

Il concetto di sovranità divina nella Costituzione pakistana: uno strumento per espandere o limitare i diritti fondamentali?

Elisa Giunchi

This article is distributed in open access under the Creative Commons CC-BY 4.0 Licence (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>)
(c) Author(s)

DOI: <https://doi.org/10.23810/1345.GIUNCHI>

When citing this article please include its DOI with a resolving link

134

Introduzione

Il giudice pakistano Cornelius negli anni '60 argomentò che fondare i diritti fondamentali della Costituzione nella religione islamica avrebbe promosso il *liberal rule of law*, proteggendo i diritti umani. Guardando all'esempio britannico, in cui le nozioni di giustizia erano divenute obblighi morali in seguito alla loro articolazione in termini religiosi, Cornelius, che era di fede cattolica, sosteneva che «la gente considererà le leggi con rispetto e le seguirà [...] solo se le riconoscerà come derivanti da una vera fonte di sovranità» (cit. in Braibanti 1999: 62). Possiamo dire oggi, oltre mezzo secolo dopo, che le previsioni di Cornelius si sono avverate? Cercheremo di rispondere a questa domanda soffermandoci sull'attività giudiziaria delle corti d'appello islamiche pakistane, che si sono espresse in diverse occasioni sul significato della "sovranità divina" menzionata nel testo costituzionale e sulle sue implicazioni in termini di diritti umani. Ci si avvarrà a tal fine, delle trascrizioni di casi giudiziari consultati presso la Squire Law Library di Cambridge e l'archivio della Corte Federale Shariat a Islamabad.

Prima, però, dovremo accennare alla natura contraddittoria delle rivendicazioni che accompagnarono la nascita del Pakistan, poiché fu dal compromesso tra visioni diverse

che emerse un testo costituzionale vago. E sarà proprio prendendo a pretesto le lacune della Costituzione che le corti d'appello islamiche, istituite nel 1980, potranno fare riferimento alla sovranità divina per confermare e, in alcuni casi, ampliare i diritti riconosciuti dalla legislazione nazionale.

L'ambiguità del progetto pakistano

Negli anni '40 gli esponenti della Lega Musulmana, che guidava il movimento nazionale pakistano, sostennero più volte che il loro obiettivo fosse quello di dare ai musulmani del subcontinente una patria nella quale essi potessero vivere secondo le proprie usanze religiose, senza subire imposizioni da parte della maggioranza indù. Si paventava in particolare il pericolo che un'India unita e democratica si trasformasse in un Raj indù, nonostante il Congresso Nazionale Indiano dichiarasse di voler operare, una volta raggiunta l'indipendenza, all'infuori di logiche comunitarie. Vi era tuttavia, nella Lega, una narrativa parallela e discordante: dalle dichiarazioni di Muhammad Ali Jinnah, presidente della Lega dal 1937, e di uomini politici a lui vicini, come Liaquat Ali Khan, traspariva una componente utopica, in cui il Pakistan era immaginato come un "laboratorio" in cui applicare non l'Islam della tradizione, ma lo "spirito" coranico, identificato con principi di giustizia sociale e non discriminazione. Si trattava di un discorso, è evidente, tipicamente modernista, che si fondava su una rivalutazione della fonte sacra rispetto alle fonti derivate, e su una sua rilettura secondo modelli esegetici emersi sul finire dell'800 e diffusi in India dal college di Aligarh, dove peraltro avevano studiato Jinnah e gli uomini politici a lui più vicini. La duplice natura del discorso nazionalista permetteva di attirare gruppi sociali diversi – dai latifondisti e dai *pir*, interessati al mantenimento dello *status quo*, ai salafiti che volevano tornare alla lettera del Corano, ai riformisti che intendevano ritrovare nel Corano quello spirito progressista che si era oscurato nei secoli. Dalla coesistenza di discorsi diversi sarebbe emersa un'identità nazionale irrisolta, che troverà espressione in tutte le sue contraddizioni nei dibattiti in seno all'Assemblea Costituente.

Negli ambienti religiosi, solo le confraternite sufi dell'India Nord-Occidentale e il Jama'at-i ulama-i Islam (JUI), un partito minoritario nato solo nel '45, alla vigilia della spartizione del subcontinente, sostennero il movimento nazionalista. Il Jami'at al-'ulama-i Hind (JUH), il principale partito di *ulama*, e il Jama'at-i Islami (JI), il partito "fondamentalista" fondato da Abul A'la Maududi nel 1941, si opposero alla nascita del Pakistan. Per entrambi, il movimento nazionalista era eccessivamente occidentalizzato. Non era quindi plausibile, secondo il JUH, che il Governo di un futuro Pakistan difendesse usi e costumi della tradizione e lasciasse agli *ulama* la piena autonomia di cui avevano goduto fino ad allora. La loro era peraltro una visione priva di una prospettiva statuale: poiché, per gli *ulama*, il vero musulmano era tale in quanto aderiva alla *sharia*, i musulmani indiani potevano secondo loro continuare a vivere in quella sorta di apartheid giuridico in cui erano vissuti sotto il dominio britannico. Si temeva inoltre

che la formazione di uno Stato separato per i musulmani indiani minasse l'armonia comunitaria in India, compromettendo anche ogni attività di proselitismo, indebolisse la posizione contrattuale dei musulmani che fossero rimasti in India e lacerasse quella "indianità" composita, frutto di una secolare convivenza, sostanzialmente pacifica, in cui l'identità religiosa si era fusa con altre componenti culturali (Faruqi 1963).

Le motivazioni di Maududi erano diverse. Vale la pena soffermarci sulla sua posizione, in ragione del ruolo che ricoprirà nel dibattito sul ruolo dell'Islam nella Costituzione all'indomani della Partition. Studioso e giornalista con una preparazione in materia religiosa esterna alle *madrassa*, e con un profilo quindi analogo a quello degli altri ideologi dell'Islam politico, Maududi fu tra i primi ad avanzare, uscendo dalla dimensione a-statuale degli *ulama*, l'idea che l'obiettivo supremo dell'Islam fosse la creazione di uno "Stato islamico" che permettesse la realizzazione della sovranità divina (*hakimiyya*) sulla terra.¹ L'elaborazione del suo pensiero si colloca significativamente nella fase successiva all'abolizione del Califfato nel 1924, che stimolò soprattutto in Egitto e in India riflessioni sofisticate, che spaziavano dal laicismo di Ali Abd al-Raziq al Califfato spirituale di Muhammad Rashid Rida fino, appunto, allo Stato islamico di Maududi, elaborato già negli anni '20 in diversi scritti e discorsi.²

