblea nazionale iniziò a discutere il progetto di Costituzione. Nella preparazione, il gruppo di lavoro tenne 96 riunioni e fece pieno uso di diversi documenti relativi ad alcuni Stati federali e unitari: gli stati arabi di Egitto, Siria, Libano e Iraq; gli stati asiatici di Afghanistan, Iran, Indonesia, India e Birmania; gli stati europei di Belgio, Svizzera, Grecia, Norvegia, Germania (governo di Bonn); alcuni degli stati delle Americhe: Stati Uniti, Messico, Canada, Venezuela e Brasile; e le Costituzioni dell'Unione del Sud Africa e dell'Australia. Fu inoltre studiata e consultata la Dichiarazione universale dei diritti

¹⁸ A. BALDINETTI, *The Origins of the Libya Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State*, Routledge Taylor & Francis, 2014.

¹⁹ F. CRESTI, M. CRICCO, *Storia della Libia contemporanea*, cit.



dell'uomo. Il Comitato per la Costituzione tenne 25 riunioni prima di presentare finalmente il suo progetto di testo della Costituzione all'Assemblea nazionale²⁰.

Il 7 ottobre 1951 fu promulgata la Costituzione della Libia. Composta da 12 capitoli e 213 articoli, stabiliva che il Regno Unito di Libia, formato dalle province di Cirenaica, Tripolitania e Fezzan era uno stato libero, indipendente e sovrano, aveva una monarchia ereditaria, una forma federale e un sistema rappresentativo²¹. La Costituzione affrontava tutte le questioni fondamentali della neonata Libia: la forma dello Stato e il suo sistema di governo; i diritti delle persone; i poteri del governo federale; i poteri federali generali; il Re; i ministri; il parlamento; la magistratura; le finanze federali; le province; disposizioni generali; disposizione transitoria e temporanea²².

La proclamazione del Regno Unito di Libia il 24 dicembre 1951 rese il paese il primo nella storia a dichiarare la propria indipendenza sotto l'egida delle Nazioni Unite. In quella data, Re Idris al-Senussi annunciava la creazione del Regno dal palazzo al-Manar a Bengasi, dove un tempo aveva vissuto Rodolfo Graziani²³. Con tale proclamazione si concludeva un lungo processo di negoziazioni multilivello tra i diversi attori internazionali, regionali e locali, interessati al futuro dell'ex colonia italiana.

Le sfide per il nuovo paese erano molte, da quelle sociali a quelle economiche. Non secondario era l'obiettivo di creare un concetto di lealtà politica, che andasse di pari passo con il necessario sviluppo di un'identità nazionale tra le diverse regioni libiche.

Il titolo di Re - concetto fino ad allora sconosciuto nel paese - fu affidato, come già anticipato, a Idris al-Senussi, erede dell'ordine dei Senussi e discendente del Profeta Maometto. La scelta sicuramente forniva un centro identitario nella regione orientale, in Cirenaica, ma creava non pochi problemi nel resto del paese. La costruzione del nuovo Regno sembrava il risultato finale raggiunto grazie a un compromesso difficile da digerire per buona parte del paese, ma che era stato accettato durante i negoziati onusiani solo per evitare un'ulteriore fase di dominio coloniale. La Libia, infatti, passò dal colonialismo all'indipendenza per volere delle

²⁰ I.R. KHALIDI, *Constitution of the United Kingdom of Libya: Background and Summary*, in *Middle East Journal*, 6(2), 1952, pp. 221-228.

²¹ A. BALDINETTI, *The Origins of the Libya Nation*, cit.

²² I.R. KHALIDI, *Constitution of the United Kingdom of Libya*, cit.

²³ F. CRESTI, M. CRICCO, *Storia della Libia contemporanea*, cit.



potenze vincitrici del conflitto mondiale, senza un'ideologia unificatrice o un movimento i cui obiettivi e aspirazioni fossero condivisi in tutto il paese. Nei paesi vicini, l'ottenimento dell'indipendenza fu il risultato finale di una lunga lotta ideologica - e a volte anche militare - che risultò determinante al fine di creare un senso di identità nazionale. In Libia, al contrario, l'indipendenza politica fu improvvisa e calata dall'alto²⁴.

Il paese adottò un sistema di governo federale che lasciava ampi poteri alle diverse province. Tale scelta era indicativa della debolezza dello Stato centrale in quel preciso momento storico. Con poche istituzioni a regolare la sua economia e con un sistema politico emergente che ruotava strettamente attorno alla famiglia senussita e alle tribù e famiglie alleate, la monarchia limitava in gran parte l'intervento dello Stato nell'economia alla distribuzione delle entrate, anche se in modo altamente diseguale²⁵. La scoperta del petrolio nel 1959 aumentò incommensurabilmente l'utilizzo di una distribuzione delle risorse in maniera arbitraria più che realmente regolamentata da un quadro economico e politico. Le entrate dalle risorse energetiche consentirono a re Idris - già riluttante a governare oltre la natia Cirenaica - di aggirare le procedure che nella maggior parte dei casi favoriscono la nascita e il rafforzamento dell'identità politica e la promozione di fedeltà ai meccanismi amministrativi degli Stati moderni²⁶.

L'indipendenza della Libia e il suo successivo sviluppo economico trascinarono inesorabilmente il paese nella sfera occidentale. Il paese era stato creato per volere delle potenze occidentali che fornirono tutta la competenza e l'aiuto necessario durante il primo decennio post indipendenza. In particolare, le calde relazioni tra gli Stati Uniti e la Libia servivano gli interessi di entrambe le parti e le società statunitensi avrebbero assunto un ruolo di primo piano nello sviluppo dell'industria petrolifera libica²⁷. Il Regno concesse agli Stati Uniti e alla Gran Bretagna l'accesso alla base aerea di Wheelus e alla base di al-Adem, considerate strategiche dagli occidentali nel loro confronto contro l'ex Unione Sovietica. Il Regno di Senussi divenne un pregiato cliente, e i proventi degli aiuti e dell'affitto delle basi militari portarono al primo boom economico in un paese che fin dalla sua creazione registrava un alto tasso

²⁴ C. ROGGERO, *Storia del Nord Africa Indipendente. Tra imperialismi, nazionalismi e autoritarismi*, Bompiani, Roma, 2019.

²⁵ D. VANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, Cambridge University Press, London, 2012.

²⁶ G. BUCCIANI, *Libia: petrolio e indipendenza*, Giuffrè editore, Milano, 1999.

²⁷ G. BUCCIANI, *Libia: petrolio*, cit.



di povertà. Entro la fine del 1959, gli Stati Uniti avrebbero speso più di 100 milioni di dollari in aiuti in Libia, rendendo il paese il più grande beneficiario pro capite della generosità statunitense nel mondo²⁸.

A causa della mancanza di regolamentazione e dell'assenza della necessità di coinvolgere i libici nella gestione dell'economia e della vita politica del paese, le prime difficoltà della Libia nello sviluppare il concetto di Stato moderno e nella creazione di una comunità politica furono esacerbate²⁹. Di conseguenza, il paese durante la monarchia assistette a un processo casuale di consolidamento interno che rese il sistema politico libico sempre più incapace di venire a patti con le sue crescenti difficoltà interne, con la sua dipendenza dall'Occidente che lo mise in contrasto con le nozioni prevalenti di socialismo arabo all'interno della regione, e con la realtà di un sistema economico e politico sempre più segnato da corruzione e favoritismi dilaganti. Tutte queste carenze si rivelarono facili segni per il nazionalismo che, dopo il 1952, fu alimentato dall'ironica retorica del regime di Gamal Abdul Nasser in Egitto. Il regno si dimostrò incapace di trovare i suoi rapporti politici tra Oriente e Occidente, sballottato dalle discontinuità della rapida crescita economica e dalle lealtà divise³⁰.

3 - L'Islam nella Libia di Re Idris

Per la Libia, l'identità fornita dall'Islam fu inestimabilmente più importante di quanto non lo fosse stata per gli stati ottomani successori dell'Oriente arabo, mentre le tradizioni del nazionalismo arabo furono considerevolmente più deboli nell'ex colonia italiana rispetto ad altre realtà nella regione³¹. Ciò riflette il carattere speciale e il tempismo del moderno incontro libico con l'Europa. All'inizio del XX secolo, la Libia era nel mezzo di un periodo di relativa prosperità. Le riforme ottomane del diciannovesimo secolo avevano contribuito allo sviluppo sociale ed economico della provincia, ma a differenza delle sue controparti nel Medio Oriente, la Libia non aveva subito un'influenza europea diretta significativa e pochi degli intellettuali della provincia simpatizzavano con

²⁸ G. BUCCIANTI, *Libia: petrolio*, cit.

²⁹ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

³⁰ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

³¹ L. ANDERSON, *Religion and State in Libya: The Politics of Identity*, in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1986, p. 483.



le pretese occidentali di superiorità politica e culturale. Inoltre, poiché non si registrava una vera e consolidata controparte nella comunità cristiana, era basso l'impulso locale allo sviluppo di ideologie come il nazionalismo secolare che caratterizzò invece la prima apparizione del nazionalismo arabo in Egitto e nei Paesi levantini³².

I punti di riferimento per l'emergenza e lo sviluppo del nazionalismo nel mondo arabo furono la storia degli arabi, la lingua araba e, infine, in un modo molto più controverso e talvolta contrastato, l'Islam³³. Il dibattito vedeva protagonisti da una parte coloro che consideravano l'Islam incompatibile con lo sviluppo della nazione araba, perché la nazione-stato come soggetto era irrimediabilmente estranea alla sfera del sacro, e dall'altra coloro che non riconoscevano tale fondamentale incompatibilità. In Libia, quest'ultimo approccio prevalse chiaramente. Al momento dell'indipendenza, il compito fu quello di trasformare la Libia da artificio del colonialismo in una realtà politica e culturale condivisa; era l'Islam, molto più dell'arabismo, a essere identificato come il minimo comune denominatore³⁴.

Nella Costituzione del 1951, all'articolo 5, l'Islam veniva definito come 'la religione di Stato'³⁵. Il termine 'musulmano' compare negli articoli 45, 51 e 192. L'articolo 45 riferiva che

“Il trono del Regno è ereditario. La successione al trono sarà regolata da un ordine nobiliare emesso dal re Idris I entro un anno dalla data di emissione della presente Costituzione. Nessuno potrà succedere al trono a meno che non sia sano di mente, libico, *musulmano* e nato da genitori *musulmani* attraverso un matrimonio legale. L'ordine reale che regola la successione al trono ha carattere costituzionale”.

L'articolo 51 recitava che

“Nessuno può essere nominato deputato al trono o membro del Consiglio di Reggenza a meno che non sia un libico *musulmano* che abbia compiuto il quarantesimo anno secondo il calendario gregoriano. Tuttavia, può essere nominato un maschio della Famiglia Reale che abbia compiuto il ventunesimo anno secondo il calendario gregoriano”.

³² A. M. MORONO, *Idris' Libya and the Role of Islam*, in *Oriente Moderno*, 2017, Anno 97, n. 1, 2017, pp. 111-132.

³³ M. CAMPANINI, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2017.

³⁴ M. CAPASSO, K. MEZRAN, *L'idea dello Stato islamico*, cit.

³⁵ Costituzione del Regno della Libia del 1951 (<https://security-legislation.ly/law/31474>).



Infine, nell'articolo 192, "Lo Stato garantisce ai non *musulmani* il rispetto del loro sistema di status personale".

D'accordo con Baldinetti, l'ascesa al trono di Idris ha fatto dell'Islam lo strumento principale per il superamento del particolarismo dei *qabilah* (gruppi di parentela) e per la costruzione di un moderno Stato-nazione: "L'Islam è stato istituzionalizzato come fonte di legittimazione politica, e la costituzione infatti [...] ha confermato la sacralità della monarchia".³⁶ Tuttavia, l'unione tra il progetto conservatore dello Stato e la modernità, che in Libia negli anni Sessanta era davvero inarrestabile con la scoperta del petrolio e l'urbanizzazione di massa, restava un problema irrisolto³⁷.

Fin dalla salita al potere, il tentativo di Re Idris di presentare un nazionalismo islamico incontrò difficoltà nell'adattare il patrimonio sociale e culturale della confraternita senussita alle nuove istituzioni statali³⁸. Il nucleo di appoggio su cui si basava la sua autorità era da ricercarsi tra i notabili rurali della Cirenaica. Di conseguenza, il governo di Idris non fu automaticamente e incondizionatamente ben accolto tra le classi urbane della Cirenaica, e ancor meno in Tripolitania, dove i Senussi non avevano mai avuto una presenza importante.

Il ventennio di governo monarchico, dalla nomina a emiro di una Cirenaica autonoma il 1° luglio 1949 alla rivoluzione del 1° settembre 1969, può essere sintetizzato come un continuo tentativo di apertura e riforma controllata di un sistema politico fortemente conservatore, che, in vista di una società in rapido mutamento, cercò di passare da una prospettiva politica frammentata a una veramente nazionale, senza alcun successo definitivo. L'instabilità interna infatti divenne sempre più correlata a ingerenze esterne, non solo degli *ex* paesi coloniali o delle superpotenze, ma anche di altri paesi arabi come l'Egitto, che erano i fornitori di un progetto di nazionalismo militante: in tal senso la Libia divenne una zona di conflitto politico e ideologico tra Occidente e Terzo Mondo³⁹. La guerra arabo-israeliana, dal 5 al 10 giugno 1967, potrebbe essere intesa come il punto in cui iniziò il crollo di una monarchia già di per sé costruita su fondamenta fragili. Se la Guerra dei Sei Giorni rappresentò ampiamente il fallimento delle speranze del nazionalismo e del sogno di un effettiva

³⁶ A. BALDINETTI, *Islam e Stato in Libia dal secondo periodo ottomano alla Jamahiriyya (1835-1969)*, in A. PITASSIO (a cura di), *Dopo l'impero ottomano. Stati-nazione e comunità religiose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

³⁷ G. BUCCIANI, *Libia: petrolio*, cit.

³⁸ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

³⁹ M. CAMPANINI, *Storia*, cit.



liberazione del mondo musulmano dall'Occidente, e quindi l'innescò del decisivo risveglio islamico, in Libia l'esito piuttosto sorprendente del conflitto portò nell'arco di un biennio alla rivoluzione del 1969 che mise a capo del paese un regime che in gran parte prendeva ispirazione dal modello di nazionalismo panarabo sostenuto da Gamal 'Abd al Naṣṣer nel vicino Egitto⁴⁰. Mentre il nasserismo⁴¹ era ormai in declino altrove e lo stesso 'Abd al-Naṣṣer moriva nel 1970, Moammar Gheddafi si proponeva come l'erede più autentico di questo approccio, sebbene con un'interpretazione che legava strettamente Islam e arabismo. Il nuovo regime rivoluzionario ereditò dal precedente governo monarchico una particolare attenzione verso l'Islam, in continuità con la storia del paese, ma, come si vedrà nella prossima sezione, in un formato completamente diverso⁴².

Nell'approccio del monarca senussita al governo della Libia, la sfera religiosa e quella politica erano intrinsecamente legate, nella misura in cui, secondo alcuni studiosi⁴³, il suo regno poteva definirsi come autocratico. Il *Royal Diwan*, ossia la Corte, composto dai notabili nelle posizioni più alte della confraternita senussita, o comunque molto vicini all'ordine, tendeva a filtrare qualsiasi informazione indirizzata al Re, assumendo in tal senso una chiara posizione di forza, a dimostrazione di come il potere fosse miraggio solo per gli elementi tribali, familiari e religiosi.

Le *zawiyah*, ristabilite dopo i danni subiti nell'era coloniale, furono amministrate come uffici governativi con personale stipendiato, completamente diversi dalla forma originaria autonoma e autoamministrata⁴⁴. Accanto a questo processo, un altro sviluppo

⁴⁰ M. OLIVIERO, *Il costituzionalismo dei paesi arabi. Vol. 1: Le Costituzioni del Maghreb*, Giuffrè, Milano, 2003.

