

Rezumat

Această Teză de Doctorat propune o sinteză coerentă, bazată pe argumente de text, abordând în mod echidistant și echilibrat atitudinea Islamului față de drepturile și libertățile fundamentale ale omului.

Dificultatea temei rezidă în faptul că discursul și abordarea teologică diferă de realitatea faptică, de situația reală din țările islamice, unde elemente conjuncturale pot crea aparențe înșelătoare. Pentru un cercetător științific, avizat și imparțial, mesajul teoretic dar și abordarea pragmatică constituie un tot unitar, fiind exclusă, în condiții de onestitate științifică, enunțarea unor concluzii eronate sau influențate de anumite orientări ideologice, care fac vogă în câmpul mediatic actual.

În majoritatea lucrărilor consultate am identificat efortul de a se demonstra compatibilitatea efectivă a teoriei generale a drepturilor omului cu eșafodajul preceptelor fundamentale ale Islamului. Din nefericire, uneori, credibilitatea științifică a unor surse documentare este știrbită de caracterul apologetic al limbajului folosit, de aceea am evitat să le utilizez în cuprinsul acestei lucrări.

Respingând din start discursul și demonstrațiile unor autori contemporani, adepți ai conservatorismului fixist, noi am selectat din vasta literatură pe această temă doar acele surse care, în spiritul adevărului științific, susțin că există un decalaj între tradiția islamică și drepturile fundamentale ale omului, dar această defazare este surmontată printr-un efort legislativ palpabil, prin acțiunile forțelor democratice din unele state islamice și prin transformarea conștientă a viziunii conservatoare de tip paseist, într-o manieră obiectivă și echilibrată de înnoire a filosofiei drepturilor omului, în tipar islamic.

Este de la sine înțeles că transformarea Dreptului Islamic – esența și rațiunea dominantă în Islamul contemporan, se poate face doar gradual, prin ajustări nu la nivelul preceptelor religioase, ci mai degrabă în domeniul Dreptului Pozitiv, cu precădere în legislația privind Dreptul Civil, Dreptul Penal, Dreptul Familiei, Statutul Personal.

Evenimentele ultimilor ani, în special mișcările populare din lumea arabă, au pus pe primul plan al agendei naționale și internaționale problematica drepturilor omului.

În nici un caz, laicizarea sau secularizarea Dreptului Islamic nu este o cale productivă, nu este nici acceptată și prin urmare nici posibilă. Conflictul dintre Islam și Democrație nu este de natură politică, ci mai degrabă de natură juridică și de cultură civică.

Desigur, între viziunea islamică asupra moralității și libertatea orientărilor sexuale, a utilizării unei anumite vestimentații, de inspirație tradițional islamică, și viziunea occidentală va exista o mare prăpastie, dar acest impediment nu va împiedica evoluția și transformarea mentalității islamice privind femeia și rolul ei în familie și societate.

În același timp, discursul de tip patriarhal, perceput ca discurs islamic pur, coexistă cu un limbaj radicalizat al tinerilor musulmani, iar corul acestor voci acoperă pe alocuri, din păcate, dialogul dintre teologii musulmani și militanții pentru drepturile omului.

Această tensiune dintre cei doi poli ai existenței societății islamice - un pol reprezentat de comunitățile musulmane din lumea occidentală, reformator și deschis spre înnoire și celălalt pol, conservator și cantonat pe „patern”-uri ideologice și religioase - va fi generatoare de instabilitate socială, de suspiciuni reciproce și de nesiguranță existențială.

De aceea, considerăm că doar musulmanii, înșiși, vor decide calea pe care trebuie să o urmeze, cu condiția ca diversele politici guvernamentale să conducă la prevalența principiilor drepturilor omului și la instituționalizarea acestora.

Am ajuns la concluzia că principala cauză a neînțelegerilor dintre Islam și Creștinism este una de ordin cognitiv și nu religios. Cu alte cuvinte lipsa de cunoaștere a specificității societății de tip islamic, cu religia, cultura și mentalitatea sa proprie, poate conduce la conflicte. De aceea, pentru aplanarea sau înlăturarea acestor focare de neînțelegere, cunoașterea reciprocă este singura metodă plauzibilă și fezabilă. Acestui principiu îi dă glas și prezenta Teză de Doctorat.

Am rejectat, de asemenea, ca nefiind definiții pentru Islamul contemporan, acele poziții radicale, bazate pe fundamente teologice stricte, și nu pe tradiții sau practici diverse, pe o moștenire istorică valorificată în texte de lege.

Așa cum s-a subliniat în literatura de specialitate, abordarea paradigmei fundamentale a drepturilor omului din perspectivă Islamică conservatoare poate fi o trambulină prin care

se promovează unele atitudini politice partizane, ori se deschide o breșă de neacceptat în caracterul universal al drepturilor omului.¹

Am pus în evidență faptul că statele care și-au afirmat solemn identitatea islamică, în documente constituționale, nu pot fi ignorate, nici deconsiderate, ele constituind un bloc geo-strategic compact, atât sub aspectul ponderii numerice a populației, a suprafeței teritoriului și a valorii resurselor de materii prime, dar și o sursă potențială de conflict.

Prin urmare, nu critica sterilă a conceptelor islamice, axată pe argumente teologice sau ideologice este calea de urmat ci, în viziunea cercetătorilor și analiștilor avizați, căreia mă raliez, soluția preconizată este aceea a democratizării regimurilor politice a acestor țări.

Procesul transformării și democratizării societății islamice, deși reprezintă prioritatea esențială, este perturbat de existența unor fenomene îngrijorătoare, cum ar fi: menținerea la putere a unor regimuri dictatoriale, militarizate, convulsiile unor regimuri totalitare, aflate în criză de legitimitate, conservatorismul unor monarhii anacronice, cu rădăcini în epoca feudală, tendința de a anihila orice formă de opoziție internă, sub imperativul păstrării unității de monolit a națiunii în jurul liderului absolut, autoproclamat salvatorul independenței și suveranității statului, cazuri din ce în ce mai frecvente de corupție și spoliere a resurselor și așa sărace ale unor state islamice de către o clasă rapace, urmărind cu obstinație propriile interese și apărată de o legislație precară.

În urma presiunii exercitate de propriile popoare, multe dintre aceste regimuri, confruntate cu valul de revolte și nemulțumiri populare din ultimii ani, au inițiat reforme legislative în domeniul drepturilor omului.

În cuprinsul acestei Teze de Doctorat am analizat maniera în care actorii politici precum și cadrul legislativ actual din principalele state islamice reflectă această tendință globală de poziționare a drepturilor și libertăților cetățenilor în prim plan și dacă această orientare intră în coliziune cu principiile doctrinare și practica religioasă din aceste state.

Înainte de a intra în problematica temei acestei Teze de Doctorat, am evocat cele două curente de gândire, care jalonează polemica celor două ideologii aflate într-un aparent conflict: democrația de tip occidental și Islamul. Pe de o parte, există un număr de politologi și sociologi, care consideră că dogma musulmană este în mod fundamental un obstacol în fața secularizării și laicității², iar pe de altă parte musulmanii fundamentalisti, care au o poziție în

¹*Droits de l'homme à la carte, Tribune de Genève, 25 November 1998.*

² *Religia în democrație O dilemă a modernității* coord. Camil Ungureanu, Polirom, 2011, Cap.7, *Islam și democrație*, p.240 și urm.

oglundă și se coroborează reciproc în viziunea lor despre Islam, pe care o împărtășesc, inversând pur și simplu semnele.

Pe o poziție neutră se situează reprezentanții *relativismului cultural*, curent sceptic contemporan, care consideră drepturile omului o construcție a Vestului, cu aplicabilitate limitată, ce dă expresie unei utopice ordini globale, în care conceptul drepturilor omului nu este altceva decât o iluzie ?

Totuși, considerăm că ideile *relativismului cultural* se reconciliază cu caracterul universal al drepturilor omului, deoarece, în viața de zi cu zi, drepturile culturale, economice și sociale, drepturile politice sau civile sunt considerate interdependente, pe de o parte, iar pe de altă parte emergența globalizării aduce din nou în discuție necesitatea universalizării drepturilor omului.

Am evidențiat, de asemenea, faptul că logოსul modern cu privire la drepturile omului este predominant un discurs în termenii dreptului internațional. Grupurile de interes, organizațiile neguvernamentale, organizații internaționale majore precum și statele acceptă, aproape în unanimitate, că regimul global al drepturilor omului este o construcție legală. Din acest motiv, Teza de Doctorat privind Islamul și drepturile omului a adoptat, de asemenea, o abordare predominant juridică, asemenea majorității lucrărilor de specialitate, precum și *curriculum*-ul drepturilor omului la nivel universitar.

În acest context al globalizării, unii autori acreditează ideea hegemoniei legii în discursul lor privind drepturile omului, singura cale care asigură un set dominant de valori, pe care să poată fi inițiată o acțiune internațională legitimă.

În acest mod de abordare a subiectului, ne-am propus să reliefăm o viziune echidistantă, realist obiectivă, imparțială și echilibrată, departe de maniera deformată și simplistă cu care sunt abordate subiectele controversate ale temei evocate, propunând o analiză de substanță a raporturilor dihotomice sau chiar antagonice ce se manifestă în procesul de transformare și reconfigurare a Islamului contemporan.

Într-un univers închis cunoașterii, ce se definea până mai ieri ca un proiect încremenit, axat pe valori intangibile, caracteristice etosului islamic, punctul esențial îl reprezintă soluțiile care pot fi oferite în prezent de către legislatorii islamici pe calea unei evoluții ireversibile spre democrație. În funcție de acest răspuns juridic se va judeca *viabilitatea* ori *anacronismul* Shariiei Islamice.