Maududi era convinto che solo in una cornice statuale di natura confessionale l'Islam avrebbe potuto esprimersi pienamente nella sua natura "autentica" di sistema totale. La sua diffidenza verso «le grandi masse della gente comune», considerate «incapaci di comprendere i loro veri interessi» (Maududi 1960: 141), rendeva necessario uno Stato che imponesse, dove necessario, l'adesione all'Islam, contrastando il «luccichio» della cultura europea e nordamericana (Maududi 1992: 80-81). Lo Stato vagheggiato da Maududi si fondava non sulla mera appartenenza alla fede, ma sulla condivisione di un'ideologia. Per il fondatore del JI l'Islam non era, infatti, un insieme di rituali e tradizioni appartenenti alla sfera del vissuto, ma «un sistema ordinato, un insieme coerente, che si basa su un insieme ben definito di postulati precisi» (Maududi 1960: 133) che coprirebbe sia la sfera privata sia quella pubblica (*ibid.*: 125). Al concetto di sovranità popolare evocato da Jinnah, Maududi contrapponeva l'assoluta sovranità divina, che implicava la totale dipendenza dell'uomo da Dio (*ibid.*: 135 ss.). Accettare qualsiasi fonte di autorità che non fosse quella divina costituiva, quindi, una forma di idolatria. Lo stesso nazionalismo, che distraeva dall'unico oggetto legittimo di venerazione, rientrava in questa categoria. L'assoluta sovranità divina implicava inoltre che la legislazione umana avesse uno spazio limitatissimo: anche le questioni che potevano essere oggetto di *ijtihād* (interpretazione individuale) non potevano discostarsi dal volere divino così come espresso nel Corano e nella Sunna. A sorvegliare che ciò non avvenisse sarebbero stati coloro che, in un'ottica attivista tipica dell'Islam politico, si fossero adoperati per la realizzazione dei principi e valori coranici. Il capo supremo (*amir*) doveva aderire all'Islam "autentico" e doveva governare ascoltando gli *ulama* e, al contempo, i fedeli: da una parte, avrebbe governato in virtù dei poteri a lui delegati

dal popolo (dei credenti), il quale a sua volta, in quanto *khalifa* (califfo), era depositario dell'autorità divina (*ibid.*: 151); dall'altra, sarebbe stato coadiuvato da un consiglio di esperti religiosi con il compito di esprimersi, in maniera però non vincolante, sulle questioni non coperte esplicitamente dal dettato esplicito del Corano e della Sunna (*ibid.*: 76-8). Gli *ulama* avrebbero quindi avuto un ruolo ancillare; era l'esecutivo ad essere responsabile, in sostanza, dell'islamicità dello Stato.

Maududi sottolineava che lo Stato islamico si configurava come una "teo-democrazia" caratterizzata da «una limitata sovranità popolare posta sotto la sovranità di Dio» (*ibid.*: 139-140). Pur scostandosi da modelli occidentali di democrazia, si trattava anzi dell'estrinsecazione più piena della "vera" democrazia: «una democrazia superlativa», in cui nessun uomo – neppure l'*amir* – avrebbe dominato su altri uomini (Maududi 1979: 31). I califfi erano, infatti, uguali davanti a Dio: nessuno sarebbe stato superiore ad altri per ceto sociale o, come dichiarerà nel 1975, per «colore, razza e nazionalità» (Maududi 1980: 17-35). In realtà, sebbene ugualmente sottoposti al volere divino, i cittadini dello Stato islamico non sarebbero stati uguali davanti alla legge. I non musulmani non avrebbero potuto ricoprire cariche politiche, amministrare la legge e sedere negli organi consultivi, anche se sarebbero stati protetti e avrebbero goduto dei diritti previsti dalla *sharia* per i *dhimmi* (Ahmad 1976: 55). In quanto alle donne, erano tenute a rispettare la disuguaglianza di genere voluta da Dio; riconoscere all'uomo il ruolo di guardiano della donna non solo corrispondeva, per Maududi, alla *sharia*, ma avrebbe permesso di prevenire l'«inondazione satanica della libertà e licenza femminile che minaccia di distruggere la civilizzazione umana nell'Occidente» (Maududi 1960: 143).

Le affermazioni di Jinnah sulla natura del futuro Stato, per quanto vaghe e non prive di ambiguità, rivelavano un progetto statale molto diverso da quello maududiano. Nel "suo" Pakistan si sarebbe adottato un sistema democratico di tipo occidentale, fondato sulla divisione dei poteri, e la religione sarebbe stata applicata nella sola sfera privata. Sul piano politico, l'Islam avrebbe ispirato le politiche governative secondo una visione modernista e senza violare il concetto di uguaglianza di tutti i cittadini. In diverse dichiarazioni – la più famosa delle quali alla vigilia della Partition, l'11 agosto 1947 –, Jinnah dichiarò in particolare che le minoranze religiose non solo sarebbero state protette, secondo la visione tradizionale della *dhimma*, ma avrebbero avuto gli stessi diritti e privilegi di qualsiasi altro cittadino (Jinnah 1949).

Alla luce della difformità tra il proprio pensiero e quello di Jinnah, Maududi non poteva che essere contrario al progetto nazionalista, come ebbe a dichiarare in diverse occasioni (cit. in Bahadur 1977: 39). Era impensabile, secondo lui, che lo Stato voluto da Jinnah si trasformasse in un secondo momento in uno Stato islamico: «sarebbe come se», osservò, «l'ateismo si servisse della fede per essere detronizzato» (Maududi 1960: 106), «o come se», disse in un'altra occasione, «un albero di limone producesse manghi» (cit. in Binder 1961: 93). La nascita del Pakistan avrebbe anzi costituito un ostacolo all'instaurazione dello Stato islamico, poichè avrebbe creato l'impressione che già esistesse (cit. in Ahmad 1976: 82).