⁴¹ Il Nasserismo combinava elementi di socialismo arabo, nazionalismo, anti-imperialismo e mirava alla solidarietà interaraba e al non allineamento internazionale. Tra le più forti ideologie dell'epoca e del mondo arabo acquisì particolare rilevanza durante la crisi di Suez del 1956, il cui esito politico fu riconosciuto come una vittoria del nasserismo e una sconfitta clamorosa per le potenze imperialiste. La sconfitta araba nella guerra del 1967 fu un pesante colpo per il presidente egiziano. Dopo la morte di Nasser nel 1970, la maggior parte dei principi di questa ideologia furono rivisti o abbandonati completamente dal successore Anwar al-Sadat.

⁴² B. SCARCIA AMORETTI, *Libyan Loneliness in Facing the World: The Challenge of Islam?*, in D. ADEED (a cura di), *Islam in Foreign Policy*, Cambridge University Press, London, 1985.

⁴³ A. BALDINETTI, *Islam e Stato in Libia*, cit.

⁴⁴ S.H. SURY, *The Political Development of Libya 1952-1969: Institutions, Policies and* 119



riconosceva il ruolo degli *ulama* nell'assemblea nazionale e nel governo sia a livello federale che provinciale⁴⁵. I provvedimenti presi nel 1954 per dispensare i tribunali islamici non ebbero successo, in quanto solo quattro anni dopo i tribunali religiosi furono reintegrati in una posizione separata dalle controparti civili. Nel rapporto tra l'ordine degli *ulama* e l'ordine degli al-Senussi è stato probabilmente determinante che l'interpretazione dell'Islam promossa da Muhammad Ibn Ali al-Sanussi sia riuscita a conciliare fin dall'inizio i metodi degli *ulama* e quelli dei *sufi*⁴⁶.

L'ordine senussita fu gradualmente inglobato nel quadro delle nuove istituzioni statali. Sebbene mai esplicitamente menzionato nella Costituzione, divenne fonte di autorità e si trovò direttamente sotto il comando del re. La crescente corrispondenza dello Stato con l'ordine andava di pari passo con una politica volta a fare dell'Islam una parte inerente al progetto monarchico: l'establishment religioso non senussita, favorito dagli italiani nella precedente epoca coloniale, fu messo da parte, mentre era in corso l'incorporazione di significative posizioni religiose, come quella del Gran Mufti, nella burocrazia governativa⁴⁷. L'appropriazione dello spazio pubblico dell'Islam da parte senussita si sviluppò senza nessun vero contrasto all'interno del paese e di fatto questo rese l'ordine un facile bersaglio per i Fratelli Musulmani e la loro battaglia contro il governo.

La sfida per l'ordine al potere consisteva nell'integrare le classi medie urbane con un governo che facesse affidamento sui notabili rurali: mentre le due élite non erano necessariamente in competizione, l'autorità degli sceicchi non ebbe un'accettazione incondizionata. In questo, l'ex colonia italiana è parsa ben diversa da altre società arabe come Egitto, Siria, Palestina e Libano, dove notabili e grandi proprietari terrieri nelle grandi città urbane dominavano sull'ambiente rurale. La Libia ebbe due leader sin dalla sua indipendenza, Re Idris e Moammar Gheddafi: entrambi provenienti e sostenuti dalle forze sociali dell'entroterra.

Il tentativo di coinvolgere i giovani, invece, fu incanalato attraverso politiche volte a promuovere un'educazione islamica e quindi nazionale,

Ideology, in J.A. ALLAN (a cura di), *Libya since independence. Economic and Political Development*, Croom Helm, London, 1982.

⁴⁵ S.H. SURY, *The Political Development of Libya*, cit.

⁴⁶ N.A. ZIADEH, *Sanūsīyah. A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Brill, Leiden, 1958.

⁴⁷ L. ANDERSON, *Qaddafi's Islam*, in J.L. ESPOSITO (a cura di), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983.



nonostante fosse stato successivamente il panarabismo a raggiungere i più alti livelli di popolarità tra i giovani libici. A partire dal discorso che Re Idris tenne alla sessione di apertura dell'assemblea nazionale nel 1952, l'educazione religiosa fu sempre tra i temi più importanti dell'agenda politica: l'educazione fu davvero intesa come l'unico fattore in grado di mantenere unita la nazione. L'obiettivo principale era quello di unificare i programmi di istruzione nel Regno Unito di Libia per creare una generazione 'buona, feconda, retta nel carattere e ordinata nel pensiero, credente in Dio e fedele alla sua patria'. Tali argomentazioni erano regolarmente presenti nei discorsi pubblici di Re Idris⁴⁸.

In pochi anni, il petrolio trasformò la Libia da un paese molto povero, dipendente dagli aiuti internazionali, in un paese relativamente ricco, in cui la rapida urbanizzazione ha portato più della metà della popolazione a lasciare le campagne per raggiungere i pochi centri urbani e una conseguente diminuzione della produzione agricola e dell'allevamento⁴⁹. Ci furono rapidi cambiamenti nell'ambiente sociale su cui era stata fondata la monarchia di Idris: i costumi della vita nomade e le reti della *qabilah*, nonché un'economia rurale basata sull'allevamento e sulla coltivazione della terra. L'urbanizzazione di massa significò la migrazione di migliaia di persone, che spesso si raccoglievano nelle baraccopoli adiacenti ai centri urbani⁵⁰.

Il cambiamento sociale ed economico in atto trasformò la Libia da uno Stato minimalista, come lo era stata la monarchia nei primi anni dell'indipendenza, a uno più strutturato, più radicato e centralizzato. Nel 1963 fu approvata la riforma costituzionale che di fatto abolì la federazione. Il ruolo dell'Islam rimase sicuro, ma il concetto di nazione e le forme che assumeva lo Stato furono aggiornati, legando un'idea più unitaria della nazione libica a una comune appartenenza musulmana. Questa riforma fu infatti presentata come una tappa del processo di unità araba, con l'ulteriore scopo di negare la propaganda nasseriana. Fino ad allora, la leadership degli al-Senussi e quindi le basi islamiche dello Stato non furono mai messe in discussione; ne emersero invece rafforzati, sia dal rifiuto dei piani per trasformare la Libia in una repubblica, come era stato suggerito all'interno dell'élite dominante nel 1954 e poi ancora nel 1962, sia dalla centralizzazione del potere e dalla gestione delle entrate petrolifere. La riforma era quindi di natura conservatrice e mirava, e minacciava, a un

⁴⁸ A. BALDINETTI, *Islam e Stato in Libia*, cit.

⁴⁹ F. CRESTI, M. CRICCO, *Storia della Libia contemporanea*, cit.

⁵⁰ F. CRESTI, M. CRICCO, *Storia della Libia contemporanea*, cit.



radicamento ancora maggiore del potere dell'élite dominante in relazione alla crescente opposizione interna e internazionale. La storia, tuttavia, come si vedrà, andò in tutt'altro modo⁵¹.

4 - Moammar Gheddafi e la Terza Teoria Universale: l'Islam all'interno del 'Nuovo' sistema libico

Come già detto precedentemente, l'Islam ha svolto un ruolo speciale nella società libica tradizionale, dove la stragrande maggioranza delle persone era, ed è tutt'oggi, musulmana sunnita.

Prima del colpo di stato del settembre del 1969, le organizzazioni e i leader religiosi svolgevano un ruolo importante nella vita educativa, sociale e politica del paese nordafricano, in particolar modo all'interno delle istituzioni che guidavano la società. Notevoli leader religiosi non solo dominavano il sistema giudiziario, ma anche importanti comitati politici e consigli consultivi⁵². Sotto questo punto di vista, la Libia era una società tradizionale in cui la religione era invischiata nella rete della politica nazionale. Tra il 1951 e il 1969, la religione fu un simbolo politico di importanza cruciale per il controllo e la mobilitazione delle masse⁵³. Re Idris utilizzò la sua posizione di Gran Senussi per rafforzare il suo potere politico e, agli occhi di molti osservatori internazionali, era evidente l'inevitabile associazione tra l'importanza familiare monarchica e la leadership religiosa⁵⁴.

La notte tra il 31 agosto e l'1 settembre del 1969 l'era della monarchia senussita giunse al termine quando un gruppo di militari, guidato da Moammar Gheddafi⁵⁵, spodestò Re Idris e dichiarò la nascita della Repubblica libica. Il Comitato Centrale degli Ufficiali Liberi Unionisti, divenuto poi Consiglio del Comando Rivoluzionario (CCR),

⁵¹ **A.M. MORONO**, *Idris' Libya and the Role of Islam*, cit.

⁵² **O.I. EL-FATHALY, M. PALMER, R. CHAKERIAN**, *Political Development and Bureaucracy in Libya*, D.C. Heath&Co., Lexington, Massachusetts, 1977

⁵³ **O.I. EL-FATHALY, M. PALMER, R. CHAKERIAN**, *Political Development*, cit.

⁵⁴ **O.I. EL-FATHALY, M. PALMER, R. CHAKERIAN**, *Political Development*, cit.

⁵⁵ Per un approfondimento sulla figura di Gheddafi si consiglia la lettura di **A. DEL BOCA**, *Gheddafi: una sfida dal deserto*, Laterza, Bari, 1998; **M. CRICCO, F. CRESTI**, *Gheddafi. I volti del potere*, Carocci, Roma 2011; **M. BIANCO**, *Gheddafi messaggero del deserto*, Mursia, Milano 1977; **J. COOLEY**, *Muammar Gheddafi e la rivoluzione libica*, Editoriale Corno, Milano 1983.



prese la guida del paese e il controllo delle funzioni legislative ed esecutive. Non avendo alcuna legittimazione religiosa per la presa del potere, Gheddafi, fin da subito, sottolineò le umili origini degli uomini che si apprestavano a governare la Libia e, in un momento successivo, dichiarò come l'ideologia alla base della 'rivoluzione di Settembre' avesse come base l'eterno messaggio dell'Islam e del Sacro Corano⁵⁶.

Gheddafi emerse fin dai primi giorni come l'uomo forte in grado di guidare il paese, controllare le azioni e le decisioni del CCR. Per assicurarsi il pieno potere politico, le mire del nuovo esecutivo furono indirizzate contro l'ordine senussita e la base della famiglia reale: furono eliminati i privilegi e poste restrizioni al funzionamento delle istituzioni religiose Zawaya e Senussi⁵⁷. Il mese successivo alla rivolta, nell'ottobre del 1969, fu nominato un soprintendente per ciò che era rimasto in possesso dell'ordine senussita, principalmente centri educativi. Un anno dopo, l'Università islamica di Baida, sponsorizzata dai Senussi, fu incorporata all'Università di Gahr Younis⁵⁸. Per controbilanciare l'influenza della confraternita senussita sul popolo, in particolar modo nella regione orientale, il CCR nominò nel gennaio del 1970 un nuovo Gran Muftì, lo Sheikh Zahr Al-Zawi, e riportò gli *ulama* (non senussi) nelle posizioni di rilievo. Nella prima fase, il CCR sostenne i gruppi musulmani ortodossi con la speranza che questi fossero determinanti nel radunare le masse necessarie alla legittimazione del nuovo governo. Tale amore - tra il CCR e tutti gli ordini musulmani non senussi - durò per molto tempo.

La Costituzione del 1951 fu abolita e l'11 dicembre del 1969 fu emanato un proclama costituzionale al fine di completare la fase rivoluzionaria iniziata pochi mesi prima. Il preambolo di tale documento così recitava:

“Il Consiglio del Comando Rivoluzionario, in nome del popolo arabo in Libia, si è impegnato a ripristinare la libertà del popolo, per godere della ricchezza della propria terra, vivere in una società in cui ogni cittadino leale ha diritto alla prosperità e al benessere, è determinato a rompere i vincoli che impediscono la crescita e loro sviluppo, starà al fianco dei loro fratelli di tutte le parti della nazione araba nella lotta

⁵⁶ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam in Libya*, in *American Journal of Islam and Society*, vol. 1, no. 1, 1984.

⁵⁷ R. FIRST, *The Elusive Revolution*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1974, p. 122.

⁵⁸ H. HABIB, *Politics and Government of Revolutionary Libya*, Le Cercle du Livre de France Ltee, 1975, p. 27.



per la restaurazione di ogni centimetro di terra araba profanata dall'imperialismo e per l'eliminazione di tutti gli ostacoli che impediscono l'unità araba dal Golfo all'Oceano. In nome del popolo libico che crede che la pace non si possa raggiungere senza giustizia, consapevole dell'importanza di rafforzare i legami che lo uniscono a tutti i popoli del mondo che lottano contro l'imperialismo; che comprendono pienamente che l'alleanza di reazione e imperialismo è responsabile del loro sottosviluppo nonostante l'abbondanza delle loro risorse naturali, e della corruzione che si diffonde nell'apparato di governo; che sono consapevoli della loro responsabilità nell'instaurazione di un governo nazionale, democratico, progressista e unitario.

In nome della volontà popolare, espressa l'1 settembre dalle Forze Armate che rovesciarono il regime monarchico e proclamarono la Repubblica Araba Libica per proteggere e rafforzare la Rivoluzione fino al raggiungimento dei suoi obiettivi di libertà, socialismo e unità.

Il presente Proclama Costituzionale vuole fornire una base per l'organizzazione dello Stato durante la fase di completamento della rivoluzione nazionale e democratica, fino a quando non sarà preparata una costituzione permanente, che definisca gli obiettivi della Rivoluzione e delinea il corso futuro⁵⁹.

Il Proclama Costituzionale fu modificato in più occasioni: nel 1975, nel 1977 e nel 1978. Il CCR aveva il potere di promulgare leggi e decreti, decidere la politica nazionale e prendere tutte le decisioni riguardanti la sicurezza nazionale. Sotto il Consiglio c'erano il Presidente e il Consiglio dei ministri, che erano nominati e revocati dal Consiglio. Era dovere di questi ministri attuare le politiche nazionali formulate dal Consiglio, nonché preparare, studiare tutte le leggi e formulare raccomandazioni al Consiglio, ove opportuno. Il Consiglio aveva anche il compito di dichiarare guerra e ratificare trattati, sebbene potesse autorizzare i ministri a farlo. Solo il Consiglio, tuttavia, aveva il potere di prendere decisioni in merito alla legge marziale, agli stati di emergenza e alle questioni che coinvolgevano le forze armate. Il proclama istituiva anche una magistratura indipendente, aperta a tutti i popoli in egual modo, ma non aveva potere di revisione costituzionale o istituzionale.

In base alle dichiarazioni che ne seguirono, il colonnello Gheddafi cambiò e perfezionò questo sistema per concedersi i poteri del CCR e per riflettere le sue opinioni ideologiche. Grazie alla dichiarazione del 1977,

⁵⁹ Proclama costituzionale della Libia, adottato l'11 dicembre 1969 (<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/74768/90470/F714252367/LBY74768.pdf>).



Gheddafi fu in grado di servire come segretario generale per il nuovo Segretariato generale dell'Assemblea generale del popolo, i due 'presunti' organi legislativi del nuovo sistema libico. In questo modo, il colonnello riuscì a mantenere la sua presa sui poteri legislativi del CCR, anche se nominalmente apriva le porte a un governo rappresentativo. Mentre si dimise da questa posizione nel 1979, rimase *de facto* il sovrano della nazione come comandante supremo delle forze armate e capo spirituale della rivoluzione⁶⁰. La dichiarazione del 1979 sostituì il CCR della proclamazione del 1969 con il Segretariato generale dell'Assemblea generale del popolo. Ora la massima autorità esecutiva, il Segretariato generale era composto da membri dell'*ex* CCR e, alla loro morte o dimissioni, i nuovi membri sarebbero stati scelti dall'Assemblea generale del popolo. Guidato dal colonnello Gheddafi in qualità di Segretario generale, era compito di questo organismo controllare il funzionamento del governo e l'esecuzione della politica statale. Il Segretariato Generale era coadiuvato dal Segretariato Generale dell'Assemblea del Popolo, ribattezzato Comitato Generale del Popolo.

Anche il sistema giudiziario fu elaborato nelle dichiarazioni, poiché la proclamazione del 1969 dava poche indicazioni sulla sua composizione o sui suoi poteri. In linea con il Libro verde di Gheddafi, tutta la legge in Libia si doveva basare sulla legge islamica come riportata nel Corano⁶¹. La più alta corte d'appello della Libia era la Corte Suprema, i cui membri erano nominati dall'Assemblea Generale del Popolo.

