

# IL DIRITTO COME “SCIENZA DI MEZZO”

STUDI IN ONORE DI  
MARIO TEDESCHI

*a cura di*  
Maria d'Arienzo

*Introduzione*  
Francesco Paolo Casavola

*Presentazione biografica*  
Antonio Fuccillo

 LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

2

IL DIRITTO COME  
“SCIENZA DI MEZZO”

STUDI IN ONORE DI  
MARIO TEDESCHI

a cura di  
Maria d'Arienzo

*Introduzione*  
Francesco Paolo Casavola

*Presentazione biografica*  
Antonio Fuccillo

Volume II

 LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

Proprietà letteraria riservata

© by Pellegrini Editore - Cosenza - Italy

Stampato in Italia nel mese di dicembre 2017 da Pellegrini Editore

Via Camposano, 41 - 87100 Cosenza - Tel. 0984 795065 - Fax 0984 792672

*Siti internet:* [www.pellegrinieditore.com](http://www.pellegrinieditore.com) [www.pellegrinilibri.it](http://www.pellegrinilibri.it)

*E-mail:* [info@pellegrinieditore.it](mailto:info@pellegrinieditore.it)

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, riproduzione e adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

## Sommario

### TOMO I

Nota del Curatore	pag.	XIII
Presentazione biografica	»	XV
Curriculum prof. Mario Tedeschi	»	XXI
Introduzione	»	XLV
ALESSANDRO ALBISETTI <i>Ancora sulla Bona Fides Canonistica</i>	»	5
FRANCESCO AMARELLI <i>Codex Theodosianus e scientia iuris. Ruolo e compiti del giurista nella tarda antichità</i>	»	15
ANDREA AMATUCCI <i>Le fondamenta del vigente principio di capacità contributiva nel pensiero di San Tommaso D'Aquino</i>	»	23
MANUEL J. ARROBA CONDE <i>La interpretatio iuris nell'applicazione della riforma del processo canonico di nullità matrimoniale</i>	»	41
RAFFAELE BALBI <i>L'eco dei lavori dell'Assemblea Costituente sull'art. 7 in alcuni articoli de L'Osservatore romano pubblicatiniel marzo del 1947</i>	»	59
VALENTINA BALBI <i>Gli orientamenti della Suprema Corte sul matrimonio concordatario nel 2015</i>	»	73
FABIO BALSAMO <i>La trasformazione delle associazioni private di fedeli in associazioni di diritto comune: un'ipotesi di abuso della confessionalità dell'ente</i>	»	79
LUIGI BARBIERI <i>Machiavelli e Sturzo, un confronto a distanza: divisi in tutto, ma non troppo</i>	»	99
MARIA GABRIELLA BELGIORNO DE STEFANO <i>Il valore storico ed internazionale del diritto ecclesiastico</i>	»	131
ALICE BENEDETTI <i>Ratisbona dieci anni dopo. La deellenizzazione</i>	»	147
SALVATORE BERLINGÒ <i>Per una equa mondializzazione delle periferie nelle società plurali. La lunga (ma, forse, istruttiva) storia dell'attivazione di un 'nuovo' Corso di laurea sull'interculturalità</i>	»	159
ANDREA BETTETINI <i>Enti ecclesiastici civilmente riconosciuti e procedure concorsuali</i>	»	185

DOMENICO BILOTTI <i>L'impegno civile del giurista a favore del diritto di libertà religiosa. Brevi riflessioni a margine di una recente raccolta di scritti di Mario Tedeschi</i>	pag.	207
ISABELLA BOLGIANI <i>Pluralismo confessionale ed assistenza spirituale nelle strutture sanitarie. Il caso italiano</i>	»	223
FRANCO BOLOGNINI <i>Brevi considerazioni sul concetto di discrezionalità</i>	»	239
GERALDINA BONI <i>2015-2017: La (recente) vita dei tribunali regionali italiani, delle loro fortune e avversità</i>	»	249
PIERO ANTONIO BONNET <i>La prova della nullità del matrimonio nell'errore di diritto di cui al can. 1096 § 1 c.c.</i>	»	281
SALVATORE BORDONALI <i>Sul ruolo dei siciliani al seguito di Vittorio Amedeo II di Savoia</i>	»	295
ALEX BORGHI <i>La teorica della potestas indirecta nel De gemitu Columbae del cardinale Roberto Bellarmino</i>	»	303
GIUSEPPE BUTTÀ <i>La crisi dell'università e i 'neoconservatori' americani</i>	»	319
GIAN PIETRO CALABRÒ <i>Ricerca dell'ordine nello Stato "liquido" Confusione legislativa e bilanciamento normativo</i>	»	335
FRANCESCO CAMPOBELLO <i>La magistratura napoletana e gli enti ecclesiastici nella seconda metà del XIX secolo</i>	»	351
MARCO CANONICO <i>Le principali novità del riformato processo matrimoniale canonico</i>	»	373
RAFFAELE CAPRIOLI <i>Osservazioni sulla giustizia sportiva dal punto di vista dell'ordinamento statale</i>	»	393
CARLO CARDIA <i>Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni</i>	»	413
MATTEO CARNÌ <i>Diritto ecclesiastico e ius canonicum nel «Digesto Italiano» Utet (1884-1921). Primi appunti</i>	»	439
VALERIA CARRO <i>Riflessioni sul rischio contrattuale in diritto romano</i>	»	451
ENRICO CATERINI <i>L'«arte» dell'interpretazione tra fatto diritto e persona</i>	»	469
PAOLO CAVANA <i>Libertà religiosa e scuola pubblica. La piccola querelle delle benedizioni pasquali</i>	»	499
GIUSEPPE CHIARA <i>Il licenziamento nelle organizzazioni di tendenza tra divieto di discriminazione, diritti della personalità e libertà religiosa</i>	»	519

AGOSTINO CILARDO		
<i>Circoncisione e velo. Orientamenti giurisprudenziali</i>	pag.	539
CLAUDIA CIOTOLA		
<i>Figli di donatori anonimi e impedimenti matrimoniali canonici</i>	»	555
VINCENZO COCOZZA		
<i>Confessioni religiose e diritto all'intesa ex art. 8, comma 3, Costi: alcune interessanti precisazioni giurisprudenziali</i>	»	577
ORAZIO CONDORELLI		
<i>«Vari riti e costumi sotto una sola fede». Modelli di organizzazione ecclesiastica prima e dopo il Concilio Vaticano II (principi e prassi)</i>	»	585
PIERLUIGI CONSORTI		
<i>La battaglia per la libertà religiosa nel "dialogo fra Corti" e la funzione dei "margini di apprezzamento"</i>	»	607

## TOMO II

RAFFAELE COPPOLA		
<i>L'azione attuale della Santa Sede contro la macrourologia</i>	»	649
GAETANO CUOMO		
<i>Imprese non capitalistiche e diritti di proprietà</i>	»	663
GIUSEPPE D'ANGELO		
<i>Religione, libertà religiosa e diritto ecclesiastico nello scenario attuale: la questione migratoria</i>	»	685
MARIA D'ARIENZO		
<i>Le radici del «confessionismo strisciante» nella politica ecclesiastica italiana. Francesco Scaduto e un articolo quasi dimenticato sulla sospensione del Non expedit</i>	»	703
GIUSEPPE DALLA TORRE		
<i>Noterelle sull'efficacia nel tempo delle norme nell'ordinamento vaticano</i>	»	725
GAETANO DAMMACCO		
<i>Il diritto alla pace e la diplomazia del dialogo</i>	»	735
LUCIO DE GIOVANNI		
<i>Il diritto romano nella crisi del diritto</i>	»	745
ALBERTO DE LA HERA		
<i>Sobre el origen y el desarrollo del concepto de libertad religiosa</i>	»	755
MASSIMILIANO DELFINO		
<i>Social Principles and Rights in the Charter. A Labour Law Point of View</i>	»	789
ANTONELLO DE OTO		
<i>Alimentazione, regola professionale e diritto di libertà religiosa nell'era della globalizzazione</i>	»	805
SAVERIO DI BELLA		
<i>Il naso perde il lume</i>	»	827
FRANCESCA DI LELLA		
<i>Osservanza delle linee guida e determinazione del danno. Segmenti di una riforma in itinere</i>	»	855

PAOLO DI MARZIO <i>Delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale: c'è ancora da lavorare.</i>	pag.	869
SETTIMIO DI SALVO <i>I cristiani e le leggi imperiali. Scorci.</i>	»	903
SARA DOMIANELLO <i>Dei Diritti e delle pene: note a margine del (paradosso del) valore medicinale laicamente riconoscibile all'uso della libertà religiosa come scriminante</i>	»	919
ALBERTO FABBRI <i>Arresti domiciliari ed esigenze spirituali dell'imputato, a proposito di una recente sentenza</i>	»	939
SERGIO FERLITO <i>Sulla conversione. Convertire chi? – Convertire cosa?</i>	»	949
MARIO FERRANTE <i>Due matrimoni alle origini dello scisma anglicano?</i>	»	975
SILVIO FERRARI <i>L'identità cristiana dell'Europa</i>	»	997
NICOLA FIORITA <i>Dalla carità alle Caritas: un itinerario giuridico</i>	»	1009
FABIO FRANCESCHI <i>Tra la legge delle Guarentigie pontificie e il Trattato lateranense del 1929: lo schema di proposta di "Trattato tra la Santa Sede e il Regno d'Italia" del 1917</i>	»	1037
VASCO FRONZONI <i>Nessuna costrizione nella fede: libertà religiosa e apostasia nel diritto islamico e nella sua declinazione marocchina</i>	»	1053
ANTONIO FUCCILLO <i>Il diritto ecclesiastico civile quale "scienza di mezzo": inchiesta su di un giurista positivo</i>	»	1085
CATERINA GAGLIARDI <i>La tutela giurisdizionale del diritto di libertà religiosa dell'atleta</i>	»	1109
FRANCESCA GALGANO <i>Elaborazione, percezione e superamento di una diversità culturale: i Cristiani nell'età tardo-antica</i>	»	1123
ATTILIO GORASSINI <i>Il cibo come bene comune. Periplo di una recente legge con tentativo d'approdo</i>	»	1145
RAFFAELE GRANATA <i>Riforma protestante ed ecclesiologia cristiana: il modello di «governo» della Chiesa anglicana.</i>	»	1161
ANTONIO GUARINO <i>La singolare natura giuridica della Cappella del tesoro di San Gennaro</i>	»	1175
PAOLA B. HELZEL <i>Identità e alterità nella società del relativismo</i>	»	1189
ANTONIO INGOGLIA <i>Feudalità e giuspatronato gentilizio nella Sicilia del XVII secolo: nuovi apporti archivistici</i>	»	1207

MARIA CRISTINA IVALDI		
<i>I segni di appartenenza religiosa nello spazio pubblico francese</i>	pag.	1227
MASSIMO JASONNI		
<i>Nascita dell'università e identità europea</i>	»	1247
BRUNO JOSSA		
<i>Necessità o eventualità della transizione al socialismo?</i>	»	1255

### TOMO III

GRZEGORZ J. KACZYŃSKI		
<i>L'integralismo sociologico di Luigi Sturzo</i>		
<i>Minima analitica</i>	»	1297
LUIGI LABRUNA		
<i>Le «Cronache» di Monsignor Maiese fra storia e memoria</i>	»	1317
LUIGI LACROCE		
<i>Le relazioni tra Stato e confessioni religiose: il puntuale chiarimento della Corte costituzionale</i>	»	1329
SERGIO LARICCIA		
<i>Un passo indietro sul fronte dei diritti di libertà e di eguaglianza in materia religiosa [?]</i>	»	1351
ANNA LASSO		
<i>Modelli familiari tra libertà e regole</i>	»	1383
GIUSEPPE LEZIROLI		
<i>Cristianesimo e interpretazione</i>	»	1403
GAETANO LO CASTRO		
<i>L'apporto del cristianesimo alla formazione dell'esperienza giuridica del mondo occidentale</i>	»	1409
MARIA LUISA LO GIACCO		
<i>Le competenze delle Regioni in materia ecclesiastica. Il caso dell'edilizia di culto</i>	»	1419
PIETRO LOIACONO		
<i>Repressione della pedofilia, centralità del Vescovo diocesano e legittimità della rimozione dall'ufficio (da Benedetto XVI a Francesco)</i>	»	1439
ALBERTO LUCARELLI		
<i>La legge sulla buona scuola ed i diritti negati. La c.d. stabilizzazione dei precari</i>	»	1479
MICHELE MADONNA		
<i>Libertà e parità scolastica. Brevi note ricostruttive</i>	»	1513
VINCENZO MAIELLO		
<i>Concorso in associazione per delinquere e concorso in associazione mafiosa: simul stabunt et simul cadent</i>	»	1533
ANTONINO MANTINEO		
<i>Il ritorno al Concilio Vaticano II nel tempo di Papa Francesco</i>	»	1549
ENRICA MARTINELLI		
<i>Alcuni spunti di comparazione tra diritto italiano e diritto ebraico in tema di maternità surrogata</i>	»	1567
FEDERICO MARTINO		
<i>Alchimia, massoneria, illuminismo. Ipotesi sulla traduzione italiana di un testo alchemico</i>	»	1585