In seguito alla spartizione del subcontinente nell'estate del '47 Maududi trasferì la sede del JI in Pakistan e partecipò attivamente alla politica di quello che fino a pochi mesi prima aveva considerato uno "Stato eretico". Già nel gennaio 1948 il JI, sostenuto dal JUI e da numerosi membri della Lega, lanciò una campagna per l'adozione di una "costituzione islamica", chiedendo che la *sharia* fosse applicata nel Paese e tutte le leggi non conformi ai principi islamici venissero abrogate (Maududi 1960: 100 ss.). Poiché il Pakistan era nato "in nome dell'Islam" e per assicurare la sua gloria, argomentava, i legislatori avrebbero dovuto introdurre un sistema di vita islamico. Come primo passo verso la realizzazione degli ideali islamici, l'Assemblea costituente avrebbe dovuto dichiarare in termini inequivocabili che la sovranità apparteneva solo a Dio, che la legge fondamentale era la *sharia*, che tutte leggi contrarie allo spirito o alla lettera della *sharia* sarebbero state abrogate e che lo Stato non avrebbe trasgredito i limiti imposti dall'Islam. Si sarebbe quindi trasferito il potere attraverso le urne a individui dedicati all'obiettivo di creare uno Stato realmente islamico. Infine, si sarebbe riformato il sistema educativo e l'informazione, al fine di creare una "nuova coscienza islamica", e si sarebbero abrogate le leggi di origine britannica, sostituendole con leggi fondate sulle principali fonti islamiche (Ibid.: 101-108). L'accettazione temporanea e strumentale di alcune regole del gioco democratiche, che non erano state previste da Maududi negli scritti antecedenti alla Partition, veniva giustificata dalla distinzione nel diritto classico tra proibizioni assolute e non assolute, le seconde delle quali potevano essere violate in caso di necessità.

Verso una "Costituzione islamica"

Sul ruolo dell'Islam nel nuovo Stato il dibattito all'interno dell'Assemblea Costituente, i cui membri erano stati eletti nel luglio 1946, fu sin da subito acceso. Per comprendere l'esito di quei dibattiti occorre tenere a mente che nell'autunno del 1947 il Paese era entrato in guerra con l'India per il Kashmir, occorre integrare i rifugiati provenienti dall'India e contrastare le spinte centrifughe di natura etnica che già allora andavano emergendo. Contrapporre l'identità religiosa, che accumulava la grande maggioranza dei pakistani, alle rivendicazioni sub-nazionali e a quelle territoriali indiane risultò sin da subito funzionale alla tenuta del neo-Stato, ponendo le basi di una collaborazione tra élites moderniste che guidavano la Lega e settori religiosi tradizionali e fondamentalisti. Al termine di discussioni animate, il 12 marzo 1949 l'Assemblea Costituente adottò a larga maggioranza la Risoluzione sugli obiettivi, che avrebbe costituito il Preambolo della Costituzione del '56 e di quelle successive del '62 e '73. La Risoluzione, accogliendo le richieste di Maududi, dichiarava che «la sovranità sull'intero universo appartiene a Dio onnipotente e l'autorità che Egli ha delegato allo Stato del Pakistan attraverso la sua popolazione perché sia esercitata entro i limiti da lui prescritti è una responsabilità sacra».³ La sovranità apparteneva anche allo Stato: «Lo Stato indipendente e sovrano del Pakistan [avrebbe] esercitato

i suoi poteri e la sua autorità attraverso i rappresentanti eletti della popolazione».⁴ Al tempo stesso la Risoluzione impegnava il Governo, conformemente al pensiero di Jinnah, a rispettare i principi di «democrazia, libertà, uguaglianza, tolleranza, e giustizia sociale così come enunciati dall'Islam» e dichiarava che ai cittadini sarebbe stata data la possibilità ("*Muslims shall be enabled*": non era quindi un obbligo) di ordinare le loro vite nella sfera individuale e collettiva in conformità agli insegnamenti e requisiti dell'Islam «così come enunciati dal Corano e dalla Sunna», mentre ai non musulmani si riconosceva il diritto a professare e praticare la loro religione. I diritti fondamentali, inclusa la libertà di pensiero, espressione, credo, culto e associazione, erano garantiti, ma «soggetti alla legge e moralità pubblica» (Binder 1961: 142-143). La richiesta da parte di alcuni deputati indù di includere un riferimento alla Dichiarazione Universale sui Diritti Umani fu respinta in quanto il riferimento fu considerato superfluo: non vi era alcuna differenza, sostenne la maggioranza, tra i precetti islamici e le dichiarazioni internazionali sui diritti umani; anzi, nell'Islam il loro significato era «più pieno»,⁵ una posizione, questa, che i tribunali pakistani avrebbero avanzato come vedremo in molte occasioni nei decenni successivi.

Molti gruppi religiosi, come l'Ahrar e il JI, che si erano opposti alla Partition, accolsero con favore la Risoluzione, ritenendo che rendesse lecita la collaborazione con lo Stato. I membri indù dell'Assemblea, convinti che una costituzione islamica avrebbe aperto la porta a discriminazioni nei loro confronti reagirono invece con preoccupazione.⁶ La questione della sovranità divina delegata sollevava inoltre, in molti di loro, non pochi interrogativi che, espressi nell'Assemblea Costituente, non trovarono risposte soddisfacenti: ci si chiedeva, ad esempio, alla luce della pluralità interna alla dottrina, quali sarebbero stati i precetti da osservare e chi avrebbe deciso in merito;⁷ più in generale, come si sarebbe coniugata la sovranità divina e il suo esercizio da parte di rappresentanti eletti?⁸ Tutte questioni che, come vedremo, sarebbe diventate ineludibili quando, qualche decennio dopo, la Risoluzione sarebbe diventata parte integrante della Costituzione e a un tribunale apposito – la Corte Federale Shariat (CFS) – sarebbe stato demandato il compito di determinare l'islamicità delle leggi.

Una "teocrazia costituzionale"

Oltre a recepire la Risoluzione nel preambolo, con alcune modifiche minori, la Costituzione del 1956 stabiliva che l'Islam era religione di Stato e che il presidente dovesse essere musulmano. Veniva inoltre inclusa una *repugnancy clause*: in base ad essa, non potevano essere promulgate leggi che fossero contrarie alle ingiunzioni dell'Islam, e le leggi esistenti dovevano essere rese conformi al volere divino. In mancanza di un organo preposto a emendare o abrogare le leggi considerate non islamiche, era il Parlamento a doversi attenere alla *repugnancy clause*. Conformemente alla Risoluzione, lo Stato si impegnava a prendere le necessarie misure per «dare ai musulmani del Pakistan la possibilità di ordinare le loro vite in conformità ai principi

fondamentali e concetti di base dell'Islam». ⁹ Le libertà di parola ed espressione erano garantite, anche se «sottoposte a qualsiasi restrizione ragionevole imposta dalla legge nell'interesse della gloria dell'Islam». ¹⁰ A ogni cittadino era riconosciuto il diritto di professare, praticare e diffondere la propria religione, sebbene questo diritto fosse «soggetto a legge, ordine pubblico e moralità»; ¹¹ tutti i cittadini erano uguali davanti alla legge, senza discriminazioni di genere, e lo Stato si impegnava ad «assicurare la piena partecipazione delle donne in tutte le sfere della vita nazionale» ¹² e a «salvaguardare i diritti e gli interessi legittimi delle minoranze». ¹³

La Costituzione del 1956 corrispondeva quindi al modello di "teocrazia costituzionale" (Hirschl 2009: 132-133): pur aderendo agli elementi centrali del costituzionalismo moderno, riconosceva un ruolo importante all'Islam, impegnandosi a rispettare sia alcune forme di sovranità popolare sia il concetto di sovranità divina.