L'articolo 2 del documento costituzionale proclamato nel 1969 recitava che "L'Islam è la religione dello Stato e l'arabo è la sua lingua ufficiale. Lo Stato tutela la libertà religiosa secondo le consuetudini stabilite". Inoltre, l'Islam compariva nell'articolo 6 dove l'ispirazione del nuovo Stato "è la sua eredità araba e islamica" e nell'articolo 8 che dichiarava "L'eredità è un diritto che sarà regolato dalla *Shari'a* islamica".

Sotto Gheddafi, il CCR lavorò per la restaurazione l'Islam nell'*ex* colonia italiana, sbarazzandosi degli elementi stranieri che erano stati presi in prestito dall'Europa e che non avevano nessuna possibilità di confermarsi in una società musulmana. La vendita e il consumo di bevande alcoliche, consentite sotto la monarchia di Idris, furono vietate perché contrarie ai dettami del Corano. Discoteche e bar furono chiusi insieme a tutti i tipi di intrattenimento definiti 'provocatori' per adulti perché contrari alle pratiche islamiche accettabili. Nel maggio del 1970

⁶⁰ A. DEL BOCA, *Gheddafi*, cit.

⁶¹ A. DEL BOCA, *Gheddafi.*, cit.



furono bandite anche la pornografia, le esibizioni oscene e la provocazione alla fornicazione con parole, segni o gesti. Chiunque fosse stato ritenuto colpevole di aver impiegato donne libiche per spettacoli osceni sarebbe stato soggetto a una multa o una severa pena detentiva⁶². Inoltre, l'uso del calendario musulmano fu reso obbligatorio in tutte le comunicazioni ufficiali. L'arabo sostituì la scrittura latina sulla segnaletica stradale e nei luoghi pubblici, così come su tutti i documenti, compresi i passaporti. A partire dal 1° gennaio 1973, i passaporti stranieri dovevano essere accompagnati da una traduzione araba per poter essere ammessi nel paese nordafricano. Così lo spiegava Gheddafi:

“Non chiediamo agli stranieri di presentare passaporti scritti esclusivamente in arabo [...]. Poiché l'arabo è stato considerato una lingua internazionale ed è stato utilizzato dalle agenzie delle Nazioni Unite, insisteremo, a partire dal 1 gennaio 1973, che l'arabo debba essere una delle lingue utilizzate nei passaporti degli stranieri in visita in Libia, in particolare perché più di una lingua viene normalmente utilizzata per scrivere i passaporti”⁶³.

Una misura del genere fu adottata col tentativo di affermare e sottolineare l'identità araba della società libica. Gheddafi non nascose mai il suo obiettivo di imporre la *Shari'a* come legge del paese. Nell'ottobre del 1971 si avviarono i primi passi per definire tale sistema. Venne istituito un Comitato di revisione legislativa, guidato dallo Sheikh Ali Mansour, Presidente della Corte Suprema, e composto dai massimi esperti legali del paese. A tale organo vennero assegnati due compiti principali: allineare tutte le leggi - civili, penali, commerciali - ai principi generali della *Shari'a*, al fine di evitare qualsiasi conflitto tra quadro religioso e secolare; rivedere il sistema giudiziario al fine di eliminare la tradizionale separazione tra tribunali religiosi e civili⁶⁴.

Per ampliare la consultazione sul tema della *Shari'a*, il Consiglio Supremo per la Guida Nazionale invitò i Mufti di tutto il mondo arabo a una conferenza che si svolse in Libia per discutere della legge islamica, della sua interpretazione e della sua applicazione nelle società dell'epoca. A seguito del dibattito e del completamento dei compiti svolti dal Comitato di revisione, nel novembre del 1973 venne promulgata una nuova legge che incorporava la *Shari'a* in tutti gli aspetti del sistema legale libico. Una serie di leggi islamiche, comprese diverse sanzioni penali

⁶² R. FIRST, *The Elusive Revolution*, cit.

⁶³ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁶⁴ H. HABIB, *Politics and Government*, cit., pp. 228-229.



coraniche, furono promulgate prima di tale decisione. Un esempio importante di tale svolta fu il ripristino dell'amputazione di mani e piedi come punizione per furto e rapina a mano armata⁶⁵.

Tali cambiamenti resero il sistema giudiziario in gran parte islamico ed eliminarono, come già detto, gli elementi presi in prestito dall'Europa nel corso dei decenni precedenti.

Con il suo impegno dimostrato per l'Islam, Gheddafi in questa precisa fase storica individuò il momento opportuno per muoversi contro i gruppi religiosi che, a suo avviso, fomentavano il settarismo e la faziosità. L'esperienza libica rese il giovane leader libico sospettoso nei confronti delle organizzazioni religiose poiché troppo spesso coinvolte nella politica del paese. Tali attività, ossia l'intromissione del mondo religioso nella sfera politica, portò alla divisione, allo scisma e all'indebolimento degli obiettivi nazionali. Secondo Gheddafi, la collaborazione tra i gruppi ortodossi e i colonizzatori italiani rappresentava l'esempio lampante di tale visione. La sfiducia di Gheddafi nei confronti dei gruppi religiosi lo portò a opporsi anche alla Fratellanza Musulmana:

“Gli Ikhwan al-Muslimin nei paesi arabi lavorano contro l'unità araba, contro il socialismo e contro il nazionalismo arabo, perché considerano tutto questo incompatibile con la religione. Il colonialismo è alleato e associato con loro perché il colonialismo è contro l'unità araba, contro il nazionalismo arabo e contro il socialismo. Quindi il movimento Ikhwan al-Muslimin ha collaborato con il colonialismo senza esserne consapevole, o forse il colonialismo ha dovuto scegliere un gruppo o un altro, e quindi li ha scelti”⁶⁶.

Gheddafi, praticante e non teologo, era contrario a “l'antica tradizione del regime monarchico che dice: questo deve essere in accordo con questa setta o quell'ismo”, e il suo obiettivo era “trascendere il settarismo risalendo all'origine” perché, nella sua visione, il settarismo era causa di differenze che, a loro volta, portano a divisioni e suddivisioni nella sfera religiosa e sociale⁶⁷.

In un importante discorso tenuto a Zwara il 15 aprile 1973, il leader libico annunciò l'inizio della sua rivoluzione culturale che aveva l'obiettivo di impiantare l'intero sistema sulla *Shari'a*. Al contempo, Gheddafi annunciò che i leader religiosi non sarebbero stati più gli unici arbitri per quanto riguardava le dispute religiose e che tutte le loro

⁶⁵ R. FIRST, *The Elusive Revolution*, cit.

⁶⁶ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁶⁷ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.



controversie non sarebbero state più tollerate perché causa di divisioni all'interno della nazione. Inoltre, ancora più stringente fu l'attacco contro i gruppi religiosi clandestini:

“Saranno date istruzioni al ministro dell'Interno di epurare qualsiasi gruppo [...]. Se un membro dei Fratelli musulmani o del Partito di liberazione islamica si impegna in attività clandestine, le sue attività saranno considerate sabotaggio contro la Rivoluzione innescata per il popolo”⁶⁸.

Gheddafi mise a tacere le diverse fonti indipendenti di interpretazione religiosa perché, a suo avviso, causa di divisione interna. Il suo scopo principale, tuttavia, non era la loro completa eliminazione, ma limitare il loro ruolo e indebolire la loro influenza sulla società, al fine di diventare l'unico arbitro anche sulle questioni religiose. La bocciatura del settarismo e la volontà di non dipendere dalle argomentazioni di vecchi giuristi aveva come conseguenza, secondo Gheddafi, un ritorno all'origine, ossia al Corano, come unica fonte della fede islamica. Ciò includeva il rifiuto anche della *Sunna* e degli *Hadith*. Così Gheddafi parlava nel 1978:

“Se il Profeta avesse detto: l'Hadith è mio, segui il suo percorso, ciò avrebbe significato che stava lavorando per sostituire il Corano, ma ha continuamente insistito per prendere il Corano da solo [...]. Queste parole possono sembrare strane. La ragione è che ci siamo allontanati molto in questa fase, molto lontani dall'Islam”⁶⁹.

Ancora, il leader libico respinse il *Fiqh* (giurisprudenza) come mezzo per l'elaborazione della *Shari'a*. In tal modo, lasciò gli *ulama* senza alcun ruolo da svolgere nella giurisprudenza islamica, ponendosi come unica fonte di interpretazione religiosa. Ciò fu particolarmente evidente nel rifiuto di far coincidere l'inizio del calendario musulmano con la migrazione del Profeta e dei suoi stretti seguaci dalla Mecca a Medina nel 622, ma invece con la morte di Maometto, avvenuta nel 632.

Le opinioni non ortodosse sugli *Hadith*, sulla *Shari'a* e sull'era islamica suscitarono molto disagio e non poche critiche che arrivavano dagli altri paesi e in particolar modo dalla Lega Araba. Sembravano derivare dalla convinzione di Gheddafi di possedere la capacità trascendente di interpretare il Corano e di adattarne il messaggio alla vita moderna. Allo stesso modo, tali decisioni rafforzarono l'idea che fosse un

⁶⁸ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁶⁹ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.



riformatore sì, ma non un letterato in materia di Corano e di tradizione islamica. Sul piano pratico, tuttavia, diversi osservatori hanno convenuto che Gheddafi fosse meno motivato da convinzioni religiose che da calcoli politici.

La mossa di Gheddafi contro gli *ulama* è stata motivata dal suo desiderio di eliminare le fonti di potere indipendenti all'interno della società che avrebbero potuto mettere in discussione il suo ruolo e la direzione - e la sostanza - della sua politica domestica. L'altro motivo era, naturalmente, l'attuazione della sua 'filosofia' sul sistema-paese libico, ossia la Terza Teoria Universale (TTU), dove nelle sezioni in cui venivano affrontate questioni politiche ed economiche non vi era traccia dell'Islam. Quest'ultimo punto è dovuto in particolar modo al fatto che Gheddafi non volle mai limitare l'applicazione della sua Teoria ai soli paesi musulmani. La sua visione era quella di fornire soluzioni a tutto il genere umano per quei problemi che né il capitalismo né il comunismo erano riusciti a risolvere⁷⁰. Nel Libro Verde, la versione stampata della TTU, Gheddafi parla di religione, in generale e non di Islam, solo nella terza parte del volume. Come spiegò lo stesso leader libico: "Non presentiamo l'Islam come una religione nella Terza Teoria (Universale). Perché se lo facessimo, escluderemo dalla Terza Teoria tutti i non musulmani, qualcosa che evidentemente non vogliamo"⁷¹.

Gheddafi era preoccupato per il potere religioso che gli *ulama* avevano sulle masse. Nella mente del leader tale potere avrebbe potuto ostacolare, come già detto, l'attuazione della sua democrazia popolare diretta, in particolar modo a livello locale, dove i leader religiosi avevano maggiore influenza. Tale timore trovava particolare conferma durante i primi Congressi popolari di base, dove gli *ulama* dominavano la scena. Per eliminare tale preoccupazione, e minaccia, Gheddafi avviò una serie di azioni contro la base di potere religiosa di questi avversari, ossia la moschea, invitando i comitati popolari a prendere il controllo dei luoghi di preghiera. Tali azioni furono giustificate col pretesto che i leader religiosi ostacolavano la marcia della Rivoluzione perché promotori di un Islam antico e di idee anacronistiche che distorcevano il vero ruolo dell'Islam all'interno di una società moderna col solo scopo di mantenere le loro posizioni privilegiate.

Il mondo religioso cercò di opporre un minimo di resistenza contro il nuovo socialismo gheddafiano. Gli *ulama* si opposero alla mossa contro

⁷⁰ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

⁷¹ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.



la proprietà privata che, a loro avviso, era in contraddizione con la tradizione islamica. I leader religiosi, evidentemente, avevano un interesse personale nel preservare la proprietà privata al fine di proteggere il *Wafq*, la dotazione di beni per il mantenimento delle moschee e del loro personale⁷². Ma dal punto di vista del militare libico, l'Islam era promotore di socialismo e giustizia ben prima dell'arrivo sulla scena mondiale di Marx e Lenin, e di conseguenza gli insegnamenti islamici erano coerenti con la sua Teoria. Secondo il pensiero di Gheddafi, l'Islam prevedeva la realizzazione della giustizia e dell'equità. Non dava diritto a nessun ricco di usare la sua ricchezza come strumento di oppressione né di sfruttare le persone. Riguardo alle persone ricche, Gheddafi sosteneva una necessaria ripartizione dei beni tra ricchi e poveri. Inoltre, l'Islam si opponeva "alla povertà e si schierava fermamente dalla parte delle classi lavoratrici". Allo stesso modo, "l'Islam si oppone allo sfruttamento del capitalismo"⁷³. Gheddafi insisteva anche sul fatto che tutti i guadagni oltre la soddisfazione dei bisogni individuali avrebbero dovuto diventare proprietà del popolo attraverso la proprietà comune, in pieno accordo con gli insegnamenti islamici. Infatti, secondo il militare, l'Islam insegna che si dovrebbero sostenere i poveri e non permettere ai ricchi di tiranneggiare sui poveri grazie alla loro ricchezza⁷⁴.

Gheddafi usava il Corano per raggiungere la giustizia sociale e per soddisfare i bisogni individuali spirituali. Nel contesto nazionale della società libica di allora, l'enfasi sull'Islam era naturale perché nell'ex colonia italiana la religione giocò sempre un ruolo forte e fu un elemento fondamentale nella ricerca di un'identità nazionale, nonché un'espressione della lotta contro il dominio coloniale⁷⁵. Gheddafi riteneva che le relazioni sociali fossero guidate al meglio da un codice etico non scritto che non poteva essere imposto dalla legge. Tuttavia, tali relazioni etiche potevano essere influenti solo quando provenivano da individui. Ciò spiega l'enfasi che egli poneva sulla religione, che forniva lo schema generale del rapporto tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, e tra l'uomo e la società. Gheddafi si è spinto ad affermare che in Libia non ci fosse bisogno di farmaci e sedativi perché nessun libico soffriva di instabilità mentale e, a suo avviso, tale condizioni erano presenti invece in altre società proprio a

⁷² H. HABIB, *Politics and Government*, cit.

⁷³ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁷⁴ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Seconda parte: Soluzione del problema economico.

⁷⁵ M. CAPASSO, K. MEZRAN, *L'idea dello Stato islamico*, cit.



causa della scarsa considerazione data alla religione all'interno del sistema di tali paesi⁷⁶.

La 'versione' dell'Islam nella visione di Gheddafi aveva lo scopo di liberare l'eredità islamica e liberare la mente araba dalle influenze distruttive di culture straniere imposte durante l'epoca del colonialismo con il pretesto dell'occidentalizzazione e della modernizzazione. Come già accennato, Gheddafi sosteneva che le classi sociali non esistevano nelle società musulmane ben prima della comparsa del comunismo e come l'Islam si basi sui concetti di fratellanza e uguaglianza. Un 'ritorno all'Islam', secondo il leader libico, era il modo più veloce per eliminare gli elementi alieni presenti ancora nella società e tutti quei sottoprodotti del colonialismo europeo. Pertanto, il suo pragmatismo rendeva imperativo liquidare le differenze di classe fondendole pacificamente e gradualmente al fine di ottenere una trasformazione ordinata in una società più egualitaria. Gheddafi sperava anche che un ritorno ai principi fondamentali dell'Islam si traducesse in un risveglio politico e intellettuale degli arabi e che ciò avrebbe contribuito a consolidare i sentimenti nazionali e il panarabismo, sottolineando le origini e il destino comuni di tutti i paesi arabi. A suo avviso, la compatibilità tra nazionalismo e religione avrebbe potuto permettere l'armonia e la stabilità all'interno della società e un maggiore rafforzamento dello Stato per affrontare le sfide dello sviluppo⁷⁷.