ENRICO MAURO		
	<i>Riflessioni teologiche sul significato della rinuncia di Benedetto XVI</i>	pag. 1605
MANLIO MIELE		
	<i>Bonum coniugum e profili civilistici</i>	» 1619
DANIELA MILANI		
	<i>L'osservanza dei precetti alimentari nelle società multireligiose tra pratiche rituali e libertà di culto</i>	» 1681
CHIARA MINELLI		
	<i>Nozione di legge e revisione del Codice piobenedettino. Il contributo di Eugenio Corecco</i>	» 1701
SERGIO MOCCIA		
	<i>Per una riforma del sistema sanzionatorio. Qualche considerazione</i>	» 1729
LUCA MOLEA		
	<i>Aspetti del diritto naturale nella sistematica delle fonti di diritto canonico</i>	» 1739
RAFAEL NAVARRO-VALLS		
	<i>Iglesia, cultura y universidad</i>	» 1751
LUIGI NOTARO		
	<i>I Testimoni di Geova, il rifiuto di emotrasfusioni e amministrazione di sostegno: l'intervento del giudice nel difficile equilibrio tra obiezione di coscienza e bilanciamento tra interessi costituzionali</i>	» 1771
FRANCESCO NOVARESE		
	<i>Unioni civili, problematiche correlate e Costituzione</i>	» 1791
ALESSANDRO PALMA		
	<i>L'esperienza religiosa alla luce delle neuroscienze e della psicologia evolutivista e cognitiva</i>	» 1807
ANTONIO PALMA		
	<i>La costruzione storica della 'utilitas contrahentium'. Dalla Offerta Economicamente più Vantaggiosa alla clausola in diem addictio.</i>	» 1827
VITTORIO PARLATO		
	<i>Relazioni inter-ecclesiali e politica internazionale nella Dichiarazione comune del papa di Roma Francesco e del patriarca di Mosca Kirill del 12 marzo 2016</i>	» 1851
MICHELANGELO PASCALI		
	<i>L' "antistatalità": passioni asociali e deviazioni illecite</i>	» 1867
RAFFAELE PASCALI		
	<i>Dio ha bisogno degli uomini? (La mutua divergenza nella contaminazione comunicativa)</i>	» 1883
CARMEN PENNACCHIO		
	<i>Poche note in tema di operae libertorum</i>	» 1901

#### TOMO IV

MARIA ROSARIA PICCINI		
	<i>L'attività ospedaliera religiosa: evoluzione storica e normativa</i>	» 1929
SALVATORE PRISCO-FULVIA ABBONDANTE		
	<i>Intendersi sulle intese</i>	» 1951

ANTONINO PROCIDA MIRABELLI DI LAURO - MARIA FEOLA <i>Obblighi di protezione ed effetti del contratto rispetto a terzi</i>	pag. 1987
FRANCESCO SALVATORE REA <i>Riflessioni sulla recente canonizatio legis nel sistema penale vaticano</i>	» 2053
FRANCESCA REDUZZI <i>Sull'assassinio di Pedanio Secondo e l'applicazione del senatoconsulto Silariano</i>	» 2071
GIUSEPPE RIVETTI <i>La Convenzione tra la Santa Sede e l'Italia in materia di scambio di informazioni tributarie. Il richiamo (non casuale) al Trattato Lateranense sulla corretta applicazione delle esenzioni tributarie</i>	» 2081
RENATO ROLLI <i>Sul concetto di "bene culturale" e di "bene culturale di interesse religioso"</i>	» 2097
FRANCESCO ROSSI <i>Sulla tutela del convivente ex art. 230-ter c.c.</i>	» 2119
FRANCO ERNESTO RUBINO - STEFANIA VELTRI <i>Gli studi di ragioneria nel dibattito scientifico internazionale</i>	» 2131
ANNAMARIA SALOMONE <i>Intorno alla regola 'nemo plus iuris' (D. 50.17.54 Ulp. 46 ad ed.)</i>	» 2151
FRANCESCO SANTONI <i>La libertà di insegnamento nell'Università Cattolica: dal caso Cordero al caso Lombardi Vallauri</i>	» 2171
RAFFAELE SANTORO <i>La possibile rilevanza probatoria della dispensa pontificia super rato nel procedimento di cessazione degli effetti civili del matrimonio canonico per mancata consumazione</i>	» 2183
ROBERTA SANTORO <i>La dimensione giuridica del dialogo tra le religioni e le culture</i>	» 2201
LUCIA SCALERA <i>Gli sponsali: alcune riflessioni a partire da un libro di Jean Gaudemet</i>	» 2219
BEATRICE SERRA <i>L'equità canonica come diritto. Riflessioni sull'esigibilità di un principio fondante</i>	» 2233
PAOLO STEFANI <i>Gli enti ecclesiastici e l'impresa sanitaria tra crisi dello stato (sociale) ed evoluzione del concetto di ecclesiasticità</i>	» 2251
GIULIANA STELLA <i>Il problema dell'interpretazione nella fenomenologia giuridica di Fritz Schreier</i>	» 2269
DANIELA TARANTINO <i>"In difesa del matrimonio religioso". La reazione dell'episcopato italiano al disegno di legge sull'obbligatorietà delle nozze civili all'indomani dell'unità.</i>	» 2293

ALESSANDRO TIRA		
	<i>Domenico Schiappoli e i rapporti fra Stato e Chiesa nel crepuscolo dello Stato liberale</i>	pag. 2311
VINCENZO TURCHI		
	<i>Convivenza delle diversità, pluralismo religioso e universalità dei diritti. Modelli di approccio. Indicazioni metodologiche</i>	» 2335
PATRICK VALDRINI		
	<i>Laudatio e commendatio des associations de fidèles Un commentaire des cann. 298 § 2 et 299 § 3 CIC 1983</i>	» 2367
GIOVANNI B. VARNIER		
	<i>Il diritto della Chiesa dopo il Vaticano II e la canonistica italiana: una visione prospettica</i>	» 2379
FABIO VECCHI		
	<i>L'evoluzione degli strumenti di amichevole composizione delle controversie internazionali nella diplomazia vaticana: dall'ermeneutica concordataria classica alla «mutual agreement procedure» delle convenzioni finanziarie</i>	» 2401
CARMELA VENTRELLA		
	<i>Norme vaticane e "canonizzazione": duttilità del sistema tra dimensione dualistica e tutela degli interessi</i>	» 2419
GIANPIERO VINCENZO		
	<i>Rituali della legge</i>	» 2443
FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO		
	<i>Tra città di Dio e società "perfette". Il linguaggio del diritto pubblico ecclesiastico come cifra ricostruttiva della transizione cattolica dal mito alla modernità</i>	» 2467
ANDREA ZANOTTI		
	<i>L'attuale, difficile transito del diritto canonico tra svalutazione della Legge e i sincretismi di facili conciliazioni</i>	» 2495
ANTONELLO ZOPPOLI		
	<i>La collaborazione eterorganizzata: fattispecie e disciplina</i>	» 2515
LORENZO ZOPPOLI		
	<i>Volontariato e diritti dei lavoratori dopo il Jobs Act</i>	» 2549

# *Nessuna costrizione nella fede: libertà religiosa e apostasia nel diritto islamico e nella sua declinazione marocchina*

VASCO FRONZONI

SOMMARIO: 1. *Premessa* - 2. *La libertà religiosa nell'islam: un diritto umano?*

## 1. *Premessa*

Una recente pronuncia del Consiglio Superiore degli *'ulamā'* del Regno del Marocco riguardante l'apostasia, che fa da sponda alla Dichiarazione di Marrākeš del 27 gennaio 2016, fornisce l'occasione per una digressione sulla valenza della libertà religiosa nel diritto islamico e sul trattamento delle minoranze religiose ad opera della *šari'ā*, alla luce della applicazione pratica di tali tematiche alla particolarità dell'islam marocchino.

## 2. *La libertà religiosa nell'islam: un diritto umano?*

Nel diritto islamico, l'espressione diritti umani viene tradotta con *huqūq al-insān* oppure *huqūq al-insāniyya*, ed assume una accezione precipua, tipicamente islamica<sup>1</sup>, con una valenza di segno opposto rispetto a quella osservata nei sistemi giuridici di stampo occidentale in quanto, più che al significato di diritto, si riferisce a quello di dovere, inteso come corrispettivo necessario per ciò che è dovuto<sup>2</sup>. Dunque,

---

<sup>1</sup> La letteratura sui diritti dell'uomo nell'islam è vasta. Per una sintesi, si veda la dottrina citata in A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, E.S.I., Napoli, 2002, p. 119 ss. Per una analisi approfondita, si consulti A. PACINI (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1998.

<sup>2</sup> Sulle varie accezioni del termine *haqq* (plurale *huqūq*) nel diritto islamico, dal

il diritto è di Allah mentre il dovere è degli uomini, e corrisponde al debito che essi hanno nei suoi confronti in ragione della loro appartenenza alla nazione islamica. Essere musulmani significa, così, assolvere al pagamento dei debiti religiosi, adempiere gli obblighi di fede, circostanza che li distingue da chi non appartiene alla *umma islāmiyya*. L'espressione *haqq*, nell'impiego coranico, va appunto ad indicare il debito che gli uomini hanno verso Allah e l'appartenenza confessionale alla comunità islamica implica, necessariamente, il pagamento di un debito, ovverosia l'obbedienza ad Allah<sup>3</sup>.

Una volta chiarito che la nozione islamica di diritto è eminentemente teologica e che il diritto è di Allah e, solo occasionalmente è *haqq al-'ādamī* (diritto dell'uomo) laddove in genere all'uomo compete il dovere di soddisfazione debitoria, l'espressione "diritti umani" soprattutto se accostata a quella di "libertà" o di "libera determinazione" risulta alquanto contraddittoria. Il concetto di diritto umano alla libertà religiosa o di diritto dell'uomo alla libera determinazione in senso religioso appaiono inapplicabili in chiave islamica, poiché la miscredenza, ovverosia la non sottomissione ad Allah, l'empietà, la negazione dell'unicità di Dio, risultano essere un peccato irremissibile che il Corano esplicita, una condotta che va avversata con la persuasione e con la diffusione della verità (*haqq*)<sup>4</sup>.

La libertà religiosa si estende in una triplice dimensione, individuale, collettiva e istituzionale. Nella sua dimensione individuale, la libertà religiosa deve intendersi alla stregua della libertà di coscienza, vale a dire la possibilità di determinarsi liberamente in senso religioso, credendo in chi si vuole o anche non credendo. Si tratta quindi della libertà di ogni individuo di aderire alla confessione religiosa che più gli aggrada, ovvero di respingerle tutte. È una libertà individuale poiché consiste nella possibilità per il soggetto di scegliere senza tema se

---

significato di diritto a quello di verità, si rinvia a A. ZYSOV, *sub voce* "Rights in Islamic Law", in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, vol. V, 2009, pp. 136-137.

<sup>3</sup> M. BEN JEMIA, *Liberté de religion et statut personnel*, in *Diritto e Questioni pubbliche*, 9/2009, p. 92.

<sup>4</sup> I. ZILIO GRANDI, *Il diritto alla libertà religiosa in prospettiva coranica*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2010, p. 179.

seguire o meno precetti, insegnamenti e dogmi. La libertà religiosa assume anche una dimensione collettiva, dando luogo necessariamente ad una pratica il cui libero esercizio deve essere garantito, e ciò presuppone che ogni movimento religioso deve poter esplicitare la sua attività e disporre, quindi, del diritto di organizzarsi liberamente e di seguire i propri riti, esercitando, il culto in maniera spontanea e collettiva. Infine, da un punto di vista istituzionale, la libertà religiosa si esplicita nel libero associazionismo e nel riconoscimento di determinati diritti alle associazioni, quali il diritto di costruire o istituire luoghi di culto, quello di pubblicare e distribuire testi religiosi e quello di organizzare riunioni e assembramenti pubblici<sup>5</sup>.

Va da subito evidenziato che l'islam, quale messaggio di Allah all'umanità intera, attesta la libertà religiosa ed avversa le conversioni forzate e ogni imposizione di tipo religioso: *“Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue all'errore, e chi rifiuta Tagut e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce”* Cor II, 256<sup>6</sup>. Indipendentemente dalla contestualizzazione storica di questo versetto, se rivelato nel periodo meccano quando la comunità musulmana era più debole e perseguitata, ovvero se risalente al periodo medinese, quando la *umma* si era ormai rafforzata, il senso del messaggio coranico non è ambiguo ma va chiarito. Anche se alcuni tra i primi studiosi hanno (opportunamente, come si spiegherà in seguito) interpretato questo versetto come applicato soltanto alla Gente del Libro<sup>7</sup>, ovverosia monoteisti che abbiano pagato la *ğizya*<sup>8</sup>, un gran numero di versetti

---

<sup>5</sup> H. NADAFI, *La liberté de religion dans les Etats de droit musulman*, Université Jean Monnet - Saint-Etienne, 2013, p. 12 ss.

<sup>6</sup> Per tutte le citazioni del Corano, si fa riferimento all'edizione rivista e editata dalla Presidenza generale della Direzione delle Ricerche scientifiche islamiche, dell'Ifra, della Predicazione e dell'Orientamento religioso del Regno di Arabia Saudita, al-Madinat al-Munawwarah, 1932.

<sup>7</sup> In tal senso la lettura del giurista hanbalita I. KATHIR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azim*, vol. I, Dār al-Ma'rifāh, Beyrut, 1987, p. 318.