Nonostante le dichiarazioni di uguaglianza di genere contenute nel testo costituzionale, sarebbero rimaste in vigore le leggi attinenti allo statuto personale che, promulgate prima della spartizione dell'India, sancivano diritti inferiori per le donne in tema di conclusione del contratto matrimoniale, divorzio, custodia dei figli e diritti successori. Per espandere i diritti della donna in questo ambito, il generale Ayub Khan nel 1961 emanò la Muslim Family Law Ordinance (MFLO) sulla base di un rapporto stilato da giuristi di idee moderniste. Pur alleggerendo alcune forme di disuguaglianza previste dal diritto islamico, l'Ordinanza – frutto di compromessi con i settori religiosi e conservatori – riconosceva alle donne diritti inferiori, violando il dettato costituzionale. Ayub Khan cercò in realtà di propagare un Islam progressista che bilanciasse il peso crescente di JJ e JUI, istituendo un Comitato Consultivo di Ideologia Islamica che assistesse il Governo nella ricostruzione del Paese secondo linee moderniste. Il generale riuscì a ignorare le proteste dei partiti religiosi contro la MFLO, ma fu costretto a desistere dal tentativo di trasformare con un emendamento costituzionale la repubblica islamica in una semplice repubblica e dovette reintrodurre la *repugnancy clause*, inizialmente stralciata dalla Costituzione del '62.

Nella Costituzione del 1973 introdotta sotto Zulfiqar Ali Bhutto si prevedeva un Consiglio di Ideologia Islamica, i cui membri erano nominati dal presidente e che era tenuto a presentare le proprie raccomandazioni al presidente, alle assemblee provinciali o altri organi istituzionali previsti dalla legge. Di fatto, nei decenni successivi il Consiglio si sarebbe per lo più limitato a stilare rapporti su determinati argomenti e a scrivere bozze di leggi che erano state proposte, in realtà, dal Governo stesso. I suoi suggerimenti, privi di valore vincolante, si sarebbero distinti per una visione conservatrice, e la loro distanza dalla visione della classe dirigente fecero sì che rimanessero sostanzialmente inascoltati. ¹⁴

Le implicazioni dell'art 2-A

Le implicazioni del Preambolo divennero oggetto di animate discussioni già negli anni

successivi alla promulgazione della Costituzione del 1956, quando in alcuni casi le Alte Corti rivendicarono il diritto a praticare l'*ijtihad* facendo riferimento alla sovranità divina menzionata nella Risoluzione sugli obiettivi. Questi casi, isolati, si moltiplicarono negli anni '60 e '70: in questa fase i tribunali fecero crescente riferimento al diritto islamico, perlopiù per interpretare le leggi esistenti e riempire lacune legislative; a giustificazione di questo attivismo giudiziario, i giudici argomentarono in alcuni casi che la risoluzione era sovra-costituzionale,¹⁵ sebbene altri obbiettarono che costituiva una mera linea guida.¹⁶ La Corte Suprema (CS), pur riconoscendo nel 1972 alla dottrina della sovranità divina lo status di *grundnorm* del sistema costituzionale pakistano,¹⁷ l'anno successivo respinse l'idea che la Risoluzione avesse natura sovra-costituzionale.¹⁸ L'attivismo giudiziario delle Alte Corti, che veniva giustificato con riferimento al Preambolo della Costituzione, conobbe un'accelerazione nel decennio successivo, nel contesto del processo di islamizzazione voluto dal generale Zia ul-Ḥaq. Ispirato da Maududi, Zia introdusse il diritto penale islamico in relazione ai reati *hudud* e introdusse un sistema di corti superiori islamiche. Nel 1980 fu istituita la Corte Federale Shariat (CFS) con un duplice mandato: quello di esprimersi sull'islamicità delle leggi e delle proposte di legge su petizione di un cittadino, del Governo federale o di un governo provinciale o, dal 1983, *suo moto*, e quello di decidere in appello in merito a casi sorti sotto le Ordinanze Hudud. Con una serie di emendamenti si sarebbe definita la sua composizione: oggi la CFS è composta da non più di otto giudici musulmani nominati dal Presidente, che può in ogni momento modificare la durata e i termini del loro mandato. I giudici sono scelti tra quelli che hanno le qualifiche necessarie per prestare servizio presso l'Alta Corte. Non più di tre di questi giudici dovevano essere *ulama* «con almeno 15 anni di esperienza in materia di diritto, ricerca o istruzione islamici».¹⁹ La giurisdizione della Corte era esclusiva. Esplicitamente escluse dal suo mandato erano alcune materie tra cui la Costituzione, il *Muslim personal law* e le norme procedurali dei tribunali. Qualsiasi legge o norma riconosciuta non corretta sotto il profilo religioso avrebbe cessato di avere validità in una data specificata dalla Corte. Il Governo federale o quello provinciale, a seconda del caso, era tenuto a emendare la legge. Se ciò non fosse avvenuto entro la data in cui la norma incriminata cessava di avere validità, il «Common law islamico» sarebbe diventato immediatamente applicabile per riempire il vuoto legislativo che si era venuto a creare.²⁰ Veniva istituita anche una sezione d'appello *sharia* della CS (SAB: Shariat Appeal Bench) composta da tre giudici della CS e non più di due *ulama* nominati dal presidente.

Qualche anno dopo, un emendamento costituzionale avrebbe approfondito l'attivismo giudiziario di matrice religiosa delle Alte Corti: nel 1985 venne inserito nella Costituzione l'art. 2-A, con il quale «i principi e le prescrizioni enunciati nella Risoluzione sugli obiettivi [...] sono resi parte sostanziale della Costituzione e avranno effetto di conseguenza». A completare l'islamizzazione dell'impianto giuridico pakistano, nel 1991 venne promulgato l'Enforcement of Sharia Act X, che riconosceva alle ingiunzioni dell'Islam

così come enunciate nel Corano e nella Sunna lo status di «legge suprema del Pakistan». I tribunali, dovendo scegliere tra più interpretazioni delle leggi codificate, avrebbero dovuto adottare quella consona ai principi e alla giurisprudenza islamici. Si aggiungeva che i diritti delle donne così come garantiti dalla Costituzione non sarebbero stati alterati. Una clausola analoga, volta a preservare i diritti dei non musulmani garantiti dalla Costituzione, fu considerata dalla CFS contraria alle ingiunzioni islamiche e ai poteri di *review* previsti dalla Costituzione e, quindi, stralciata,²¹ a dimostrazione dell'atteggiamento conservatore della Corte in materia di libertà religiosa, sul quale torneremo più avanti. Mentre la legge del 1991 è sostanzialmente assente dal discorso giuridico pakistano, ed è rimasta una mera dichiarazione simbolica, l'art. 2-A ha alimentato accesi dibattiti sulla portata e implicazioni della sovranità divina per il potere legislativo e giudiziario, particolarmente in tema di diritti umani.