Principalele repere de analiză ale demersului nostru științific s-au focalizat pe următoarele 5 subiecte de cercetare: raporturile dintre *Shari'a Al-Islamya* (Dreptul Islamic) și dreptul pozitiv, protecția juridică a drepturilor omului în țările islamice, libertatea de expresie, libertatea religioasă și statutul femeii.

Pentru a focaliza aria cercetării științifice la un domeniu mai restrâns, respectiv modul în care este tratată în prezent problematica drepturilor omului în Islam, demersul nostru a abordat în mod concret relația dintre *Religia* și *Sistemul juridic al țărilor islamice*, în mod special implementarea comandamentelor moral-religioase în texte constituționale și documente juridice, respectiv în dreptul pozitiv al țărilor islamice.

Această Teză de Doctorat nu este o lucrare apologetică privind situația drepturilor omului în lumea islamică dar nu este nici de natură polemică, angajantă.

Așa cum au arătat și alți autori, schimbările care au loc în interiorul lumii islamice reprezintă etape normale în evoluția acestei societăți și nicidecum posibile amenințări pentru pacea și securitatea internațională.³

Convulsiile și fenomenele aparent haotice, ce se manifestă în viața unor țări islamice, sunt de fapt reacții de apărare în fața modernității, fenomenul de modernizare fiind privit de către musulmanii tradiționaliști ca o proiecție a hegemonismului politico-economic al Occidentului.⁴

Înainte de a aborda subiectele evocate mai sus, am făcut precizarea că trebuie făcută o distincție clară între *Religia Islamică*, propriu-zisă, și *Islamul politic*.

Islamul, ca religie, este întruchiparea supremă a respectului față de Dumnezeu, și a cărei notabilă aspirație este crearea unei comunități (*ummah*), conduse conform preceptelor Coranului.

*Islamul Politic*⁵, reprezintă o sintagmă folosită de politologii contemporani, desemnând un amalgam de curente și mișcări politice extrem de diferite, a căror ideologie este în cea mai mare parte divergentă, deși toate își revendică originea în religia islamică. *Fundamentalismul islamic*, *islamismul* sau *radicalismul religios islamic* nu reprezintă decât o parte a fenomenului politic și social din țările unde predomină religia islamică ce nu are capacitatea să determine și să influențeze fizionomia societății islamice.

³ Marcela Săgeată, *Lumea islamică - o rețea dinamică de sisteme*, Editura Top Form, București, 2006, p. 8

⁴ Ibidem, p. 8

⁵ *Islamul Politic* este un set de ideologii care consideră că Islamul nu este doar o religie, ci un sistem politic. Se apropie ca sens de *Islamism*, termen inventat de Voltaire dar, în accepțiunea politologilor contemporani, el este sinonim cu versiunea radicală, extremistă, a Islamului Politic.

Eliminând excesele și denaturarea preceptelor Islamului veritabil, considerăm că Islamul, în liniile sale definitorii, autentice, are suficiente argumente pentru a-și depăși propria sa dilemă existențială (a se adapta sfidărilor zilelor noastre sau a se cantona în mentalitatea și optica existentă în vremea Profetului Mohammad (pbuh)), că dispune de numeroase resurse ideologice și de ordin teologic, prin care se poate realiza o reformă a statului musulman modern.

Soluțiile unui radicalism islamist (care evocă și invocă un Jihad expiator) sau fixismele unui conservatorism islamic puritan, nu vor aduce schimbarea dorită ci, în spiritul ideilor lui Jaques Derrida, doar *ospitalitatea reciprocă*, al cărei embrion se află în cele trei mari religii monoteiste, prin dialog cultural și interconfesional, se ajunge la *deconstrucția* antipatiilor și suspiciunilor reciproce și *reconstrucția* încrederii în valorile democrației și în aptitudinea Islamului de a se transforma.

Ținând cont de reperele înfățișate în literatura de specialitate dedicată drepturilor omului în lumea islamică, în această lucrare ne propunem să înfățișăm în mod realist care sunt subiectele nevralgice ale disputei Islam-Democrație și în ce măsură sunt ele întemeiate pe realități și adevăruri, în final răspunzând la o întrebare capitală: dacă Islamul este capabil să se adapteze la democrație, sau dacă democrația poate să se instaureze într-un stat islamic.

Așadar concluziile pe care le anticipăm deja în aceste rânduri au un temel logic: există două principii care guvernează întreaga existență a Islamului, iar acestea își găsesc mai mult ca oricând aplicabilitatea și își dovedesc valabilitatea: a) *a cunoaște* și *a recunoaște* pe celălalt (celălalt este tot o ființă umană, creație a lui Dumnezeu) este o datorie pe care practicantul religiei musulmane o află din primele zile ale existenței sale pe Pământ; b) *a trăi împreună* (*vivre ensemble*) este cea de – a doua poruncă a lui Dumnezeu, revelată de *sfântul Coran*

Metoda de cercetare. Ținând cont de complexitatea și dificultatea acestei tematici, care analizează un domeniu aflat la confluența câtorva științe, și anume: Teologia, Politologia, Islamistica și Dreptul Constituțional, ne-am axat cercetarea noastră pe o *metodă holistică*, considerând ireductibilitatea întregului la suma părților sale.

Prin urmare, am disecat în amănunt elementele componente ale universului drepturilor omului în lumea islamică, pe care le-am analizat, în oglindă, în raport cu tezele islamofobe ⁶,

⁶ Printre adepții *curentului islamofob* amintim pe: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, New York, 1996; Bernard Lewis, *What Went Wrong ? Western Impact and the Middle East Reponse*, Oxford University Press, New York, 2002; Roy Oliver, *Globalized Islam*.

care contestă substanța și realitatea transformărilor actuale în principalele țări ce își afirmă cu tărie identitatea islamică.

În *plan juridic*, am prezentat evoluția la zi a teoriilor și curentelor actuale în domeniul abordat, scoțând în relief demersurile politice privind consolidarea și modernizarea pachetului legislativ privind drepturile omului în lumea islamică.

În *plan teritorial*, deși majoritatea subiectelor s-au referit la problematica drepturilor omului în lumea arabă⁷, zonă fierbinte, contorsionată ca urmare a răbufnirii din străfundurile istoriei a unor contradicții, conflicte și probleme sociale, economice și politice încă nerezolvate, cercetarea noastră a abordat și situația din câteva țări europene, unde trăiesc semnificative comunități musulmane.

Ne-am situat, cu alte cuvinte, în domeniul cercetării pur științifice, dincolo de polemici și acuze reciproce, ignorând sau criticând, acolo unde a fost cazul, acele lucrări care abundă în concluzii grăbite, confuze și vădit părtinitoare.

În Cap. I, dedicat Religiei Islamice, am arătat că, pentru a înțelege religia islamică, acceptată ca o expresie definitorie a mentalității islamice, trebuie să o integrăm în contextul civilizației musulmane, cu particularitățile ei specifice.

Am demonstrat că nu putem să abordăm această cunoaștere, pornind de la tiparele impuse de pasiuni și politică, suprapuse peste paradigmele omului modern, trăind în mileniul III, și ademenit de o așa-zisă schemă integratoare scientistică

Islamul este un dat ireductibil, care se dezvăluie anevoie analizelor și comparațiilor.

Religie revelată, Islamul, domină toate activitățile omului, viața lui spirituală și morală ca și atitudinea lui socială și politică. El nu pretinde numai o adeziune la anumite adevăruri, ci impune și un ansamblu de prescripții, care reglementează organizarea lumescă a Credincioșilor. Viața musulmană se bazează pe acest dat spiritual; în jurul lui se organizează, încă din epoca veche, lumea Islamică și civilizația ei.

Am pus apoi în evidență personalitatea Profetului Mohammad (pbuh), biografia și rolul său în edificarea societății islamice de tip clasic.

The Search for a New Ummah, Columbia University Press, New York, 2004; Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Mass Cambridge 2004 ș.a.

⁷ Dintre cele mai autorizate voci în domeniul *Drepturilor Omului în Islam* amintim pe: Mawlana Mawdudi, *Human Rights in Islam*, The Islamic Foundation, Leicester, 1976, John L. Esposito, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996; Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, 2004.

În acest context, am citat un text definitoriu, al unui autor român, prin care acesta preciza esența rolului avut de Mohammad (pbuh): „*Atât timp cât o comunitate religioasă e silită să se ocupe și cu agende de natură statală, ea e totodată și o Biserică și o autoritate publică, în puterea căreia cade atât executarea legilor civile și cât și chestiunile de ordin spiritual. Profetul a fost bărbatul care a știut să facă o reușită îngemănare a acestor două atribuțiuni, devenind și o căpetenie religioasă și una politică pentru adepții săi.*”⁸

În această teză am evidențiat un act juridic relevant privind viziunea Islamului asupra Drepturilor Omului: Este vorba despre un document datând din acea perioadă⁹, sub forma unui protocol, al cărui conținut este considerat ***prima constituție a unui stat Islamic***.

Acest act fundamental instituie un set de norme, inclusiv drepturi și obligații, pentru comunitatea musulmană, creștină, evreiască, dar și pentru triburile ce nu se convertiseră la una dintre religiile monoteiste din Medina, având ca finalitate constituirea unei comunități Islamice: “*ummah*”.