Gheddafi sosteneva che ogni nazione avrebbe dovuto fare affidamento su una religione, fondamentale nella vita dell'uomo e nel sistema sociale umano⁷⁸. Il colonnello affermava:

“Non intendiamo rendere i seguaci di altre religioni nostri nemici. Inoltre, non siamo fanatici di questa o quella religione. Crediamo che la religione sia il fondamento della vita dell'uomo. Crediamo che ogni uomo dovrebbe avere una religione”⁷⁹.

Sebbene Gheddafi in tale fase non sostenesse che l'Islam dovesse essere imposto a tutti, tuttavia credeva fosse necessario per tutti gli essere umani studiare il Corano⁸⁰. La raccomandazione di leggere il Corano derivava

⁷⁶ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁷⁷ H. HABIB, *Politics and Government*, cit.

⁷⁸ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte: Base sociale della Terza Teoria Universale, cit.

⁷⁹ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte, cit.

⁸⁰ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte, cit.



dalla convinzione nell'universalità, nella totalità e nella vitalità dell'Islam. Egli insisteva sul fatto che "tutta la guida di cui un uomo ha bisogno per gestire uno Stato si trova esclusivamente nel Corano"⁸¹. Nel giugno del 1970, dichiarò al corrispondente del giornale francese *Le Monde*:

"leggi il (Corano) o rileggilo. Troverai le risposte a tutte le tue domande. L'unità araba, il socialismo, i diritti di eredità, il posto delle donne nella società, l'inevitabile caduta dell'Impero Romano e la distruzione del nostro pianeta in seguito all'intervento della bomba atomica. È tutto lì per chiunque voglia leggerlo"⁸².

Per Gheddafi, la religione incoraggiava la moralità e combatteva la disuguaglianza, l'ingiustizia e la corruzione; rafforzava il tessuto della società e migliorava le relazioni sociali. Era visto come un mezzo chiave per aprire la strada alla creazione di una società senza classi basata sul socialismo e l'egualitarismo. A suo avviso, solo applicando la Scrittura si poteva stabilire un ambiente ideale.

Nella visione di una società egualitaria, per Gheddafi non doveva esserci nessuna discriminazione finché i valori e i principi islamici fossero stati applicati. Il leader libico considerava la discriminazione contro le donne un atto di oppressione senza una valida giustificazione, perché tutti gli essere umani, uomini e donne, discendono da Adamo⁸³. Gheddafi prestò particolare attenzione alla difficile situazione delle donne in Libia. Nel 1970 il CRR invitò le donne a un congresso speciale per esporre problemi e necessità. Gheddafi incoraggiava le donne a organizzarsi politicamente e a partecipare in maniera attiva al processo politico del paese, coerentemente con la sua visione di affidare il potere al popolo. Infatti, qualche anno dopo le donne iniziarono a partecipare, alla pari degli uomini, ai congressi e comitati popolari. Le donne compirono importanti progressi nella società libica di allora e quasi tutte le professioni furono aperte anche al genere femminile. A mo' di esempio, tre donne furono inserite nella delegazione libica incaricata di redigere, insieme alla controparte egiziana, la costituzione per la proposta di unione della Libia con l'Egitto (poi fallito). Molte leggi furono emanate per garantire alle donne uguali diritti: parità nell'accesso al lavoro, parità salariale, uguali diritti nelle procedure legali per il divorzio, accesso

⁸¹ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte, cit.

⁸² R. FIRST, *The Elusive Revolution*, cit.

⁸³ Per un approfondimento sulla visione di Gheddafi per quanto riguarda il ruolo delle donne nella società umana: M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte, cit.



all'istruzione⁸⁴. Nonostante tali cambiamenti, la donna in Libia continuò a essere il perno della famiglia e in una posizione subalterna al genere maschile.

Per quanto riguarda il tema delle minoranze, Gheddafi credeva che nessun popolo avesse il diritto di opprimere altri popoli⁸⁵. Attenzione veniva prestata inoltre ai problemi che caratterizzavano le minoranze presenti in Libia e in tutto il resto del mondo che, nella visione del leader libico, erano causati dalle barriere artificiali create dalla maggioranza che aveva il solo obiettivo di ottenere potere e ricchezza a danno dei pochi. Secondo Gheddafi, le minoranze dovevano godere di tutti i diritti che spettavano loro per natura senza essere violati da nessuno. Inoltre, lo sforzo risiedeva nel fatto di non considerare i gruppi minoritari come attori politici ed economici, perché tale visione, dal punto di vista gheddafiano, rientrava in un contesto dittatoriale e ingiusto⁸⁶. Gheddafi era convinto del fatto che non "esistono minoranze semplicemente a causa della religione o delle credenze". Insisteva sul fatto che le minoranze sono basate sulla razza, non sulla religione o sulla cultura. Secondo questo punto di vista, per Gheddafi, esistevano due tipi significativi di minoranze. Il primo riguardava quelle minoranze, basate sulla razza, che non hanno più nazioni o patrie proprie, perché scomparse nel corso della storia. Esempi citati erano i Gerka e gli Zingari. Queste minoranze, avendo perso la patria, si erano stabilite in nuove nazioni e ne erano diventate parte politicamente ed economicamente. Nonostante questo grado di assimilazione, avevano mantenuto le proprie tradizioni, abitudini, religione e spesso lingua. Tali minoranze avrebbero dovuto, nella visione della TTU, essere libere di praticare le proprie abitudini sociali e culturali.

⁸⁴ H. HABIB, *Politics and Government*, cit.

⁸⁵ Per un approfondimento sul tema della libertà religiosa nell'islam si veda: S.A. ALDEEB-SAHLIEH, *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999/1; S. A. ALDEEB- SAHLIEH, *I movimenti dell'attivismo islamico, la legge islamica e i diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1997/3, pp. 461-513; C. ZANGHÌ, *I diritti umani nel dialogo euro-arabo*, in *Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione*, 2007/1-2, pp. 39-47; S. CECCANTI, *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/1, pp. 165-179; M. VERFAILLIE, *Libertà religiosa e laicità dello Stato. Una prospettiva globale*, in *Coscienza e libertà*, 2004/38, pp. 70- 78; P. BRANCA, *Islam e diritti umani. Confronto a distanza fra le posizioni di un saudita e di un tunisino*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999/2, pp. 560-568; R. BETTINI, *Islam: i diritti umani fra ritardi storici e regressioni*, in *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, 2006/ 153-154, pp. 105-138.

⁸⁶ M. GHEDDAFI, *Il Libro Verde*, Terza parte. cit.



Il secondo tipo era la minoranza che viveva in un'altra nazione nonostante l'esistenza di una patria e una razza identificabili. Esempi citati dal libico erano gli armeni e i curdi. A suo avviso, queste minoranze "dovrebbero essere libere di tornare in patria, perché i loro problemi dureranno finché non sarà loro negato il diritto ad avere una propria nazione". Per quanto riguarda gli ebrei, Gheddafi era abbastanza chiaro: poiché gli ebrei europei avevano patria e nazionalità in Europa, non avevano nessun diritto di stabilirsi in Palestina e di sfrattare con la forza la popolazione araba⁸⁷. Secondo Gheddafi, la pretesa sionista sulla Palestina come patria era 'una falsa pretesa', che minacciava la pace e la sicurezza nella regione. D'altra parte, Gheddafi sosteneva che solo gli ebrei orientali avessero il diritto di rimanere in Medio Oriente. Pertanto, gli ebrei europei sarebbero dovuti tornare in Europa, vale a dire nei paesi di origine. Era in questo quadro che invitava gli ebrei libici, trasferitisi in Europa (la maggior parte dopo i pogrom del 1967), a tornare in Libia perché in possesso del diritto di vivere nel loro paese natale proprio come gli altri libici⁸⁸.

Il governo rivoluzionario diede ripetute prove del suo desiderio di trasformare la Libia nel paese leader del mondo islamico. Inoltre, i continui sforzi di Gheddafi per creare una nazione araba attraverso l'unione politica con altri stati arabi si basavano anche sul desiderio di creare una grande nazione islamica.

Il governo ha svolto un ruolo di primo piano nel sostegno alle istituzioni islamiche e nel proselitismo mondiale a favore dell'Islam. Il *Jihad Fund*, sostenuto da una tassa sui salari, fu istituito nel 1970 per aiutare i palestinesi nella loro lotta con Israele. La Facoltà di studi islamici e arabi dell'Università di Bengasi fu incaricata di formare leader intellettuali musulmani per l'intero mondo islamico e la Società per la missione islamica utilizzò fondi pubblici per la costruzione e la riparazione di moschee e centri educativi islamici in diverse città, tra cui Vienna e Bangkok. La *Islamic Call Society (Al Da'wah)* fu organizzata con il sostegno del governo per propagare l'Islam all'estero, in particolare in tutta l'Africa, e per fornire fondi ai musulmani ovunque si trovassero.

Per concludere, il colpo di stato guidato da Gheddafi nel 1969 segnò una svolta decisiva per l'Islam in Libia. Fin dall'inizio, Gheddafi utilizzò l'Islam come mezzo per consolidare il suo potere e per radunare le masse dietro la sua rivoluzione. Come riportato nelle pagine precedenti,

⁸⁷ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.

⁸⁸ M. EL-KHUWAS, *Qaddafi and Islam*, cit.



Gheddafi ottenne nei primi anni del suo governo anche il supporto dei leader religiosi e dei gruppi musulmani ortodossi. Tuttavia, il matrimonio di convenienza ebbe problemi quando Gheddafi iniziò ad attuare la sua Terza Teoria Universale, che cercava di realizzare il socialismo in Libia e di affidare gli strumenti di governo nelle mani del popolo. Gheddafi insistette per anni sul fatto che il suo socialismo fosse conforme agli insegnamenti islamici. Le sue argomentazioni, tuttavia, non convinsero gli *ulama* a cambiare idea sul nuovo socialismo. La loro opposizione mise fine alla cooperazione tra il governo e la sfera religiosa, indebolì le loro stesse posizioni nella società ponendo fine al loro ruolo come arbitri finali sulle questioni religiose. Il tutto a discapito del Corano che divenne 'la legge della società'. Ciò significava considerare il libro sacro come l'unica fonte primaria della fede islamica, declassando così le altre fonti religiose. In tal modo, Gheddafi eliminò il ruolo che gli *ulama* potevano svolgere nella religione, in particolare nella giurisprudenza. Diventò l'unico arbitro sulle questioni religiose, accentrando così nelle sue mani il potere sia religioso che secolare.

Possiamo quindi tracciare due periodi nell'era Gheddafi basati su una diversa comprensione della legge islamica adottata e su chi era incaricato di definire e applicare tale comprensione.

Durante il primo periodo, durato fino al 1977, l'interpretazione del diritto islamico adottata fu in gran parte tradizionale: la scuola di giurisprudenza islamica Malikita rimase un riferimento primario, anche se a essa si aggiunsero principi derivanti da altre scuole. Allo stesso modo, gli studiosi religiosi mantennero un ruolo significativo nella definizione di questa comprensione, come evidenziato dai comitati di revisione. Questi comitati erano composti da studiosi religiosi e legali, e la loro funzione era quella di esaminare il diritto penale, civile, commerciale e marittimo, isolare le violazioni della legge islamica in esse contenute e raccomandare alternative ai testi contraffatti⁸⁹. I comitati svolsero i loro compiti e, sulla base delle loro raccomandazioni, emanarono leggi derivate dalla *Sharī'a*. Queste leggi includevano anche pene islamiche fisse (*hudūd*) per furto e brigantaggio (Legge n. 148 del 1972)⁹⁰.

⁸⁹ Decisione del Consiglio del comando rivoluzionario del 1971 sulla formazione di comitati per la revisione e la modifica delle leggi in accordo con i principi fondamentali della *sharī'a* islamica, 10 febbraio 1972, Gazzetta ufficiale, 6, pp. 241-245.

⁹⁰ R. PETERS, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteen to the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 153-154.



Le revisioni non comprendevano le regole che disciplinavano le questioni relative allo status personale perché erano ancora soggette ai precetti non codificati della scuola Malikita⁹¹. Tuttavia, si verificò un cambiamento significativo per quanto riguardava i giudici incaricati di esaminare i casi di stato personale. I tribunali della *Shari'a* furono incorporati nei tribunali civili e divenne possibile per i laureati in giurisprudenza gestire tali casi⁹². Successivamente, questi laureati, con la loro formazione limitata in diritto islamico, divennero la maggioranza di coloro che si occuparono di questi casi. Questo fu il segno di un nuovo approccio del regime di Gheddafi all'islamizzazione delle leggi e che dà il via al secondo periodo.

Questo nuovo approccio fu caratterizzato dalla 'riduzione' delle interpretazioni tradizionali, da un lato, e dall'amplificazione delle diverse interpretazioni sollecitate dallo stesso Gheddafi e, occasionalmente, imposte dall'alto. Da una parte, la riduzione delle interpretazioni tradizionali fu ottenuta con diversi mezzi: il più importante fu sicuramente la chiusura dell'Università Mohamed Bin Ali Al Sunosi - l'unica università specializzata in diritto islamico - e poi la chiusura degli istituti religiosi e l'abolizione della carica di mufti⁹³. Dall'altra, l'aumento delle diverse interpretazioni fu era giustificato dalla possibilità che ogni musulmano aveva di interpretare la legge islamica utilizzando un ragionamento indipendente (*ijtihad*), anche se la persona non soddisfaceva le rigide condizioni di qualificazione presenti nella giurisprudenza islamica tradizionale (*fiqh*)⁹⁴, e che fosse possibile fare affidamento esclusivamente sul Corano per dedurre i precetti, mettendo da parte i dettagli contenuti nella Sunna. Come già detto, secondo la Dichiarazione sull'istituzione dell'Autorità del popolo emessa nel 1977, il Corano era la legge della società libica.

⁹¹ Legge n. 51 del 1976 sull'emanazione di una legge sull'ordinamento giudiziario, Gazzetta Ufficiale, is. 45, 15 agosto 1976.

⁹² Legge n. 87 del 1973 sull'unificazione della magistratura, Gazzetta Ufficiale, è. 48, 15 dicembre 1973.

⁹³ **A.A. RAAS**, *Nazarat fi Dawr al-Qiyadat al-Taqlidiyya fi Hall Munaza'at al-Aradi al-Qabaliyya: Bani Walid Namudhajan*, in S. IBRAHIM, J. M. OTTO (a cura di), *'Ilaj Munaza'at al-Milkiyya al-'Aqariyya fi Libiya Ma ba'd al-Qadhdhafi fi Itar al-'Adala al-Intiqaliyya*, Leiden, Van Vollenhoven Institute for Law, Governance and Society, Bengasi, Center for Law and Society Studies, 2017.

⁹⁴ **R.C. MARTIN, A. TAYOB**, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference USA, New York, 2004, p. 557.



Il nuovo approccio lasciò il segno sul ruolo della legge islamica nel sistema legale. Per la prima volta si iniziò a codificare le regole che disciplinavano lo stato personale, che prima erano soggette ai precetti della scuola Malikita. Le nuove regole derivavano non solo dalla scuola Malikita ma anche da altre scuole. Un esempio lampante è la legge n. 10 del 1984 su Matrimonio e Divorzi. Le regole non tradizionali includevano quelle che limitavano la poliginia, rendendola subordinata all'esistenza di gravi motivi e al consenso della prima moglie davanti al tribunale competente che emettesse una sentenza di approvazione del matrimonio nel caso in cui fosse coinvolta la (prima) moglie. La sanzione per il mancato rispetto di queste condizioni era l'annullamento del secondo matrimonio. Gheddafi svolse un ruolo chiave nell'instaurazione di queste restrizioni, un ruolo esemplificato al meglio dal suo intervento tramite una conferenza televisiva al fine di sostenere tale scelta⁹⁵. La restrizione della poliginia è uno dei numerosi esempi di norme legislative che rafforzarono i diritti delle donne. In effetti, il miglioramento della posizione delle donne era una caratteristica che trapelava da diverse leggi emanate durante l'era gheddafiana. Ad esempio, l'accesso alla magistratura fu un successo ottenuto dalle donne libiche ben prima delle loro controparti in altri stati arabi⁹⁶. Tuttavia, il nuovo approccio, con le sue violazioni delle interpretazioni tradizionali, contribuì a rendere le nuove leggi un obiettivo per le revisioni successive al febbraio 2011.