Facendo riferimento alla decisione della CS in *The State v. Zia-ur-Rahman*, nel 1987 alcuni giudici delle Alte Corti argomentarono che l'incorporazione della Risoluzione nella Costituzione rendeva la sovranità divina sovra-costituzionale e applicabile in sede giudiziaria:²² non solo – si sosteneva – la *sharia* costituiva un sistema normativo superiore al diritto vigente e alla Costituzione stessa, ma le Alte Corti potevano applicare direttamente una norma di diritto islamico in sostituzione a una norma vigente se questa era considerata non conforme all'Islam, purché si trattasse di questioni che erano escluse dalla competenza della CFS. Conformemente a questa posizione, in numerosi casi le Alte Corti – che, è il caso di sottolinearlo, erano composte da giudici privi di formazione religiosa – si espressero nel corso degli anni '80 sull'islamicità della MFLO, arrivando a disattendere alcune sue clausole e sostituirle con principi "corretti" tratti da fonti non codificate.²³

La magistratura pakistana non avrebbe mai avuto, tuttavia, un approccio univoco sulle implicazioni dell'art. 2-A. Alcuni giudici si sono detti convinti che l'articolo di per sé non possa rendere i precetti sciaraitici parte integrante della Costituzione e che spetti all'Assemblea nazionale il compito di allineare le leggi alle ingiunzioni dell'Islam.²⁴ Poiché per il principio dello *stare decisis* seguito dal sistema pakistano le corti inferiori sono tenute ad adeguarsi alle sentenze delle Alte Corti, queste discrepanze hanno portato a verdetti contraddittori, minando la certezza del diritto. Nel 1992, con un verdetto che voleva risolvere questa eterogeneità e frenare il processo di islamizzazione per via giudiziale,²⁵ la CS sottolineò che l'art. 2-A aveva un peso e uno status uguale a quello delle altre norme costituzionali, che non era "*self-executory*" e che la Risoluzione conteneva espressioni vaghe e flessibili che si prestavano a diverse interpretazioni in circostanze diverse. Rendere il testo costituzionale dipendente da queste interpretazioni avrebbe, quindi, minato la Costituzione stessa. Esprimendo il timore che le fondamenta costituzionali dello Stato «cedessero il passo a concetti di giurisprudenza islamica nebulosi, indefiniti e controversi»,²⁶ la CS stabilì che nessuna corte all'infuori della CFS e della SAB potesse rivedere le leggi codificate per controllarne l'islamicità e che le

leggi potessero in ogni caso essere emendate solo dagli organi legislativi competenti.²⁷ Si ammetteva tuttavia che le corti potessero applicare direttamente precetti islamici in materie che non erano oggetto di legge.²⁸ Nessuna clausola costituzionale era superiore alle altre e ai tribunali spettava il compito di "armonizzare" – sostenne la CS qualche anno dopo – le diverse disposizioni costituzionali. Se non fosse risultato possibile trovare una convergenza, si sarebbe adottata la clausola che concedeva più diritti.²⁹

Sharia e diritti umani

Il riferimento al diritto islamico non codificato è stato usato in molti casi dalla magistratura pakistana negli ultimi decenni per salvaguardare e persino espandere i diritti umani riconosciuti dalla Costituzione. Ciò ha fatto dire a diversi studiosi che il potere di *Islamic review* è stato usato, in questo Paese, al servizio di valori liberali (Lau 2006; Yefet 2011; Yilmaz 2011, 2014; Lombardi 2010). Ciò è avvenuto soprattutto a vantaggio delle donne. Ad esempio, per quanto riguarda la sfera penale, sebbene l'Ordinanza *zina* del 1979 sui reati sessuali contenga principi di disuguaglianza e nella sua applicazione abbia pesantemente penalizzato le donne (Giunchi 1999), il riferimento alla *sharia* non codificata in numerosi casi sorti sotto l'ordinanza ha permesso alle Alte Corti e alla CFS di assolvere le donne coinvolte salvandole così dalle severe pene corporali previste dalla legge (Giunchi 2009, 2013). In numerosi casi le Alte Corti hanno ad esempio considerato non islamico l'obbligo di registrazione del matrimonio e del ripudio previsto dalla MFLO: in questo modo hanno potuto assolvere delle donne che dopo essere state ripudiate oralmente, senza che il ripudio venisse registrato, si erano risposate, ed erano state accusate dal primo marito di relazione sessuale illecita. Nel 2000 la CFS, cercando un compromesso tra posizioni diverse, ha sostenuto che la registrazione del matrimonio non è prevista, ma neppure vietata, dall'Islam; la mancata registrazione non rende invalido un matrimonio, ma non è auspicabile; rendendo certo l'atto del matrimonio la registrazione contribuisce infatti a una "società ordinata", così come è «prevista dal sacro Corano e dalla Sunna».³⁰ Al Governo quindi la CFS ha raccomandato non di stralciare la clausola, ma di aumentare la sanzione prevista in caso di mancata osservanza.

In relazione alla poligamia, la CFS ha osservato che si tratta di un comportamento che nell'Islam è permesso ma non obbligatorio e che può essere oggetto di restrizioni o vietato al fine di «mettere fine a o almeno ridurre al minimo i casi di ingiustizia trovati abbondantemente nella società».³¹ L'articolo della MFLO che prevede il permesso della prima moglie a un secondo matrimonio quindi non è contrario all'Islam e non va revocato. In relazione al ripudio – l'atto unilaterale con il quale il marito può sciogliere il vincolo matrimoniale –, si è sostenuto che l'Islam pur permettendolo lo considera "ripugnante". Inoltre, il periodo del "ritiro legale" che segue il ripudio dovrebbe iniziare dalla dichiarazione di ripudio e non dalla data in cui viene notificato alle autorità competenti, il che comporta un prolungamento del periodo in cui la donna è mantenuta

dal marito.³² Le Alte Corti, la CFS e la CS hanno inoltre sostenuto in numerosi casi che una donna adulta – nel senso di pubere – può sposarsi senza il consenso del curatore matrimoniale, con l'effetto di scagionare moltissime ragazze che erano state accusate di relazione sessuale illecita perché si erano sposate senza il consenso paterno.³³ La magistratura superiore, facendo riferimento all'Islam non codificato, ha esteso i diritti delle donne anche in relazione al divorzio per iniziativa della moglie (*khul'*), decidendo di riconoscerlo anche quando non c'è il consenso del marito, contrariamente a quanto previsto dalla posizione maggioritaria del diritto classico; in relazione alla dote (*mahr*), al consenso del guardiano matrimoniale (*wali*) (Munir 2009, 2015) e ai delitti d'onore (Yefet 2011).