<sup>8</sup> *“Combattetete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Eterno, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra coloro cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati”* Cor IX, 29. In dottrina, è discussa la natura giuridica della tassa di capitazione, con interpretazioni che vanno dalla sua titolazione

coranici apparentemente sottolinea che nessuno dovrebbe essere costretto a credere in Dio.

La coercizione in tema di fede va contro la natura dell'islam<sup>9</sup>, la cui comunità fu perseguitata dalla *elite* meccana tanto da determinare la *hiğra* e risponde in termini di libertà affrontando la tematica della credenza dell'individuo<sup>10</sup>. Infatti, come meglio si vedrà, nel Testo sacro è diffusa la nozione di libero arbitrio e di responsabilità personale. Ad ogni persona è data la capacità di discernere il bene dal male, e rientra nell'ambito delle scelte personali la fede che si sceglie di seguire. Secondo il Corano, il piano di Allah per l'umanità non sussiste nel fatto che tutti devono seguire lo stesso percorso, ma nella libertà di scelta “È Dio che vi mostra la Via, e c'è chi se n'allontana! Ma, se avesse voluto, v'avrebbe certo guidati tutti assieme” Cor XVI, 9. Nella pienezza della libertà decisionale, della quale si risponderà poi il giorno del giudizio universale, il compito del Profeta risulterà essere quello di spiegare alla gente la differenza tra giusto e sbagliato, dunque di indicare il sentiero consigliato, ma non imposto.

Ne consegue che nel Corano viene espressa in maniera forte la nozione di libertà religiosa, che tuttavia risulta in contrasto con la concezione ristretta attuata dal diritto islamico classico. Nel testo sacro dell'islam, viene sottolineato che gli aderenti ad altre religioni vanno rispettati, dovendo interagire con loro in maniera pacifica, e che nessuno dovrebbe essere indotto ad abbracciare l'islam con sot-

---

quale pagamento per la protezione ricevuta dai musulmani, alla sua classificazione quale esenzione per la mancata coscrizione militare, fino all'inquadramento di pena pecuniaria imposta sui non musulmani per il loro rifiuto di abbracciare l'islam; sul punto, D. FREIDENREICH, *Christians in early and classical Sunni law*, in D. THOMAS-B. ROGGEA, *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, Brill, Leiden, 2009, I, p. 103. Secondo una posizione dottrina minoritaria, queste disposizioni normative non devono essere inquadrate in una civile regolamentazione dei diritti e doveri dei protetti, ma interpretate quali vere e proprie vessazioni, tese a impoverire (con la tassa di capitazione), umiliare ed assicurare lo stato di inferiorità di quelle comunità, anche al fine di provocare una conversione. Così, MARK DURIE, “Islam and the *dhimma* pact”, in *National Observer*, 2010, n. 82, p. 10. Vedasi anche nota n. 65.

<sup>9</sup> Si veda Y. FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 87 ss.

<sup>10</sup> AL- RĀZĪ, *Mafāṭih al-ghayb*, Dār ihyā al-turāth al-‘arabī, Beirut, 1415 H., III, p. 15.

terfugi o con costrizione<sup>11</sup>. Il Corano riconosce non solo la diversità di tradizioni religiose, delle istituzioni e dei valori tra le persone a cui è stato inviato un Profeta, ma ha anche riconosciuto che queste credenze erano importanti per le persone che le praticavano “*Non ingiuriare gli idoli ch’essi adorano accanto a Dio, che essi a loro volta non abbiano a ingiuriare Dio ostilmente nella loro ignoranza. Così Noi abbiamo fatto sembrar belle le azioni di ogni comunità, poi tutti torneranno al Signore ed Ei darà loro contezza di quel che operavano*” Cor VI, 108.

Tuttavia, l’avvento stesso dell’islam e il suo rapido e progressivo diffondersi su vasti territori del mondo conosciuto, ha causato una reazione al progressivo contrasto della espansione islamica da parte soprattutto dei bizantini<sup>12</sup>, e ha determinato un inevitabile confronto con le altre fedi ed i loro seguaci, condotto tanto sul livello religioso quanto su quello politico e militare.

E proprio l’alternanza tra i diversi piani, e le oscillanti vicende dello Stato califfale rispetto alle potenze nemiche nel corso dei secoli, ha fatto sì che sul tema del diritto alla libera determinazione in senso religioso emergesse una esegesi coranica articolata e non sempre univoca. L’apparente contraddittorietà di alcuni passi coranici costituisce il motivo per cui certi giuristi hanno avanzato dubbi sull’ingerenza umana in tema di conversione e, dunque, sulla plausibilità della costrizione religiosa<sup>13</sup>.

Alcuni autori attestano in maniera rigorosa la valenza della volontà umana in materia di fede, riferendosi a: “*Questo è un avvertimento: or chi lo vuole, prenda la Via verso il Signore*” Cor LXXIII, 19; “*Ma di: la verità (al-haqq) viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole respinga la Fede. Per vero abbiam preparato per gli empì un fuoco il cui turbinare fumoso li avvolgerà d’ogni parte e se imploreranno soccorso sarann soccorsi con acqua come rame fuso*

---

<sup>11</sup> A. SAEED, *Apostasy, Freedom of Religion and Human Rights of a Muslim*, in *Strangeness and Familiarity. Global Unity and Diversity in Human Rights and Democracy*, Proceedings at Forum Conference 21-22 October 2010, University of Groningen, 2010, p. 199.

<sup>12</sup> Sul tema, A. GUILLOU-A. BAUSANI-F. BUGARELLA, *L’impero bizantino e l’islamismo*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1981.

<sup>13</sup> I. ZILIO GRANDI, *Il diritto alla libertà religiosa in prospettiva coranica*, cit., p. 180.



*che abbrustolirà loro il volto. Quale orrenda bevanda, quale triste giaciglio*” Cor XVIII, 29. Altri sono di avviso contrario, ritenendo sulla stregua di: *“E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti sono sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto. No, nessun’anima può credere se non col permesso di Dio ed egli porrà il suo abominio su quelli che non comprendono”* Cor X, 99-100, che esiste ed opera esclusivamente la volontà di Allah. Altri autori ancora collegano le due opposte letture sostenendo che crede chi vuol credere, ma quando lo fa, è per decreto divino: *“No! Che questo è un monito, e lo rammenti chi vuole”* Cor LXXIV, 54-55; *“Questo è in verità un monito: or chi vuole scelga verso il Signore la sua Via. Ma se non vuole Dio, non lo vorrete. Che Dio è saggio e sapiente. Fa entrare chi vuole nella sua misericordia e agli iniqui tien pronto castigo cocente”* Cor LXXVI, 29-31.

La contraddizione tra i diversi passi coranici, tuttavia, che qualche autore ha anche enfatizzato ritenendo operante l’effetto abrogativo di alcuni versetti<sup>14</sup>, è soltanto apparente in quanto le diverse affermazioni del Corano in tema di credo e conversione si completano, fondendosi in una posizione univoca. Allah fornisce agli uomini la verità (*al-haqq*) e la capacità di intenderla e comprenderla, ma sta poi alla capacità ed alla volontà delle sue creature di usufruire della guida di Allah per percorrere la strada verso la conoscenza (la *šari’ā*), ovvero vivere nel peccato e nelle tenebre. La conversione verso la verità, così, per il Corano viene raggiunta attraverso l’impulso della volontà divina che trova comprensione ed accettazione nella maturazione dell’uomo.

Del resto, tra gli articoli della fede islamica<sup>15</sup>, vi è la credenza nella predestinazione<sup>16</sup>, la cui teorizzazione fa ritenere che né il caso, né la

---

<sup>14</sup> T. VIRGILI, *Apostasy from Islam under Sharia law*, in *Sant’Anna Legal Studies*, 1/2015, p. 12.

<sup>15</sup> Sugli articoli di fede, ‘ABUL RAHMAN PASQUINI, *Islam: credo, pilastri, perfezione e vertice*, Quaderni islamici, Edizioni del Calamo, Milano, 2002, p. 11 ss.

<sup>16</sup> Sulla teoria predestinazione si veda A. CAMPISI, *sub voce* “gbr”, in *Lessico della teologia islamica*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 25; T. BURCKHARDT, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell’islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987, p. 40 ss.; G. RIZZARDI, *L’islam: il linguaggio della morale e della spiritualità*, Glossa, Milano, 2007, p. 73; D. TOMASELLO, *Lessico della tradizione islamica. Dialogo ragionato in 33 voci*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, p. 135.

fatalità, né la fortuna e né la disgrazia sono causa degli avvenimenti nella vita dell'universo e nella vita dell'uomo e, conseguentemente, significa riconoscere che tanto il bene quanto il male hanno come causa il decreto divino. Gli uomini, dunque, confidano nell'eternità della scienza di Allah che abbraccia e coinvolge ogni cosa, essendo stata ogni cosa da lui creata. Tutto è conosciuto, ma è concessa la libertà di orientamento, poiché l'uomo non è una creatura indifesa sospinta dal destino. Allah, così, ha dotato l'uomo della capacità di compiere il bene ed il male in base ad una scelta volontaria. La predestinazione divina non esime da responsabilità. Gli esseri dotati di libero arbitrio, infatti, vengono elogiati per le azioni lodevoli e rimproverati per le azioni biasimevoli. Tuttavia Allah punisce solo le azioni nelle quali c'è stata libertà di scelta. Secondo la dottrina islamica ogni atto umano è predestinato, ma è errato credere nell'azione del destino, poiché pur senza negare le interferenze divine negli affari umani, la libertà d'arbitrio è mantenuta intatta. Gli uomini pii esercitano il loro libero arbitrio agendo in maniera conforme agli insegnamenti divini e scegliendo di credere in Allah e seguire i suoi insegnamenti, poiché non credere, o credere in maniera condizionata o incompleta, significherebbe tradire e mettere in pericolo il progetto che Allah ha voluto per le sue creature.

La nozione di libertà religiosa va dunque intesa nel senso di possibilità di restare nell'ignoranza, ma quando non si è (ancora) conosciuta la verità rivelatrice dell'islam. Una volta che la si è conosciuta e la si è compresa, non seguire la *šari'ā* significherà non volere ascoltare Allah e volere quindi permanere nel peccato. Così, il concetto di libera determinazione in senso religioso va contestualizzato in chiave islamica, nel senso che non è una libertà assoluta e umana, ma è Allah che agisce e sceglie le strade per le sue creature, e la conversione all'islam avverrà per tutti coloro per i quali vi sarà stata decisione divina, e sarà preclusa ad altri per i quali Allah non avrà voluto. In questo senso, parlare di libertà religiosa, intesa come libertà degli uomini di scegliere di volta in volta la propria religione, è un concetto assolutamente inutile<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> I. ZILIO GRANDI, "Nessuna costrizione nella fede" (*Q. II*, 256). *Note di storia dell'esegesi*, in D. BREDI, L. CAPEZZONE, W. DAHMASH, L. ROSTAGNO (a cura di), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Edizioni Q, Roma, 2008, III, p. 1225.

In questa ottica, è proprio la libertà nelle questioni di fede a rispondere alla domanda sul perché Allah, che potrebbe realizzare la conversione di tutto il genere umano all'islam, non esercita tale facoltà: "(...) *A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi un'unica comunità, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato (...)*" Cor V, 48. Egli intende mettere alla prova le sue creature, testare la loro capacità e la loro libertà di scegliere se seguire o meno di seguire il sentiero indicato da Allah.

Ne consegue (come anticipato *supra*), che il divieto di costrizione nella fede, per i musulmani opera unicamente in riferimento alla vera religione, ossia all'islam e, quindi, è il divieto di costrizione all'islam e non dall'islam, nel senso che opera soltanto per ebrei e cristiani, i quali non devono essere costretti ad abbracciare l'islam poiché l'idea stessa di costrizione è avversata dall'islam. Non opera in senso inverso, poiché l'idea che qualcuno voglia uscire dall'islam non viene neppure posta a livello potenziale. E' una libertà religiosa "a senso unico"<sup>18</sup>.

Nonostante la vigenza del principio generale di libertà di religione, sebbene riportato in chiave esclusivamente monoteistica, va da subito sottolineato che, a far da contraltare alla libera determinazione in senso religioso, vi è ben espresso il concetto del rigido divieto di abbandonare l'islam e del severo contrasto dell'apostasia. Questa specifica concezione, che non rappresenta una novità dell'islam<sup>19</sup>, è dovuta alla natura stessa della confessione islamica, poiché ogni musulmano è consapevole di vivere nella religione della verità, quella dell'ultima profezia, che ha una portata universale rispetto alle rivelazioni precedenti, e non può abiurare la vera fede.

L'islam riconosce tanto le rivelazioni precedenti quanto i messaggeri che ne furono latori. Nel Corano, vengono infatti indicati i nomi di quattro Libri (Tawrāt o insegnamento, *Zubūr* o salmi, *Inġīl* o vangelo, *Suhūf* o fogli) che contenevano i testi originali delle rivelazioni precedenti, Libri discesi ma non creati. La fede nella provenienza

---

<sup>18</sup> S. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Introduction à la société musulmane*, Eyrolles, Paris, 2006, p. 53.