5 - Gheddafi e il movimento islamista

Come abbiamo visto, dall'avvento al potere di Gheddafi, il nuovo governo in Libia avvolsse nella bandiera dell'Islam, conferendogli una posizione rilevante tra gli elementi che caratterizzavano il nuovo corso del paese nordafricano. L'avvento del dissenso islamista, a partire dagli anni Ottanta, e la conseguente raffigurazione del leader libico come apostata, creò quindi non poca sorpresa tra gli osservatori internazionali.

⁹⁵ A. HINZ, *The Development of Matrimonial Law in Libya*, in *Journal of Libyan Studies*, 3 (1), 2002, pp. 13-29, come citato da L. WELCHMAN, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, vol. 1, Leiden University Press, Leiden, 2007, p. 31.

⁹⁶ G. GEBRIEL, *Huquq al-Mara'a fi Libiya: al-Hifaz 'ala Muktasabat al-Madi wa-Tawajjusat al-Mustaqbal*, The Legal Agenda, 2015.



Nella prima metà degli anni Ottanta Gheddafi si riferiva solo occasionalmente alla presenza della Fratellanza musulmana all'interno della società libica⁹⁷. In quelle poche occasioni, il movimento islamista veniva accusato di agire contro la rivoluzione e quindi contro il governo. Nel maggio del 1984, ad esempio, Gheddafi accusò esplicitamente i membri del movimento di aver attaccato il suo quartier generale e residenza a Bab al-Aziziyya, a Tripoli, nonostante un gruppo di opposizione espatriato, il Fronte nazionale per la salvezza della Libia, avesse subito rivendicato la responsabilità per l'operazione⁹⁸. Non era chiaro, tuttavia, se il dissenso islamista fosse effettivamente attivo in quel periodo in Libia, o se Gheddafi stesse semplicemente usando il nome dei Fratelli musulmani come slogan per gli oppositori del regime e per creare un nemico interno al fine di rafforzare la sua posizione e legittimare ancora più la sua politica e le sue decisioni. Certamente non va dimenticato, ma anzi tenuto particolarmente in considerazione, che ancora viva nella mente di Gheddafi era la minaccia posta dai Fratelli musulmani al defunto presidente egiziano, Gamal 'Abd al-Nasser - l'unico leader musulmano arabo che Gheddafi ammirava, e ancora fulcro della sua ideologia⁹⁹. Nel 1987, tuttavia, la riposta alla potenziale minaccia dell'islamismo al regime di Gheddafi emerse con vigore. Il 17 febbraio 1987, infatti, le autorità libiche giustiziarono nove uomini, tra cui tre soldati, a Bengasi, per presunta appartenenza all'organizzazione islamista della Jihad islamica. Erano stati accusati di tradimento e vari atti di sabotaggio, inclusi complotti, attentati e omicidi di libici ed esperti sovietici che lavoravano nel paese. Senza precedenti fu il *modus operandi* utilizzato dal governo nei confronti degli oppositori. Le autorità utilizzarono le esecuzioni televisive per mettere in guardia i libici dalla

⁹⁷ Sulla Fratellanza musulmana si veda: L. GUAZZONE (a cura di), *Il dilemma dell'Islam. Politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano, 1995; M. CAMPANINI, K. MEZRAN, *I Fratelli Musulmani nel mondo contemporaneo*, UTET, Torino, 2010; L. VIDINO, E. CIANCIO, *Islamisti di Occidente. Storie di Fratelli Musulmani in Europa e in America*, Bocconi Editore, Milano, 2021; G. KEPEL, *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Laterza, Bari, 2006.

⁹⁸ Il Fronte nazionale per la salvezza della Libia era il più importante gruppo di opposizione all'epoca. Fu istituito nel 1981 da Muhammad Yusuf al-Muqarayif, ex docente all'Università di Bengasi ed ex ambasciatore in India. Per maggiori dettagli su tale gruppo, così come su altri gruppi di opposizione esistenti in Libia negli anni Ottanta, vedere Y. RONEN, *Libya*, in H. SHAKED, D. DISHON (a cura di), *Middle East Contemporary Survey* (MECS), vol. VIII, 1986, pp. 1983- 84.

⁹⁹ A. DEL BOCA, *Gheddafi.*, cit.



lealtà nei confronti della rivoluzione. La preoccupazione di Gheddafi per l'islamismo militante può essere dedotta da una delle sue dichiarazioni rilasciate poco dopo una di queste esecuzioni:

“La religione è il Corano e nient'altro. Qualsiasi cosa diversa dal Corano è eresia. Tutto ciò che è nuovo è eresia. Sì, le pratiche religiose sono ben definite. Nessuno può contestare l'hajj o i suoi principi. Tutti i partiti, i cosiddetti Fratelli musulmani in realtà sono traditori musulmani perché distruggono l'Islam e sono sotto l'ala del sionismo. Questi appelli, di cui si sente parlare, sono fabbricati dall'americano, dal sionista, e dall'agenzie di intelligence britanniche”¹⁰⁰.

In tale dichiarazioni si nota come Gheddafi tendesse a ignorare volutamente che al di fuori dei confini libici l'Occidente e Israele, così come vari governi arabi, tra cui Algeria, Egitto e persino il Sudan (fino al 1989), avessero un evidente interesse a limitare l'islamismo, non meno dello stesso Gheddafi.

Dalla metà degli anni Ottanta, la Libia subì un forte calo delle entrate petrolifere, un quasi collasso del sistema di distribuzione alimentare del paese e carenze di altri beni essenziali. Questi fattori alimentarono il timore di Gheddafi che il malcontento socioeconomico, insieme a una continua diminuzione dello zelo rivoluzionario, potesse aprire la strada alla crescita dell'islamismo e al suo radicamento più a fondo in Libia, specialmente tra le fasce più giovani della popolazione¹⁰¹. Gravemente preoccupato, il leader libico intraprese una serie di misure preventive, volte ad aumentare la popolarità del regime. Durante la conferenza annuale del 1988 del Congresso generale del popolo, Gheddafi annunciò una nuova campagna per garantire libertà e diritti civili. Per dare credito alla sua promessa, liberò 400 prigionieri e su un bulldozer demolì personalmente i cancelli della prigione centrale di Tripoli. La campagna di liberalizzazione di Gheddafi abbracciò anche la sfera economica. Nel 1988, dopo oltre un decennio di crociate contro il commercio privato, Gheddafi iniziò ad allentare la presa dello Stato sull'economia incoraggiando l'imprenditoria privata¹⁰².

Tuttavia, alla fine di quella decade, la crescita degli islamisti era evidente. Il fenomeno era chiaramente testimoniato dal numero crescente di giovani donne che indossavano il velo all'Università al-Fatih di Tripoli e

¹⁰⁰ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism: Unprecedented Conflict*, in *Middle Eastern Studies*, October, 2002, vol. 38, No. 4, pp. 1-16.

¹⁰¹ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

¹⁰² Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.



nelle strade del capitale, nonché da discussioni esplicite nelle moschee durante le preghiere del venerdì. A ciò si aggiungevano le manifestazioni che scoppiavano all'interno dei campus universitari, come quella del gennaio del 1989 che portò all'arresto di vari giovani manifestanti, e diversi scontri in occasioni di incontri pubblici. Allarmato dall'evolversi degli eventi, Gheddafi si affrettò ad avvertire che avrebbe colpito 'senza pietà' i gruppi militanti islamisti, accusandoli di abuso della religione per fini politici che, nel suo pensiero, equivaleva ad alto tradimento. Risulta pressoché impossibile registrare il numero di arrestati e giustiziati segretamente appartenenti a movimenti islamisti da parte del governo gheddafiano in quegli anni, così come continue erano gli attacchi verbali portati nei confronti di tali movimenti.

Nell'autunno del 1989 Gheddafi comunicò al popolo libico che cellule militanti islamiste erano state smascherate come responsabili delle violenze negli ultimi mesi ad Ajdabiyya, Misurata e Bengasi. Gheddafi colse l'occasione per presentare uno scenario cupo e spaventoso di ciò che sarebbe potuto accadere nel caso in cui i militanti avessero preso il potere. Significativamente, il leader libico definiva la minaccia islamista "più pericolosa del cancro e dell'Aids, anche più della guerra con gli israeliani o gli americani". E aggiungeva: "bisogna porre fine a questo [...]. Chiunque abbracci una tale ipocrisia religiosa deve essere messo fuori legge e schiacciato"¹⁰³. La crescita dell'islamismo all'interno dei paesi limitrofi - Egitto, Algeria e in particolare Sudan - accrebbe l'ansia di Gheddafi. La Guida etichettava gli attivisti islamisti come "fumatori di hashish e gruppi ciarlatani" alla pari di "mafia o Brigate Rosse in Italia e l'IRA in Gran Bretagna, o come le bande della droga in America Latina"¹⁰⁴.

Con l'inizio della decade successiva, negli anni Novanta, Gheddafi sembrava non prestare più la stessa attenzione al pericolo islamista. Significative questioni interne e internazionali alterarono le priorità nell'agenda pubblica del governo. Nel 1992 il regime libico si trovava ancora più coinvolto nella disputa con l'Occidente, a seguito dell'imposizione di sanzioni alla Libia da parte del Consiglio di sicurezza dell'ONU. Gli effetti di queste sanzioni sugli affari interni, in particolare

¹⁰³ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.

¹⁰⁴ Da notare come Gheddafi internamente screditasse movimenti come le Brigate rosse o l'IRA; al contrario, in politica estera, come è testimoniato da molteplici studi, appoggiava e finanziava questi movimenti al fine di destabilizzare quei paesi considerati ostili o quantomeno appartenenti alla sfera occidentale così odiata dal leader libico.



nell'area economica, crebbero costantemente¹⁰⁵. Gheddafi temeva, come negli anni precedenti, che la crescita del malcontento economico e sociale potesse sfociare in un'ulteriore aumento della militanza islamista. Agendo sia per frenare questa potenziale minaccia sia per unificare i libici attorno alla sua leadership contro gli islamisti e il "nemico" occidentale, Gheddafi iniziò a sventolare la bandiera dell'Islam con crescente frequenza. Tipiche di tale strategia erano affermazioni ricorrenti, come: "l'Islam è diventato il bersaglio dell'Occidente" oppure "il cristianesimo occidentale desidera annientare l'Islam"¹⁰⁶. Sperando di attirare il sostegno e la solidarietà del mondo arabo musulmano in seguito agli eventi scaturiti dalla crisi di Lockerbie, Gheddafi parlava di: "ingiustizia praticata contro di noi dai crociati occidentali. Per la prima volta nella storia dei musulmani, ai libici è stato impedito di compiere i riti di pellegrinaggio a causa delle sanzioni aeree imposte al paese". Con l'aumento delle pressioni esterne, Gheddafi intensificò la sua guerra interna contro gli islamisti. In un discorso all'Università di Tripoli, il leader libico inveì contro l'eresia, denunciando un ampio spettro di gruppi islamici, in particolare Hizb al-Tahrir al-Islami (il Partito di liberazione islamica), che avrebbe avuto un punto d'appoggio sul territorio libico. La militanza islamista, insieme a quella che il regime percepiva come la determinazione americana a rovesciarlo, era in testa alla lista delle sfide di Gheddafi. Attingendo ancora una volta alle idee islamiche per rafforzare l'immagine del regime, in particolare di fronte alla minaccia islamista, nel gennaio 1994 Gheddafi impose il divieto ufficiale di bere, produrre o commercializzare bevande alcoliche. Il capo libico annunciò, inoltre, che il calendario latino sarebbe stato sostituito dal calendario islamico, basato sulle date del compleanno e della morte del Profeta e sull'uso dei mesi arabi e islamici. Sebbene queste misure non fossero del tutto nuove in Libia, la nuova legislazione prevedeva un'applicazione più rigorosa e severa che mai¹⁰⁷.

Gli sforzi di Gheddafi di presentarsi come un vero guardiano dell'Islam presero slancio nella primavera del 1995, quando sfidò apertamente il Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite per la prima volta dall'imposizione delle sanzioni. Gheddafi riuscì a inviare un aereo carico di pellegrini libici direttamente in Arabia Saudita per eseguire l'*hajj*,

¹⁰⁵ Le sanzioni, in vigore dal 15 aprile 1992, miravano a costringere la Libia a estradare i suoi due cittadini sospettati di essere i responsabili per l'esplosione dell'aereo Pan Am su Lockerbie nella giurisdizione statunitense o britannica per essere processati.

¹⁰⁶ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.

¹⁰⁷ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.



violando così il divieto delle Nazioni Unite sui voli da e per la Libia. L'evento e la conseguente vittoria della propaganda, che fecero notizia a livello locale e internazionale, evidenziarono la determinazione di Gheddafi e l'impotenza delle Nazioni Unite. Il compromesso retroattivo conseguentemente concordato dal Consiglio di sicurezza dell'ONU consentì alla Libia, per la prima volta dall'imposizione delle sanzioni, di trasportare pellegrini direttamente da Tripoli a Jedda su aerei egiziani. Questo risultato accrebbe esponenzialmente l'autostima di Gheddafi e migliorò il suo profilo islamico in patria, soprattutto agli occhi della generazione più giovane, generalmente più radicale, che lo vedeva come un leader musulmano orgoglioso e impegnato per il bene della religione e del paese¹⁰⁸.

Nell'estate del 1995 scoppiarono scontri armati tra islamisti e forze di sicurezza a Bengasi e nell'area circostante. Sebbene le autorità non avessero fatto riferimento ai disordini, gli islamisti riferirono che il regime oppressivo aveva lanciato una campagna feroce contro i giovani del risveglio islamico libico¹⁰⁹. Lo scontro si intensificò quando gli islamisti attaccarono diverse stazioni di polizia, uccidendo alcuni poliziotti. Il sedicente Gruppo islamico militante (MIG - *al-Jama'a al-Islamiyya al-Muqatila*) perse diversi membri, tra cui Shaykh Abu Yahia, un noto veterano della guerra in Afghanistan. Gli ulteriori scontri che si verificarono oltre Bengasi fino a Bayda e Tubruk indicarono un'esacerbazione della minaccia esistente nel paese. Nell'autunno del 1995 scoppiarono altre violenze tra gli islamisti e le autorità a Bengasi, provocando decine di vittime da entrambe le parti. Il MIG, nel suo primo comunicato ufficiale, dichiarò una "jihad a tutto campo contro il regime apostata e oppressivo del criminale Gheddafi non musulmano". Nel suo secondo comunicato dell'anno, il MIG attuò una duplice campagna di propaganda e operazioni di *jihad*. Fece appello a ogni dipendente degli apparati del regime affinché si unisse alle sue fila, paragonando il suo ruolo a quello svolto dall'eroe nazionale libico, Omar al-Mukhtar, che guidò la resistenza contro i colonialisti italiani nella regione nord-orientale della Cirenaica durante gli anni Venti.

Nel periodo successivo si assistette all'entrata in scena di altri gruppi islamisti, come il Libyan Islamic Group (*al-Jama'a al-Islamiyya al-Libiyya*) o i Seguaci di Dio (*Ansar Allah*). I media controllati dallo stato e i funzionari del governo, da parte loro, ignorarono o sminuirono

¹⁰⁸ D. VANDEWALLE, *A History*, cit.

¹⁰⁹ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.



sistematicamente qualsiasi accusa di crescente belligeranza islamista contro il regime. Senza mezzi indipendenti per confermare i rapporti, era difficile valutare la reale forza dell'islamismo militante, l'entità della sua minaccia al regime o l'effettivo corso degli scontri.

I combattimenti più pesanti tra gli islamisti e il regime si verificarono all'inizio del mese di luglio del 1996. Questi provocarono l'evasione di 30 militanti dalla prigione di Abu Salim a Tripoli. In seguito all'evento, le autorità libiche organizzarono una vasta caccia all'uomo e una dura repressione¹¹⁰.

