

# Scienza e Pace

## *Science & Peace*

ISSN 2039-1749

VOL. XVI, N. 1 (2025)

### **L'uguaglianza interrotta. La condizione giuridica femminile nell'Islam tra sharī'a, fiqh e prospettive di riforma**

Miriam Abu Salem

Rivista online del Centro Interdisciplinare  
"Scienze per la Pace" - Università di Pisa



***Paper soggetto a double-blind peer review***

Ricevuto: 7 giugno 2025.

Accettato: 30 ottobre 2025.

Pubblicato: 8 novembre 2025.

Per citare il paper:

Abu Salem, M. (2025), "L'uguaglianza interrotta. La condizione giuridica femminile nell'Islam tra sharī'a, fiqh e prospettive di riforma", *Scienza e Pace*, XVI (1), pp. 81-96.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



## L'uguaglianza interrotta. La condizione giuridica femminile nell'Islam tra shari'a, fiqh e prospettive di riforma

Miriam Abu Salem\*

### Abstract

Il saggio analizza la genesi delle disuguaglianze di genere nel diritto islamico, mettendo a confronto il messaggio coranico, ispirato a giustizia ed equità, con l'elaborazione del fiqh classico che ne ha irrigidito le disposizioni trasformandole in regole discriminatorie. L'attenzione è prevalentemente rivolta agli istituti del diritto di famiglia nei quali tale scarto risulta più evidente. In questa prospettiva, la Tunisia rappresenta un osservatorio privilegiato: dal Codice dello Statuto Personale del 1956 alle riforme più recenti, emerge la possibilità di reinterpretare le fonti in senso paritario ma la Costituzione del 2022 mostra i limiti di un ordinamento che subordina la tutela dei diritti femminili a parametri confessionali.

**Parole chiave:** Diritto islamico, Parità di genere, Diritto di famiglia, Tunisia.

### Abstract

This essay explores the foundations of gender inequality in Islamic law by contrasting the Qur'anic message—centered on justice and fairness—with the classical fiqh which consolidated discriminatory norms. The study concentrates on family law, where the tension between reformist intent and patriarchal outcomes is most evident. Tunisia illustrates both the potential and the limits of reform: while the 1956 Code of Personal Status and later measures show the feasibility of gender-equal reinterpretations, the 2022 Constitution exposes the fragility of rights subordinated to religious parameters.

**Keywords:** Islamic law, Gender equality, Family law, Tunisia.

## 1. Dal Corano al fiqh: la costruzione delle asimmetrie di genere

---

\* Ricercatrice presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli" dove insegna Diritto comparato delle religioni e docente a contratto presso l'Università della Calabria per gli insegnamenti Diritto e religione in Europa e Diritto islamico. E-mail: [miriam.abusalem@unicampania.it](mailto:miriam.abusalem@unicampania.it).

Il diritto islamico si presenta come un sistema normativo complesso che trae origine dal messaggio rivelato e si sviluppa attraverso l'opera interpretativa dei giuristi. È in questo passaggio dall'ideale (*sharī'a*) al normativo (*fiqh*) che si collocano le principali asimmetrie di genere, frutto di interpretazioni che hanno trasformato prescrizioni contingenti in regole generali e permanenti (Mir-Hosseini, 2003; Salih, 2015). Questa dinamica è particolarmente evidente nel diritto di famiglia in cui istituti originariamente introdotti per limitare pratiche discriminatorie sono stati reinterpretati in senso restrittivo, legittimando assetti patriarcali (Barlas, 2002; Mir-Hosseini, 2003, Wadud, 2011). Muovendo da queste premesse, il saggio esaminerà la condizione femminile attraverso le fonti del diritto islamico, le interpretazioni che ne sono state date e la loro applicazione nei sistemi giuridici contemporanei, soffermandosi in particolare sul caso tunisino nella convinzione che esso rappresenti un osservatorio privilegiato delle tensioni tra diritto e religione.

Il Corano offre più di un passaggio che attesta con chiarezza la volontà di riconoscere la donna come soggetto autonomo, titolare di diritti. Basti ricordare Cor. 2:228 che afferma: "le donne agiranno con i mariti come i mariti agiranno con loro" stabilendo una regola di reciprocità in un ambito, quello familiare, fino ad allora dominato dalla logica unilaterale maschile mentre Cor. 33:35 si rivolge a uomini e donne per chiarire che la responsabilità davanti a Dio non conosce distinzione di genere.