<sup>19</sup> Espliciti riferimenti biblici alla pena di morte per apostasia e blasfemia possono essere trovati in *Deuteronomio* 13, 6-9, e *Levitico* 24, 16.

divina di questi Libri indicati nel Corano come testi fatti discendere da Allah per mezzo dei suoi inviati ed il fatto che egli abbia parlato con loro, sono due aspetti obbligatori del credo islamico “*Già inviammo i nostri messaggeri con prove chiarissime e rivelammo il Libro e la Bilancia, perché gli uomini osservassero l’equità (...)*” Cor, LVII, 25.

Ognuno di questi Libri fu fatto discendere per riaffermare il concetto della unicità di Allah, il solo Dio unico che ha diritto di essere adorato, con il preciso scopo di vietare il politeismo, ordinare il bene e proibire il male. Il messaggio portato dai vari Profeti avvicendatisi nel tempo è, quindi, fondamentalmente lo stesso. Nella visione islamica, inoltre, ciascuna rivelazione pre-coranica era destinata agli uomini appartenenti ad un determinato popolo, stanziato in uno specifico territorio ed in un preciso momento storico. I comandamenti contenuti in quei testi erano obbligatori solo per i loro destinatari e per la loro discendenza. Tuttavia, il testo di questi Libri fu rimaneggiato e manipolato dagli uomini, con l’effetto di risultare alterato rispetto all’elaborato originario, tanto che molti di essi si sviarono dall’originario precetto e versarono nella idolatria.

La fede islamica nei Libri, dunque, riguarda la loro provenienza divina, ma non il loro contenuto. Soltanto il Corano risulta fonte di indubbia attendibilità, latore di verità religiosa e di regole di condotta di sicura provenienza divina. Allah stesso ha garantito che il testo della rivelazione coranica sarà da lui custodito in maniera inalterabile, sicché non ne saranno possibili modifiche<sup>20</sup>. Inoltre, il carattere di universalità ed extraterritorialità del Corano fa sì che esso è destinato a ogni uomo della terra e per tutti i tempi a venire<sup>21</sup>. I precetti coranici, dunque, sono obbligatori per tutte le nazioni poiché Muhammad non fu mandato soltanto alla sua gente, come fatto per gli altri Profeti, ma egli è messaggero per l’intera umanità, essendo il sigillo della profezia “*Muhammad non è padre di nessuno fra i vostri uomini, bensì è il Messaggero di Dio e il sugello dei Profeti: e Dio è di tutte le cose sapiente*” Cor XXXIII, 40, in quanto dopo di lui non verranno altri Profeti.

---

<sup>20</sup> “*In verità noi abbiamo rivelato l’ammonimento, e noi ne siamo i custodi*” Cor XV, 9.

<sup>21</sup> “*E’ questa una scrittura benedetta che abbiamo rivelato: seguitemela e temete Dio, che abbiate a provarne misericordia*” Cor VI, 155.

Dunque, al pari del criterio generale della successione di una norma nel tempo, in base al quale l'ultima disposizione emenda e sostituisce quella precedente, il messaggio islamico, ultima profezia, emenda e sostituisce ogni precedente patto tra Dio e gli uomini. Fissa la regola da seguire fino al giorno della resurrezione, con una portata globale tale da garantire regole di vita eque ed organizzare ad un tempo gli affari religiosi e mondani: “*Di: O uomini! Sono io il Messaggero di Dio a voi tutti inviato, da Dio, che possiede il regno dei cieli e della terra; non c'è altro Dio che lui, colui che vivifica e uccide. Credete dunque in Dio e nel suo Messaggero, il Profeta dei Gentili che crede in Dio e nelle sue parole, e seguitelo, a che per avventura possiate essere diretti al bene*” Cor VII, 158. Allah ha sfidato l'umanità a produrre qualcosa di simile, ma nessuno c'è riuscito, perché il Corano è eterno ed inimitabile. Muhammad non era un letterato, anzi era analfabeta, e questa per i musulmani costituisce un'altra prova della natura profetica della sua missione e della natura miracolosa del Corano. Il Libro sacro dell'islam è l'unico testo esistente di natura divina che non sia mai stato alterato o corrotto, e non lo sarà mai, essendo Allah stesso a proteggerlo contro i cambiamenti<sup>22</sup>.

Dunque, costituendo l'ultima e l'unica regola da seguire, una volta conosciuta, la religione islamica non potrà mai essere abbandonata dal musulmano, il quale è sottoposto alla volontà di Allah<sup>23</sup>.

### 3. *Apostasia: fattispecie e punizione*

L'islam non impone la conversione ai non musulmani monoteisti, ma il musulmano, che sia nato da una famiglia musulmana (*rectius*) da padre musulmano o convertitosi all'islam, non ha il diritto di lasciare la sua religione. Nel Corano vi sono diversi riferimenti alla apostasia, venendo utilizzato sia il termine *kufir* (miscredenza) che

---

<sup>22</sup> “*In verità noi abbiam rivelato l'ammonimento, e noi ne siamo i custodi*” Cor XV, 9.

<sup>23</sup> Si rammenti che *muslim* (musulmano) è participio attivo del verbo “*aslama*”, IV forma del verbo con radice trilittera *Sin-Lam-Mim* dal significato di salvare, pacificare (che forma anche il vocabolo *salam* che vuol dire pace), dunque il participio *muslim* indica “colui che si sottomette, si abbandona a Allah”. Si veda L. DECLICH, *Islam in 20 parole*, Laterza, Bari, 2016, Introduzione.

*ridda* o anche *irtidād* (apostasia) e indica l'atto del musulmano che volta le spalle alla sua fede, recidendo i suoi legami con l'islam, sia verbalmente, sia con fatti concludenti<sup>24</sup>. Per la dottrina šāfi'īta, come si dirà, anche la mera intenzione di apostatare, indipendentemente da discorsi o azioni, è sufficiente ad integrare la fattispecie di *ridda*.

Nel Libro rilevato a Muhammad, sono diverse le sure dedicate all'apostasia e tutte prevedono, eccezion fatta per coloro che sono stati costretti, il non perdono di Allah, il mancato riconoscimento delle buone azioni fatte in vita e la punizione del fuoco eterno nell'altro mondo, come ad esempio: “(...) *quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la fede e saran morti negando, vane saranno tutte le loro opere in questo e nell'altro mondo, e saran dannati al fuoco, dove rimarranno in eterno*” Cor II, 217<sup>25</sup>. Tuttavia, non viene descritta la pena per le colpe degli apostati, eccezion fatta per una generica previsione<sup>26</sup>, che parla di una feroce punizione in questo mondo (anche se non ne precisa la natura)<sup>27</sup>.

A fronte della genericità del testo coranico, intervengono la *sunna* profetica e le tradizioni dei Califfi *rašidūn* a definire la pena per gli apostati<sup>28</sup>. Un *hadith* riporta che il Profeta disse: “*E' permesso versare il sangue di un musulmano soltanto se commette una di queste tre cose: omicidio, rapporto sessuale illecito essendo sposato, apostasia abbandonando la comunità*”<sup>29</sup>. Un altro *hadith* narra che il Califfo 'Alī fece bruciare degli apostati sulla scorta di una tradizione per la

<sup>24</sup> Per una trattazione sistematica della condotta di apostasia, WILF HEFFENING, *sub voce Murtadd*, in *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden-New York, 1993, VII, p. 635 ss.

<sup>25</sup> Gli altri riferimenti coranici sono: Cor III, 72; III, 86-91; IV, 137; V, 54; IX, 74; IX, 107; XVI, 106; XXXIII, 12; LXXIII, 11-13; LXXIV, 10.

<sup>26</sup> “*Giurano per Dio di non avere detto ciò che hanno detto, mentre hanno certo detto la parola del Rifiuto, hanno rifiutato la Fede dopo che s'eran dati a Dio, e han tentato un disegno che non è loro riuscito; e biasimarono quell'attentato solo perché Dio li arricchì di un po' della sua grazia, Dio e il suo Messaggero. Se si convertiranno sarà meglio per loro, e se volgeranno le spalle li tormenterà iddio con un castigo crudele, in questo mondo e nell'altro, e sulla terra non troveranno né alleati né soccorritori*” Cor IX, 74.

<sup>27</sup> S. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico*, Carocci, Roma, 2008, p. 89.

<sup>28</sup> ABD ar-RĀZIQ as-SAMARRĀ'Ī, *Ahkām al-Murtadd fi al-Šarī'a al-Islāmiyyah*, Dār al-'Arabīyya, Beirut, 1968, p. 12.

<sup>29</sup> AL-BUHĀRY, *Sahih*, Al-Maktaba al-Asriyah, Beirut, 1427 H., VIII, tradizione 6878, p. 259.

quale il Profeta disse: “*colui che cambia la sua religione, uccidetelo*”<sup>30</sup>.

Dunque, la pena capitale per l’apostasia è stata in concreto codificata ed applicata dai primi Califfi<sup>31</sup>. Subito dopo la morte del Profeta, infatti, venuta meno la figura carismatica di Muhammad, molti cristiani ritornarono al cristianesimo voltando le spalle all’islam<sup>32</sup>. Le cronache<sup>33</sup>, riportando che Abu Bakr ordinò di combattere i rinnegati, bruciandoli con il fuoco e rendendo le loro famiglie in schiavitù, si riferiscono comunemente a questo episodio storico come la guerra della *ridda*<sup>34</sup>.

Se da una parte il Corano accenna alla punizione per il *murtadd*, e dall’altra attraverso la sunna si è assistiti ad una sua prima applicazione, è con l’ermeneutica delle scuole giuridiche che si arriva ad una sistemizzazione del reato e della relativa punizione, esegesi che viene corroborata dall’intervento di un’altra fonte del diritto islamico, l’*ig̃mā’* (consuetudine)<sup>35</sup>, attraverso la formazione del consenso sulle dinamiche della *ridda*<sup>36</sup>.

Circa la definizione della fattispecie, per gli ḥanafiti, il *murtadd* dimostra la sua abiura attraverso la parola. Tuttavia, alcuni soggetti non sono giudicati punibili per tale peccato. La donna, l’ermafrodito,

---

<sup>30</sup> *Ivi*, tradizione 6922, p. 291. Per una analisi critica della tradizione, si veda D. SCOLART, *L’islam, il reato, la pena. Dal Fiqh alla codificazione del diritto penale*, Istituto per l’Oriente C.A. Nallino, Roma, 2013, p. 95, in nota 16.

<sup>31</sup> S. ABDUL RAHMAN, *Punishment of Apostasy in Islam*, The Other Press, Kuala Lumpur, 2006, p. 78 ss.

<sup>32</sup> Sull’apostasia dei cristiani nei primi tempi dell’islam, C. SAHNER, *Swimming Against the Current: Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period*, in *Journal of the American Oriental Society*, 136, 2016 (265-84).

<sup>33</sup> AL-TABARI, *Ta’rik al-rusūl wa al-mulūk*, Dār al-Ma’ārif, Cairo, 1969, II, p. 461 ss.

<sup>34</sup> C. LO JACONO, *Profilo storico del mondo musulmano. Il Vicino Oriente Islamico dal VII al XVI secolo*, Istituto Per l’Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma, 2002, p. 37 ss.

<sup>35</sup> Sulle fonti del diritto islamico, in generale, D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Istituto Per l’Oriente, Roma, 1926, I, pp. 32-81; W. B. HALLAQ, *A history of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; sulla consuetudine, in particolare, C.A. NALLINO, *sub voce Ig̃mā’*, in *Nuovo Digesto Italiano*, VI, 1938, p. 655 ss.

<sup>36</sup> S. MARINUS ZWEMER, *The law of apostasy in islam*, Marshall Brothers ed., London, 1924, pp. 35-36.

i minori, i convertiti all'islam senza convinzione o forzati<sup>37</sup>. La scuola mālikita, affinché si possa ritenere che qualcuno abbia apostatato, attribuisce importanza specifica ad una previa, chiara e non ambigua appartenenza confessionale all'islam. Chi pronuncia la *šahāda* senza tuttavia praticare gli altri atti di culto, non sarà ritenuto qualificato a porre in essere un atto giuridicamente inquadrato come apostasia. Alcuni giuristi di questa scuola ritengono inoltre, con una posizione assolutamente minoritaria, che anche la *murtaddah* (la donna apostata), vada punita con la pena capitale. Gli šāfi'iti intendono integrato il reato in caso di rottura intenzionale dei legami con l'islam, con parole o azioni, o con ingiurie e disprezzo della fede, anche se concepite soltanto nell'intenzione e non manifestate. Gli hanbaliti si allineano con le visioni precedenti, ma implementano la casistica con l'elemento del dubbio, quale ulteriore sintomo di apostasia. Secondo la visione di questa scuola, quindi, anche solo il dubitare della giustezza di alcuni aspetti della propria religione porta alla *ridda*. Nell'ambito della visione giuridica delle ermeneutiche eterodosse, la scuola imamita addita come apostata il musulmano adulto, sano di mente che gira le spalle all'islam mentre per gli ibaditi è *murtadd* chiunque abbandona l'islam volontariamente, dimostrando la sua condizione con parole o azioni<sup>38</sup>.

Con il contributo essenziale della dottrina, è stato stabilito che l'apostata non verrà messo a morte subito, ma gli viene data la possibilità di pentirsi e di ritornare sulle decisioni prese. Gli si concede un termine di tre giorni (per gli hanafiti il termine è raccomandato, ma non obbligatorio), durante il quale lo si invita pacificamente<sup>39</sup> a riflettere sulla natura della fede e sui benefici della condizione di musulmano, suggerendogli argomentazioni di tipo religioso per arrivare a pentirsi del peccato e farlo tornare alla vera religione<sup>40</sup>. Decorso tale

---

<sup>37</sup> R. PETERS-G. DE VRIES, *Apostasy in islam*, in *Die Welt des Islam*, XVII, 1-4, pp. 5-6.