Această veritabilă Constituție enumeră principii ce urmau să fie respectate de către locuitori: pe plan intern, actul amintit stipula asigurarea ordinii publice, a libertăților religioase, instituirea unui regim special pentru orașul Medina, unde erau interzise declanșarea de violențe, purtarea de arme dar și proclamarea sa ca “*loc sacru*”.

Constituția preciza necesitatea instituirii unui sistem de judecată și norme privind soluționarea litigiilor, mai ales în domeniul “*legii talionului*”, cât și în ceea ce privește impozitarea persoanelor, în caz de conflict armat.

Pe plan extern, actul preciza normele relațiilor cu triburile vecine, condițiile încheierii de alianțe externe etc.

Printre prevederile sale inovatoare, amintim instituirea principiului clemenței față de oaspeții străini, apărarea și întrajutorarea reciprocă. Din momentul semnării acestui protocol, toate conflictele vechi, inclusiv cele nerezolvate, urmau să înceteze. O altă regulă de bază era aceea conform căreia toți credincioșii deveneau, “*prin efectul legii*” frați, iar necredincioșii erau considerați inamici.

În virtutea acestei Constituții,” *toate legile străvechi de solidaritate privitoare la avere, cinste și viață au fost date peste cap*”¹⁰, criteriul care realiza unitatea și stabi­le­a identitatea unei comunități era “*religia*”, “*crența*” în Allah. Prin această schimbare de

⁸ Gheorghe G. Stănescu, *Mohamed Profetul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p.115

⁹ Actul este cunoscut sub denumirea de *Constituția orașului Medina* sau *Sahifat Medina*.

¹⁰Gheorghe G. Stănescu, op. cit., p.117

mentalitate, rolul și importanța șefului de trib, în calitatea lui de șef suprem se anulează, Profetul devenind nu numai lider spiritual ci și conducător pe plan social și instanță de judecată, de necontestat, ale cărui hotărâri vor deveni literă de lege.

De asemenea, această Constituție instituia un regulament în ceea ce privește „*protecția*” familiei și a rolului femeii în societate.

În continuare, am abordat problematica drepturilor omului, așa cum sunt acestea prezente în textul sacru al Coranului.

Baza ideologică, de la care pornește construcția conceptului de drepturi ale omului, este noțiunea de „*ummah*”.

Ca religie novatoare, punând în centrul ei monoteismul absolut (Allah este singurul Dumnezeu, necreat, iar Mohammad(pbu) este ultimul Profet), Islamul contribuia nu numai la supunerea triburilor arabe păgâne, ci și la unificarea întregii Arabii.

Legătura trainică, indestructibilă, realizată prin intermediul credinței religioase, prevalând asupra legăturilor de sânge din interiorul comunităților tribale, având rădăcini ancestrale, va fi un instrument inedit și eficace în acțiunea de unificare a națiunii arabe. Purtând denumirea de „*ummah*”, aceasta devine un concept social cu totul nou, care pune în prim plan comunitatea de interese și idealuri, indiferent de apartenența de limbă, religie, origine etnică sau socială a membrilor societății.

Acest concept va fi ridicat la rangul de doctrină supremă a religiei și a statului musulman.

Așadar, esența religioasă a statului islamic ne-a determinat să evocăm câteva aspecte ale religiei islamice. În esența sa, religia Islamică pune accent pe următoarele elemente definitorii: *Coranul*, *Sunna* și *Hadith* - urile.

Coranul este compus din 6342 de versete (*’ayat*), dintre care o parte dintre aceste versete se referă la chestiuni de drept, celelalte versete abordând norme religioase, obligații ale credincioșilor, prescrierea unor conduite morale, a unor precepte variate privind familia, educația, în general, îndemnuri privitoare la comportare, alimentație, vestimentație, etc.

Ansamblul acestora este împărțit în 114 de capitole (*sura*), de lungimi inegale.

„*Sunna*” este viața profetului Mohammad (pbu), care explică și întrește Coranul.

Din punctul de vedere al sacralității, *Sunna* se situează, în raport cu Coranul, în planul imediat următor. Din punct de vedere doctrinar, „*Sunna*” a fost sistematizată în formă finală în secolul al IX –lea e.n.

"*Sunna*" provine din rădăcina arabă "*Sanna*", cu semnificația de a "*legifera, a institui*". Prin acest termen trebuie să înțelegem tot ceea ce este atribuit de tradiție ca fiind spus sau făcut de Profet¹¹.

În general, "*Sunna*" prescrie o manieră de comportare, un obicei, o conduită și orice imitare a Sunnei este o imitare a însăși conduitei Profetului.

„*Hadith*”-urile relatează tot ceea ce a "*zis sau a făcut Profetul în timpul vieții*". Acestea sunt forme orale, care consemnează întreaga conduită a Profetului, așa cum a fost reconstruită din povestirile urmașilor, conduită transmisă din generație în generație.

Imediat după moartea Profetului, au apărut un număr mare de "*hadith*"-uri, pentru care se poate stabili autenticitatea, mai ales prin identificarea tuturor acelor care au contribuit la transmiterea lor, mergând până la sursa inițială, adică persoanele care au fost companionii Profetului, "*Sahaba*".

Un capitol al lucrării este dedicat situației din zilele noastre a Islamului. Am arătat că Islamul a suferit în cursul istoriei un proces lent de transformare, de modernizare pe diverse planuri. Acesta continuă și în zilele noastre, punându-se o singură întrebare: până unde va continua această schimbare ?

În conformitate cu teoria convergenței sistemelor, concept lansat în ultimul pătrar al veacului trecut, este inevitabilă apropierea, cel puțin la nivel teoretic, a celor două civilizații: creștină și islamică.

Elementul unificator ar putea fi, dincolo de baza religioasă comună (Creștinismul și Islamul sunt religii monoteiste, apărute în aceeași regiune geografică a lumii: Orientul Mijlociu), procesul de democratizare.

În ceea ce privește termenul de *democrație islamică*, concept crucial al politologiei contemporane, am arătat că există două abordări diferite, din punct de vedere conceptual, a acestui termen.

Unii cercetători occidentali consideră „democrația islamică” ca fiind un veritabil *non-sens*.

„*Adepții teoriilor culturaliste din Occident susțin că țările musulmane nu au avut nici un fel de tradiție democratică și că acest lucru s-ar datora în bună măsură aplicării normelor islamice în societate, norme care o mențin într-un fel de status medieval sau*

¹¹ *Sunna* și *Hadith*-urile sunt considerate izvoare de rangul întâi ale Dreptului Islamic (*Shari'a Al-Islamya*).

premodern, într-un imobilism al sărăciei, analfabetismului și supunerii față de regimurile autoritariste.”¹².

Această teorie, conform căreia modernizarea ar fi incompatibilă cu tradiția, este contrazisă de realitățile secolului XXI, mai ales în țările musulmane din Golf, mari producătoare de petrol, care au creat o infrastructură modernă, inclusiv un sistem educațional performant, dar articulat pe fondul unui conservatorism de ordin social și religios.

De partea cealaltă, într-o abordare ”*în oglindă*”, anumiți teoreticieni musulmani răspund acuzațiilor cu tentă denigratoare, în mod vehement, susținând că ”*democrația este un import artificial, incompatibil cu normele și valorile Islamice, o formă de neocolonizare ideologică a Vestului și de distrugere a tradiției sub impactul globalizării.*”¹³

În ultima perioadă, ordinea de zi a politicii globale este puternic marcată de confruntarea a două curente: *Islamul și Democrația*.

După căderea comunismului, cercurile neoconservatoare desemnează Islamul, în totalitate, ca un adversar redutabil. Acestea consideră Islamul ca fiind la antipodul democrației, reprezentând un inamic al Occidentului. În acest bloc de „casandre” se situează, de exemplu, cercetătorul Norman Podhoretz, care anunță extrem de amenințător iminența unui „*al patrulea război mondial între Islam și Occident*”.¹⁴

În acest context, am analizat și tema „Islamofobiei”. Conform unor studii dedicate analizei „*Islamofobiei*”¹⁵ s-a constatat că principalele critici aduse Islamului contemporan se axează pe următoarele idei: a) Islamul este considerat un bloc monolitic, static, incapabil de schimbare. b) Cultura Islamică nu împărtășește aceleași valori comune cu alte culturi și nu este influențat de nici un factor care ar putea să fie benefic. Este „*altceva*”, este o „*alteritate*” ireductibilă. Prin urmare, Islamul este considerat inferior Occidentului, în special în ceea ce privește tratamentul față de femei. Din acest punct de vedere, Islamul este clasificat un mod de existență barbar, irațional și primitiv. c) Islamul este „*o ideologie politică*”, folosind unor interese politice și militare, un simbol al terorismului.

¹²Mihaela Matei, *Islamul politic și democrația. Între reformă, interpretare și Jihad*, Editura RAO, București, 2011, p. 18

¹³ ibidem, p. 18

¹⁴ N. Podhoretz, *World War IV: The Long Struggle against Islamofascism*, Doubay, 2007.

¹⁵ *Islamophobia: A Challenge for Us All*, Runnymede Trust, 1997, p. 1, citat în Muzammil Quraishi, *Muslims and Crime: a comparative study*, Hans Aldershot, England, p. 60.

Din nefericire, ostilitatea față de Islam este un paravan care justifică practicile discriminatorii în raport cu musulmanii din țările Europene, de excludere a acestora din societate.

Având în vedere cele enunțate mai sus, se poate considera că „*Islamofobia*” reprezintă un model negativ de intoleranță, inacceptabil din punctul de vedere al mentalităților ce trebuie să prevaleze în societatea modernă contemporană.