Il Corano contiene anche disposizioni che, se lette in maniera isolata, possono risultare discriminatorie, come l'attribuzione al maschio di una quota ereditaria doppia rispetto alla femmina (Cor. 4:11) o la qualifica degli uomini quali *qawwāmūn*, ossia preposti alla custodia delle donne (Cor. 4:34). È su tali versetti che gli interpreti hanno tradizionalmente fondato la legittimazione della subordinazione femminile. Tuttavia, una lettura storicizzata dei Testi permette di riconoscere in quelle stesse norme un intento riformatore, volto ad attenuare le disuguaglianze radicate nella società tribale del VII secolo e a introdurre principi di maggiore giustizia ed equità (Mernissi, 1992; Barlas, 2002; Salih, 2015; Wadud, 2011).

La spinta innovatrice inaugurata dal Profeta ha subito un rallentamento dopo la sua morte. Secondo la Tradizione, Muhammad stesso avrebbe invitato i credenti a valutare ogni parola/gesto a lui attribuita alla luce del Corano, segnalando il rischio di manipolazioni interpretative. Tale ipotesi si è ben presto concretizzata: gli esegeti

hanno infatti progressivamente escluso le donne dalle funzioni religiose e pubbliche sia facendo leva sul silenzio del Corano su alcune temi sia attribuendo valore cogente ai versetti che rafforzavano la supremazia maschile (mentre i passi che affermavano giustizia ed equità sono stati relegati a semplici esortazioni morali). Parallelamente, disposizioni rivelate per disciplinare situazioni circoscritte sono state innalzate al rango di principi generali, con l'effetto di consolidare un assetto normativo e sociale marcatamente asimmetrico. Emblematico è l'ḥadīth secondo cui "un popolo che affida i propri affari a una donna non prospererà" che, nato in un contesto circoscritto, è stato trasformato in regola generale per negare l'accesso delle donne alla leadership politica e religiosa (Mernissi, 1992; Vercellin 2000; Mahbuba – Rabeya 2023). Altri detti hanno presentato le donne come "prive di intelletto e religione" o causa di fitna (discordia), contribuendo in tal modo a rafforzare stereotipi di inferiorità e a legittimarne l'allontanamento dalla sfera pubblica. Persino la vicenda della cacciata dal Paradiso, descritta nel Corano come responsabilità condivisa tra Adamo ed Eva (Cor. 7:20-22), è stata successivamente reinterpretata, trasformando Eva nell'unica responsabile della trasgressione (Scolart, 2018).

## **2. Donne fedeli: tra atti di culto e leadership religiosa**

Per comprendere correttamente la posizione della donna nell'Islam occorre distinguere tra le norme che regolamentano il rapporto dell'essere umano con Dio ('ibādāt), considerate eterne e immutabili, e quelle che disciplinano le relazioni tra gli individui (mu'āmalāt), rivelate in risposta a episodi specifici e che, come tali, dovrebbero essere soggette a continua reinterpretazione per trarne principi morali idonei a orientare la condotta dei fedeli in epoche e società differenti.

Sul piano spirituale il Corano afferma con chiarezza la parità tra uomini e donne (33:35; 16:97; 40:40) richiamandoli entrambi agli stessi doveri – preghiera, digiuno, elemosina e pellegrinaggio – e fondando la promessa di salvezza non sul sesso ma sulle opere compiute dal credente (Ahmed 2002; Scolart 2018; Vercellin 2000; Wadud, 2011).

Più controverso è il tema della leadership religiosa femminile e, in particolare, dell'imamato. Tutte le scuole ammettono che una donna possa guidare la preghiera per altre persone del suo stesso sesso, soprattutto in contesti privati. Resta invece

fortemente dibattuta la possibilità di condurre preghiere miste, come la ṣalāt del venerdì. Nonostante il silenzio del Corano sul tema, la maggioranza dei giuristi lo esclude sia perché considerano l'imamato una funzione di rappresentanza pubblica incompatibile con la condizione femminile (Calderini 2020) sia per motivazioni di carattere pratico, quali la gestione degli stati di impurità rituale o il timore che la guida femminile potesse generare fitna (Scolart, 2022). Non mancano tuttavia posizioni minoritarie che, richiamandosi al precedente di Umm Waraqa – autorizzata dal Profeta a guidare la preghiera “per la gente della sua casa” (ḥadīth in Abū Dāwūd) – ne propongono una lettura estensiva, tale da includere anche gli uomini presenti nella cerchia domestica (Vercellin). Questa interpretazione, pur marginale, ha ispirato alcune esperienze contemporanee che mirano a valorizzare la presenza femminile nello spazio religioso. Ad esempio, in Marocco, il Ministero degli Affari islamici ha avviato un programma di formazione per murshidāt, autorizzate a insegnare religione, fornire consulenza spirituale e svolgere attività educative nelle moschee (Borrillo, 2009). In Egitto, il Ministero delle dotazioni religiose (awqāf) ha progressivamente ampliato le competenze femminili, autorizzando le donne a tenere lezioni di esegesi coranica e a predicare nelle moschee riservate alle fedeli, nonché a svolgere attività di orientamento religioso in scuole, università e istituti penitenziari.