Evidentemente in difficoltà, Gheddafi tentò di rafforzare la sua immagine di devoto leader musulmano. Nel marzo 1997, inviò pellegrini a bordo di un aereo libico diretto direttamente in Arabia Saudita per eseguire l'*hajj*, violando ancora una volta le sanzioni delle Nazioni Unite. Insistendo sul fatto che i diritti religiosi non potevano essere limitati per il bene di obiettivi politici, nel maggio 1997, infranse nuovamente il divieto aereo recandosi in Niger e in Nigeria a bordo di un aereo libico. Il leader libico, in un evento ripreso da tutti i mezzi di comunicazione libici, ricevette il *bay'a* (giuramento di alleanza politico-religioso) dei musulmani africani. Rivolgendosi a "milioni di fedeli" a Kano, in Nigeria, Gheddafi annunciò la sua determinazione a riabilitare il quadro offuscato dell'Islam e respingere gli "attacchi di disprezzo guidati da americani ed europei e le campagne aggressive contro la nazione musulmana". Sfruttò inoltre l'occasione con vigore per attaccare i movimenti eretici, accusandoli di proiettare la falsa impressione che l'Islam fosse collegato all'estremismo, al terrorismo o alla violenza. Con un ulteriore sforzo per rafforzare il suo profilo islamico, Gheddafi si rivolse, in diretta via satellite, alla prima conferenza della Leadership popolare islamica mondiale a Chicago nel luglio dello stesso anno.

Il fallito attentato alla vita di Gheddafi, la notte tra il 31 agosto e l'1 settembre del 1998, mentre si recava in visita in Egitto, fu la causa per un ulteriore giro di vite contro i movimenti islamisti presenti in Libia. L'attentato, rivendicato da più gruppi islamisti, portò all'arresto di centinaia di figure ritenute vicine alla sfera islamista e a un controllo serrato sulla città di Bengasi, ritenuta il covo dei dissidenti¹¹¹.

Le assidue campagne anti-islamiste di Gheddafi sembravano culminare nel successo nel 1999; la minaccia islamista diminuì, cessando di minacciare il regime dopo più di un decennio di militanza attiva.

¹¹⁰ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.

¹¹¹ Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.



Tuttavia, poiché gli affari della Libia in generale, e il trattamento riservato all'Islam militante in particolare, furono gestiti lontano dai riflettori, l'effettiva portata della sfida islamista rimase difficile da valutare, anche in questa fase. Secondo alcuni osservatori del fenomeno, vari furono i tentativi di riconciliazione tra il regime e i movimenti dissidenti di matrice islamista, ma anche qualora ci fossero stati (rimangono dubbi) questi non produssero risultati tangibili¹¹².

Dagli anni '90 agli anni 2000, l'Autorità generale per l'Awqaf - creata nel 1971 grazie a una legge che unificò tutti gli uffici Awqaf presenti su tutto il territorio - godette una sorta di rinascita, sebbene sotto lo stretto controllo del regime. In particolare, l'istituzione - competente per l'amministrazione delle università islamiche, delle moschee, delle *zarwaya* e del proselitismo islamico - divenne una sorta di braccio del governo nell'amministrazione degli affari religiosi e nell'allineamento di tutte le pratiche religiose con la forma di Islam approvata dallo Stato. Ciò divenne particolarmente evidente a metà degli anni 2000, quando il regime iniziò a strumentalizzare i *Madkhalis*¹¹³, la corrente salafita pro-regime, come baluardo contro la militanza jihadista. Gli *Imam* della moschea, nominati dalle autorità Awqaf, divennero sempre più dominati da *Madkhalis*, in alcuni casi molto vicini ai servizi di sicurezza¹¹⁴.

Durante il suo governo, Gheddafi ha fatto affidamento sull'Islam come fonte di legittimità e come pilastro della sua rivoluzione politica e ideologica. Monopolizzando il discorso islamico ufficiale nel paese, si impadronì sempre più dell'elemento omogeneizzante più essenziale della società libica, vale a dire il suo carattere islamico sunnita. In questo contesto, la rinascita senza precedenti del violento dissenso islamista alla fine degli anni '80, e il suo crescente slancio durante gli anni '90, colsero di sorpresa Gheddafi, osservatori stranieri e ragionevolmente molti libici. La saggezza comune aveva presupposto che il regime di Gheddafi, di matrice profondamente islamica, fosse immune da una minaccia islamista, nonostante la sua presenza aggressiva tra i vicini della Libia. Per tutti gli anni '90, tuttavia, la militanza islamista contro il regime divenne quasi una routine; fu contenuta solo alla fine del decennio, principalmente grazie

¹¹² Y. RONEN, *Qadhafi and Militant Islamism*, cit.

¹¹³ A. PARGETER, *The Rise of the 'Madkhalists': Inside Libya's Struggle for Religious Supremacy*, in *Middle East Eye*, May 2020 (www.middleeasteye.net).

¹¹⁴ F. WEHREY, *Libya's Factional Struggle for the Authority of the Islamic Endowments*, in F. WEHREY (a cura di), *Islamic Institutions in Arab States: Mapping the Dynamics of Control, Cooption and Contention*, Carnegie Endowment for International Peace, 2021.



all'utilizzo del pugno di ferro. La cronica mancanza di accesso a informazioni affidabili e obiettive agli osservatori esterni, così come al pubblico libico, rende difficile valutare la forza dell'islamismo militante e l'entità della loro minaccia alla sopravvivenza politica di Gheddafi. Inoltre ostacola gli sforzi per determinare la natura precisa del conflitto. Era di natura puramente religiosa, come sostenevano gli islamisti, o semplicemente una lotta di potere, nascosta sotto le spoglie dell'Islam? All'inizio del nuovo millennio, tuttavia, sembrava che il conflitto prolungato fosse principalmente una conseguenza di circostanze politiche e socioeconomiche difficili, nonché di sconvolgimenti politici e culturali causati dalla modernizzazione e dall'apertura al resto del mondo dopo anni di isolamento internazionale.

6 - La caduta di Gheddafi, la Dichiarazione costituzionale del 2011 e l'Islam

Nel 2011, col rovesciamento e la morte di Gheddafi in seguito alla rivoluzione iniziata nel febbraio dello stesso, il Consiglio nazionale di transizione (NTC), organo a capo della rivoluzione, pubblicò un progetto di Costituzione *ad interim* che avrebbe dovuto governare il paese fino alle elezioni e alla stesura di una costituzione permanente¹¹⁵.

La 'rivoluzione di febbraio' non è stata una rivoluzione degli islamisti, come tanto osservatori hanno invece creduto, tuttavia tale movimento ha svolto un ruolo significativo nel portare alla caduta del precedente governo¹¹⁶. Da qui, l'Islam e la richiesta di uno stato di diritto islamico sono diventati un tratto distintivo della rivoluzione e delle revisioni rivolte al sistema-paese e al sistema legale della Libia. Il successo della rivoluzione, soprannominata 'la rivoluzione di *Takbir*' (in riferimento

¹¹⁵ Per un approfondimento sulla rivoluzione libica del 2011, si veda **F. WEHREY**, *The Burning Shores: Inside the Battle for the New Libya*, Farrar, Straus & Giroux, 2018; **W. LACHER**, *Libya's Fragmentation: Structure and Process in Violent Conflict*, IB Tauris, 2020; **U. LAESING**, *Understanding Libya Since Gaddafi*, Hurst, 2020; **K. MEZRAN**, **A. VARVELLI**, *Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, Donzelli, Roma, 2012; M. CAMPANINI (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam. La transizione incompiuta*, il Mulino, Bologna, 2013. Per approfondire, invece, il tema delle Primavere arabe si vedano i contributi in M. CAMPANINI (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam*, cit.; F.M. CORRAO (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, Milano, 2011; K. MEZRAN (a cura di), *L'Africa mediterranea. Storia e futuro*, Donzelli, Roma, 2011.

¹¹⁶ M. CAMPANINI (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam*, cit.



alla frase araba 'Dio è il più grande') è stato seguito da un rafforzamento del ruolo della legge islamica nelle immediate fasi successive agli eventi. Ciò potrebbe essere spiegato in parte dal fatto che le affermazioni secondo cui il regime di Gheddafi fosse colpevole di aver abbandonato ed essersi allontanato dall'Islam erano fondamentali per giustificare la rivoluzione contro di esso; quindi, il successo della rivoluzione aveva alla sua base anche il rafforzamento del ruolo dell'Islam stesso. I segni di ciò sono visibili all'interno della Dichiarazione costituzionale dell'agosto 2011, dove la legge islamica risulta essere la principale fonte di legislazione, nel rilancio della figura del *Dar al-Ifta* con una legge che vieta il dibattito pubblico sulle sue *fatwa* e obbliga tutti a rispettarle¹¹⁷, e sul fatto che l'attuazione della *Shari'a* sia diventata una richiesta pubblica sposata non solo dagli islamisti ma da una buona parte della popolazione¹¹⁸. Rafforzare il ruolo dell'Islam nell'assetto del futuro sistema è stato, secondo alcuni, anche uno strumento per placare gli estremisti e tutti coloro che chiedevano un governo basato sulla legge islamica rigido¹¹⁹.

Il movimento islamista, oggi come allora, non rappresenta una singola comunità e non si presenta in maniera omogenea nelle sue richieste e nelle sue pretese¹²⁰. La loro partecipazione, come partiti o anche come singoli individui, alle prime elezioni che si sono svolte nel 2012 portò all'ottenimento di un numero di seggi inferiori rispetto ad altri movimenti liberali e indipendenti nella prima assemblea legislativa eletta, il Congresso Nazionale Generale (GNC). Tuttavia, il movimento ha svolto

¹¹⁷ Legge n.15 del 2012 sull'istituzione del Dar al-Ifta, Gazzetta Ufficiale n.3, anno I, 16 aprile 2012

¹¹⁸ L'introduzione della *Shari'a* nelle Costituzioni è una misura che in diversi casi è stata ben accolta dai cittadini, innanzitutto poiché essa consolida l'identità religiosa e culturale di un popolo, e veicola valori fondamentali quali la giustizia, l'obbedienza, l'altruismo, percepiti come possibile risposta ai problemi sociali della criminalità, prostituzione, violenza. Infine, una Costituzione fondata sulla *Shari'a* appare essere un'alternativa al modello di stato secolarizzato occidentale, che non ha dimostrato la capacità di conseguire risultati positivi in termini di sviluppo e giustizia⁸⁸. In tal senso è la *Shari'a* stessa a poter limitare il potere dello Stato per evitare le ingiustizie, gli abusi di potere e le violazioni dei diritti; l'aderenza ai precetti del diritto islamico può fungere quindi da strumento di tutela per i cittadini. Cfr. C.B. LOMBARDI, *Designing Islamic constitutions: Past trends and options for a democratic future*, in *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, n. 3, 2013.

¹¹⁹ M. FITZGERALD, *Libya's Islamist During and After the Revolution*, in P. COLE, B. MCQUINN (a cura di), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University, London, 2015.

¹²⁰ M. CAMPANINI, K. MEZRAN, *I Fratelli Musulmani*, cit.



un ruolo chiave nell'emanazione di leggi derivate dalla legge islamica. Un esempio importante in tal senso è quello relativo alla legge n. 1 del 2013 che ha vietato gli interessi in tutte le operazioni, comprese quelle effettuate dalle banche commerciali. Il *Dar al-Ifta*, presieduto da Sadiq al-Ghariani, ha svolto un ruolo importante nella promozione di tale legge e ha criticato aspramente il rinvio della sua attuazione fino al 2015, ritenendolo una prova che il GNC non fosse seriamente intenzionato a combattere gli interessi (*ribā*).

Negli anni successivi alla Rivoluzione di febbraio, gli sforzi per islamizzare le leggi non hanno mantenuto lo stesso ritmo. La scissione politica nel paese, iniziata nell'agosto 2014, ha rappresentato una svolta importante in questo senso. Da un lato, il GNC sosteneva di avere autorità legislativa su tutto il territorio, sebbene la sua autorità effettiva fosse limitata alla regione sotto il controllo dell'operazione militare che lo supportava (Libya Dawn) nell'ovest del paese. Dall'altro lato, la Camera dei Rappresentanti (HoR), con sede a Tobruk, sosteneva che fosse l'unica assemblea legislativa legittima. Una distinzione chiave tra i due organi, e utile ai fini del presente lavoro, è che la prima è stata sempre definita come 'controllata dagli islamisti', mentre questi ultimi non riuscirono a conquistare alcun seggio nella seconda.

Tale distinzione può notarsi anche nelle azioni svolte dalle due assemblee. Da un lato, il GNC ha emendato la Dichiarazione costituzionale, facendo della legge islamica "la fonte di ogni legislazione" e annullando "qualsiasi legislazione, atto o articolo contrario ai suoi precetti o scopi". Il GNC considerava questa clausola "il miglior testo costituzionale in tutte le costituzioni dei paesi islamici senza eccezioni". Ha anche formato un comitato di studiosi di diritto islamico per rivedere l'intera documentazione - o passarle al setaccio - per identificare le violazioni della legge islamica e proporre rimedi. Il GNC ha adottato le raccomandazioni del comitato e ha emanato una serie di legislazioni: la legge n. 14 del 2015, che ha modificato la Legge n. 10 del 1984 su Matrimonio e Divorzi, abrogando, tra l'altro, le restrizioni alla poliginia. Un altro esempio è la legge n. 6 del 2016 che ha modificato 40 articoli e ne ha abrogato altri 16 nel codice civile, compreso l'articolo 1, che elencava le fonti del diritto nel seguente ordine: Costituzione, poi principi di diritto islamico, quindi consuetudine, principi di giustizia e diritto naturale. In base all'articolo modificato, le fonti del diritto sono limitate alla Costituzione - a condizione che non sia contraria alla legge islamica e ai suoi precetti. Da registrare anche la legge n. 20 del 2016, che ha modificato il codice penale abrogando le disposizioni contrarie alla legge islamica e aggiungendo nuove disposizioni, tra cui quella che prevede la pena di



morte per apostasia. Allo stesso modo, la legge n. 22 del 2016 ha modificato la Legge n. 70 del 1973 che istituisce la punizione *hadd* per fornicazione (*zina*) introducendo la morte per lapidazione per i trasgressori sposati¹²¹.

Da parte sua, la Camera dei Rappresentanti ha emanato leggi che minano i suddetti sforzi di islamizzazione, come dimostrano diversi chiari esempi. Uno di questi è la sospensione della legge n. 1 del 2013, che vieta le operazioni basate sugli interessi, fino al 2020. Un altro è l'emanazione della Legge n. 8 del 2014 che abolisce il *Dar al-Ifta* e ne trasferisci i poteri e le procedure al Ministero dell'Awqaf. Tale legge è stata chiaramente vista come una reazione contro il ruolo del *Dar al-Ifta*, in particolare contro il suo presidente Sadiq al-Ghariani¹²².

Abolito a un certo punto durante il governo di Gheddafi, l'ufficio nazionale Awqaf - a volte definito un ministero o un'autorità - e le sue filiali locali sono diventate oggetto di una contesa feroce e occasionalmente violenta tra fazioni politiche in lotta dalla morte del dittatore nel 2011. La posta in gioco è l'autorità sulla gestione di ingenti somme di reddito da locazione da edifici, immobili e altre attività finanziarie donate come *waqf*; sovrintendere alla *zakāt* e regolare il discorso islamico attraverso la nomina di *Imam*, *khaṭīb* e insegnanti del Corano. Le implicazioni di tali ruoli sono di vasta portata negli affari economici e politici della Libia, e si estendono ben oltre il ruolo nominalmente religioso dell'Autorità generale per l'Awqaf e gli affari islamici, come è nota l'attuale burocrazia nazionale a Tripoli¹²³. Le controversie sull'autorità dell'Awqaf hanno plasmato l'autorità e i ruoli dell'istituzione, hanno colpito la già disastrosa economia della Libia, si sono aggiunti ai suoi disordini politici, hanno allargato le sue fessure sociali e talvolta sono esplosi in violenza.

La narrazione di cui sopra non dovrebbe essere intesa nel senso che gli sforzi di islamizzazione erano assenti completamente dalla regione sotto l'influenza della Camera dei rappresentanti, ossia la Cirenaica. Al contrario, ci sono stati sforzi che si sono basati su una certa comprensione della Legge islamica e hanno sollevato molte questioni. In tal senso potrebbe intendersi la decisione del governatore militare della regione di vietare alle donne di viaggiare senza un parente maschio. È stato

¹²¹ OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, *2020 Report on International Religious Freedom: Libya*, 12 May 2021.