De altfel, în anul 2001, în cadrul „*Forumului Internațional de Combatere a Intoleranței*”, de la Stockholm, „*Islamofobia*” a fost apreciată, în mod oficial, ca fiind o formă de *intoleranță*, alături de *xenofobie* și *antisemitism*. Uneori, se consideră „*Islamofobia*” o formă de *rasism*.

Această noțiune a fost criticată de unii lideri de opinie europeni, arătându-se că nu Islamul și principiile sale sunt ținta ostilității, ci mai degrabă musulmanii, de aceea termenul ar trebui înlocuit cu acela de „*anti-muslimism*”.¹⁶ Multe discursuri cu tentă Islamofobă se bazează, de obicei, pe stereotipuri negative privind Islamul, care se transformă, de obicei, în atacuri împotriva persoanelor de religie Islamică.

Un aspect important al acestui studiu este cel referitor la statutul credincioșilor musulmani aflați pe continentul european. Secolul XX a modificat, de o manieră definitivă acest statut. În contextul general, creat de globalizare, și în măsura în care, după dezmembrarea Imperiului Otoman, granițele „*Dar Al-Islam*” (*Casa Islamului*) nu s-au mai extins, s-a ajuns la o realitate de necontestat: populații importante de musulmani au emigrat din fostele colonii în Europa, trăiesc în teritorii pentru care *Shari'a Al-Islamya* nu reprezintă un pericol iminent nici în plan politic, nici în plan religios.

Prin urmare, populațiile de religie islamică (cu statut de minorități) trebuie să învețe să conviețuiască cu populația creștină din Europa, iar ideologia islamică trebuie să se acomodeze cu o nouă realitate geo-politică, Uniunea Europeană, aflată în plin proces de redefinire, neomogenă din punct de vedere economico-social, cu o conștiință identitară extrem de fragilă, cu o fizionomie culturală necristalizată, în fine, cu o Europă incapabilă să ofere un răspuns categoric la problemele noilor „*parteneri de drum*”.

¹⁶Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Polity Press, February 1, 2000, p.168.

Militanții islamiști doresc să facă din Coran „ un punct de referință¹⁷ pentru segmentele sociale marginalizate ale unei societăți individualiste, consumiste și marcate de spiritul competiției pentru prosperitate cu orice preț. ”¹⁸

Această ură față de musulmani amenință nu numai baza democrației societății,

"Demonizarea Islamului" este un proces de imagine, prin care extremiștii au exploatat cu abilitate panica, disperarea ce a cuprins locuitorii continentului, afectați de acuta criză economică, dar și îngrijorați de perspectiva pierderii identității proprii și a globalizării.

La celălalt pol se situează tentativa unui *multiculturalism al reconcilierii* dintre Democrație și Islam. Pe de o parte, Islamul - ca religie universală - se confruntă cu o dialectică culturală, care pendulează între modernizare și revenirea la formele sale autentice, producând o sinteză, criticabilă doar în măsura în care dă naștere la o nouă antiteză, mult mai radicală.

În acest cadru politic, Islamul este perceput a fi un instrument pentru această antiteză, de pe pozițiile căruia statele occidentale sunt acuzate de impietate și materialism. Democrația, pe de altă parte, devine un criteriu de bună guvernare, cu complexitățile și complicațiile sale inerente, specifice și dependente de un anumit context istoric. Cele două curente, aparent ostile, nu sunt neapărat ireconciliabile. Totuși acestea dau naștere unor efecte neașteptate, atunci când devin congruente.

Pe plan cognitiv există două mari teorii meta-socio-politice: *teoria ciocnirii/conflictului de civilizații*, promovate de gânditori precum Bernard Lewis¹⁹ sau S. Huntington²⁰ și *teoria globalizării*, având ca soluție *convergența sistemelor*.²¹

În ambele teorii, efectele vor schimba total modul de existență al oamenilor. În acest cadru, am abordat în cele ce urmează chestiunea *globalizării*, analizând în acest context problema drepturilor omului în Islam.

În realizarea acestui proiect cu vocații mondiale, ceea ce trebuie să se realizeze este „universalizarea binelului”, iar „ agenții raționali” ai acestei „noi ordini” nu puteau fi decât reprezentanții civilizației occidentale, considerată „superioară” celorlalte.

¹⁷ Acest deziderat este cunoscut sub denumirea *Raghat Al-Islam*, adică *Dorința Islamului*.

¹⁸ Dumitru Chican, *Jihad sau drumul spre Janna*, București, Corint, 2011, p. 154-155

¹⁹ Bernard Lewis, *The Roots of Muslim Rage*, în *The Atlantic Monthly*, September, 1990.

²⁰ În esență, conform teoriei gânditorului american, după sfârșitul războiului rece omenirea se va îndrepta spre un conflict între diversele confesiuni religioase, de fapt spre o ciocnire a civilizațiilor.

²¹ Asistăm deja la o serie de *convergențe* de sistem: de ordin contabil (standarde unice de contabilitate), financiar (moneda unică), în domeniul comunicațiilor telefonie mobilă, al Internetului, în domeniul apelurilor de urgență (112), în domeniul învățământului și domeniul *drepturilor omului* !

Primul pas spre această convergență a valorilor „binelui”, în raport cu cele ale „răului”, s-a făcut prin ceea ce constatăm în zilele noastre: realizarea unui singur „discurs” politic, cel al „drepturilor omului”. Acest concept este simbolul „noii conștiințe globale”, diseminat în toată lumea prin intermediul „revoluției informaționale” mondiale: Internet, telefonie mobilă, telecomunicații prin satelit etc.

În plan teoretic, întrebarea care se pune este aceea dacă evenimentele ultimilor doi ani - „*Primăvara arabă*” - sunt efectul manifestării uneia sau alteia dintre cele două teorii, enumerate mai sus.

Pe de altă parte, valul revoluționar care a cuprins unele state arabe, la începutul anului 2011, demonstrează modul cum televiziunile, Internetul, efecte ale globalizării informației, au contribuit la declanșarea mișcărilor ce au condus la caderea regimurilor din respectivele state.

În unele state, la începutul demonstrațiilor, revendicările nu au fost de natură religioasă: manifestanții cereau alegeri libere, libertatea de exprimare, de întrunire, căderea dictaturii, eliminarea corupției din societate etc.

Ceea ce s-a întâmplat în timpul „*Primăverii arabe*” nu a fost rezultatul implicării mișcărilor Islamice, dar în urma acestor evenimente partidele, organizațiile și grupările Islamiste care au ajuns la putere, s-au transformat în mișcări legale, devenind forțe politice cu rol constituțional.

În ciuda unor deosebiri dintre cele două religii și culturi, atacurile recente ale unor extremiști din organizații fundamentaliste islamice asupra unor lăcașe creștine din anumite state arabe nu dovedește izbucnirea unui conflict între Islam și Creștinătate ci mai degrabă „*o lipsă de dialog*”, o criză a dialogului.

Dialogul dintre civilizații și religii reprezintă o cale spre ieșirea din impasul prin care trece lumea, iar instrumentele prin care se poate realiza normalizarea acestei situații încordate sunt, printre altele, cele ce privesc perfecționarea cadrului legislativ, în primul rând în domeniul drepturilor și libertăților cetățenești.

În secțiunea a II-a a Tezei de Doctorat am analizat tema Dreptului Coranic, cunoscut sub denumirea de „*Shari'a Al- Islamiya*”. În concepția autorilor arabi, „*Shari'a Al-Islamiya*” reprezintă legea supremă, sacră și infailibilă a tuturor musulmanilor, cuprinzând toate dispozițiile juridice sau religioase, înregistrate în Coran și în Sunna.

„*Shari'a Al- Islamiya*” conține principiile fundamentale ale Dreptului islamic, principalele norme generale de drept.

Juriștii arabi consideră că "*Shari'a Al-Islamya*" prezintă soluții juridice pentru toate ramurile de drept, fie explicit, fie implicit.

„*Corporalitatea voinței divine se întruchipează în Legea Islamică (Shari'a), considerată ca un Codex de principii și de norme ce guvernează totalitatea aspectelor vieții individuale și comunitare, de la universul familiei până la problemele de comportament social și politic, astfel încât acest compendiu de canoane devine un ghid obligatoriu pentru tot ceea ce ține de viața terestră a individului și a comunității în care omul se naște și viețuiește*”.²²

Pe plan metodologic, *Shari'a Al-Islamya* cuprinde clasificările, categoriile juridice, principiile, izvoarele, formele de organizare, metodele de studiu etc. cu care operează celelalte sisteme de drept.

Concilierea între dogmele retrograde și fixiste și imperativele circuitului juridic actual, ale vieții moderne, s-a făcut gradual, în mod anevoios.

Menținându-se fondul islamic predominant, reformele, uneori sporadice și fragmentare, alteori energice și curajoase, au reușit să retușeze anumite prevederi care veneau în contradicție cu cerințele vieții contemporane.

Obiectivele Dreptului Islamic. Teologii Islamici au subliniat următoarele *patru obiective* esențiale ale "*Shari'a Al-Islamya*". De observat că majoritatea acestor obiective sunt destinate asigurării și protecției Drepturilor și libertăților fundamentale ale omului.

1. Dispozițiile *legii Islamice* trebuie să apere interesele legitime ale persoanei umane;
2. În al doilea rând, *Shari'a Al-Islamya* trebuie să asigure protecția celor cinci valori vitale care, în viziunea Islamică, sunt: *religia, viața, posteritatea, bunurile, națiunea*;
3. Orice abatere sau încălcare a dispozițiilor cuprinse în legea Islamică conduce la corupție, dezordine și distrugerea vieții;
4. În sfârșit, *Shari'a Al-Islamya* stabilește elementele strict necesare pentru apărarea valorilor vitale, precum și căile adecvate pentru reprimarea tuturor factorilor perturbatori.