In Turchia, la Presidenza degli affari religiosi (Diyanet) ha istituzionalizzato la figura delle vaize, prediatrici incaricate di diffondere la conoscenza islamica e di offrire consulenza spirituale soprattutto alle donne e alle famiglie, inserendole stabilmente all'interno dell'apparato burocratico-religioso statale (Maritato, 2016). Queste misure hanno certamente accresciuto la visibilità femminile nello spazio religioso ma restano segnate da limiti strutturali. I ruoli affidati alle donne, infatti, non nascono da dinamiche interne alle comunità bensì da interventi statali che orientano e controllano la produzione del discorso islamico. È l'autorità pubblica a stabilire i criteri di reclutamento, i percorsi formativi, i contenuti della predicazione e gli ambiti di intervento, riducendo l'autonomia delle prediatrici. Si tratta, dunque, di un'apertura controllata, in cui l'inclusione delle donne è ammessa solo se funzionale alla governance del discorso religioso (Borrillo, 2013).

Diverso è il contesto occidentale dove, anche grazie alla separazione tra sfera religiosa e politica, sono state sperimentate esperienze più innovative, come la guida di una

preghiera mista del venerdì da parte della teologa Amina Wadud (New York, 2005) o la creazione della Mariam Mosque (Copenaghen, 2016), prima moschea europea guidata da imam donne (Petersen, 2022). Tali iniziative, rese possibili dall'assenza di un divieto esplicito nelle fonti e dal principio di liceità originaria – secondo cui ciò che non è vietato deve ritenersi consentito – restano tuttavia episodi isolati. L'ostacolo principale al loro consolidamento non risiede nell'assenza di un fondamento normativo – che, come ricordato, può essere rintracciato nella fonti – ma nella mancanza di legittimazione sociale: la guida religiosa femminile continua infatti a essere percepita come una imposizione dall'esterno e una frattura rispetto all'ordine tradizionale. La leadership femminile potrà ottenere effettiva legittimazione solo se sostenuta dalle istituzioni religiose, il cui intervento è indispensabile per trasformare esperienze circoscritte in una pratica stabile e socialmente accettata.

### **3. Donne e famiglia**

Il diritto di famiglia costituisce il settore in cui più chiaramente emerge la tensione tra l'intento riformatore del Corano e l'elaborazione successiva del fiqh, che ne ha in larga parte ridimensionato la portata.

L'azione di Muḥammad si colloca in una prospettiva di riforma graduale volta da un lato a riconoscere alla moglie una soggettività giuridica e una tutela economica, dall'altro a rimodellare istituti profondamente radicati nella società del tempo, sottoponendoli a limiti rigorosi per garantire una maggiore equità nei rapporti tra i coniugi. In tale prospettiva, i versetti che richiamano al rispetto reciproco e alla giustizia possono essere considerati quali indicatori di una nuova etica familiare (Schacht, 1995; Aluffi, 2008). Dopo la scomparsa del Profeta, tuttavia, molte di queste aperture sono state progressivamente oscurate dalle elaborazioni dottrinali che, come già chiarito, hanno istituzionalizzato un modello familiare fondato sulla centralità maschile (Mernissi, 1992). La portata di questo processo si coglie con particolare evidenza nell'evoluzione di alcuni istituti cardine del diritto di famiglia. Si pensi, ad esempio, al divieto imposto alle donne musulmane di contrarre matrimonio con uomini di fede diversa (2:221). In realtà, il versetto vietava ad entrambi i sessi tale tipo di unioni ("Non sposate donne idolatre finché non abbiano creduto [...] non date le donne credenti in spose agli idolatri

finché essi non abbiano creduto”), al fine di proteggere la comunità nascente da legami che ne avrebbero compromesso la coesione e la definitiva affermazione. Il divieto generale è stato successivamente rimodulato dal versetto 5:5 che autorizza l'uomo musulmano a sposare donne caste appartenenti alle Genti del Libro senza prevedere un'analoga possibilità per le donne. L'assenza di indicazioni testuali è stata utilizzata dalla giurisprudenza classica come base per sancire il divieto e ha dato origine a un regime discriminatorio che ancora oggi limita la libertà matrimoniale femminile.