¹²² OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, *2020 Report*, cit.

¹²³ F. WEHREY, *Libya's Factional Struggle*, cit.



affermato che dietro la decisione vi fossero i salafiti, un'affermazione corroborata dal fatto che tale ramo ha accolto la decisione favorevolmente e ha esortato il governatore militare a mantenere un'altra promessa, vale a dire vietare alle donne di guidare.

La Dichiarazione costituzionale del 2011 funge, come detto, da Costituzione provvisoria, fino a un accordo tra le fazioni rivali che oggi si contendono il potere e il controllo in Libia, e afferma che l'Islam è la religione di Stato e la *Shari'a* la principale fonte legislativa. Le attività dei non musulmani sono rimaste limitate dai divieti legali sulla distribuzione e pubblicizzazione di informazioni rivolte a modificare la struttura sociale del paese, che sono state utilizzate per vietare la circolazione di materiale religioso non islamico, attività missionaria o discorsi considerati offensivi per i musulmani. Il codice penale vieta *de facto* la conversione all'Islam, secondo studiosi e difensori dei diritti umani. Secondo gli organi di stampa locali, la *Rada Special Deterrence Force - SDF*, una milizia nominalmente allineata con l'attuale Governo di unità nazionale (GNU) a Tripoli, e prima col precedente Governo di accordo nazionale (GNA), è impegnata in attività di polizia religiosa islamica nella capitale. Secondo attivisti di diritti umani, la SDF è stata più volte coinvolta in una serie di arresti e detenzioni di individui accusati di aver violato la legge islamica. Inoltre, la libertà di coscienza per i convertiti al Cristianesimo, atei e musulmani che si discostano dalle interpretazioni salafite non sarebbe stata rispettata nel corso degli ultimi anni. I detenuti delle SDF hanno denunciato torture e altri abusi mentre erano detenuti in strutture di detenzione ufficiali ed extragiudiziali¹²⁴.

La Dichiarazione del 2011 concede a cristiani ed ebrei la libertà di praticare le loro religioni e garantisce il rispetto dello stato per le leggi sul loro status personale. Il documento vieta ogni forma di discriminazione basata sulla religione¹²⁵. Le questioni religiose familiari cristiane ed

¹²⁴ OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, *2020 Report*, cit.

¹²⁵ Il concetto di uguaglianza espresso nel Corano stesso, nonché uno dei pilastri fondamentali della dottrina costituzionale, mostra sfumature differenti per il fatto che la reale uguaglianza dichiarata nell'Islam riguarda i fedeli e non tutti gli individui in modo universale; i non musulmani godono sì di diritti, ma non allo stesso rango dei musulmani, dunque vengono più che altro "tollerati". Cfr. R. GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 80. Ancora, "Uguaglianza davanti alla legge significa che tutti i musulmani devono essere trattati ugualmente sotto la Shari'a e che tutti i non musulmani devono anch'essi essere trattati ugualmente sotto la Shari'a, ma non che musulmani e non musulmani devono essere trattati nello stesso modo o che devono godere degli stessi diritti in base alla legge". Cfr. M.O. UDUGBOR, *Il diritto musulmano*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2010, p. 162.



ebraiche, come il divorzio e l'eredità, sono disciplinate secondo i mandati della comunità religiosa a cui l'individuo appartiene. La *Shari'a*, invece, si applica in ogni caso in cui sia coinvolto un musulmano. La Dichiarazione afferma altresì: "Non ci saranno discriminazioni tra i libici sulla base della religione o della setta" per quanto riguarda i diritti legali, politici e civili. Il codice penale e altre leggi prevedono sanzioni penali per la condanna per diffamazione e insulti alla religione. Alle minoranze religiose diverse da cristiani ed ebrei, tuttavia, la legge non garantisce uguali diritti. Le leggi che regolano la pratica religiosa sono quelle antecedenti al conflitto civile¹²⁶.

Il Ministero dell'Aqwf, come detto, amministra le moschee, supervisiona i religiosi e ha la responsabilità primaria di garantire che tutte le pratiche religiose siano conformi alle norme islamiche approvate dallo Stato¹²⁷. I tribunali della *Shari'a* disciplinano le questioni familiari dei musulmani, inclusi l'eredità, il divorzio e il diritto di proprietà. Secondo la legge, una donna cristiana o ebrea che sposa un musulmano non è tenuta a convertirsi all'Islam; tuttavia, un uomo non musulmano deve convertirsi all'Islam per sposare una donna musulmana. I matrimoni tra uomini musulmani e donne di fedi non abramitiche sono illegali e tali matrimoni non vengono riconosciuti nemmeno se contratti all'estero. L'autorità amministra le questioni di diritto di famiglia non musulmano, sebbene non vi sia un quadro giuridico separato che disciplini tale diritto. Il ministero attinge ai precedenti di diritto di famiglia non musulmano dai Paesi vicini.

L'istruzione religiosa dell'Islam è richiesta nelle scuole pubbliche e private. La frequenza all'insegnamento religioso è obbligatoria per tutti gli studenti, senza disposizioni di *opt-out*. Non esiste alcuna legge che preveda il diritto degli individui di scegliere o cambiare la propria religione e di studiare, discutere o promulgare le proprie convinzioni religiose. Non esiste una legge civile che vieti esplicitamente la conversione dall'Islam a un'altra religione o proibisca il proselitismo; tuttavia, il codice penale vieta *de facto* l'attività missionaria o la conversione. Include il divieto di istigare alla divisione e di insultare l'Islam o il profeta Maometto, accuse che comportano una condanna a morte massima. Il codice penale vieta la circolazione di pubblicazioni che mirano a cambiare i principi fondamentali della Costituzione o le regole fondamentali della struttura sociale, che vengono utilizzate per

¹²⁶ OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, *2020 Report*, cit.

¹²⁷ F. WEHREY (2021), *Libya's Factional Struggle*, cit.



criminalizzare la circolazione di materiale religioso non islamico e discorsi offensivi per i musulmani¹²⁸.

Il Ministero dell'Istruzione ha continuato a lavorare per promuovere la tolleranza religiosa nel paese attraverso la diffusione di nuovi programmi di educazione civile per le classi dalla quarta alla nona, volti a promuovere l'inclusività e la tolleranza. I curricula miravano a sostituire il materiale precedente contenente un linguaggio discriminatorio rivolto ai non musulmani.

Il Gnu, e prima il Gna, ha permesso agli studiosi di religione di formare organizzazioni, emettere *fatwā* e fornire consigli ai seguaci. Le *fatwā* non avevano nessun peso legale, ma trasmettevano una notevole pressione sociale, secondo i leader tribali e religiosi. I governi transitori in questi anni non hanno avuto un vero controllo amministrativo effettivo sulle moschee né la supervisione dei religiosi. Questi hanno, infatti, sempre svolto un ruolo ambiguo all'interno della società e in alcuni casi hanno evidentemente dimostrato la loro completa indifferenza al governo. Lo sceicco Sadiq al-Ghariani, considerato dalla Fratellanza Musulmana e da altri come il Gran Muftì del paese, ha dichiarato in un video trasmesso su Al-Tanasuh TV:

“Se farsi esplodere mentre si esegue un'operazione *fidā'ī* (auto-sacrificio) scuote il nemico e provoca una schiacciante sconfitta, allora è consentito dalla legge islamica. Molti dei compagni del profeta si gettarono dai muri, si sacrificarono e morirono per violare i ranghi del nemico”¹²⁹.

Secondo attivisti per i diritti umani¹³⁰, esponenti della società civile e politici, il ruolo dell'Islam nel processo decisionale è rimasto un importante punto di contesa tra sostenitori e oppositori dell'Islam politico, gruppi salafiti e coloro che desideravano una maggiore separazione tra religione e politica.

7 - L'ultima bozza del 2017 e i contrasti infiniti

¹²⁸ F. WEHREY (2021), *Libya's Factional Struggle*, cit.

¹²⁹ *Suicide bombings are permitted by Sharia Law: Grand Mufti Of Libya Sheikh Sadiq Al-Ghariani*, in *Opindia*, 27 Avril 2020 (<https://www.opindia.com/2020/04/suicide-bombings-permitted-sharia-law-says-libya-grand-mufti/>).

¹³⁰ HUMAN RIGHTS WATCH, *Priorities for Human Rights Reform - A Human Rights Roadmap for a New Libya*, January 2014.



Il 29 luglio del 2017, 43 membri dell'Assemblea costituente su un totale di 60 hanno votato a sostegno di una bozza della Costituzione libica. Questa votazione ha concluso un lungo e complicato processo di dibattito che è andato avanti per più di tre anni e che si è conclusa con la stesura di un draft che ha ottenuto il sostegno di oltre due terzi dell'Assemblea Costituente eletta il 20 febbraio 2014.

Per tre anni dalla sua formazione l'Assemblea non è riuscita a produrre un progetto di costituzione condiviso. La divisione interna è cresciuta su questioni quali l'ubicazione della capitale, la distribuzione delle risorse naturali, la bandiera, l'inno nazionale, la distribuzione dei membri della camera alta e persino il preambolo del documento. Ma le controversie più profonde riguardavano le garanzie costituzionali dei diritti umani e delle libertà, i diritti di cittadinanza e l'uguaglianza, soprattutto alla luce della controversia sullo status della *Shari'a* all'interno della nuova Costituzione.

A seguito dell'approvazione della bozza, il parlamento avrebbe dovuto indire un referendum popolare su questo progetto. Secondo la dichiarazione costituzionale esistente (quella del 2011), due terzi degli elettori dovrebbero approvare la bozza e, infine, essere promulgata come la nuova Costituzione per il paese. A oggi, purtroppo, il referendum non si è svolto e il perenne conflitto civile ha portato a uno stallo politico che non permette la risoluzione del problema.

Come già detto, dall'inizio della rivoluzione libica, la questione del ruolo della *Shari'a* nel nuovo assetto del paese ha dominato il discorso politico e rivoluzionario. Durante le celebrazioni per l'indipendenza della Libia il 23 ottobre 2011, a pochi giorni dall'omicidio di Gheddafi [presidente del CNT, Mustafa Abdul Jalil, in un discorso rivolto al popolo libico, prostrandosi a terra, ha dichiarato che "qualsiasi legge che violi la *Shari'a* sarà immediatamente annullata". Nel dicembre 2013, poco prima dell'elezione dell'assemblea costituente, il parlamento libico ha cercato di anticipare e condizionare l'organo dichiarando che "la *Shari'a* è l'unica fonte di legislazione in Libia"¹³¹.

Raggiungere un accordo sullo *status* della legge islamica nella Costituzione ha richiesto tre anni interi di lavoro da parte del comitato. La prima bozza, emessa nel 2015, era profondamente radicata nell'estremismo e avrebbe stabilito evidentemente uno stato religioso, e insisteva sul fatto che "l'Islam è la religione dello stato, le sentenze della

¹³¹ *Libyan leader's embrace of shari'a raises eyebrows*, in CNN, 26 October 2011 (<https://edition.cnn.com/2011/10/26/world/africa/libya-sharia/index.html>)



Shari'a sono la fonte di tutta la legislazione, non può essere emanata alcuna legislazione che violi questo, e tutto ciò che lo contraddice è considerato nullo". L'articolo richiedeva inoltre allo Stato di approvare le leggi necessarie per impedire la pubblicazione e la propagazione di dottrine contrarie alla *Shari'a* e alle pratiche che la violano.

All'epoca il dibattito su questo articolo è stato molto acceso e ha creato non pochi scontri politici, che alla fine si sono risolti nella seguente formulazione, suggerita nel maggio 2017: "L'Islam è la religione dello stato e la *Shari'a* è una fonte di legislazione". Nell'articolo 195, che stabilisce le misure necessarie per modificare la Costituzione, la sezione che sancisce la legge islamica come punto di riferimento è stata fortificata contro ogni futura modifica¹³².

Alleggerire il carico della religione nella nuova bozza non significa che i diritti umani e le libertà abbiano ottenuto una maggiore protezione contro futuri attacchi. Lo status della *Shari'a* come unica fonte legislativa, senza alcuna definizione chiara di cosa significhi o linee guida per costringere i legislatori a conformarsi (e senza includere i trattati internazionali sui diritti umani come fonti legislative aggiuntive) significherà che il destino dei diritti e libertà è soggetto a interpretazioni da parte della maggioranza nella Camera dei rappresentanti, secondo la loro comprensione della *Shari'a*, che per sua natura è soggetta a letture molteplici secondo le diverse scuole di giurisprudenza. Il pericolo di questa vaga formulazione non è stato attenuato quando il progetto di Costituzione ha posto gli accordi e gli impegni internazionali, compresi quelli legati ai diritti umani, al di sopra della legge¹³³.

Né il progetto riguardava la messa in atto di garanzie per il raggiungimento dell'uguaglianza tra i cittadini. Nonostante le leggi che vietino ogni tipo di discriminazione tra cittadini, la proposta include articoli che discriminano tra i libici in base al sesso e alla religione. Ad esempio, secondo l'articolo 69, solo un "musulmano libico" può essere membro della Camera dei rappresentanti. L'articolo 76 prevede che l'appartenenza alla camera alta è anche diritto esclusivo dei musulmani. L'articolo 99, che si occupa dei requisiti per diventare presidente della repubblica, limita ancora una volta la posizione ai musulmani libici, anzi, il presidente deve avere "due genitori musulmani". Nelle condizioni per la

¹³² R. SAAD, *A Constitution That Doesn't Protect Rights and Freedoms: Libya Writes Its Constitution*, in *Atlantic Council*, MenaSource, 2017.

¹³³ R. SAAD, *A Constitution*, cit.



candidatura alla presidenza non è chiaro se le donne possano candidarsi o meno¹³⁴.

Mentre il progetto di Costituzione dell'aprile 2016 richiedeva allo stato di approvare leggi che garantissero la protezione delle donne, elevando la loro posizione nella società, vietando la discriminazione nei loro confronti, eliminando la cultura negativa e le norme sociali che ledono la loro dignità, nonché riconoscendo il diritto delle donne di trasmettere la nazionalità libica ai propri figli, la legge non delineava come ottenerla. Nella bozza approvata, il riferimento al diritto delle donne di trasmettere la propria nazionalità ai propri figli è stato del tutto soppresso. Questa marcia indietro nel sostegno ai diritti delle donne può essere in parte attribuita alla debolezza della rappresentanza femminile in seno alla commissione. L'organismo, come riferito, conta sessanta membri in rappresentanza delle principali regioni della Libia - Tripolitania, Fezzan e Cirenaica - con venti rappresentanti per ciascuna regione. Ma la legge prevedeva una quota di appena il dieci per cento dei seggi per le donne, insieme a due seggi ciascuno per Tuareg, Tabu e Amazigh. Questo sistema è stato ampiamente criticato dalle attiviste per i diritti delle donne, mentre gli Amazigh hanno boicottato le elezioni, il che significa che i loro seggi non sono stati occupati.

In una continuazione di questi attacchi ai diritti e alle libertà, la bozza stabilisce che i diritti alla libertà di espressione devono essere rispettati, ma utilizza una formulazione che limita quel diritto basato sull'incitamento all'odio, senza una chiara definizione di cosa significhi tale incitamento. L'espressione vaga riflette la mancanza di confini chiari e concordati che separano la libertà di espressione e l'incitamento all'odio. Lascia la porta aperta all'esecutivo che schiaccia la libertà di espressione, pensiero e innovazione. Può anche prevenire le critiche alle istituzioni statali come il parlamento e l'esercito.

Questo ampliamento dei poteri discrezionali dell'esecutivo invade anche il diritto di manifestare e tenere riunioni pacifiche. Dà alle forze di sicurezza il diritto di usare la forza "in caso di necessità": formulazione ambigua che consente alle forze di sicurezza di determinare ciò che costituisce la 'necessità' e l'uso della forza contro i manifestanti pacifici.