Fără să știe, teoreticienii Dreptului Islamic au făcut operă de pionierat în domeniul drepturilor și libertăților fundamentale, atunci când au enunțat lista obiectivelor Legii Islamice.

Prin urmare, una dintre direcțiile de cercetare ale prezentei Teze de Doctorat a

²²Dumitru Chican, *Jihad sau drumul spre Djanna*, București, Corint, 2011, p. 29

constituit-o identificarea acelor prevederi ale Dreptului Islamic²³, care au abordat, în mod direct sau indirect, explicit sau nu, chestiunea drepturilor omului. Concluziile la care am ajuns confirmă un adevăr evident, și anume acela că, în urmă cu peste o mie de ani, Dreptul Islamic a fost primul sistem juridic din istoria umanității, care a asigurat protecția unor drepturi și libertăți personale, cunoscute în prezent sub numele de "*Drepturile Fundamentale ale Omului*".

În exemplele următoare vom evidenția acele prevederi ale *Shariei islamice* care se constituie într-un sistem coerent, consecvent și de o logică juridică de netăgăduit, prefigurând "*avant la lettre*" un domeniu ce a devenit în zilele noastre piatra de hotar a oricărei legislații naționale: *apărarea drepturilor omului*.

Am evidențiat în cuprinsul acestei teze acele norme, prevederi și concepte juridice specifice Dreptului Islamic, având ca sursă Coranul, tradiția islamică, care au asigurat, cu multe sute de ani în urmă, cerințele oamenilor de a li se respecta, apăra și garanta drepturile personale fundamentale.

Un capitol important, asupra căruia se poartă în prezent vii dispute referitoare la respectarea drepturilor omului în societatea islamică, este acela al relațiilor de familie tradiționale.

Căsătoria. Dreptul Islamic reglementează „*in extenso*” instituția căsătoriei, inclusiv relațiile de familie. Aceasta se realizează atât prin intermediul *Shariiei Islamice*, cât și prin instanțele de judecată comune, care sunt chemate să aplice prevederile "*Statutului Personal*".

Coranul acordă o importanță primordială statutului femeii în societate, relațiilor acesteia cu soțul, copii, membrii de familie, membrii societății. Cartea sacră a Islamului abordează această problemă în textele sale cele mai importante, printre care, Capitolul 2 „*Al – Baqara*”, cea mai lungă dintre sursele Coranului.

Asemenea majorității surselor coranice din perioada medineză, textul tratează aspecte legislative importante referitor la dreptul familiei (*căsătoria, divorțul, alăptarea, perioada de așteptare a femeii văduve, interdicția de căsătorie cu femeile idolatre*²⁴, *necredincioase*), alte prescripții referitoare la viața de familie.

Capitolul 4, considerată de asemenea unul dintre cele mai ample texte coranice, poartă

²³ Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens, Georgia, 1998, University of Georgia Press, p.17

²⁴În arabă, termenul *politeist* este redat prin cuvântul *muşrik*, cu sensul *necredincios* sau *persoană care crede în mai multe divinități*.

numele „*An-Nisa*”²⁵, conținând drepturile femeilor și ale orfanilor, aflați sub tutela curatorilor, îndrumând pe credincioșii musulmani să acorde femeilor un tratament echitabil, să le recunoască dreptul de moștenire, de a avea o „*dotă*” („*mahr*”) și altele.

Referitor la interdicțiile privind căsătoria, Capitolul 4 enumără situațiile în care se interzice efectuarea de căsătorii, datorită *rudeniei de sânge, alăptării, înrudirilor prin alianță sau a altor impedimente, cum ar fi căsătoria cu o rudă apropiată a unei femei*.

Din punct de vedere juridic, Capitolul 4, constituie un adevărat „*Cod al Familiei*”. Precizând atât drepturile, cât și obligațiile soților (ale bărbatului față de soție, și ale soției față de bărbat), textul enumeră conduita pe care trebuie să o respecte soțul în viața conjugală, modul în care trebuie rezolvate problemele sau neînțelegerile în interiorul familiei. De menționat abordarea înțeleaptă pe care trebuie să o manifeste soțul față de consoarta sa, trebuind să îi acorde atenție și înțelegere.

Aspectele juridice ale vieții familiei islamice²⁶ sunt tratate în egală măsură și în cuprinsul Capitolul 33 „*Ahzab*”, conținând 73 de versete.

Aceasta tratează chestiuni legate de viața publică sau privată a musulmanilor, dar mai ales aspecte ale vieții de familie.

Aceste îndemnuri, cu caracter de recomandare, vor deveni ulterior norme juridice de Drept Islamic. Ele abordează problema vestimentației femeilor, divorțului, înfierii, moștenirii, căsătoriei cu femeia divorțată a fiului adoptiv, căsătoria Profetului cu mai multe femei, precum și o serie de îndrumări și principii morale sau de conduită în societate.

Dreptul islamic reglementează *Statutul Personal*, o atenție deosebită fiind acordată căsătoriei. Există, totuși, în materie de Drept al Familiei deosebiri importante între diferitele soluții oferite de școlile de drept islamice. Disparitatea dintre soluții se explică prin varietatea metodelor de interpretare a textelor coranice, dar și prin diferența care există între circumstanțele de timp și loc, specifice fiecărei doctrine.

Condiția femeii în Islam.

Prezența femeii în curprinsul versetelor Coranului atestă atenția ce i se acordă acesteia, iar recomandările²⁷, prescripțiile sau interdicțiile, acolo unde există, referitoare la

²⁵Sura 4 mai este cunoscută și sub denumirea *Sura cea mare a Femeilor*, spre deosebire de S.65 *At-Talaq*, *Sura Divorțului*, numită și *Sura cea mică a femeilor*.

²⁶ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an's Tradition and Interpretatio*, New York, Oxford University Press, 1994; Amina Wadud, *Qur'an and Women - Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1998.

²⁷ Coranul conține recomandări și nu impune restricții sau interdicții în ceea ce privește viața de zi cu zi a

femeie, în cele trei ipostaze ale sale; soție, mamă sau fiică, demonstrează rolul important pe care îl joacă aceasta în societate.

Situația femeii trebuie analizată în raport cu următoarele aspecte, potrivit prescripțiilor moral-religioase ale Coranului: vestimentația tradițională a femeii, drepturile femeii în timpul căsătoriei, dizolvarea căsătoriei și căile de atac pe care le are soția în cazul unui proces de divorț, devoluțiunea succesorală (moștenirea), dreptul la educație al femeii, violența domestică, planificarea familială, accesul femeii în viața publică și implicarea ei în politică.

Vestimentația cu specific Islamic. În ceea ce privește vestimentația, o problemă aparte o constituie purtarea "hijab"-ului".

Toată discuția teoretică privitoare la necesitatea purtării voalului se axează pe conținutul Capitolului 24 "An Nur", verset 31, care precizează: " *Spune credincioaselor: să-și plece privirile, să-și păzească rușinea, să nu-și dea la iveală frumusețea în afară de ceea ce apare, să-și pună vâluri peste piept, să nu-și descopere frumusețea decât bărbaților lor²⁸, ori taților lor, ori taților bărbaților lor, ori fiilor lor, ori fiilor bărbaților lor, ori fraților lor, ori fiilor fraților lor, ori fiilor surorilor lor, ori servitoarelor lor și celor stăpânite de dreapta lor ori servitorilor lipsiți de dorințe, ori băieților care nu au cunoscut încă goliciunea femeilor....*".

Pentru cei ce ar obiecta că aceste prescripții sunt adresate exclusiv femeilor, este bine de știut că textul acestei sure trebuie citit împreună cu textul surei precedente, Capitolul 23, „Mu'minun", care se adresează bărbaților, îndemnându-i să își plece privirea și să își păzească modestia. Cele două texte îndrumă comportamentul spre atingerea purității și castității în relațiile dintre sexe, bărbatului revenindu-i obligația de a nu se uita la farmecul femeilor, dar și la obligația corelativă, ce revine femeii, de a nu și-l arăta:

" Fericiți cei credincioși, ce în rugăciunile lor sunt smeriți, ce se feresc de vorbele deșarte, ce dau milostenie, ce își păzesc rușinea, și intră numai la soțiile lor.... însă cei care caută mai mult decât atât, aceștia sunt călcătorii de legi. "

Rolul femeii ca soție. Un al doilea subiect important, ce trebuie raportat la

femeii. De aceea, teologii islamici solicită tuturor acelor care abordează această chestiune să analizeze doar surele Coranului, în limba arabă, *Sunna* și *Hadith*-urile corespunzătoare și să le interpreteze conform sensului original, fără înjoncțiuni sau deformări, care ar denatura semnificația acestora.

²⁸ Aceste categorii de persoane sunt cele cunoscute sub denumirea de *mahram*, respectiv bărbații cu care femeia nu are voie, din punct de vedere legal, să se căsătorească. De aceea, în fața acestora, ea nu este obligată să își acopere fața și pieptul. De asemenea, în S.33 *Ahzab*, v. 55 se precizează în mod explicit că femeia căsătorită poate discuta cu tatăl, frații, nepoții, femeile sau sclavele sale, fără să poarte voal.

considerentele anterioare, este legat de drepturile conferite femeii musulmane, decurgând din statutul ei de soție.