Simili trasformazioni si osservano anche con riferimento al mahr. Il Corano ha profondamente modificato la disciplina del donativo nuziale, ribaltando l'assetto preislamico che lo configurava come un corrispettivo versato al padre della sposa in cambio della perdita di un membro del clan. Con la Rivelazione, la moglie diventa titolare esclusiva del mahr e può disporne liberamente, senza bisogno di autorizzazioni. Nella prassi, tuttavia, tale funzione è stata spesso svuotata: in alcuni casi il mahr è stato inteso come somma da corrispondere soltanto al momento del divorzio o alla morte del marito, con la conseguenza di privarlo della sua efficacia immediata e di mantenere la donna in una condizione di dipendenza economica; in altri l'importo è stato fissato in misura meramente simbolica, fino ad annullarne la reale portata patrimoniale.

La disciplina coranica della poligamia rappresenta un compromesso tra una prassi ampiamente diffusa nell'Arabia preislamica e l'esigenza di introdurre vincoli di giustizia ed equità. Il versetto 4:3 ammette il matrimonio con due, tre o quattro donne, a condizione che siano trattate con giustizia, introducendo così un limite numerico e un criterio di equità in una società che non conosceva restrizioni. Va inoltre ricordato che la disposizione è stata rivelata dopo la battaglia di Uhud, quando l'elevato numero di vedove e orfani rese necessario un meccanismo straordinario di protezione sociale (Mouhana 2019). Lo stesso Corano (4:129) avverte però che la piena equità tra più mogli non può essere realmente garantita, riducendo di fatto la praticabilità dell'istituto. Il fiqh tradizionale, invece, ha impedito alle donne di contrarre più matrimoni simultaneamente - traendo tale conclusione dal silenzio delle fonti - e ha progressivamente attenuato i limiti coranici sulla poliginia, trasformandola da misura eccezionale in prerogativa ordinaria del marito.

Anche il ripudio costituiva un istituto profondamente radicato nella società araba preislamica, al punto da non poter essere soppresso. Il Corano lo ammette espressamente (Cor. 2:229) ma ne regola l'esercizio introducendo precisi vincoli: la previsione di un tentativo di conciliazione (Cor. 4:35), la necessità di tre dichiarazioni distinte nel tempo (Cor. 2:229 e 231), l'obbligo di un donativo in favore della donna ripudiata (Cor. 2:229, 236 e 237) e il divieto di risposare la moglie definitivamente ripudiata se non dopo un nuovo matrimonio sciolto a sua volta (Cor. 2:230) (Schacht, 1995; Vercellin, 1996; Aluffi, 2004). La prassi si è però sviluppata nel senso opposto travolgendo di fatto le regole poste dal Corano. L'interpretazione che è prevalsa, infatti, ha consentito di accorpare le tre manifestazioni di volontà e di ripudiare la sposa anche nel periodo mestruale o subito dopo aver avuto rapporti sessuali con lei. Inoltre l'assenza di un esplicito riferimento al ripudio femminile è stato interpretato dagli uomini nel senso di escludere le donne da tale possibilità.

In materia ereditaria il Corano ha introdotto una cesura netta rispetto alle pratiche tribali preesistenti: ha vietato la consuetudine di "ereditare" le donne contro la loro volontà e ha attribuito loro, per la prima volta, diritti successori, seppure in misura inferiore rispetto agli uomini. La diversa distribuzione delle quote rifletteva il contesto sociale dell'epoca che imponeva al maschio, in qualità di capofamiglia, il dovere di provvedere al sostentamento dei soggetti a lui affidati. Era dunque una misura contingente, funzionale a quell'assetto storico. La prassi giuridica successiva, tuttavia, l'ha trasformata in disciplina inderogabile, sottraendola a ogni possibilità di revisione.

Ancora più complessa è la questione della violenza domestica, che la dottrina classica ha fatto discendere dal versetto 4:34 ("e quanto a quelle di cui temete atti di disubbidienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti e poi battetele"). Alcuni interpreti contemporanei propongono una lettura diversa, sostenendo che il versetto non autorizzi la violenza ma intenda limitarla, trasformando un potere incontrollato in una sequenza di rimedi gradualmente: prima l'ammonimento verbale, poi – se inefficace – l'interruzione dei rapporti sessuali, e solo come *extrema ratio* un intervento fisico (Wadud, 2011). Analizzando il contesto all'epoca della Rivelazione, emerge la tensione tra la volontà del Profeta di vietare ogni forma di maltrattamento e le resistenze della comunità, favorevole al mantenimento delle pratiche tradizionali. Già i dizionari medievali, inoltre, registrano per il termine *daraba* non soltanto il significato di

“percuotere” ma anche quello di “allontanarsi”, una lettura coerente sia con l’insegnamento di Muhammad – improntato alla non violenza, fino a considerare i maltrattamenti motivo sufficiente di divorzio – sia con il suo comportamento personale, quando, di fronte a conflitti familiari, preferì allontanarsi dalla casa coniugale (Bakhtiar, 2007). Questa interpretazione consente di recuperare la finalità originaria del testo, volta a ridurre la violenza e a tutelare la dignità femminile, in contrasto con la lettura tradizionale che ha trasformato una norma di contenimento in strumento di legittimazione di pratiche oppressive.