Sebbene il progetto di Costituzione preveda un inasprimento delle restrizioni ai diritti umani, prevede anche la creazione di un Consiglio nazionale per i diritti umani con il compito di "stabilire i valori dei diritti umani e delle libertà pubbliche che si trovano nel diritto islamico e negli

¹³⁴ Bozza finale della Costituzione della Libia, 2017.



accordi internazionali". Ma la formulazione non garantisce l'indipendenza del Consiglio né il suo diritto a gestire il proprio bilancio per evitare di essere soggiogato al governo. Il testo trascura inoltre di prevedere che il consiglio includa una quota di difensori dei diritti umani, in violazione dei Principi di Parigi, un insieme di standard internazionali che inquadrano e guidano il lavoro delle istituzioni nazionali per i diritti umani. Risulta alquanto soggetta a critiche che la bozza approvata non preveda una protezione dei diritti umani degna di un paese che vuole aprirsi al mondo e cambiare drasticamente rispetto al passato, ma piuttosto apra la porta agli abusi e decisioni quantomeno ambigue. Vale la pena ricordare che l'approvazione di questo progetto non significa che sia stato approvato per consenso. Dieci membri dell'assemblea hanno rilasciato una dichiarazione rifiutando il modo in cui il progetto è stato approvato. Hanno accusato la dirigenza dell'assemblea di aver approvato la bozza nella sua interezza senza leggerla o addirittura esaminarla dai membri.

8 - Brevi riflessioni

La mancata separazione tra Stato e religione è una delle principali limitazioni al successo dello Stato democratico, e seppur nei contesti dei paesi arabo-islamici tale separazione sia stata importata durante l'epoca coloniale, i poteri dello Stato sono rimasti subordinati a una legittimazione discendente dalla volontà divina e non dalla legge e da una Costituzione 'secolare'. Il conflitto tra Islam e democrazia viene in rilievo, altresì, nel momento in cui si compara il diritto islamico con quello internazionale, in particolar modo quando si parla di diritti umani. Se questo ultimo identifica la supremazia del diritto inteso come ordinamento della comunità internazionale, il primo riconosce tradizionalmente solo la *Shari'a* quale sistema di regolamentazione dei rapporti con i soggetti non appartenenti alla *umma*, e quindi con gli ordinamenti nazionali non musulmani. Di conseguenza, i principi che valgono per il sistema internazionale non trovano corrispondenza nei paesi islamici. Ciò nonostante, la maggioranza degli ordinamenti dell'area partecipa oggi alla formazione di norme vincolanti adottate dal sistema internazionale, aderendo anche alle principali Dichiarazioni, una scelta questa che può essere dovuta a un interesse meramente politico di mantenere relazioni fondamentali per il raggiungimento dei propri interessi, o forse, in una visione più ottimistica, all'individuazione di un processo di transizione giuridica che lentamente sta progredendo verso orizzonti più democratici.



Lo studio ha evidenziato come nell'esperienza libica il ruolo dell'Islam sia sempre stato centrale. Naturalmente, i vari eventi che hanno caratterizzato i settant'anni di storia del paese maghrebino qui esaminato hanno dato modo di comprendere, e in parte rileggere, il rapporto esistente tra la 'cosa pubblica' e la legge islamica. Tuttavia, rimane aperto un quesito fondamentale, ossia se il ruolo dell'Islam all'interno del concetto di costituzionalismo - così come inteso da noi occidentali - possa acquisire sempre maggior peso quasi da rendere il sistema giuridico islamico un'alternativa al sistema occidentale. Evidentemente è da rigettare l'idea di una incompatibilità tra *Shari'a* e Costituzione, in quanto lettura del fenomeno da un punto di vista puramente occidentale. Seppure basato su presupposti giuridici diversi, come detto, anche nell'area MENA si è sviluppato un approccio costituzionale, il quale è evidenza dell'esistenza di una coscienza giuridica che può far intravedere una via fattibile al costituzionalismo, che accetti la tesi della tutela dei diritti e della necessità di un governo democratico. Il caso libico, nonostante tutte le difficoltà incontrate fino a oggi, sembrerebbe mirare al raggiungimento di tale obiettivo.

È possibile affermare come in Libia si stia affrontando una transizione, in cui sia la separazione dei poteri e la tutela dei diritti siano ancora limitate da prospettive tradizionali del diritto e, al contempo, da una mancata legittimazione dell'attuale transizione giuridica. Ciò è testimonianza di come, anche in quei casi dove il principio di laicità sia stato formalmente accolto, la separazione tra religione e Stato non si sia rivelata una precondizione per l'abbandono di pratiche discriminatorie e per accogliere i principi del costituzionalismo occidentale.

In Libia, la mancata modernizzazione e il richiamo a una legittimità duale sono tuttora le principali cause di una condizione di stallo. Sono ancora troppo le difficoltà presenti nel paese che non permettono la redazione di una Costituzione, che soddisfi le richieste di tutti gli attori che hanno preso parte alla rivoluzione - rafforzare i diritti, la dignità, l'uguaglianza e la libertà -, né la modifica della Dichiarazione costituzionale al fine di rinviare la stesura di una nuova Costituzione fino a quando la polarizzazione politica non sarà stata risolta e la stabilità non sarà tornato in Libia.

Le risposte all'annuncio del progetto di Costituzione da parte dell'organo di redazione della Costituzione nel luglio 2017 variavano da favorevoli a oppositori. La posizione della bozza sulla legge islamica ha giocato un ruolo nella risposta mista. Ha stabilito che la legge islamica è la fonte della legislazione, il che è stato ampiamente compreso nel senso che è l'unica fonte. Di conseguenza, molte sono state le critiche per aver aperto



la porta - così si è detto - alla limitazione dei diritti e delle libertà. Per altri, compresi i movimenti islamisti, questa clausola non era sufficiente. Ritenevano che la bozza contenesse violazioni della legge islamica che ne richiedessero il rigetto, inclusa - a loro avviso - la stipulazione della libertà di pensiero e di espressione senza alcuna restrizione basata sulla legge islamica, la libertà illimitata di formare organizzazioni della società civile, l'uguaglianza tra uomini e donne¹³⁵.

Sebbene la disposizione del progetto di Costituzione secondo cui la legge islamica è la fonte della legislazione sia considerata un passo significativo nel rafforzamento del ruolo dell'Islam nel sistema libico, il suo impatto effettivo sul sistema giuridico dipende dal modo in cui la legge islamica è definita e dalla fonte di questa definizione¹³⁶. Ci sono comprensioni della legge islamica che limitano notevolmente questo impatto. Ad esempio, la Corte costituzionale egiziana ha inteso la legge islamica solo come quei precetti che sono universalmente incontrastati, un'intesa che ne limita l'impatto. La prova migliore è che la modifica della Costituzione egiziana nel 1980 per fare dei principi del diritto islamico la principale fonte legislativa non ha comportato alcun cambiamento alle legislazioni esistenti.

A questo proposito, il progetto di Costituzione non fornisce alcuna risposta su cosa si intende per legge islamica o chi la determina. In primo luogo, un testo che limitava il diritto islamico alle scuole e interpretazioni giuridiche ritenute legittime senza imporre uno specifico punto di vista giurisprudenziale è apparso in precedenti bozze dell'organo di redazione ma è stato omesso dalla versione finale. In secondo luogo, nonostante la bozza dell'inclusione di un consiglio per gli studi di diritto islamico tra gli organi costituzionali indipendenti non ha reso obbligatoria la consultazione di tale consiglio, né ha reso vincolante il parere del consiglio, quando richiesto. In terzo luogo, e forse la cosa più importante, la bozza non richiedeva che la Corte costituzionale - che deciderà se una determinata legislazione viola la legge islamica ed è quindi incostituzionale - includa esperti di diritto islamico. È ipotizzabile che questo tribunale sia composto solo da esperti legali, il che potrebbe

¹³⁵ INTERNATIONAL COMMISSION OF JURISTS, *Challenges for the Libyan Judiciary: Ensuring Independence, Accountability and Gender Equality*, July 2016 (consultabile su: <https://www.refworld.org/pdfid/57ee8f9f4.pdf>).

¹³⁶ N. ALGHEITTA, S. IBRAHIM, *Additional Report: Libya's Court Structure*, in J.M. OTTO, J. CARLISLE, S. IBRAHIM (a cura di), *Searching for Justice in Post-Gaddafi Libya*, Van Vollenhoven Institute, Leiden University, Leiden, 2013.



umentare le possibilità che venga adottata una comprensione della legge islamica più accomodante delle legislazioni esistenti. In questo modo, il tribunale potrebbe adottare un'intesa che nega che le legislazioni emanate sotto il precedente regime violino la legge islamica e quindi mantenerle attive.

Alle evidenti difficoltà nell'accordo di una Costituzione condivisa e accettata da tutti si aggiunge anche la competizione per la gestione dell'Awqaf come fonte di autorità politica e sociale ma anche come risorsa economica¹³⁷. Lo scontro tra le diverse sfere presenti nel paese deriva in larga misura dalla lunga repressione subita durante la decennale dittatura di Gheddafi e dal periodo formativo del dominio coloniale italiano dal 1911 al 1943. Dopo la rivoluzione del 2011, l'escalation della rivalità sull'autorità Awqaf rispecchia le tendenze più ampie di frammentazione politica, iperlocalizzazione e discesa nel conflitto armato nazionale. Questo caos è stato esso stesso il risultato di istituzioni di governo deboli o inesistenti, contestazioni tra le élites e un crescente intervento internazionale, in particolare da parte delle potenze regionali in competizione come la Turchia e gli Emirati Arabi Uniti, che hanno avanzato visioni diverse dell'ordine ideologico e politico nel contesto libico.

Frequentemente l'Islam è percepito come una religione che ostacola la protezione e lo sviluppo degli Stati. Ma, se applicato nel modo appropriato, potrebbe fornire una giustificazione giuridica che legittimi la promozione dei diritti e, al contempo, la modernizzazione degli ordinamenti nel loro insieme. Per progredire in tal senso, però, dovrebbe essere abbandonata quella lettura tradizionalista - che spesso ha creato solo difficoltà e letture errate - e tentare un avvicinamento a posizioni che in qualche modo possono offrire una prospettiva rinnovata del sistema statale e giuridico, che abbia come elemento centrale anche la promozione e la tutela dei diritti. D'altronde, si può asserire come religione, laicità e diritti siano elementi tra loro interdipendenti, per cui la tensione che esiste tra gli stessi può essere superata ricercando una sinergia produttiva di interessi giuridici capaci di proteggere tali elementi¹³⁸. In tale direzione, un'ulteriore considerazione da apportare allo studio qui trattato è la necessità di non far coincidere la laicità con la sola separazione tra l'Islam e lo Stato, ma invece considerarla come assunto per garantire le posizioni

¹³⁷ F. WEHREY (2021), *Libya's Factional Struggle*, cit.

¹³⁸ Cfr. A.A. AN-NA'IM, *The interdependence of religion, secularism and human rights. Prospect for Islamic societies*, in *Common Knowledge*, vol. 11, n. 1, 2005.



di tutte le componenti della società nel loro rapporto con l'apparato statale. Le principali libertà diventano necessarie per l'identificazione del rapporto tra laicità e democraticità, il che non implica l'ateismo assoluto, come per esempio il modello della Francia, ma nemmeno il culto di una sola religione, come di fatto in molti ordinamenti islamici. Questo per segnalare come anche in forme statali ritenute puramente confessionali possono diventare Stati democratici, a condizione che sia rispettata la libertà di religione e di manifestazione del pensiero quale preconditione per la tutela delle posizioni della maggioranza e delle minoranze presenti nel tessuto sociale. Naturalmente tale discorso vale anche per il caso della Libia. Ciò che oggi sembrerebbe mancare nell'ex colonia italiana è la coscienza della necessaria tutela dei diritti, attraverso la quale è possibile determinare lo spazio di incontro tra le diverse posizioni. Risulta necessaria una capacità giuridica in grado di permettere al paese la transizione verso un costituzionalismo compiuto, iniziando da un rafforzamento delle istituzioni giuridiche 'laiche' e dai soggetti istituzionali attivi oggi esistenti.

Appare chiaro come il nodo cruciale sia connesso difatti a una maggiore legittimazione di quegli strumenti che potrebbero rafforzare un modello costituzionale - e di tutela dei diritti - in un contesto islamico come quello libico. Ci si riferisce alle Assemblee nazionali e alle Corti costituzionali¹³⁹. Organi importati dai sistemi occidentali, ma che hanno visto già la luce in altri paesi islamici. Lo scenario di un costituzionalismo islamico libico è per forze di cose connesso allo sviluppo di un organo parlamentare democratico. Infatti, nel modello democratico-costituzionale, l'Assemblea parlamentare è l'istituzione che assicura la responsabilità a chi detiene il potere e, contemporaneamente, tutela la posizione delle minoranze¹⁴⁰. L'affermazione del Parlamento ha caratterizzato la stagione rivoluzionaria che ha visto protagonisti diversi paesi nell'area MENA. Il costituzionalismo richiede quindi uno Stato democratico, infatti è alquanto complicato immaginare che i diritti possano essere protetti e che il governo controllato dagli organi competenti senza condizioni puramente democratiche¹⁴¹. Una maggiore spinta in questa direzione, ossia verso il rafforzamento delle prerogative laiche, e in particolar modo della

¹³⁹ N. ALGHEITTA, S. IBRAHIM, *Additional Report*, cit.

¹⁴⁰ J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen and Unwin, London 1954, p. 242.

¹⁴¹ R. BAHLUL, *Prospettive*, cit.



democraticità dei sistemi giuridici, è quindi necessaria al fine di avanzare nel processo di costituzionalizzazione del paese.

Il controllo di costituzionalità delle leggi è, invece, lo strumento atto a garantire una effettiva giustizia costituzionale. Il problema del modello di giustizia costituzionale islamico è, difatti, determinato dal predominio e dall'autocrazia del potere esecutivo. Spesso è lo stesso capo dello Stato a eleggere i membri dell'organo, il che crea non pochi problemi sotto il versante dell'autonomia e dell'indipendenza dell'istituzione. L'indipendenza della Corte costituzionale è, in tal senso, un obiettivo necessario per la Libia.

Concludendo, la questione del rapporto tra costituzionalismo (e diritti) e Islam in Libia potrebbe pervenire a una sostanziale applicazione del primo se si accoglie una teoria giuridica relativamente laica, in cui l'elemento della laicità si possa tradurre con un certo grado di neutralità, e in cui sia possibile implementare una separazione tra Stato e religione seppur senza abdicare alle caratteristiche del sistema giuridico e al suo richiamo a una morale di fonte religiosa. Ciò è possibile solo se lo spazio giuridico islamico è disposto ad avviare una fase di autocritica che riguardi i pilastri giuridici su cui lo stesso si è costruito e rinunciare a quelle posizioni contrarie all'avanzamento giuridico dei componenti dell'intera comunità. Infatti, l'identificazione dell'Islam tra religione e Stato ha conseguenze in ogni ambito della vita pubblica.

Quattro anni dopo la stesura dell'ultima bozza, la Costituzione non è stata ancora sottoposta a referendum e il paese rimane profondamente diviso su diversi livelli. Se i dialoghi, sotto l'egida delle Nazioni Unite, tra le fazioni rivali avranno successo, seguirà inevitabilmente una nuova conversazione sul futuro costituzionale a lungo termine della Libia. Quando si svolgerà tale discussione, dovranno essere affrontate una serie di questioni chiave. Il primo è se la bozza di Costituzione del 2017 debba essere presa in considerazione o se debba essere abbandonata del tutto. Attualmente, sembra che la bozza sia ancora considerata l'unica base praticabile per il futuro del paese. Il secondo è se il progetto debba essere mantenuto integralmente nella sua forma attuale o se debba essere modificato, una domanda giusta dato che il testo è stato adottato più di tre anni fa. La terza questione è come e quando il progetto di Costituzione dovrà essere adottata. I prossimi mesi (o anni) ci forniranno le risposte e gli eventuali sviluppi nel contesto libico potranno determinare ulteriori stravolgimenti, e conseguenze anche in ambito costituzionale, fornendo spazio per altre riflessioni e approfondimenti.