Femeii îi sunt recunoscute și respectate următoarele drepturi, conform Sharyei islamice:

- a) suportarea de către soț a tuturor cheltuielilor de căsătorie;
- b) tratamentul „binevoitor și echitabil” pe care soțul îl datorează soției;
- c) dreptul la întreținere din partea soțului, acestuia revenindu-i obligația de a asigura o locuință corespunzătoare soției, *ajutor material și financiar*²⁹ (*"qiwama"*)

Conform Versetului 34 al Capitolului 4 „An Nisa”, soții trebuie să aibă un comportament binevoitor față de soții, „*să nu le caute gâlceavă, dacă sunt ascultătoare*”.

Tot soțului îi revine obligația exclusivă și necondiționată a amenajării căminului conjugal, conform Capitolul 65 „AT-Talaq”: 6 („*Lăsați-le pe aceste femei să locuiască acolo unde locuiți și voi, după putința voastră*”). În această situație, casa procurată sau amenajată de soț, cu resurse financiare proprii, devine proprietatea sa personală, fiindcă soția a primit *Dota* cuvenită, înainte de căsătorie, necontribuind la procurarea și amenajarea căminului conjugal. Cu alte cuvinte, soția nu are decât un *drept de habitație*, și nu unul de *proprietate* în comun asupra domiciliului conjugal. În cele de mai sus rezidă deosebirea dintre legislația islamică³⁰ și, spre exemplu, legislația română, unde, conform *Codului Familiei*, bunurile dobândite în timpul căsătoriei sunt bunuri comune³¹.

Dreptul femeii la sprijin material în perioada căsătoriei. Această obligație incumbă soțului și constă în oferirea de hrană, îmbrăcăminte, îngrijire și tratament medical, drept la locuință, pe măsura posibilităților financiare ale soțului, indiferent de religia soției³². Chiar în situația divorțului, soții sunt obligați să ofere ajutor material mamelor care alăptează, „*mâncare și veștminte, după cuviință*”.³³

²⁹ Asociația Surori Musulmane, *Femeia în Islam*, Editura Femeia Musulmană, București, 2013, p. 29 și urm. ; Sawsan Fahd Al Hawwal, *Femeia în Islam*, Dar Al-Oulum Al-Arabia, Ed. I-a, Beirut, 2006; Jamal Ahmed Badawi, *Statutul Femeii în Islam*, Vol. III, No. 2, USA, Sept. 1971.

³⁰ Soluția aceasta este recomandată de școlile de drept Hanefită, Hanbalită și Shafeită, devenind prevedere legală valabilă în Egipt.

³¹ Codul Familiei, Art. 30. Facem precizarea că, începând din anul 2011, în legislația română, *Codul Familiei* a devenit un capitol distinct, inclus în Noul Cod Civil: „*Bunurile dobândite în timpul căsătoriei, de oricare dintre soți, sunt, de la data dobândirii lor, bunuri comune ale soților. Orice convenție contrară este nulă. Calitatea de bun comun nu trebuie să fie dovedită.*”

³² Această prevedere ce înlătură discriminarea pe criterii religioase reprezintă viziunea islamică progresistă în ceea ce privește respectarea drepturilor omului. Atâta vreme cât căsătoria este validă din punctul de vedere al dreptului civil, nu se pot face excepții pe criterii religioase în ceea ce privește statutul femeii, considerată soție și mamă.

³³ Sura 2, v. 233.

Munca femeii musulmane în afara locuinței. Una dintre obiecțiile ridicate în prezent în Occident privind situația femeii din țările islamice se referă la posibilitatea acestora de a munci liber în afara domiciliului conjugal.

„Majoritatea studiilor occidentale încearcă să explice statutul femeilor musulmane folosind analize statistice și comparând rezultatele cu propriile lor arii culturale, arătând nivelul scăzut de alfabetizare feminină, de școlarizare sau de integrare socială a femeilor în societățile Islamice”³⁴.

De aceea, pentru a avea o imagine mai clară asupra situației și poziției femeii în lumea musulmană³⁵, este necesar să înțelegem „viziunea islamică” asupra acestui subiect, conform *Shariyei Al-Islamya*³⁶.

În principiu, este permis femeii, conform preceptelor Dreptului Islamic să muncească în afara casei, cu îndeplinirea următoarelor condiții:

1. Munca să fie permisă de normele Dreptului Islamic, astfel încât să nu vină în contradicție cu interesul comunității sau cu firea femeii.
2. Între soți trebuie să existe o concordanță de idei, un consens referitor la limitele acestei munci, pentru a nu se periclita interesele familiale.
3. Interesele minorilor trebuie situate pe un plan superior în ceea ce privește educația și creșterea acestora.
4. Trebuie avute în vedere reglementările morale, obiceiurile locale și tradițiile de familie.

Violența domestică. Un alt domeniu în care legislația islamică a îmbunătățit situația femeii este acela al interzicerii folosirii violenței în raporturile dintre bărbat și femeie. În ceea ce privește *violența domestică*, un indicator ce arată cum sunt aplicate principiile și legislația privind drepturile omului ca factor de protecție a vieții și integrității ființei umane în general, dar mai ales a vieții și integrității femeii, în mod special, Coranul instituie *principiul cordialității relațiilor dintre bărbat și femeie*.³⁷

Ideile propovăduite de Profet, textele Coranului, *Sunna* în întregime, arată: milă și compasiune față de cei săraci și neajutorați (a se vedea instituția "zekat"-ului), înțelegere și

³⁴Hideko Iwai, *Societatea Islamică și Femeia în Islam*, Institutul de Studii din Orientul Mijlociu, Universitatea Internațională a Japoniei, Tokio, 1985, p.6-8;

³⁵Majid Khadduri, *Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints*, în *American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2, p. 213-218;

³⁶Jamal J. Nair, *Statutul Femeii conform Legii Islamice*, Graham and Trotman, London, 1990, p.6

³⁷S.9 At-Tawba, Sura Căinței, v. 71 *Credincioșii și credincioasele sunt prieteni unii altora*.

respect pentru femei, văduve, orfane, sclave.

Coranul a statuat principiul egalității oamenilor, indiferent de rasă, etnie, sex sau clasă socială, și al diferențierii lor numai prin râvnă, loialitate față de credință și dorința de a fi utili națiunii.

Ideea revoluționară pe care Islamul o susține și o promovează este aceea conform căreia femeia este o ființă umană, egală în drepturi cu bărbatul³⁸, spre deosebire de perioada anterioară, când femeia nici măcar nu era considerată ființă socială.

O critică severă adusă Islamului, în general, dar mai ales condiției femeii în societatea tradițională islamică, se referă la pedepsele corporale aplicate în cazul în care se dovedesc *fapte de adulter*. Așa cum am mai arătat și în cuprinsul acestei teze, citarea prin omisiune a textelor coranice conduce la ideea falsă a unui tratament inferior al femeii față de bărbat. Astfel, cei ce deplâng sau condamnă pedepsirea femeilor adultere în comunitățile tradiționaliste islamice, ignoră faptul că pedeapsa celor 100 de lovituri de bici este în egală măsură valabilă atât pentru femei și pentru bărbații care sunt acuzați de "*preacurvie*". Conform aceluiași text, bărbații acuzați de "*defăimarea*" femeilor cinstitute, fără a putea aduce ca probă depozițiile a 4 martori, erau pedepsiți cu 80 de lovituri de bice. În aceste condiții, ne punem întrebarea legitimă: în ce constă tratamentul discriminatoriu aplicat femeilor, în caz de imoralitate, știind că pedeapsa este valabilă atât pentru femei cât și pentru bărbați ?

Capitolul 4 "*An Nisa*", verset 34, a suscitat discuții aprinse, mai ales cu privire la așa zisa inegalitate dintre sexe: "*Bărbații sunt mai presus decât femeile, fiindcă Dumnezeu le-a dat întâietate asupra lor și fiindcă ei cheltuiesc din averi pentru ele*". Tradițional, deși conform Coranului femeia este egală cu bărbatul în fața lui Dumnezeu, fiecare îndeplinește un rol specific într-o relație matrimonială. Soțul trebuie să își asume conducerea casei.³⁹ Acest lucru nu înseamnă o comportare abuzivă, dictatorială. De altfel, femeii îi revine în mod corelativ obligația de a fi "*supusă bărbatului*", fără a însemna prin aceasta că este lipsită de orice drept de a acționa sau de a decide. De altfel, și în Sfintele Scripturi creștine femeia este sfătuită astfel: "*Nevestelor, fiți supuse bărbaților voștri ca Domnului; căci bărbatul este capul nevestei, după cum și Cristos este Capul Bisericii, El, Mântuitorul trupului. Și după cum Biserica este supusă lui Cristos, tot așa și nevestele să fie supuse bărbaților lor în toate lucrurile*". (Efeseni 5.22-24).

Cel mai controversat conținut al Capitolului 4, "*An Nisa*", verset 34, este cel care, în

³⁸A se vea Sura 4, *An-Nisa -Sura femeilor*, v.1

³⁹Acest rol de lider îi este conferit bărbatului și de textele sacre creștine: 1 Corinteni 11.3, Efeseni 5.23

traducere, sună astfel: "...femeile cinstite sunt pioase, păstrând în taină ceea ce Dumnezeu păstrează. Dojeniți-le pe cele de a căror neascultare vă este teamă ! Părăsiți-le în așternuturi ! Loviți-le ! Nu le căutați însă gâlceavă, dacă vă dau apoi ascultare....."