Infine, anche la disciplina della testimonianza offre un esempio significativo di come una disposizione situata in un contesto storico determinato sia stata trasformata in principio universale. Nel versetto 2:282, relativo ai contratti di credito, si stabilisce che, in mancanza di due uomini, un testimone maschio possa essere sostituito da due donne, con la giustificazione che una possa “ricordare” all'altra. La ratio di tale previsione va ricercata non in una presunta inferiorità femminile ma nella minore familiarità delle donne con le pratiche commerciali del VII secolo. La giurisprudenza classica, tuttavia, ha esteso questa disposizione ad ambiti diversi, fino al processo penale, svalutando sistematicamente la testimonianza femminile e istituzionalizzando una disuguaglianza che il testo rivelato aveva introdotto come misura eccezionale e contestualizzata.

L'analisi delle principali istituzioni del diritto di famiglia conferma che la disuguaglianza di genere non è insita nel Corano ma deriva dalle interpretazioni successive. È a partire da tale constatazione che i Paesi a maggioranza musulmana hanno intrapreso un lento percorso verso il riconoscimento dei diritti femminili. Alcuni Stati, pur richiamandosi formalmente all'Islam, hanno avviato un processo di storicizzazione dei testi sacri per recuperare il messaggio religioso originario e liberarlo dai condizionamenti sociali, facendo attenzione a distinguere ciò che è fisso e immutabile da quanto invece è contingente e riformabile. Tale obiettivo è stato perseguito ricorrendo ad alcuni espedienti procedurali come, ad esempio, rendere illeciti gli atti considerati riprovevoli; applicare ad una determinata situazione l'opinione della scuola giuridica più favorevole; omettere il riferimento alle norme considerate anacronistiche (Aluffi, 1990).

L'applicazione concreta di questi strumenti non è stata però uniforme e non ha prodotto ovunque gli stessi risultati.

#### **4. La via tunisina all'uguaglianza di genere. Poche luci e molte ombre**

L'esperienza tunisina costituisce uno dei tentativi più avanzati di rilettura in chiave moderna dei precetti religiosi. Sin dall'indipendenza, il riconoscimento dei diritti delle donne è stato inserito in un più ampio processo di modernizzazione promosso da Habib Bourguiba, che ha saputo introdurre riforme radicali senza rompere con la tradizione religiosa. Per lungo tempo, l'Islam ha conservato una funzione simbolica e identitaria, senza tradursi in parametro di legittimità per il legislatore (Alicino, 2017). Questo assetto ha favorito l'adozione di riforme profonde nel diritto di famiglia, anche se la loro effettiva applicazione è stata ostacolata da forti resistenze sociali e da continui mutamenti negli equilibri politici e costituzionali.

In questo solco si colloca il Codice dello Statuto Personale (CSP), promulgato il 13 agosto 1956, che segna l'inizio di un processo di riforma senza precedenti nel contesto arabo-musulmano. Tra le innovazioni di maggiore rilievo è possibile annoverare l'abolizione della poligamia (art. 18), l'introduzione del consenso di entrambi i coniugi come condizione essenziale di validità del matrimonio e la sostituzione del ripudio unilaterale con una procedura di divorzio sottoposta al controllo giudiziario (art. 30) (Guemara, 2012).

La Costituzione del 1959 ha consolidato questo impianto: pur definendo l'Islam come religione di Stato non ha attribuito alla shari'a alcun ruolo formale, sancendo di fatto il primato della legge statale.

Su questa base si sono innestate ulteriori riforme. A titolo esemplificativo basti ricordare che, nel 1958, è stata introdotta l'adozione piena, in contrasto con il divieto islamico di assimilare l'adottato al figlio naturale; nel 1973 è stata legalizzata l'interruzione volontaria di gravidanza entro i primi tre mesi, senza obbligo di motivazioni mediche; nel 1993 il dovere di obbedienza della moglie è stato sostituito dal principio di collaborazione tra i coniugi (sebbene permanga un riferimento al marito come "capo famiglia").