<sup>38</sup> Sulle differenti definizioni del reato per le scuole giuridiche, si veda S. HOSAIN LAMARTI, *The development of apostasy and punishment law in islam*, University of Glasgow, Glasgow, 2002, p. 70 ss.

<sup>39</sup> Durante questa fase di introspezione, il soggetto non deve subire alcuna forma di pressione fisica o psicologica né deve soffrire la fame o la sete, poiché il suo ritorno all'islam deve essere spontaneo, quale riflesso del principio in base al quale nessuno deve essere costretto nelle decisioni su questioni di fede.

<sup>40</sup> "Eccetto coloro che si saran pentiti, dopo aver fatto questo, e avranno rettificato



lasso di tempo, se persisterà nella sua scelta, verrà messo a morte. Il pentimento del pentimento, ovvero sia il musulmano che rinnega, poi si pente e ritorna all'islam, per poi rinnegare ancora, non fa meritare il perdono né la concessione del termine di riflessione, poiché il soggetto ha manifestato di essere inaffidabile<sup>41</sup>. Sarà condannabile soltanto il soggetto pubere, sano di mente e libero di scegliere, che versi nel pieno delle sue facoltà mentali e sia consapevole della portata della sua decisione e, per la scuola mālikita, che abbia abbracciato in maniera esplicita e non ambigua l'islam. La condanna non interverrà nei casi di conversione forzata all'islam, avvenuta in stato di ubriachezza, ovvero fatta in minore età e senza l'assenso dei genitori (per gli šāfi'iti)<sup>42</sup>.

Durante il periodo di riflessione, al musulmano che ha rinnegato l'islam vengono sospesi tutti i diritti civili e patrimoniali, compreso il vincolo matrimoniale, salvo poi la piena ripresa di tutte le sue prerogative, una volta intervenuto il pentimento e riabbracciata la vera fede.

L'apostata, trascorso il termine di introspezione, se persiste nel suo proposito e non ritorna all'islam, verrà messo a morte, perché è diventato un nemico della fede e, rispetto ai nemici ordinari, è potenzialmente più pericoloso, poiché conosce credenze, riti e informazioni che potrà fornire per nuocere all'islam. L'esecuzione della condanna avverrà con la spada<sup>43</sup> e non bruciato vivo come sostenuto da una dottrina minoritaria<sup>44</sup>, poiché la pena del fuoco eterno è la pena di Allah<sup>45</sup>. Una volta eseguita la pena, verranno chiaramente negati al

---

*il loro operare, che Dio è indulgente pietoso*” Cor III, 89.

<sup>41</sup> “*Quanto a coloro che cedettero, poi rifiutarono la Fede, poi cedettero, poi rifiutarono la Fede, poi crebbero in infedeltà ancora, Iddio non potrà perdonarli, né guidarli per una retta via quanto a color che cedettero, poi rifiutarono la Fede, poi cedettero, poi rifiutarono la Fede*” Cor IV, 137.

<sup>42</sup> D. SCOLART, *L'islam, il reato, la pena. Dal Fiqh alla codificazione del diritto penale*, cit., p. 98.

<sup>43</sup> Alcuni tradizioni ritengono lecita anche la messa a morte per crocifissione. Y. al-QARADĀWĪ, *Ġarīmat ar-ridda wa 'uqūbat al-murtadd fi dau' al-Qur'ān wa as-sunna*, Maktabāt Wahba, Cairo, 2005, p. 66; W. HEFFENING, *sub voce* “Murtadd”, cit., p. 635.

<sup>44</sup> Per tutti, IBN QUDĀMAH, *Al Kāfi fi Fiqh al-Imām al-Mubaḡḡal Ahmad Ibn Hanbal*, Damasco, 1345 H., III, p. 161.

<sup>45</sup> AL-TABARĪ, *Ta'rik al-rusūl wa al-mulūk*, cit., IV, p. 333.

defunto i riti funebri islamici<sup>46</sup>.

Per la maggior parte dei giuristi, dunque, meritevole della pena di morte è solo il musulmano maschio, in maniera conforme a quanto affermò il Profeta, secondo una nota tradizione, dicendo che la donna apostata non doveva essere messa a morte<sup>47</sup>.

La donna in realtà viene comunque punita per aver abbandonato la fede, ma non con la morte, bensì in una pena diversa consistente nella reclusione in casa sotto l'autorità del padre, del marito o del parente maschio più prossimo, venendo percossa (simbolicamente) ogni tre giorni all'orario della preghiera<sup>48</sup>. Le motivazioni per questo diverso trattamento sono diverse. La prima è data dalla natura stessa della donna, non forte come l'uomo e quindi incapace di entrare in armi contro la comunità islamica (motivo pratico della messa a morte dei traditori della fede)<sup>49</sup>, mentre la seconda ragione è fornita dalla circostanza che la donna apostata, se si sposa con un credente o se già era sposata al momento della sua abiura, potrà in ogni caso generare dei figli, che saranno musulmani poiché, com'è noto, il bimbo musulmano segue la religione del padre<sup>50</sup>.

Per quanto riguarda la codificazione della pena, si è anticipato che il Corano si limita ad ammonire gli apostati, predicando loro un castigo esemplare nell'al di là, in linea con una specifica visione escatologica ed apocalittica della fede. Tuttavia, è la sunna che codifica il reato in terra per chi abiura la vera fede in Allah, prescrivendo la morte del *murtadd*, seguendo l'esempio del Profeta e quello, dopo di lui, dei primi Califfi. L'avvicendamento punitivo tra fonte rivelata e fonte ispirata dell'islam, pena ultramondana la prima e sanzione terrena la seconda, di non poco rilievo, è pienamente giustificato dalla natura stessa della sunna, che veniva ad avere la funzione di rispondere ad esigenze nuove, manifestatesi dopo la rivelazione coranica. Tali esi-

---

<sup>46</sup> L. HALEVI, *Muhammad's grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbya Univeresity Press, New York, 2007, p. 99 ss.

<sup>47</sup> AL-SHARAKHSI, *Al-Mabsūt*, Dār al-Ma'rifah, Beyrut, 1970, X, p. 108.

<sup>48</sup> IBN QUDĀMAH, *Al-Mughnī*, Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, Beyrut, 2004, VIII, p. 33.

<sup>49</sup> AL-SHARAKHSI, *Al-Mabsūt*, cit., pp. 108-109.

<sup>50</sup> Perché la donna apostata possa sposarsi con un musulmano, deve essersi convertita ad una religione monoteista, conformemente a Cor V, 5, poiché altrimenti il musulmano non potrà in nessun caso sposare una idolatra.

genze, di natura eminentemente politica, portarono alla pena capitale degli apostati<sup>51</sup>.

L'elaborazione dei giuristi ha così codificato gli elementi del reato di apostasia, che si perfeziona sia proclamandosi non musulmano, sia comportandosi come tale, e può essere consumato sia implicitamente che esplicitamente. I testi di *fiqh*, generalmente, riportano lunghi elenchi delle condotte che possono considerarsi apostasia<sup>52</sup>, come ad esempio mettendo in dubbio o smentendo la parola di Allah o la sunna, mettendo in dubbio o smentendo la missione profetica di Muhammad o il ruolo degli angeli, affermando che non è obbligatorio ciò che lo è e che è lecito ciò che non lo è<sup>53</sup>, trascurando di compiere la preghiera, non versando la *zakāt*, mangiando durante il mese di *ramadān*, sedendosi sul Corano o gettandolo via, vestendo con gli abiti riservati ai protetti, non pagando ciò che è dovuto<sup>54</sup>. Sul punto, è stato d'altra parte rilevato come questi elenchi mettono in luce che la nozione di apostasia, e le relative condotte, risultano alquanto problematiche sul piano teorico e di difficile valutazione sul piano pratico. L'ambiguità di questi concetti possono indurre alla loro manipolazione per scopi politici, a detrimento della riflessione teologica e giurisprudenziale sul tema<sup>55</sup>.

La prova del fatto reato interviene o con la confessione del colpevole, ovvero per attestazione di due testimoni, i quali dovranno specificare in dettaglio le parole utilizzate o le gesta compiute dal presunto apostata.

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>52</sup> Per un dettagliato elenco, 'ABD al-RAHMĀN ŠAYHZĀDEH, *Madğma' al-anhur šarh multaqā al-abhur*, Dār al-Tibā'h al-'Āmirah, 1302 H., I, p. 626 ss.

<sup>53</sup> Torna utile rammentare come ogni azione del fedele musulmano viene classificata in 5 categorie: obbligatoria, lodevole o meritoria, lecita o consentita, riprovevole o biasimevole, illecita o vietata. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafita*, I.P.O., Roma, 1938, II, pp. 45-46.

<sup>54</sup> IBN TAYMIYYA, *Al siyasa al-shar'iyya fi islah al-ra'y wa al-raiyya*, traduzione italiana di G.M. PICCINELLI, *Il buon governo secondo l'islam*, Fondazione Ferni Noja Nosedà, Novara, 2001, p. 120.

<sup>55</sup> A. AHMED an-NA'IM, *Libertà religiosa nella prospettiva islamica: la posizione giuridica classica sull'apostasia e il dibattito contemporaneo*, in AA.VV., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2002, p. 112.

Sarà condannabile soltanto il soggetto pubere, sano di mente e libero di scegliere e consapevole della portata della sua decisione.

I giuristi sono tuttavia divisi sulla pena per le donne apostate. Infatti, per Mālik e Šāfi'i la pena di morte deve essere comminata a tutti gli apostati, maschi o femmine che siano. Abu Hanīfa, la cui scuola, assieme a quella šāfi'ita, non considera la punizione per apostasia una pena *hadd*, sulla scorta di una tradizione profetica che riporta come Muhammad in battaglia ordinò di risparmiare le donne non musulmane, ritiene che la donna apostata non vada messa a morte ma unicamente imprigionata, e battuta ogni tre giorni, possibilmente all'ora della preghiera, affinché possa riconsiderare la sua scelta. Una spiegazione sul diverso trattamento della donna rispetto all'uomo apostata può essere trovata nella circostanza che la donna, pur avendo abbandonato l'islam, ben potrà sposarsi o rimanere sposata a un musulmano e potrà, quindi, generare figli musulmani, che andranno così ad ingrossare le fila dell'esercito musulmano.

### 3. *Il trattamento delle minoranze religiose in contesto a maggioranza islamica*

Con la fuoriuscita della sua comunità da Mecca a Yathrib, Muhammad avvertì ebbe la necessità di far coesistere i musulmani, che erano ancora una minoranza, con ebrei e cristiani. Fu così formulato il “Rescritto o Costituzione di Medina”<sup>56</sup> (Yathrib divenne appunto Madinat an-Nabī, la città del Profeta) nell'anno 1 dell'era islamica equivalente al 623 d. C. Questo scritto, destinato a superare il tribalismo della società araba dell'epoca, disciplinava i rapporti tra i musulmani e gli ebrei medinesi che non si erano convertiti all'islam. Il documento, dal punto di vista storico riveste una importanza particolare, poiché costituisce il primo esempio di strutturazione di una società multiculturale e multiconfessionale, in cui vengono organizzati diritti e doveri tra i suoi membri e la predisposizione delle azioni da intraprendere nei confronti di chi rompe il trattato o di chi lo minaccia dall'esterno. In

---

<sup>56</sup> Sulla valenza del documento, A. CILARDO, *La comunità islamica*, in W. ENDE, U. STEINBACH, *L'islam oggi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004, p. 19 ss.

poco tempo le conversioni all'islam aumentarono esponenzialmente e ebrei e cristiani divennero una minoranza religiosa all'interno della *umma islāmiyya*, e i rapporti interconfessionali si sedimentarono secondo un regime di sottoposizione alla legge islamica e di statuto personale<sup>57</sup>. Si sviluppò così il concetto di *dhimma*<sup>58</sup>, un patto che legava musulmani e monoteisti appartenenti alle religioni abramitiche, con strutturazione di diritti e doveri.

Ma chi erano i *dhimmi* e cosa prevedeva l'accordo di protezione della *dhimma*? essi erano a tutti gli effetti residenti permanenti della *dār al-islām*, appartenenti quindi allo Stato islamico (anche se non considerati cittadini),<sup>59</sup> la cui religione era fondata sulle rivelazioni precedenti e su uno dei libri sacri riconosciuti (*Tawrāt* e *Inġīl*) ed anche per questo venivano definiti quali "gente del libro" (*ahl al-kitāb*); erano anche chiamati tributari, cioè sottoposti alla tassa di capitazione della *ġizya* e la tassa fondiaria (*kharāġ*)<sup>60</sup>. Lo status di protetto era riservato a tutti i residenti stabili all'interno della *umma islāmiyya* che non professavano l'islam ma erano pur sempre monoteisti, ovverosia ebrei, cristiani, e poi sabei, zoroastriani e fin'anche i samaritani e i mazdei.<sup>61</sup>

L'accordo di protezione implicava diritti e doveri<sup>62</sup>. Ai protetti ve-

---

<sup>57</sup> Sullo statuto personale nel diritto islamico e sulle sue implicazioni, si veda A. CILARDO, *sub voce Personal Status Law: Personal Status Law in Islamic Countries*, in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, vol. IV, 2009, pp. 295-299.