Îndemnul de a lovi soțiile nu poate fi luat în considerație, din foarte multe motive. Profetul nu a folosit niciodată violența fizică împotriva nici unei femei, dimpotrivă, numeroase pasaje din Coran prescriu o conduită plină de respect față de femei, mame, fiice sau văduve etc. Traducerea greșită a cuvântului arab "*daraba*" prin verbul "a bate" a condus la o interpretare greșită a sensului întregului verset.

Coranul folosește de 17 ori etimonul "*daraba*" dar în majoritatea situațiilor având sensul: *a separa, a distanța, a pleca, a abandona* etc.⁴⁰ Cu alte cuvinte, acest verset recomandă soților, dacă este cazul, un comportament gradual: dojană, despărțirea fizică și apoi divorțul.

Emanciparea femeii în mediul urban, condițiile existente asigurau, în mai mare măsură, un maxim de securitate a vieții. Pentru acest motiv, unii autori musulmani au acceptat unele compromisuri în ceea ce privește statutul femeii, mai ales *hanefiții*, a căror școală a fost fondată la Bagdad, au recunoscut femeii mai multe drepturi.

Generalizarea învățământului și intrarea cu curaj a femeilor în viața socială au produs mutații la nivelul conștiinței sociale.

Angrenarea femeii în viața socială, creșterea aportului ei la bugetul familiei, este pe cale să contribuie la înlăturarea unei in justiții seculare. Acest fapt a condus la situația ca femeia să aibe aceleași prerogative ca și bărbatul.

Accesul femeii în viața politică. Există o anumită prejudecată, conform căreia femeia ar avea o interdicție formală de a accede la funcții de demnitate publică în societate. Totuși, textul Coranului aduce dovezi de egalitate de tratament între bărbat și femeie, în domeniul "*drepturilor politice*", în special dreptul femeii de a participa la treburile publice. Sunt elocvente în acest sens discuțiile purtate de Profet pe seama atributelor pe care trebuie să le aibă femeile pentru a fi apreciate în societate ⁴¹: să fie credincioase, oneste, virtuose, ascultătoare și supuse.

În ceea ce privește îndeplinirea obligațiilor față de "*ummah*", Coranul nu face nici o distincție între bărbați și femei, cu alte cuvinte aceștia sunt egali în drepturi, iar aprecierea

⁴⁰ Abdulhamid Ahmad Abu Sulayman, *Discordia conjugală: recăpătarea întregului spirit islamic al demnității umane*, Londra, Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2006, p.87

⁴¹ Sura 60, v. 12

activității lor se va face în mod echitabil.⁴²

Istoria vieții Profetului este plină de fapte și acțiuni săvârșite de femei, care s-au dedicat total îndeplinirii preceptelor propovăduite de acesta, unele chiar părăsindu-și căminurile, urmându-l pe Profet sau chiar pierzându-și viața.⁴³

Mijloace prin care femeile sunt angrenate în viața socială Implicarea activă a femeilor în activitatea politică a acelei perioade de început a Islamului s-a făcut prin intermediul următoarelor forme specifice ideologiei Islamice: *Bay'a*, *Shura* și *DJuma*.

Bay'a este o instituție politică importantă, prin care se asigură și garantează legitimitatea sistemului politic și loialitatea față de liderul său. Este un *contract colectiv*, alcătuit cu o participare tripartită: *conducătorul*, care trebuie să primească jurământul de loialitate, și prin aceasta este recunoscut de comunitate⁴⁴; "*ummah*" sau națiunea, care trebuie să își ofere loialitatea și credința; *Shari'a*, *legislația islamică*, prescriind norme ce trebuie respectate, atât de către conducătorul unei națiuni, cât și de națiunea însăși.

Shura (consultare mutuală) este instrumentul prin care națiunea ajunge să împlinească scopurile *Shari'ei*. La aceste forme democratice, instituționalizate de către Profet, iau parte și femeile, în mod egal cu bărbații, potrivit competențelor fiecăra.

Juma sau întrunirea confesională de Vineri avea inițial un caracter politic general, unde participanții erau bărbați și femei. Aceștia erau chemați să participe la dezbateri și să discute probleme importante pentru viața comunității. Ulterior, femeile au căpătat derogare în ceea ce privește participarea la asemenea întruniri, dar este de preferat să fie prezente la predicile rostite în moschei. În schimb, pentru bărbați există obligația de a fi prezenți la aceste întruniri religioase de Vineri, ca o reminiscență a perioadei în care Profetul era perceput în dubla sa calitate: conducător spiritual și lider politic al națiunii islamice.

Emanciparea femeii și stabilizarea familiei sunt obiectivele reformelor de drept produse în țările arabe și musulmane, menite să contracareze precaritatea și fragilitatea căsătoriei.

Acesta este și motivul pentru care poligamia a fost abolită în legislația modernă a

⁴² ...Eu nu las să se piardă nici o faptă bună, a nici unuia dintre voi, bărbat sau femeie... cf. Coran, S.4, *An-Nisa*, v. 195;

⁴³ *Sumaia*, mama lui Ommar Ibn Yassir, companionul Profetului, este cunoscută drept prima femeie martir din istoria Islamului.

⁴⁴ Un *hadith* celebru afirmă: *Profetul a spus: Cel ce mă ascultă pe mine îl ascultă pe Allah și cel care nu mă ascultă pe mine, nu îl ascultă pe Allah. Cel care se supune unui conducător musulman, mi se supune mie, și cel care nu se supune unui conducător musulman, nu mi se supune mie....* Cf. Bukhari, p.605.

statelor arabe și islamice, iar femeii i se recunosc drepturi constituționale politice și economice, care o pun pe picior de egalitate cu bărbatul.

A. Școlile de practică islamică

În perioada imediat următoare morții Profetului, respectiv între 632-700 e.n., adică în vremea dinastiilor Omeiadă și Abassidă, specialiștii în Dreptul Islamic, cunoscuți sub numele de „*fuqaha*”, s-au grupat în câteva școli importante de drept, numite „*madhhab*”.

În primii ani de existență a Dreptului Musulman este consemnată prezența unor iluștrii jurisconsulți, printre cei mai celebri fiind: Omar Ibn Al- Khattab, Aly Ibn Abou Taleb, Abd Allah Ibn Massud, Zayed Ibn Thabet, Abd Allah Ibn Omar, Mohammad Ibn Mussa Al- Ma'moun Ibn Abbas, etc.

Totuși, un număr de cinci autori de lucrări juridice⁴⁵, pe nume *Hanafi*, *Maliki*, *Shaa'fi*, *Hanbali* și *Jaafari*, sunt considerați fondatorii școlilor de drept ce vor purta ulterior numele acestora.

Cele mai importante opere juridice vor fi create în perioada preclasică (sec. II-III hg.). Existența școlilor tradiționale de drept va fi continuată prin proliferare și diversificare, în epoca clasică, sec. IV-VI hg.

Caracteristicile principale ale acestei școli sunt definite în raport de atitudinea lor față de structurile musulmane preexistente.⁴⁶

„Școala Hanefită”. A fost fondată de Abou Hanifa (m.767), jurisconsult originar din Kufa, Irak, devenind mai târziu cel mai bun jurist la curtea omeiadă, unde i s-a oferit chiar funcția de „*cadi*”, pe care a refuzat-o, însă.

Este întemeietorul unei *școli raționale* care, bazându-se pe textele coranice, prin *metoda logico-inductivă*, stabilea soluții pentru diverse spețe aflate în practica juridică.

Acesta ignoră, în parte, „*Sunna*”, considerând-o *izvor de drept* numai dacă:

1. „*Sunna*”, provenind de la Profet, este transmisă de la origini și până în prezent printr-o succesiune de jurisconsulți, a căror autoritate este unanim recunoscută;

⁴⁵ În secolul II hg. apar compilații fundamentale, aparținând adepților celor mai importante școli de drept: „Școala Malekită” și „Școala Hanefită”.

⁴⁶ Astfel, în Hidjaz, Siria și Egipt predominau juristii tradiționaliști în timp ce în Irak, în special în orașul Kufa, predominau jurisconsulții raționaliști, preocuparea lor fiind aceea de a îmbogăți și diversifica preceptele juridice prin metoda inductivă, însă în spiritul legii coranice.

2. „*Sunna*” a fost recunoscută de majoritatea juriștilor din principalele centre juridice; Școala Malekită. Alături de școlile *shafi'ită* și *hanbalită*, „Școala Malekită” este o școală tradiționalistă.

Fondatorul școlii a fost Malik Ibn Annas (715-795), contemporan cu Abou Hanifa. Sediul școlii se găsea în orașul Medina. Acolo trăiau cei mai mulți dintre contemporanii Profetului și tot acolo se aflau cele mai autorizate surse de drept, ceea ce a imprimat, încă de la început, un caracter tradiționalist pentru această școală.

Reprezentanții acestei școli refuză metoda raționalistă în găsirea soluțiilor juridice, considerând că opiniile „*Ulema*”-ilor sunt indiscutabile.

Școala Shafi'ită. A fost fondată de Al - Shafi' (767-820 en.), discipol al lui Malik și elev al imamului Abou Mohammad Hanbal⁴⁷.

Deși este o școală , înfloritoare la începutul secolului III hg., ea are totuși meritul de a fi realizat o epistemologie a Dreptului Islamic.

„Școala Shafi'ită” s-a divizat în două orientări: o parte reprezintă vechea *doctrină shafi'ită* sau *doctrina shafi'ită din Bagdad*, iar cealaltă orientare reprezintă *noua doctrină shafi'ită* sau *doctrina shafi'ită din Egipt*.

„Școala Hanbalită”. A fost fondată de Ibn Hanbal (781-855), „*cel mai rigid dintre cei patru imami*”. Creatorul ei era discipol al lui Al Shafi' și era un „*muhaddith*”, cel care se consacră științei „*Hadith*”-ului.