In tutti questi casi le corti hanno considerato che i diritti riconosciuti sul piano internazionale sono riconosciuti anche dall'Islam; anzi, i diritti umani così come sono previsti nell'Islam sono stati descritti come superiori rispetto a quelli riconosciuti internazionalmente. L'ampliamento dei diritti delle donne non avviene quindi in nome di trattati internazionali e in omaggio a valori occidentali, ma diventa un prodotto dell'applicazione dell'Islam correttamente inteso, liberato, cioè, da interpretazioni androcratiche che nulla avrebbero a che vedere con lo spirito della Rivelazione.³⁴ Questa posizione è stata seguita dalla CFS anche in relazione all'entrata di giudici donne nella magistratura, che secondo i settori religiosi tradizionali sarebbe contraria all'Islam,³⁵ e della clausola della *Qanun-e shahadat*, che permette di prendere in considerazione la moralità della vittima in casi di violenza sessuale. La clausola è stata ritenuta dalla Corte contraria ai principi di uguaglianza di genere contenuti nel Corano, che riconoscerebbe alla donna uno status addirittura superiore a quello dell'uomo. La Corte, infine, ha cercato di rimediare alla discriminazione di genere insita nelle leggi sulla nazionalità e ai vertici delle università, sempre facendo riferimento sia allo spirito del testo sacro sia alle necessità della società e soprattutto delle sue componenti più svantaggiate (Cheema 2013).

In tutti questi casi la magistratura superiore ha interpretato l'Islam in modo da scardinare rapporti di genere asimmetrici, vanificando i propositi di Maududi che, insistendo affinché fossero inserite nella Costituzione garanzie a protezione dell'Islam, aveva sperato di consolidare l'asimmetria di genere prevista dal diritto islamico classico. Non sempre, tuttavia, l'Islam è stato utilizzato dai giudici per ampliare i diritti riconosciuti dall'ordinamento giuridico. Vi sono diversi casi giudicati dalle Alte Corti in cui il riferimento alla *sharia* non codificata è stato penalizzante per le donne: è il caso ad esempio della gravidanza di donne nubili o vedove, usata in alcuni casi come prova di relazione sessuale illecita. Il riferimento alla religione ha, inoltre, spesso legittimato un linguaggio sessista e confermata una struttura familiare patriarcale (Giunchi 1999). La stessa CFS non ha sfidato di propria iniziativa l'islamicità di leggi che discriminano contro le donne, come le Ordinanze *hudud*. Anzi, nel 2010 la Corte ha annullato in quanto "non islamiche" alcune clausole del Protection of Women (criminal

laws amendment) Act 2006 con cui il generale Pervaiz Musharraf³⁶ aveva cercato di correggere i peggiori abusi dell'Ordinanza *zina*.

Ma è soprattutto in materia di libertà religiosa che l'atteggiamento della CFS si è rivelato poco "liberale" e si è fondato su un'esegesi letteralista e tradizionale, invece di fare riferimento allo "spirito" progressista della predicazione meccana. Nei primi anni '80, ad esempio, la CFS confermò l'islamicità della legge, approvata sotto Bhutto nel 1974, secondo la quale la comunità *ahmadiyya* non è musulmana;³⁷ in un altro caso, confermò che il diritto penale islamico va applicato anche ai non musulmani, il che significa avvallare l'interpretazione del diritto classico, recepita dalle Ordinanze *hudud*, secondo la quale i non musulmani non possono testimoniare contro musulmani nei casi di reati che ricadono nella categoria *hadd* (pl. di *hudud*).³⁸ Il caso più esemplificativo della chiusura della magistratura superiore in materia di libertà religiosa è *Zaheeruddin v. The State*,³⁹ sorto da una petizione in cui si metteva in discussione l'Ordinanza XX del 1984, che poneva pesanti restrizioni alla comunità *ahmadiyya*, violando diversi articoli della Costituzione sulla libertà di parola e di religione e sull'uguaglianza dei cittadini. La maggioranza della CS, contraddicendo precedenti verdetti, osservò che con introduzione dell'art 2-A «i precetti giuridici e i principi di diritto incorporati nella Risoluzione sugli obiettivi sono diventati effettivi e operativi», con l'effetto di prevalere persino su diritti fondamentali garantiti dalla Costituzione qualora questi violino le ingiunzioni islamiche. I diritti fondamentali infatti possono essere considerati tali solo se non risultano contrari alle ingiunzioni islamiche.⁴⁰ In base a queste considerazioni la CS dichiarava che l'Ordinanza XX era pienamente conforme alle ingiunzioni dell'Islam. Più recentemente, la CFS ha dichiarato che l'apostasia rientra nei reati *hudud* e dovrebbe quindi essere soggetta alle pene previste dall'Islam, vale a dire, secondo la dottrina classica, alla pena di morte, in un contesto in cui le denunce di blasfemia sono già ampiamente utilizzate ai danni delle minoranze religiose e gli uomini politici e i giudici che hanno cercato di porre fine a questo stato di cose sono stati oggetto di minacce se non di vere e proprie esecuzioni – si pensi al ministro Shahbaz Bhatti e a Salmaan Taseer, assassinati dopo essersi espressi a favore di Asia Bibi, condannata a morte nel 2010 per blasfemia. La sentenza della CS del 2018 con cui Asia Bibi è stata assolta è, forse, un segno che anche in relazione alle minoranze religiose si fa facendo strada un attivismo giudiziario volto ad ampliare i diritti ricorrendo alle fonti primarie dell'Islam: per la prima volta in un caso di blasfemia la Corte ha, infatti, argomentato che l'intolleranza, al pari della falsa testimonianza, sono contrari ai diritti umani previsti dal Corano e dalla Sunna. L'Islam, si è sottolineato, ha «una tolleranza zero dell'ingiustizia, dell'oppressione e della violazione dei diritti degli altri esseri umani di cui parla il Corano. [...] La libertà di religione è stata garantita dall'Islam». Citando un noto versetto coranico, i giudici hanno ricordato che l'Islam «proibisce la coercizione in materia di fede».⁴¹