Le riforme in materia familiare hanno inoltre ricondotto sia la wilāya paterna sia la hadhāna al principio dell'interesse superiore del minore, superando la rigida distinzione che assegnava al padre la rappresentanza legale e alla madre la custodia.

Oggi spetta al giudice valutare, caso per caso, quale genitore sia più idoneo a garantire cura e protezione, in un'ottica che rompe con l'impianto tradizionale.

Il processo di riforma ha ricevuto un ulteriore impulso con la Rivoluzione del 2011 che ha posto al centro dell'agenda politica la questione dei diritti e delle libertà fondamentali, in un clima di forte contrapposizione tra istanze laiche e spinte religiose (Turco, 2013; Alicino, 2016). La Costituzione del 2014 è il risultato di un compromesso tra la richiesta di Ennahda e degli ambienti religiosi vicini ad al-Zaytuna di conferire alla shari'a rango costituzionale e l'opposizione dei partiti laici – in particolare Nidaa Tounes, Ettakatol e CPR – che rivendicavano la natura civile dello Stato e consideravano tale prospettiva incompatibile con i principi di libertà e uguaglianza (Guemara, 2012; Turco, 2013). L'esito di tale processo è stato l'inserimento nella Carta dell'art. 1, che definisce l'Islam religione di Stato, e dell'art. 2, che sancisce la natura civile della Tunisia fondata sul primato della legge. Il testo costituzionale non ha però chiarito il rapporto tra identità religiosa e natura civile dello Stato né ha indicato quale dei due principi dovesse prevalere nella gerarchia delle fonti. Questa ambiguità ha alimentato due letture opposte: per alcuni il richiamo all'Islam aveva valore meramente simbolico, limitato a riconoscere la religione professata dalla maggioranza della popolazione, mentre per altri esso costituiva un principio supremo dell'ordinamento. A chiarire il mero valore sociologico della disposizione è intervenuto il Presidente della Repubblica che ha precisato: “il nostro riferimento resta la Costituzione e non il testo coranico” perché l'art. 2 Cost. “è chiaro e stabilisce che la Tunisia è uno stato di diritto basato sulla cittadinanza, la volontà del popolo e la supremazia della legge”.

La Costituzione ha inoltre previsto garanzie specifiche in materia di eguaglianza di genere, in larga parte frutto della pressione esercitata dalle associazioni femministe e dalla società civile: l'art. 21 sancisce la parità di tutti i cittadini e cittadine davanti alla legge, l'art. 34 impone allo Stato di promuovere la rappresentanza politica femminile e l'art. 46 impegna le autorità statali a “protéger les droits acquis de la femme et veille à les consolider et les promouvoir [...] garantit l'égalité des chances entre l'homme et la femme pour l'accès aux diverses responsabilités et dans tous les domaines [...] à consacrer la parité entre la femme et l'homme dans les assemblées élues” e a “prendre les mesures nécessaires en vue d'éliminer la violence contre la femme”.

In attuazione dei principi costituzionali di uguaglianza e di tutela della dignità femminile appena richiamati, è stata approvata la legge organica n. 58 del 2017 che rappresenta una svolta nel panorama giuridico tunisino e, più in generale, nel mondo arabo. La legge ha introdotto una definizione ampia di violenza contro le donne che comprende la forma fisica, sessuale, psicologica ed economica (art. 3) e ha previsto strumenti di protezione innovativi, tra cui gli ordini di protezione che consentono al giudice di disporre l'allontanamento dell'autore del reato, il divieto di avvicinamento e l'erogazione di un assegno provvisorio di mantenimento in favore della vittima e dei figli (artt. 33-35). Particolarmente significativa è stata inoltre l'abrogazione dell'art. 227 bis del codice penale che sino ad allora permetteva all'autore di stupro di evitare la pena sposando la vittima.

La riforma del 2017 ha introdotto innovazioni significative ma la loro applicazione giudiziaria ha mostrato diversi limiti. L'estensione della nozione di violenza alla dimensione economica ha consentito di qualificare come illecite pratiche diffuse, quali l'appropriazione o la gestione del salario della moglie e l'imposizione del divieto di lavorare. Nella prassi, tuttavia, i tribunali hanno spesso attenuato la portata della riforma trattando le condotte incriminate come ipotesi meno gravi o accorpendole in un unico illecito, con l'effetto di applicare sanzioni più lievi rispetto a quelle previste dal legislatore (*Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes, 2022*).