<sup>58</sup> Tra le numerose opere sull'istituto della *dhimma*, si ricorda 'AWDA 'ABD al-QĀDIR, *al-Islām wa-awdāwa al-siyāsiyya*, Mu'assasat al-Risāla, Beirut, 1981; al-ĠAWZIYYA IBN QAYYIM, *Ahkām ahl al-dhimma*, Dār al-Qāsim li'l-Našr wa'l-Tawzīh, Riyad, 2004; IBN al-FARRĀ', *al-Ahkām al-Sultāniyya*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 2000; F. ROSENTHAL, *The Muqaddima: An Introduction to History*, Routledge and K. Paul, London, 1958; Z. 'ABD al-KARIM, *Ahkām al-dhimmiyyīn wa'l-mustāmīn fī dār al-islām*, Mu'assasat al-Risāla, Baghdad, 1982.

<sup>59</sup> COSÌ, A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, cit., p. 73.

<sup>60</sup> ABU YUSUF, *Kitāb al-Kharāġ*, (traduzione francese di EMILE FAGNAN) *Livre de l'impôt foncier*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1921

<sup>61</sup> Sul modo in cui le autorità sunnite hanno classificato i tributari, si veda Y. FRIEDMANN, *Classification of unbelievers in Sunni Muslim law and tradition*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII (1998), pp. 163-195.

<sup>62</sup> La letteratura sui rapporti tra musulmani e protetti è vasta. Tra alter opere, si veda

niva consentito di risiedere in maniera stabile nel territorio islamico, godendo della inviolabilità della propria persona e dei propri beni, alla stregua dei musulmani. A fronte di una generica obbedienza all'autorità islamica, in campo religioso veniva loro riconosciuta una piena libertà di culto, potendo professare la propria fede senza costrizione o obbligo di conversione, a condizione di accettare delle restrizioni relative alla costruzione di sinagoghe o chiese (divieto di ristrutturare gli edifici adibiti al culto danneggiati o caduti in rovina);<sup>63</sup> d'altronde, le pratiche liturgiche del proprio culto non dovevano professarsi in pubblico (anzi, in privato ed in luoghi definiti),<sup>64</sup> e portate avanti con modalità tali da non disturbare l'etica islamica (ad esempio, andava evitato un suono troppo elevato o insistente delle campane). Era altresì proibita ogni forma di critica della fede musulmana, mentre al musulmano veniva consentito di criticare la fede cristiana o ebraica.<sup>65</sup> I protetti avevano diritto di libera circolazione in tutta la *dār al-islām* eccetto che nei luoghi santi e nel territorio dell'Hiğāz. I *dhimmī* erano soggetti all'autorità dello Stato islamico oltre che per la tassazione, anche per le questioni inerenti l'ordine pubblico e venivano protetti dalle autorità islamiche contro eventuali attacchi interni e dall'esercito musulmano rispetto alle aggressioni esterne. Infine, i protetti non era-

---

AA.VV., *Early muslim polemic against christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; M. COHEN, *Under crescent and cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton University press, Princeton, 1994; A. FATTAL, *Statut le gal des non-musulmans en pays d'Islam*, Dār al-Mašreq, Beyrut, 1995; IBN TAYMIYYA, *Al-Risāla al-Qurbusiyya* (traduzione francese di J. MICHOT, *Lettre à un roi croisé*), Academia Tawid, Lyon, 1995; R. SPENCER, *The myth of Islamic tolerance. How Islamic law treats non-muslims*, Prometheus Book, New York, 2005; D. THOMAS, B. ROGGEMA, *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, Brill, Leiden, 2009; A. MAWDUDI, *The Rights of Non-Muslims in Islamic State*, Islamic Publications, LTD. Lahore, 1982; A. MUSTAPHA MURAGHI, *Islamic Law Pertaining to Non-Muslims*, Library of Letters, Cairo, 1416 H.

<sup>63</sup> Sullo specifico punto si veda A. FATTAL, *Statut le' gal des non-musulmans en pays d'Islam*, cit., p. 174 ss.

<sup>64</sup> La prescrizione di dettaglio la sostiene D. FREIDENREICH, *Christians in early and classical Sunni law*, cit., I, p. 102.

<sup>65</sup> Queste disposizioni normative, per alcuni autori non devono essere inquadrate in una civile regolamentazione dei diritti e doveri dei protetti, ma interpretate quali vere e proprie vessazioni, tese a impoverire (con la tassa di capitazione), umiliare ed assicurare lo stato di inferiorità di quelle comunità, anche al fine di provocare una conversione. Così, M. DURIE, *Islam and the dhimma pact*, in *National Observer*, 2010, n. 82, p. 10.

no obbligati alla coscrizione militare (anche se potevano combattere nelle fila dell'esercito musulmano su base volontaria e partecipare persino alla suddivisione del bottino di guerra).

Tuttavia, a fronte di specifici diritti, per i protetti erano previsti precisi obblighi, aumentati a partire dal cosiddetto "Patto di 'Umar" a seguito del quale i *dhimmī* dovettero adempiere ai loro doveri in condizione di "umiliazione"<sup>66</sup>. Era loro negata la possibilità di sposare una musulmana, mentre il credente poteva sposare fino a quattro donne cristiane o ebreo. I figli nati da un matrimonio misto, quindi quello tra una musulmano ed una donna "del Libro", nascevano e crescevano necessariamente da musulmani. Nell'ambito ereditario, ogni comunità religiosa applicava le proprie regole, ma il diritto islamico proibiva la trasmissione dei diritti ereditari tra persone appartenenti a confessioni religiose diverse: la sposa cristiana o ebrea non aveva vocazione ereditaria nei confronti del marito musulmano o dei propri figli defunti. Parimenti, il marito ed i figli non ereditavano dalla donna tributaria. Per quanto riguarda la sfera della libera determinazione in senso religioso, il cristiano poteva sempre diventare musulmano, mentre al credente era fermamente vietato abbandonare l'islam, pena l'integrazione del reato di apostasia e quindi, se nei tre giorni successivi non fosse intervenuto un ripensamento, la morte<sup>67</sup>. Sul piano processuale, la testimonianza dei *dhimmī* non aveva la stessa valenza di quella di un musulmano e, laddove ad essere sotto processo era un musulmano, essa non aveva alcun valore<sup>68</sup>; su tale specifico punto, per alcuni autori sussisteva un

---

<sup>66</sup> Il Patto di 'Umar, di incerta collocazione temporale e sulla cui autenticità storica sono stati anche deistati dubbi, B. LEWIS, *Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 24 e ss., avrebbe avuto l'effetto di inasprire la sorte dei protetti in terra di islam, restringendo i loro diritti, ed introducendo il concetto di "umiliazione", fino ad allora non richiesto ai *dhimmī*, costituente uno stato dal contenuto politico-simbolico più che pratico. M. COHEN, *Under crescent and cross. The Jews in the Middle Ages*, pp. 58 e ss.; *sub voce Giudaismo* in I.P. COULIANO, M. ELIADE (a cura di), *Religioni. Enciclopedia tematica aperta*, p. 300; L. GARDET, *Les hommes de l'islam. Approche des mentalités*, Hachette, Paris, 1977, p. 100.

<sup>67</sup> Per maggiori ragguagli, S. ABDUL RAHMAN, *Punishment of apostasy in Islam*, cit.

<sup>68</sup> Si veda SENU ABDUL RAHMAN, *Witnesses in islamic law of evidence*, Pelanduk, Selangor, 1999, p. 82 ss.

divieto espresso di testimonianza<sup>69</sup>. In riferimento alla *diyya*<sup>70</sup>, il prezzo risarcitorio dovuto per il sangue versato da un protetto a seguito di fatti di sangue (omicidio o lesioni) era certamente inferiore rispetto a quello dovuto per il sangue versato da un credente. Un non musulmano non poteva esercitare alcuna forma di autorità, a qualunque titolo, su un musulmano. Inoltre, ai tributari non era consentito di erigere costruzioni più alte di quelle dei musulmani. Qualora poi si fossero trovati ad occupare abitazioni già costruite in maniera tale che la loro dimora risultasse ad una altezza superiore rispetto a quella dei vicini musulmani, avrebbero avuto divieto di affaccio e di passaggio da una abitazione all'altra. Essi dovevano ostentare in pubblico segni distintivi della loro condizione, adottare vesti distintive e montare specifiche cavalcature (asini o muli, ma non cavalli)<sup>71</sup> ed era fatto loro espresso divieto di parlare apertamente di questioni religiose.

Di contro, i musulmani non potevano ingiuriare i protetti, cagionare loro lesioni personali o danneggiare i loro beni, né fare loro torto alcuno. Infine, il *dhimmī* era assoggettato ad alcune regole comportamentali, dovendo evitare di assumere pubblicamente gli alimenti e le bevande vietati ai musulmani e, più in generale, dovendo evitare ogni comportamento che potesse scandalizzare i musulmani. Era compito del *muhtasib* (l'ispettore dei mercati) vigilare all'interno delle città e dei quartieri sull'osservanza di queste disposizioni<sup>72</sup>. Nel Corano è riportato: “*Esclusi quei pagani con i quali avete stretto un patto e che in nulla hanno poi mancato contro di voi, né prestato soccorso contro di voi ad alcuno. Osservate fino all'ultimo, allora, il patto con loro, fino al termine prestabilito, poiché Dio ama quelli che lo temono*” “*quando poi vi saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque e imboscate. Se poi si convertono e compiono la preghiera e pagano*

---

<sup>69</sup> L. MILLIOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Librairie Recueil Sirey, Paris, 1953, p. 592.

<sup>70</sup> IBN BAHANSY, *Al-diya fī 'l-šarī'a al-islāmiyya*, Dār al-šurūq, Cairo, 1984.

<sup>71</sup> M. BRENNER, *Breve storia degli ebrei*, Donzelli editore, Roma, 2009, p. 61; G.G. NASTRI, *Libertà della fede. Necessità della ragione*, Armando editore, Roma, 2009, p. 198.

<sup>72</sup> ABU al-HASAN al-MAWARDI, *Al-ahkām al-sultaniyya*, (traduzione francese di E. FAGNAN), *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Editions du patrimoine arabe et islamique, Beyrut, 1982, p. 548.



*la decima, lasciala di andare, poiché Dio è indulgente clemente*” Cor IX, 4-5. L’analisi esegetica di questi versetti, ha fatto dedurre ai giuristi classici che i tributari avevano il diritto di vivere in maniera libera e pacifica all’interno della comunità musulmana, senza doversi preoccupare delle divergenze di fede che li separavano dal gruppo dominante. Inoltre, le autorità religiose di queste comunità si vedevano riconosciuto il diritto di applicare le leggi che Allah aveva trasmesso loro tramite i Profeti precedenti. Infatti, veniva loro riconosciuto il privilegio di ricorrere alle proprie autorità giurisdizionali (non erano di conseguenza sottoposti alla legge islamica) per ogni questione inerente il diritto di famiglia e lo statuto personale (quindi, per situazioni intraconfessionali), mentre venivano sottoposti alle disposizioni della *šarī’a* solo in riferimento alle loro relazioni con i musulmani o per questioni inerenti lo Stato. Il sistema che garantiva l’applicazione di proprie regole all’interno delle singole comunità, oltre ad assicurare l’ordine pubblico, consentiva alla *umma* di affermare in maniera più incisiva la propria identità<sup>73</sup>.

Ogni gruppo confessionale aveva così i propri tribunali (perlopiù in chiese e sinagoghe) e le proprie leggi per le questioni riferite allo statuto personale, ovvero successioni, proprietà e diritti reali, matrimonio e filiazione non di competenza delle istituzioni islamiche<sup>74</sup>. D’altronde, quando un credente musulmano era parte di un processo ove la controparte era costituita da un tributario, era il giudice musulmano unico competente a giudicare e lo faceva adottando la legge islamica<sup>75</sup>. Così, ogni qualvolta nascevano situazioni giudiziarie tra individui appartenenti a comunità religiose differenti, benché residenti nello stesso contesto sociale e territoriale, veniva imposta senza alternative la *šarī’a*. Ugualmente, veniva applicata la legge islamica ai tributari ogni qualvolta essi lo richiedevano, rinunziando alle norme ed alla giurisdizione della propria confessione.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> In tal senso, A. PAPAConstantinou, *Confrontation, Interaction and the Formation of the early Islamic Oikoumene*, in *Revue des études byzantines*, LXXXIII (2005), p. 174.

<sup>74</sup> In particolare, si veda Cor V, 42-50. Per un commento tematico di questi passaggi del Libro sacro si rimanda a S. ALDEEB ABU-SAHLEH, *Il diritto islamico*, cit., pp. 86 e 87.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 553.

<sup>76</sup> L’attivazione di tale forma di giurisdizione concorrente, da parte dei tributari che decidevano di ricorrere alla legge musulmana, non era un fenomeno raro. ABU al-HASAN

#### 4. *La particolarità dell'islam marocchino*

L'islam è penetrato in Marocco sin dal VII secolo d.C., e da allora si è diffuso rapidamente nelle popolazioni berbere autoctone, che si sono progressivamente e costantemente convertite alla fede dell'ultima rivelazione.