Conclusioni

Il tentativo di trovare un compromesso tra concezioni diverse sul ruolo che l'Islam avrebbe dovuto avere in Pakistan paralizzò l'Assemblea costituente per alcuni anni. Quando la Costituzione fu finalmente approvata, nel 1956, la natura vaga del suo testo lasciò insoluto il problema di come coniugare sovranità divina e sovranità umana, diritti di Dio e diritti dell'uomo. L'emendamento del 1985 riaccese il dibattito sulla sovranità divina e sulle sue implicazioni per donne e minoranze religiose, costringendo le Corti islamiche d'appello a esprimersi a riguardo. Le previsioni ottimistiche del giudice Cornelius si sarebbero, in parte, avverate: il riferimento all'art. 2-A ha permesso alla CFS di proteggere le donne in casi di relazione sessuale illecita e di ampliare i loro diritti in ambito familiare, contribuendo a colmare, sul piano giudiziario, la distanza che esiste tra l'uguaglianza di genere enunciata nella Costituzione e le leggi che riconoscono alle donne diritti inferiori. Così facendo, la Corte ha promosso i diritti umani radicandoli nell'Islam, e non per imitazione di modelli culturali allogeni. In altri casi tuttavia, inerenti soprattutto alla libertà religiosa, il riferimento all'Islam ha confermato, per lo meno fino alla recente sentenza della CS sul caso Asia Bibi, le disuguaglianze previste dalla Costituzione o le ha addirittura approfondite. La *liberal review* della magistratura evidentemente ha trovato un limite nelle questioni, estremamente delicate, della libertà religiosa. La stessa comunità cattolica alla quale apparteneva Cornelius si trova oggi in una situazione più difficile rispetto a quella in cui scriveva il giudice.

146

La diffusione del salafismo di matrice saudita e la radicalizzazione dell'Islam politico nelle aree urbane hanno portato negli scorsi decenni non solo a una escalation di violenza contro le minoranze, ma a un riorientamento ideologico da parte di diverse istituzioni, inclusa la magistratura. Cornelius scriveva in una fase in cui la magistratura era formata da giudici liberali, e dava per scontato che le cose rimanessero così. Non poteva sapere che dagli anni '70-'80 sarebbero entrati nell'avvocatura e nella magistratura elementi appartenenti a gruppi sociali e a regioni propensi a simpatizzare con le idee di Maududi più che con la visione di Jinnah e di Cornelius.

In conclusione, se, da una parte, va respinto il pregiudizio secondo il quale la *sharia* è necessariamente sinonimo di disuguaglianza di genere, appare forse eccessivo l'ottimismo di tanti studiosi sul ruolo della CFS nella diffusione dei diritti umani. Non è peraltro da escludere che in futuro emerga, in seguito a cambiamenti nella composizione della magistratura superiore, una re-interpretazione in senso conservatore del rapporto tra sovranità divina e diritti. Solo il tempo ci dirà se l'interpretazione dell'Islam in sede giudiziale continuerà a costituire «un'impresa semi-legislativa al servizio dei diritti della donna» (Yefet 2011: 586) e, soprattutto, se si estenderà al servizio delle minoranze religiose.

Elisa Giunchi è professore associato di Storia e Istituzioni dei Paesi Musulmani presso il Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico-Politici, Università degli studi di Milano.

NOTE:

1 - Si tratta di un neologismo che apparve per la prima volta nelle traduzioni in arabo delle opere di Mawdudi; deriva dalla radice *h-k-m* che si trova in varie forme nel Corano con diversi significati, tra cui decidere, governare e giudicare.

2 - Sul pensiero di Maududi si veda Giunchi (1994).

3 - Nel testo sarebbe stato eliminato il riferimento alla delega dell'autorità divina allo Stato: mentre la risoluzione stabiliva che «l'autorità che Egli ha delegato allo Stato del Pakistan attraverso la sua popolazione affinché sia esercitata entro i limiti [...]», nel preambolo si faceva riferimento alla: «[...] autorità che deve essere esercitata dal popolo del Pakistan entro i limiti da Lui Prescritti». Si veda *The Constitution of Pakistan*, "Pakistani.org", n.d: <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/>.

4 - *Ibid.*

5 - Constituent Assembly (legislature) of Pakistan Debates (CAPD), vol. 5, fasc. 3, Karachi, 1949, p. 39-42.

6 - CAPD, vol. 5, fasc. 1, Karachi, 1949, p. 5; CAPD, vol. 15, fasc. 4, Karachi, 1953, p. 771.

7 - CAPD, vol. 5, fasc. 5, Karachi, 1949, p. 90.

8 - CAPD, vol. 5, fasc. 2, Karachi, 1949, p. 13; CAPD, vol. 5, fasc. 1, Karachi, 1949, p. 3; CAPD, vol. 5, fasc. 3, Karachi, 1949, p. 39.

9 - Preambolo, *The Constitution of Pakistan*, cit.

10 - Art. 19, *ibid.*

11 - Art. 20, *ibid.*

12 - Art. 34, *ibid.*

13 - Art. 36, *ibid.*

14 - Il Consiglio si è ad esempio pronunciato qualche anno fa contro la MFLO, chiedendo procedure più semplici in tema di poligamia che non prevedano il consenso della prima moglie, e l'abolizione di un'età minima per il matrimonio. Si veda K. Ali, *CII Endorses Underage Marriage*, "Dawn", 22 maggio 2014: <http://www.dawn.com/news/1107849/cii-endorses-underage-marriage>.

15 - Pakistani Law Decisions (PLD) 1972, Lah 382, *Ziaur Rahman v The State*.

16 - PLD 1973, Lah. 164, *Hussein Naqvi v. D.M. Lshore*.

17 - PLD 1972, SC 139, *Asma Jilani v. Government of Punjab*.

18 - PLD 1973, SC 49. In precedenza: PLD 1968, SC 185, *Tanbir Ahmad Siddiky v. Province of East Pakistan*.

19 - *Constitution (18th Amendment) Act 2010*, "Pakistani.org", n.d.: <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/amendments/18amendment.html>.

20 - PLD 1990, SC 1172, *Federation of Pakistan v. NWFP*.

21 - PLD 1992, FSC 445, *M. Ismail Qureshi v the Federation*.