Un'ulteriore criticità riguarda la diversa applicazione della legge sul territorio che ha prodotto livelli di tutela diseguali: mentre nei centri urbani l'accesso ai servizi di protezione appare relativamente garantito, nelle aree rurali la scarsità di strutture e la pressione della comunità limitano concretamente la possibilità di ricorrere alla giustizia. In tali ambienti la persistenza della logica dell'onore familiare continua a costituire un forte deterrente alla denuncia: il rischio di stigma sociale e di esclusione induce molte donne a rinunciare alla tutela legale (*Human Rights Watch, 2023*).

Sempre nel 2017 è stata abrogata la circolare del 1973 che vietava i matrimoni tra donne musulmane e uomini non musulmani senza la preventiva conversione di questi ultimi. La sua effettiva applicazione, tuttavia, si è scontrata con resistenze culturali e prassi amministrative ostili. Molti ufficiali di stato civile, invocando motivazioni religiose, hanno impedito la regolare celebrazione di tali unioni e ne hanno reso problematica la

registrazione attraverso ritardi immotivati e richieste illegittime, spingendo così lo sposo verso la scorciatoia della conversione fittizia.

Diversamente da quanto avvenuto per altri ambiti, in materia successoria la spinta riformatrice del legislatore tunisino non è riuscita a intaccare l'impianto religioso. Il CSP stabilisce infatti che "l'héritier de sexe masculin a une part double de celle attribuée à un héritier de sexe féminin" (art. 103) pur prevedendo che, in assenza di eredi maschi, le figlie ereditino l'intero patrimonio. Nel 2018 la Commission des libertés individuelles et de l'égalité ha formulato una proposta di riforma delle successioni che introduceva la parità di genere come regola generale e riconosceva in via residuale al de cuius la possibilità di applicare le regole coraniche, così da bilanciare il principio di uguaglianza con la libertà religiosa (Abu Salem, 2018). Il dibattito sul tema è stato però definitivamente interrotto dal Presidente Kais Saied secondo cui "The debate around inheritance is false and misguided. [...] The Qur'an is clear about this and there is no room for interpretation" (Ben Azouz, 2022). Questa posizione ha trovato conferma nella nuova Costituzione del 2022, che ha segnato una netta inversione rispetto al testo del 2014 e riportato il sistema tunisino entro coordinate marcatamente confessionali. L'art. 5 Cost. eleva l'Islam a parametro costituzionale, dichiarando la Tunisia parte dell'umma e attribuendo ai fini religiosi – la tutela della vita, dell'onore, della religione e dei beni – il rango di principi supremi (Nouira, 2023). In tal modo "les finalités de l'islam sont devenues les finalités de l'État. Et c'est à lui seul que revient désormais la responsabilité de leur réalisation. Cela veut dire, par exemple, que l'État sera le seul responsable de la gestion des affaires religieuses, mais aussi le seul représentant de «l'islam authentique» [...] Ensuite, la charia est susceptible de devenir une source formelle du droit tunisien. Le législateur doit adopter le raisonnement juridique propre au droit musulman (fiqh) et utiliser ses mécanismes" (Nouira, 2023). La soppressione dell'art. 2 della Costituzione del 2014, che definiva la Tunisia uno Stato civile fondato sulla supremazia della legge, ha ulteriormente ridotto lo spazio per una lettura laica della Carta, accentuando la dipendenza dell'ordinamento da criteri confessionali.

Le implicazioni di questo mutamento si riflettono anche sulla tutela dei diritti fondamentali e, in particolare, dei diritti femminili. L'art. 51, infatti, si limita a proteggere i "diritti acquisiti delle donne", senza prevedere strumenti per il loro consolidamento o ampliamento. A ciò si aggiunge l'art. 55 che ammette restrizioni ai diritti fondamentali

per ragioni di difesa nazionale, sicurezza, salute pubblica o tutela dei diritti altrui, senza tuttavia richiamare i limiti di necessità, proporzionalità e compatibilità con lo Stato civile e democratico previsti dalla Costituzione del 2014. Le conseguenze pratiche di tale scelta emergono in più settori. Ad esempio, in materia di violenza di genere, l'applicazione della legge n. 58 del 2017 potrebbe essere ridimensionata se ritenuta incompatibile con la tutela dell'onore richiamata dall'art. 5 Cost.. Anche l'accesso delle donne a funzioni pubbliche può subire limitazioni qualora prevalga una lettura dei maqāṣid che circoscriva il ruolo femminile alla sfera familiare. Tali scenari non appaiono meramente ipotetici, come conferma il decreto-legge n. 55 del 2022 che ha modificato la legge elettorale eliminando l'obbligo di parità di genere nelle liste elettorali.