L'islam marocchino segue la scuola mālikita<sup>77</sup> e si caratterizza per la sua particolarità, poiché è intriso di ispirazione spirituale sufi (*tasawwūf*) e di liturgia ash'arita (*ašā'riah*).

La *madhab* mālikita è la seconda scuola giuridica formatasi in ordine temporale e prende il nome dall'imām Mālik bin Ānas (Medina, 715 - 795 d.C.), autore di una compilazione di *ahādith* del Profeta, dei Compagni e dei seguaci dei Compagni, ove vi raccolse la sua dottrina e la sunna esistente a Medina<sup>78</sup>. Mālik all'interno della sua scuola dette notevole risalto al consenso, da lui inteso non come l'accordo di tutti i dotti, ma come quello degli '*ulamā*' di Medina considerati, per la loro collocazione geografica, come i più attendibili ed autorevoli continuatori della *umma* primigenia, che conservava in maniera più precisa il ricordo di Muhammad. Per Mālik, le divergenze dottrinarie potevano essere appianate soltanto basandosi sulla pratica osservata nell'Higiaz e a Medina. Non è un caso che proprio all'interno della scuola mālikita si andò definendo la nozione di *iğmā*<sup>79</sup>. Nell'ambito della sua minuziosa elaborazione ermeneutica, Mālik avvertì la necessità di introdurre nel sistema delle fonti e nel metodo del ragionamento giuridico del

---

al-MAWARDI, *Al-ahkām al-sultaniyya*, cit., p. 307.

<sup>77</sup> Per una generica, ma puntuale visione della dottrina delle diverse scuole giuridiche nel diritto islamico, si veda A. CILARDO, *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite (Hanafita, Malikita, Shafi'ita e Hanbalita) e delle scuole giuridiche Zaydita, Dhahirita e Ibadita. Casistica*, I.P.O., Roma-Napoli, 1994, Introduzione, pp. 9-21. Per una analisi approfondita, Š. S'ADRASIM, *Al-furuq wa'l-madhahib al-islamiyya*, Dār al-awā'il, Damasco, 2008.

<sup>78</sup> Per l'opera in questione, il *Kitāb al-Muwatta'*, il "Libro della pista battuta", che rappresenta l'opinione media esistente a Medina, si veda MALIK, *Al-Muwatta'* (a cura di R. TOTTOLI), Einaudi, Torino, 2001. Mālik compilò anche un'altra opera, la *Mudawwana* (il Digesto), completata poi dai suoi discepoli dopo la sua morte.

<sup>79</sup> Sull'istituto del consenso, si veda C. MANSOUR, *L'autorità dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijma (consensus) et la problématique de l'autorité*, Librairie Philosophique, J. Virin, Paris, 1975.

diritto islamico un principio che salvasse da una applicazione cieca ed ottusa della legge<sup>80</sup>. Infatti, la scuola accettò i criteri basati sull'opinione personale, come il *qiyās*, benché temperato dal bilanciamento con l'*istihsān* (il criterio equitativo di preferenza della soluzione più favorevole), l'*istislāh*, il criterio dell'utilità del momento, che richiede di tenere conto dell'interesse pubblico (*maslaha*), giustificato dal mutamento delle condizioni generali e dalla diversità dei tempi<sup>81</sup>. La scuola *mālikita*, oggi è maggiormente seguita nel Maghreb, ed è poi diffusa in Egitto, nell'Africa occidentale ed in parte di quella centrale, nel nord ovest dell'Eritrea, ed in alcuni Stati del Golfo, mentre in epoca storica era imperante anche nella Spagna musulmana ed in Sicilia.

Il sufismo indica una corrente spirituale dell'islam, sorta sin dall'VIII secolo, una tendenza interiore seguita da coloro che si dedicano con particolare intensità alle discipline spirituali. Questa posizione mistica si basa sulla meditazione profonda del Corano e delle tradizioni del Profeta<sup>82</sup>, estrapolandone una lettura che ne fa risaltare le valenze intimistiche e spirituali, per le quali la vita e i comportamenti di Muhammad, messaggero di Allah immune dal peccato e dal fallimento, costituisce un modello ideale di perfezione, al quale improntare le proprie riflessioni e azioni, conformandovisi nell'arco della propria esistenza. La diffusione di questa particolare visione, ispirata alla *imitatio Muhammadi*, a tutta prima fu propalata attraverso raggruppamenti informali di credenti, accentrati attorno a specifiche figure di asceti particolarmente rappresentativi, che attiravano interesse in ragione della loro vita devota ed ispirata, quali ad esempio Hasan al-Basrī e Ġalāl al-Dīn Rumī. Questi raggruppamenti di seguaci si riunivano, sotto la supervisione dei maestri, per effettuare riflessioni teologiche e per compiere esercizi spirituali<sup>83</sup>. In seguito, queste aggregazioni di fedeli si strutturarono in confraternite (*turūq*),

<sup>80</sup> E. BUSSI, *Principi di Diritto musulmano*, cit., p. 37.

<sup>81</sup> Su *istihsān*, *istislāh* e *maslaha*, nonché su tutte le fonti e regole sussidiarie del diritto, si rinvia a D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafita*, I.P.O., Roma, 1938, II, p. 55 ss.

<sup>82</sup> L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1954, p. 104,

<sup>83</sup> A. VENTURA, *L'islam sunnita nel periodo ortodosso (VII-XVI secolo)*, in G. FILO-RAMO, *Islam*, Laterza, Bari, 1999, p. 181 ss.

divenute in seguito veri e propri ordini mistici<sup>84</sup>, ove venivano svolti in comune riti iniziatici, sessioni di invocazione collettiva e inni devozionali, al fine di acuire la percezione estatica dei partecipanti. In tali contesti, veniva praticato un ascetismo spinto, che poneva le sue radici nel terrore della colpa in proiezione della vita futura, in un abbandono passivo alla volontà di Allah, e che si sostanziava in privazioni e in lunghe recitazioni di passi coranici e di formule pie, per il graduale perfezionamento dell'anima nelle virtù religiose<sup>85</sup>.

L'ash'arismo, che prende il nome dal suo fondatore Abū al-Hasan al-Aš'arī, fu una corrente di pensiero che emerse nel X secolo, durante un'epoca caratterizzata dal fiorire di diverse fazioni filosofiche e da accese contese speculative di tendenza scismatica. Aš'arī ebbe il merito di elaborare una dottrina che si collocava a metà strada tra le diverse correnti principali dell'epoca, quali i muta'ziliti, i qadariti, gabariti e murgi'iti, trionfando su tutte le opposte dottrine, in chiave di raccordo su punti nodali quali gli attributi di Allah, il libero arbitrio e il decreto divino, il persistere della qualità di credente del peccatore, il perdono<sup>86</sup>. In tale dottrina si rileva un profondo intento di conciliazione fra tesi e posizioni antitetiche, sviluppando una visione di sintesi con soluzione ai vari dilemmi posti dalla filosofia musulmana ponendo fine alle controversie che laceravano le varie correnti di pensiero. Al-Aš'arī riuscì a creare consenso sulla sua dogmatica, attorno alla quale si formò una visione di pensiero maggioritaria. Difatti, l'ash'arismo divenne la corrente teologica prevalente del mondo sunnita, caratterizzata da una mediazione accomodante tra le differenti derive filosofiche, nel rispetto della scrittura abbinato ad una speculazione dogmatica flessibile e ad un comportamento che rifletteva anche nella pratica i principi teorizzati<sup>87</sup>.

La sussistenza in un unico ordinamento statale delle posizioni mālikite, ispirate dalla mistica della spiritualità *tasawwūf* e veicolate

---

<sup>84</sup> S. MERVIN, *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 107 ss.

<sup>85</sup> C.A. NALLINO, *L'islam: dogmatica, sufismo, confraternite*, in MARIA NALLINO (a cura di), *Raccolta di scritti inediti*, Istituto Per l'Oriente, Roma, 1940, p. 181.

<sup>86</sup> D. GIMARET, *La Doctrine de al-Ash'ari*, Editions du Cerf, Paris, 1990, p. 121.

<sup>87</sup> H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964, I, pp. 215.

con una visione teologica ašā'rita, formano dunque nell'islam marocchino una combinazione giuridico-religiosa alquanto unica nel panorama arabo-islamico, improntata alla flessibilità del pensiero religioso e alla tolleranza e conciliazione della pratica politica.

Il Marocco, ha diverse caratteristiche che lo rendono non comune rispetto ad altri Paesi. In quanto Stato, ha una storia millenaria, la più risalente di tutto il continente africano e anche di alcune nazioni europee, in quanto esiste quale entità sin dal 788. Infatti, integrato nell'impero omayyade nel 708, il Marocco se ne trovò separato nel 740. Il pretesto fu il sostegno alla ideologia eterodossa kharigita e non l'apostasia, e fu prova della solidità della conversione delle popolazioni berbere all'islam. La rivolta contro il potere califfale non fu, dunque, una ribellione all'islam, anzi, fu una difesa delle posizioni più tradizionali della religione contro scelte di opportunità politica che poco o nulla avevano a che fare con l'islam<sup>88</sup>, e si sostanziò in una insurrezione contro la politica dei rappresentanti arabi del Califfo installatisi in Marocco. Nel 788 il Califfo di Baghdad sottoscrisse la pace ed il Marocco divenne di fatto indipendente<sup>89</sup>.

La grande originalità dell'islam marocchino sta nel fatto che è il prodotto di una tradizione antica e consolidata, sfociata in un monarchia costituzionale, ove il sovrano è al tempo stesso capo temporale e spirituale. La monarchia alawita del Marocco discende direttamente da Fatima, la figlia di Muhammad, ed è destinataria del titolo di *šarīfa*<sup>90</sup>,

---

<sup>88</sup> La rivolta kharigita avvenne in occasione della successione al seggio califfale apertasi in seguito all'assassinio del III Califfo Uthmān nel 656 e ed in occasione della accettazione dell'arbitrato con Mu'āwiya da parte di 'Alī durante la battaglia di Siffin del 657. Al grido di *lā hukma illā li-llāh* (nessun giudizio salvo quello di Allah) una frangia di 'alidi contestò la scelta dell'arbitrato e fuoriuscì dalle fila dei sostenitori di 'Alī, fondando il movimento eterodosso kharigita, ancor oggi esistente, che si oppone ai sunniti e si discosta dagli ši'iti. Sul punto, C. LO JACONO, *Profilo storico del mondo musulmano. (Il Vicino Oriente islamico dal VI al XVI secolo)*, Istituto Per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma, 2002, pp. 62-63.

<sup>89</sup> B. LUGAN, *Histoire du Maroc des origines à nos jours*, Perrin, Paris, 2000, pp. 40-41.

<sup>90</sup> A. AGNOUCHE, *Les chorfa face à l'Etat de droit dans le Maroc contemporain*, in J.C. SANTUCCI, *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?*, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Aix en Provence, 1992, pp. 276-277.

che prevede un prestigio diffuso legato all'ambito religioso e politico. Tale sharifismo è di grande impatto in tutto il mondo islamico, poiché costituisce uno dei requisiti per potere essere nominati Califfo<sup>91</sup>. Sin dalla Costituzione del 1971 ed attualmente in forza dell'art. 41 Cost., il Re del Marocco è *Amīr al-mū'minīn* (Comandante di tutti i credenti musulmani)<sup>92</sup>, ed egli, investito con la *bay'a* (il contratto che organizza diritti e doveri tra sovrano e sudditi), veglia sul rispetto dell'islam, è garante del libero esercizio dei culti ed è investito della difesa dell'ortodossia.

Il Marocco viene così ad essere una nazione in cui l'islam risulta ad un tempo religione di Stato e fondamento del potere politico e dove la tradizione islamica rappresenta una fonte di legittimità dell'*establishment*<sup>93</sup>. Il diritto positivo e la giurisprudenza dei tribunali, di conseguenza, non possono astrarsi dal contesto di riferimento e restare insensibili all'impronta ideologica islamica, che devono invece tutelare e preservare. E' questo il motivo per cui, rispetto ad un passato coloniale e del protettorato in cui si è assistito ad una involuzione ed un accantonamento dell'*imprinting* della tradizione islamica nell'ambito giudiziario e del ruolo degli '*ulamā*', nel periodo contemporaneo di stabilità interna e di libertà dai condizionamenti della politica internazionale, la rivivificazione della tradizione giuridica islamica rientra nell'ordine normale delle cose<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> D. SOURDEL, *sub voce* "Khalifa", in *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden-New York, 1978, p. 937 ss.

<sup>92</sup> Su tale attribuzione, e sul contratto di *bay'a*, A. ALAOUI M'DAGHRI, *Le concept constitutionnel de la bay'a du point de vue de l'islam*, in D. BASRI-M. ROUSSET-G. VEDEL, *Révision de la Constitution marocaine*, Imprimerie Royale, Rabat, 1992; A. AGNOUCHE, *Histoire politique du Maroc: pouvoir, légitimité, institutions*, Editions Afrique Orient, Casablanca, 1987; M. TOZY, *Le Roi Commandeur des croyants*, in AA.VV., *Edification d'un Etat moderne. Le Maroc de Hasan II*, Albin Michel, Paris, 1986; O. BENDOUROU, MERYEM AOUAM, "La réforme constitutionnelle marocaine de 1992", in *Revue de Droit publique*, 2/1993, p. 431 ss.