„Școala Hanbalită” este o școală tradiționalistă eclectică. Ideea de bază a acestui jurisconsult tradiționalist, adept al puritanismului de tip conservator, a fost necesitatea păstrării caracterului unitar al legii islamice precum și a obligației ce revine tuturor credincioșilor de a se supune necondiționat acesteia. El a militat pentru combaterea efectelor considerate nocive ale sectelor religioase în lumea musulmană, precum și împotriva răspândirii ideilor filosofiei antice în gândirea islamică.

Alte școli. În perioada sec. IV - VI hg., din considerente mai mult politice decât de ordin religios, doctrina musulmană este martora apariției unor disidențe, cum ar fi: *șiiismul*⁴⁸, *kharidjismul*, *zahirismul*, etc, care coexistau alături de sunism.

„Școala zahirită”, fondată de Dawd Ibn Khalaf, este o școală , influențată de precepte *hanbalite* și *kharidjite*.

⁴⁷ „Școala Shafi'ită” este predominantă în Yemen, Egipt, Somalia și Estul Asiei.

⁴⁸ Cea mai importantă școală de *drept șiiit* este Școala Jaafari-ită, care este răspândită în Iran, Liban și sudul Irakului.

„Școala *kharidjită*” are adepți care se intitulează “*azraqiți*” în Basra și “*najdiți*” în Arabia Centrală; ca ramură disidentă, ea a proliferat în special în epoca postclasică.

Ulterior, delimitarea dintre aceste școli a dispărut. Studiul lucrărilor fondatorilor acestor școli are mai mult o importanță teoretică, de ordin istoric și didactic.

În capitolul III am analizat câteva aspecte legate de legislația europeană a drepturilor omului: *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, *Convenția Europeană a Drepturilor Omului*” - CEDO - (1950), *Carta Drepturilor Fundamentale*; Clasificarea drepturilor omului în legislația europeană; Natura juridică a drepturilor omului, conform unor teorii contemporane; Statul de drept și drepturile omului, pentru ca, în capitolul IV să abordez problema drepturilor omului potrivit dreptului islamic. În acest capitol am prezentat viziunea Coranului cu privire la subiectul drepturilor omului, dar și a țărilor musulmane, a căror voință este reprezentată de următoarele acte juridice de drept internațional, numite tratate și convenții islamice, privind drepturile omului: *Declarația Universală Islamică a Drepturilor Omului*, proclamată în anul 1981 la UNESCO ⁴⁹, urmată de *Declarația de la Cairo asupra drepturilor omului în Islam*, adoptată în luna August 1990 de către Conferința Islamică a Miniștrilor de Externe, reprezentând cele 45 de state membre ale *Organizației Conferința Islamică*. La rândul ei, în anul 1994, Liga Arabă a adoptat *Carta arabă a drepturilor omului*, din conținutul căruia se remarcă o serie de prevederi ce sunt în concordanță cu tendința generală a majorității țărilor membre ale ONU de a asigura drepturilor omului o protecție eficientă.

În continuare, am abordat chestiunea legislației drepturilor omului în diverse țări islamice, enumerând cele patru mari categorii de drepturi, problema Constituțiilor statelor islamice și drepturile omului.

Corelat cu acest subiect, am tratat și chestiunea *reformării principiilor constituționale din țările islamice în vederea implementării noii legislații a Drepturilor Omului*, apoi am prezentat situația comunității musulmane, aflate pe teritoriul unor țări membre ale Uniunii Europene, cum se asigură protecția juridică a comunităților minoritare islamice din țările europene, ce prevăd constituțiile acestor state, și, în final, am prezentat proiectele noilor constituții.

⁴⁹ *Declarația Islamică Universală a Drepturilor Omului* a fost prezentată la Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, știință și Cultură (UNESCO) de la Paris, eveniment la care au participat lideri precum: Ahmad Ben Bella din Algeria, Mukhtar Ould Daddah din Mauritania, printul Muhammad al-Faissal, din Arabia Saudită și consilierul președintelui Pakistanez, Zia al-Haq .

Unul dintre subcapitolele lucrării a abordat problematica legislației europene, cu privire la ocrotirea minorităților religioase, în speță cea musulmană. În capitolul V am prezentat situația actuală a drepturilor omului în lumea islamică, evoluții și perspective, precum și instituții ale societății civile din țările islamice, apărătoare ale drepturilor omului: a. *Institutul de Studii pentru Drepturile Omului de la Cairo, Centrul de studii pentru drepturile omului de la Amman, Centrul pentru Democrație și Drepturile omului din Arabia Saudită cu sediul în SUA, Institutul Palestinian pentru Studiarea Democrației – MWATIN, Centrul pentru Studiul Islamului și Democrație - CSID*.

În finalul lucrării am prezentat concluziile acestei Teze de Doctorat, o Biografie selectivă, un scurt Dicționar de termeni islamici folosiți în această lucrare, precum și textul unor documente islamice referitoare la drepturile omului.

Analizând esența conceptelor teoretice ale Islamului, putem observa o serie de similitudini cu preceptele Democrației, așa cum sunt ele acceptate de politologii occidentali.

În primul rând, în ambele sisteme există libertatea poporului de a-și alege conducătorul pe care și-l dorește. De asemenea, poporul are posibilitatea, într-o formă sau alta, să participe la procesul decizional, inclusiv se apelează la calea înlăturării de la conducere a conducătorilor care nu-și îndeplinesc promisiunile făcute înainte de a fi acceptați ca lideri.

În conexiune cu acest aspect se află și preocuparea ambelor sisteme de a acorda o atenție specială problematicii drepturilor omului și, după cum am demonstrat anterior, legislația țărilor islamice se află sub semnul schimbărilor de substanță.

Există însă o diferență extrem de importantă între Islam și Democrație: în Islam autoritatea supremă aparține lui Dumnezeu și nu poporului, astfel încât un conducător consideră că puterea ce o deține i-a fost conferită nu de către cei ce l-au ales, ci de către Dumnezeu. De aceea, și liderul și poporul sunt subordonați unei forțe considerate deasupra tuturor, astfel încât ambii actanți sunt subordonați unor legi divine, călăuzitoare.

De aici rezultă că în sistemul legislativ al țărilor islamice există o ierarhie de putere juridică, de neschimbat, în care, deasupra tuturor normelor ce trebuiesc respectate se află legea de inspirație divină, după care urmează celelalte acte normative.⁵⁰

O a doua deosebire rezidă în faptul că în Democrație sistemul politic este de tip secular, pe când în Islam statul și instituțiile sale nu sunt separate de religie.

⁵⁰ Acestea nu trebuie să contravină legii supreme (Coranul sau Tradiția Profetică).

Declarația universală a drepturilor omului în Islam” precum și „*Declarația de la Cairo*” întrebunțează un limbaj conceptual total diferit de acela utilizat în documentele de Drept Internațional consacrate drepturilor omului. Documentele ce stabilesc cadrul general de abordare a problematicii drepturilor omului sunt rezultatul matricei culturale islamice, filosofiei specifice acestui univers de înțelegere și explicare a lumii.

Privite în perspectivă psihologică, conținutul acestor acte fundamentale exprimă, direct sau indirect, dar în termeni preciși, teama legată de posibilitatea pierderii identității religioase, în fața provocărilor contemporane, considerate pericole și amenințări serioase la adresa Islamului; reticența față de modernitate ⁵¹, de uniformizare, nivelare și prin aceasta de anihilare a caracteristicilor esențiale ale mentalităților și tradițiilor islamice, spaima față de efectele uneori nocive ale occidentalizării, prin simplă imitație și asimilare a unor instituții fără fond și tradiție istorică, justifică folosirea unui limbaj cu nuanțe hermetice, emanând din spiritul și esența conceptelor definitorii ale Islamului clasic, precum: *Al-Shari'a Al-Islamiya, umma, hadith, etc.*

Pe de altă parte, în ultimul timp se observă un interesant fenomen de ingeniozitate legislativă, sui generis: este vorba de receptarea preceptelor juridice și conceptelor politice democratice și de folosire a lor în interese proprii susținătorilor legislației islamice. Acest demers se desfășoară în prezent în țara cu cea mai numeroasă populație de religie islamică din lume: Indonezia.

În finalul acestei lucrări subliniem principala concluzie a acestei Teze de Doctorat : Drepturile omului se regăsesc în lumea islamică atât în sfera teoretică, fiind prezente în textul Coranului, în exegezele pe marginea Dreptului Islamic, dar și în dreptul pozitiv actual al țărilor islamice.

Aderarea statelor musulmane la convențiile și pactele internaționale cu privire la Drepturile omului atestă faptul că acestea sunt capabile să respecte principiile ce guvernează acest vast domeniu legislativ, chiar fac operă de înnoire în domeniu, prin viziunea proprie asupra drepturilor omului, materializată în documente specifice, cu impact major asupra constituțiilor acestor state cât și asupra legislației lor interne.

⁵¹Declarațiile referitoare la drepturile omului în Islam sunt un corpus de principii și valori juridice definite canonic, considerate ca o pavăză în raport cu inovația - *bid'a* - și imitația servilă - *taqlâd* - , considerate ca fiind *păcate*. *Bid'a* este înțeles ca o dizidență, o formă de opoziție la *Sunna*.

În concluzie, Dreptul Islamic este capabil să recepteze preceptele moderne care domină lumea actuală, respectiv normele care garantează și salvgardează valorile supreme ale umanității: viața și libertatea personală.