22 - PLD 1987, Kar. 404, *Bank of Oman Ltd. v. East Trading co.*; PLD 1987, Kar. 612, *Habib Bank v Muhammad Hussain*; PLD 1987, Kar. 466, *Irshad Khan v. Parveen Ajaz*; PLD 1989, Kar. 169, *Mirza Qamar Raza v. Tahira Begum*; PLD 1992, Lah. 99, *Sakina Bibi v. government of Pakistan*.

23 - Ad es. PLD 1980, Pesh. 47, *Mst Farishta v Federation of Pakistan*; PLD 1986, Kar. 186, *Mirza Qamar Raza v. Tahira Begum*. Tra i casi più recenti, PLD 2004, Kar. 498, *Sohail Majeed Karim v. IInd. Family Judge*.

24 - PLD 1989, Kar. 371, *Habib Bank Ltd. v. Waheed Textile Ltd.*; PLD 1989, Kar. 4040, *Sharaf Faridi v the Federation*.

25 - PLD 1992, SC 595, *Hakim Khan v the state*.

26 - PLD 1991, SC 595, *Hakim Khan v. Government of Pakistan*.

27 - PLD 1993, SC 901, *Kaneez Fatima v Wali Muhammad and another*.

28 - PLD 1992, SC 595, *Hakim Khan and Others v. the Government of Pakistan and others*; PLD 1993, SC 901, *Mst. Kaneez Fatima v. Wali Muhammad and another*.

29 - PLD 1998, SC 1263, *Wukala Mahaz Tahafaz Dastoor vs Federation of Pakistan*.

30 - PLD 2000, FSC 1, *Allah Rakha v. Federation of Pakistan*.

31 - *Ibid.*

32 - *Ibid.*

33 - PLD 1981, FSC 308, *Muhammad Imtiaz and another v. the state*; PLD 1984, FSC 93, *Muhammad Ramzan v. the State*; PLD 2004, SC 219, *Hafiz Abdul Waheed v Asma Jahangir*.

34 - PLD 1979, SB of the HC of Baluchistan 217, *Muhammad Ishaque Khosti v government of Baluchistan*.

35 - PLD 1983, FSC 73, *Burney v Federation of Pakistan and others*, p. 80. In termini quasi identici si esprimeva il giudice in *Humaira Mehmood v State* (PLD 1999, Lah. 494). In *Murtaza v Federation of Pakistan and others* (PLD 2011, FSC 117), la CFS sostanzialmente concordava con quanto deciso in *Burney v Federation of Pakistan and others*.

36 - Con la legge del 2006 Musharraf aveva derubricato alcuni reati sessuali dalla Ordinanza Zina, in quanto non esplicitamente trattati dal Corano e dalla Sunna, e li aveva posti sotto il codice penale e la giurisdizione delle normali corti. Il testo della sentenza della corte può essere consultato su: http://www.pakistan.org/pakistan/judgments/2010/fsc_wpb.pdf.

37 - PLD 1985, FSC 8, *Mujibur Rahman v Federal Government of Pakistan*.

38 - PLD 1981 FSC 245.

39 - Supreme Court Monthly Review (SCMR) 1718, 1993.

40 - SCMR 1718, 1993.

41 - LOF 2015, Criminal Appeal n. 39, *Mst. Asia Bibi v. The State* (Against the judgment dated 16.10.2014 of the Lahore High Court, Lahore passed in Cr.L.A. N.2509/2010 and M.R.No.614/2010), testo in possesso dell'autrice.

Riferimenti bibliografici

- Ahmad S.R. (1976), *Maulana Maududi and the Islamic state*, People's Publishing House, Lahore
- Bahadur K. (1977), *The Jama'at-e-Islami of Pakistan: Political Power and Political Action*, Chetana, New Delhi
- Binder L. (1961), *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles
- Braibanti R. (1999), *Chief Justice Cornelius of Pakistan: An Analysis with Letters and Speeches*, Oxford University Press, New York
- Cheema S. A. (2013), *Federal Shariat Court as a Vehicle of Progressive Trends in Islamic Scholarship in Pakistan*, in «al-Adwa», vol. 39, n. 28
- Jinnah M. A. (1949), *Quaid-i-Azam: Mohammad Ali Jinnah: Speeches as Governor General of Pakistan 1947-1948*, Ferozsons, Karachi
- Faruqi Z. H. (1963), *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Asia Publishing House, London
- Giunchi E. (1994), *The Political Thought of Abul A'la Mawdudi*, in «Il Politico», vol. LIX, n. 2
- Giunchi E. (1999), *Radicalismo islamico e condizione femminile in Pakistan*, L'Harmattan, Torino
- Giunchi E. (2013), *Islamization and Judicial Activism in Pakistan: What Šari'ah?*, in «Oriente Moderno», vol. 93, n. 1
- Hirschl R. (2009), *Juristocracy vs. Theocracy? Constitutional Courts and the Containment of the Sacred Law*, in «Middle East Law & Governance», n. 172
- Lau M. (2006), *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*, Martinus Nijhoff, Leiden
- Lombardi C. B. (2010), *Can Islamizing a Legal System ever Help Promote Liberal Democracy?: A View from Pakistan*, in «University of St. Thomas Law Journal», vol. 7, n. 3
- Mawdudi, S. A. A. (1960), *Islamic Law and Constitution*, II ed., Islamic Publications, Lahore
- Mawdudi, S. A. A. (1979), *The Islamic Way of Life*, Islamic Publications, Lahore
- Mawdudi, S. A. A. (1980), *Human Rights and Islam*, II ed., The Islamic Foundation, Leicester
- Mawdudi, S. A. A. (1981), *Selected speeches and writings by Mawlānā Mawdūdī*, vol. I, International Islamic Publishers, Karachi
- Mawdudi, S. A. A. (1992), *Purdah and the Status of Woman in Islam*, Islamic Publications, Lahore
- Munir, M. (2009), *The Rights of Women and the Role of Superior Judiciary in Pakistan with Special reference to Family Law Cases from 2004-2008*, in «Pakistan Journal of Islamic Research», vol. 3
- Munir, M., (2015), *The Las of Khul' in Islamic Law and the Legal System of Pakistan*, in «LUMS Law Journal», vol. 2
- Yefet K.C. (2011), *The Constitution and Female-Initiated Divorce in Pakistan: Western Liberalism in Islamic Garb*, in «Harvard Journal of Law and Gender», n. 34
- Yilmaz I. (2011), *Good Governance in Action: Pakistani Muslim Law on Human Rights and Gender Equality*, in «European Journal of Economic and Political Studies», vol. 4, n. 2
- Yilmaz I. (2014), *Pakistan's Federal Shariat Court's collective Ijtihad on Gender Equality, Women's Rights and the Right to Family Life*, in «Islam and Christian-Muslim Relations», vol. 25, n. 2