<sup>93</sup> L. BELLOUCH, *L'islam: source d'inspiration du droit marocain*, in *Jurismat*, numero especial 7/2014.

<sup>94</sup> Così O. AZZIMAN, *La traditionalisation du droit: Tradition juridique islamique et droit privé marocain*, Centro di Studi e Ricerche di Diritto Comparato, Roma, 1993, p. 15.

## 5. *La politica religiosa del Regno e la fatwa sull'apostasia*

Per ben comprendere la linea politica del Regno in ambito religioso, va opportunamente inquadrato il ruolo e le interessenze del Sovrano, e degli *'ulamā'*, anche in riferimento al concetto di cittadinanza e al trattamento delle minoranze religiose.

Storicamente, in Marocco gli assetti istituzionali prevedono che gli *'ulamā'* non si interessino di politica, che resta appannaggio reale, mentre è loro compito occuparsi della macchina giudiziaria, dell'insegnamento e della predicazione. La delimitazione di ambiti e di compiti spiega l'assenza di conflitti tra questi due poteri dell'apparato statale, entrambi legittimati nel ruolo di difesa della religione da parte della *šari'ā*. La depoliticizzazione degli *'ulamā'* non li ha tuttavia privati di una notevole influenza da loro esercitata nella società marocchina, che si manifesta soprattutto nella capacità di modellare le idee e gli standard comportamentali<sup>95</sup>.

Con l'avvento della monarchia costituzionale, gli equilibri tra politica, regno e *'ulamā'* sul punto sono cambiati, tanto che nell'ultima carta costituzionale, il Consiglio Superiore degli *ulamā'* viene definito nel Titolo III, che tratta della Corona. Fondato nel 1981<sup>96</sup>, così, dal 2011 il Consiglio assurge a rango costituzionale e ha lo scopo principale di sostenere la politica religiosa in Marocco. Il Re, garante del libero esercizio dei culti, presiede il Consiglio, incaricato dello studio delle questioni che egli gli sottomette<sup>97</sup>. È il Re, dunque, a indicare le tematiche da sottoporre agli *'ulamā'* e sulle quali dovranno pronunciarsi emettendo una *fatwā*<sup>98</sup> ed è il sovrano, quindi, a limitare

---

<sup>95</sup> M. EL MANSOUR, *Les oulémas et le makhzen dans le Maroc précolonial*, in J. CLAUDE SANTUCCI, *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?*, cit., p. 9.

<sup>96</sup> *Dhahir* n. 1-80-270 dell'8 aprile 1981.

<sup>97</sup> Art. 41 Cost., promulgata con *dhahir* 1-11-91 del 29 luglio 2011. Nei precedenti testi costituzionali (1962, 1972, 1992 e referendum 1996) il Consiglio non era indicato.

<sup>98</sup> Le *fatāwa* (singolare *fatwā*) sono produzioni provenienti dagli *'ulamā'* (giuriconsulti), autorità giudiziario-religiose. Non hanno forza vincolante, al punto che molti studiosi le accomunano ai *responsa* del diritto romano, possono essere emesse da un qualunque sapiente musulmano che soddisfi criteri di autorevolezza e di profonda conoscenza della legge islamica e non necessariamente da un organo religioso o della giurisdizione. Tutti possono sottoporre a questi eruditi i quesiti più diversi (nel mondo moderno anche attraverso giornali, televisione ed internet) ma sono effettivamente poche

il potere cognitivo e decisorio dei giureconsulti.

In questo ambito, si inserisce l'istituzionalizzazione della figura degli '*ulamā*' e il varo di una politica religiosa del Marocco a guida e controllo regale. Chiari esempi di questa commistione tra politica del regno e religione islamica, sono stati, da ultimi, l'inaugurazione dell'Istituto di formazione degli imām, dei predicatori e delle guide spirituali collegato con l'Università al-Qarawiyyin di Fès del 2015, e la Dichiarazione di Marrākeš del 2016.

L'Istituto di formazione degli imām, dei predicatori e delle guide spirituali Mohamed VI<sup>99</sup>, fa parte di un programma complessivo varato dal Regno per rafforzare e consolidare la propria identità spirituale, promuovendo i valori e gli obiettivi autentici dell'islam, improntati al reciproco rispetto e alla generosità, ed appellandosi ad una pratica religiosa aperta ed equilibrata, finalizzato a garantire la coesione e l'unità sociale. Sulla base di questi obiettivi, e riconoscendo il ruolo vitale dei quadri religiosi per preservare la sicurezza spirituale dei cittadini, il Regno del Marocco ha fatto della formazione degli imām una priorità, in senso ecumenico, per promuovere i veri valori dell'islam e per evitare pratiche spurie e strumentalizzanti<sup>100</sup>.

La Dichiarazione di Marrākeš del 27 gennaio 2016, proclamata al termine di un congresso internazionale sui diritti delle minoranze religiose in terra d'islam al quale hanno partecipato oltre di 250 *leaders* religiosi del mondo musulmano, capi di Stato e studiosi vari, si pone in linea con l'esigenza del Regno di affermare una pratica ortodossa del culto ed evitare strumentalizzazioni dell'islam in chiave radicale e fondamentalista. Il documento, sottoscritto dai partecipanti, costituisce una pietra miliare nel percorso di ricerca e di definizione dei

---

le persone qualificate a fornire le risposte; addirittura; nel mondo shi'ita sono soltanto gli *ayatallah*. W. ENDE-U. STEINBACH, *L'islam oggi*, cit., p. 346 ss.

<sup>99</sup> Istituito con regio *dhahir* n. 1-14-103 del 20 maggio 2014 è stato inaugurato a Rabat il 27 marzo 2015 e successivamente, con regio *dhahir* n. 1-15-71 del 24 giugno 2015 è stato collegato con l'università Qarawiyyin di Fès, che insieme ad al-Azhar al Cairo e al-Zaytuna a Tunisi costituiscono i tre principali centri del sapere del mondo islamico sunnita.

<sup>100</sup> M. STEWARD-FINET, *Une bliblioteque au service d'un Institut aecumenique de théologie au Maroc: Al Mowafaqa*, in THIERRY MARIE COURAU, FABIEN VANDERMARCO (a cura di), *Libraries at the Heart of Dialogue of Cultures and Religions: History, Present, Future*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge, 2016, p. 59 ss.



contenuti della libertà religiosa in ogni contesto politico e territoriale ed ha, come obiettivo dichiarato, quello della costruzione formale di tale fondamentale diritto che risulti utilizzabile quale paradigma anche in società, quali i Paesi musulmani, fortemente caratterizzate dal fattore religioso<sup>101</sup>. Tuttavia, riconoscendo l'importanza non solo di norme e strumenti giuridico-politici per garantire il benessere delle minoranze in contesti a maggioranza musulmana, la carta fa appello all'intera società civile per sostenere il ruolo della diversità. Il riferimento a periodi storici di pacifica convivenza religiosa, quale l'epoca della Costituzione di Medina, durante la quale si era sviluppato un concetto di appartenenza e di cittadinanza che andava oltre l'appartenenza confessionale, sono offerti come autorevole precedente a sostegno della validità del messaggio e della possibilità di raggiungere l'obiettivo<sup>102</sup>. Per tale motivo, il documento fa appello agli studiosi e intellettuali musulmani esistenti in tutto il mondo affinché sviluppino una definizione giuridica del concetto di cittadinanza che sia inclusiva dei diversi gruppi religiosi e che risulti tale da venire radicata nei principi generali e nella tradizione giuridica islamica e consapevole dei cambiamenti globali, anche in riferimento alla tutela delle minoranze religiose in contesti a maggioranza musulmana<sup>103</sup>.

Va ricordato a tal proposito che il combinato disposto degli artt. 1 e 3 Cost., afferma che seppure l'islam costituisca la religione di Stato, viene riconosciuta la libertà religiosa (garantita a tutti) e la religione musulmana va esercitata in maniera "moderata"; inoltre, il preambolo costituzionale ricorda come la preminenza accordata alla religione islamica va di pari passo con l'attaccamento del popolo marocchino ai valori di apertura, di moderazione, di tolleranza e di dialogo per la comprensione vicendevole tra tutte le culture e le civiltà del mondo, ed il concetto di cittadinanza marocchina va oltre la mera

---

<sup>101</sup> A. FUCCILLO, *The Marrakech Declaration between formal religious freedom and personal establishment: a juridical connection between islam and others*, in A. FUCCILLO (a cura di), *The Marrakech Declaration. A Bridge to Religious Freedom in Muslim Countries?*, Editoriale scientifica, Napoli, 2016, p. 16.

<sup>102</sup> S. HAYWARD, *Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice*, United States Institute of Peace, Washington, 9/2016, p. 5-6.

<sup>103</sup> A. FUCCILLO, *The Marrakech Declaration between formal religious freedom and personal establishment: a juridical connection between islam and others*, cit., p. 22.

appartenenza confessionale.

A sostegno della univoca politica religiosa del Marocco<sup>104</sup>, proprio in apertura dei lavori della Dichiarazione di Marrākeš, Il Re Mohamed VI ha sottolineato come risulti ingiustificabile, per il Regno del Marocco, che delle minoranze religiose siano private di uno qualunque dei loro diritti, soprattutto se qualcuno ha agito, nel fare ciò, in nome dell'islam o nei confronti di un musulmano. Questa convinzione, sostiene il Sovrano, procede da una giusta valutazione dei precetti della religione e viene tratta dal patrimonio di civilizzazione esistente nella storia secolare del Regno, in cui i musulmani hanno vissuto in pace con i rappresentanti delle altre religioni. Continuando, il sovrano afferma che il Corano statuisce che Allah onora l'uomo<sup>105</sup>.

È, questo, il quadro complessivo di riferimento in cui si inserisce una recente *fatwā* del febbraio 2017 pronunciata del Consiglio superiore degli *'ulamā'* del Marocco. Detto organo, che in base al citato art. 41 Cost. emana pareri legali sulla base dei principi, precetti e disegni tolleranti dell'islam, ha prodotto un responso, denominato *sabīl al-'ulamā'* (la via dei sapienti), che riprende il tema della libertà di religione e solleva la questione della apostasia<sup>106</sup>, per enunciare che l'interpretazione corretta della tematica, alla luce della *šari'ā* è che per uccisione dell'apostata si intende l'eliminazione del traditore della comunità (*khā'in al-ġamā'*), ovvero sia di chi rivela i segreti della nazione islamica, nuocendole ed appoggiandosi ai suoi nemici, condotta paragonabile alla nozione di alto tradimento concepita dal diritto internazionale. Questo è ciò che intende il Profeta quando ha affermato: “*colui che cambia la sua religione, uccidetelo*”. Abban-

---

<sup>104</sup> Per una sintesi, si veda F. EZZOHRA BENKADDOUR, *La Politique Religieuse de Sm e Roi Mohamed VI*, in A. FUCCILLO (a cura di), *The Marrakech Declaration. A Bridge to Religious Freedom in Muslim Countries?*, cit., p. 89 ss.

<sup>105</sup> Messaggio ufficiale del Re ai partecipanti al Congresso di Marrakech, dal sito istituzionale del Ministero degli Habous e degli Affari islamici, disponibile alla url <http://www.habous.gov.ma/fr/annonce-et-activit%C3%A9s-minist%C3%A8re/3104-sm-le-roi-mohammed-vi-adresse-un-message-aux-participants-au-congr%C3%A8s-sur-%E2%80%9Cles-droits-des-minorit%C3%A9s-religieuses-en-terred%E2%80%99islam.html>.

<sup>106</sup> Sull'apostasia in Marocco, si veda M. TOZY, *L'islam e la sfida delle appropriazioni*, in AA. VV., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2002, p. 130 ss.

donare la comunità islamica significa unirsi ad un gruppo rivale di infedeli nemici, atto da contestualizzare nella condotta bellica dell'epoca. In buona sostanza, si intende una apostasia di natura politica e non dottrinarica, laddove per l'apostasia dottrinarica Allah prevede un castigo nell'al di là. Inoltre, il documento riporta episodi biografici del Profeta, ricordando come, durante il trattato di Hdaybiyyah<sup>107</sup>, Muhammad avesse stabilito che chiunque avesse deciso di lasciare l'islam dopo il trattato, andava semplicemente lasciato andare. Il Consiglio superiore, inoltre, esplicita nel documento come nel Corano non sia prevista alcuna pena per l'apostata, poiché la sua punizione va fatta nell'al di là. Infine, sottolinea come la guerre della *ridda*, varate da Abu Bakr, furono portate per sedare divisioni interne e per combattere contro nemici in senso politico e non in nome della religione.

Il documento conclude che chiunque riflette sulla condotta politica, sociale e civile relativa ai diritti, libertà, giustizia e uguaglianza tra i musulmani e i seguaci di altre fedi, come prescritto dalla Carta di Medina, percepisce come i significati più nobili di tale documento restino duttili e flessibile, cosa che si è resa necessaria per i musulmani e per l'umanità, al fine di raggiungere la riconciliazione e un convivenza pacifica.

---

<sup>107</sup> Sul trattato, C. LO JACONO, *Profilo storico del mondo musulmano. Il Vicino Oriente Islamico dal VII al XVI secolo*, cit., pp. 25-26.

ISBN 978-88-6822-590-2



9 788868 225902

4 VOLUMI INDIVISIBILI

€ 100,00