L'esperienza tunisina dimostra dunque che la questione della condizione giuridica femminile nell'Islam non può essere ridotta a un problema di esegesi dei testi sacri. Le tecniche ermeneutiche – storicizzazione, selezione della scuola giuridica più favorevole, esclusione delle norme anacronistiche – possono aprire margini di riforma ma la tutela dei diritti delle donne dipende soprattutto dalle garanzie offerte dall'assetto costituzionale. In assenza di meccanismi istituzionali stabili, ogni conquista resta vulnerabile. La Tunisia costituisce un osservatorio privilegiato perché evidenzia entrambe le dimensioni: da un lato la possibilità di valorizzare, all'interno della tradizione islamica, i principi di giustizia e parità; dall'altro la vulnerabilità di tali risultati se lo Stato abbandona un modello civile di cittadinanza e subordina la produzione normativa a finalità religiose.

## Riferimenti bibliografici

Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven.

Alicino F. (2016), "Cittadinanza e appartenenza confessionale: il caso tunisino", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, pp. 215-232.

Alicino F. (2017), "Cittadinanza e religione in Tunisia", in Id. (a cura di), *Cittadinanza e religione nel Mediterraneo. Stato e confessioni nell'età dei diritti e delle diversità*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 157-190.

Aluffi R. (2004), *Le leggi del diritto di famiglia negli Stati arabi del Nord-Africa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Aluffi R. (2008), "Il diritto islamico", in S. Ferrari (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 123-145.

Aluffi R. (2024), "Al maschio la parte di due femmine': regole e pratiche successorie nell'Islam", in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio. Una prospettiva di genere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 97-108.

Bakhtiar L. (2007), *The Sublime Qur'an*, Kazi Publications.

Barlas A. (2002), *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin.

Ben Azouz K. (2022), *President Saied Derides the Economic and Social Rights of Tunisian Women*, disponibile su: <https://shorturl.at/hjyEO>

Borrillo S. (2009), "Le murshidat in Marocco: compromesso o rivoluzione?", *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, VIII (1), pp. 1-24.

Borrillo S. (2013), "Il femminismo islamico e il caso delle murshidat in Marocco", in M.R. Pellizzari, L. Guidi (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere*, Viella, Roma, pp. 445-453.

Calderini S. (2020), *Women as Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*, I.B. Tauris, London-New York.

El Haitami M. (2012), "Restructuring Female Religious Authority: State-Sponsored Women Religious Guides (Murshidat) and Scholars ('Alimat) in Contemporary Morocco", *Mediterranean Studies*, 20(2), pp. 227-240.

Guemara R. (2012), "La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione", *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 8, pp. 263-300.

Human Rights Watch (2023), *Tunisia: Women's Rights at Risk*, Human Rights Watch, New York.

Mahbuba F., Rabeya S. (2023), "Female Leadership in Muslim Societies: Theological and Socio-Cultural Debates in Contemporary Literature", *Australian Journal of Islamic Studies*, 8(2), pp. 96-115.

Mernissi F. (1992), *Le sultane dimenticate. Donne capi di Stato nell'Islam*, Marietti 1820, Genova-Milano.

Mir-Hosseini Z. (2003), "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform", *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 1(1), pp. 1-25.

Mir-Hosseini Z. (2006), *Verso l'uguaglianza di genere: la donna nel diritto islamico*, in AA.VV., *Atti del convegno su Islam e genere*, Milano, pp. 55-78.

Mouhanna F. (2019), *La donna del Corano. Islam e condizione femminile*, La Vela, Viareggio.

Nouira A. (2023), *La religion dans la Constitution tunisienne de 2022: rupture ou continuité?*

Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes (2020), *Les déterminants des violences conjugales en Tunisie*, Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes, Tunis.

Petersen J. (2022), *The Making of a Mosque with Female Imams. Serendipities in the Production of Danish Islams*, Brill.

Salih R. (2015), *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma.

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

Scolart D. (2018), "Alle radici della disuguaglianza di genere nella prospettiva giuridico-religiosa islamica", in I. Zuanazzi, M.C. Ruscazio (a cura di), *Le relazioni familiari nel diritto interculturale*, Libellula, Tricase, pp. 101-120.

Scolart D. (2022), "Diritti e doveri della donna nel diritto islamico", in S. Ferrari (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 201-220.

Turco N. (2013), "Tunisia, quale religione per quale Stato? Appunti da una transizione", *Jura Gentium*, 10(2), pp. 23-43.

Vercellin G. (1996), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.

Vercellin G. (2000), *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia.

Wadud A. (2011), *Il Corano e la donna. Rileggere il Testo Sacro da una prospettiva di genere*, Effatà, Cantalupa.