



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

18



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*  
*Diritto canonico*  
*Diritti confessionali*

*Diritto ecclesiastico*  
*Sociologia delle religioni e teologia*  
*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,  
A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli  
G.J. Kaczyński, M. Pascali  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefani  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro  
  
G. Chiara, R. Pascali  
S. Testa Bappenheim  
V. Maiello  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

## Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

# Islam e pluralismo religioso nella «Carta di Medina»\*

MARIA D'ARIENZO

## 1. Identità, appartenenza e libertà religiosa nel mondo islamico

Il pluralismo religioso, quale principio su cui si strutturano la comunità politica costituita con la cosiddetta Carta di Medina<sup>1</sup> e il concetto islamico di libertà religiosa<sup>2</sup>, appare particolarmente interessante per due ordini

---

\* Il testo prende spunto dalla relazione tenuta al Convegno dal titolo *Costituzioni e costituzionalismi nel mondo arabo-islamico*, organizzato dall'Università Orientale di Napoli, 4-5 dicembre 2014.

<sup>1</sup> L'antico documento redatto da Muhammad con le tribù e clan arabi ed ebraici di Medina (*sabif*) è tradizionalmente denominato, oltre che con il termine «Carta», anche come «Costituzione» o «Convenzione». Tali denominazioni sottolineano la natura giuridica, costituzionale o addirittura di prima convenzione internazionale scritta, del testo. Tra gli Autori che utilizzano tali definizioni, cfr. WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Mahomet*, (traduit de l'anglais par FRANÇOIS DOURVEIL, SOLANGE MARIE GUILLEMIN, FRANÇOIS VAUDOU. Titolo originale: *Mubammad at Mecca, Mubammad at Medina*, Oxford University Press, Londres, 1958), Payot, Paris, 1959; MOHAMMED ARKOUN, *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 185; TOUFIC FAHD, *La nascita dell'Islam*, nel vol. HENRI-CHARLES PUECH, *L'islamismo*, Laterza, Roma-Bari, 1991, il quale sottolinea l'eguaglianza tra musulmani ed ebrei «imposta dalle circostanze», sancita dal primo articolo della Costituzione il cui titolo è: *Convenzione stabilita dall'Inviato da Dio tra gli emigrati e gli ausiliari e per la pace con gli Ebrei*, p. 31 ss. e in particolare p. 33; SALAH STÉTIÉ, *Mahomet*, Pygmalion, Paris, 2000, p. 135; ANNE-MARIE DELCAMBRE, *Naissance de l'Islam*, in PAUL BALTA (sous la direction de), *Islam, civilisation et sociétés*, Éditions du Rocher, Paris, 2002, p. 33. La definizione di «Atto di Medina» si ritrova utilizzata in MARIE CLARET DE FLEURIEU, *L'État musulman, entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel*, Préface de MICHEL DE GUILLENCHMIDT, Avant-propos d'ANTOINE KHAIR, Fondation Varenne, L.G.D.J., Paris, 2010, pp. 26-28 e 35-36. «Rescritto» di Medina è invece la denominazione data al documento da CLAUDIO LO JACONO, *Le religioni dell'Arabia preislamica e Mubammad*, nel vol. GIOVANNI FILORAMO (a cura di), *Islam*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 60; ID., *Maometto*, in *Le grandi religioni*, volume 11, Editori Laterza-Il sole 24 ore, Milano, 2011, p. 80.

Numerose sono le discussioni tra gli studiosi sia rispetto alla datazione che alla struttura del documento. In proposito, cfr. LEONE CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, Hoepli, Milano, 1905, p. 393; JULIUS WELHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Reimer, Berlino, 1889, p. 82 ss.; MUHAMMAD HAMIDULLAH, *Le Prophète de l'Islam, sa vie et son oeuvre*, J. Vrin, Paris, 1959, I, pp. 124 e 135; WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Mahomet*, cit., p. 479 ss.; ROBERT BERTRAM SERJEANT, *The "Constitution of Medina"*, in *Studies in Arabian History and Civilisation*, cap. V, pp. 3-16; ID., *The Sunna Jāmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tabrim of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina"*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41, 1978, pp.1-42, soprattutto p. 18 ss.

<sup>2</sup> Sul diritto di libertà di coscienza e di libertà religiosa nell'Islam, declinata, quest'ultima, essenzialmente quale libertà confessionale in quanto incentrata sul criterio dell'appartenenza a determinate comunità di fede, a differenza della concezione individualistica di tale diritto così come sancito

di ragioni. In primo luogo, perché tale angolazione prospettica consente di evidenziare la centralità delle comunità religiose e la funzione fondamentale che esse rivestono nella formazione dell'entità politica islamica. In secondo luogo, perché è proprio nella rilevanza del «legame collettivo»<sup>3</sup>, che definisce l'appartenenza, che sembra potersi individuare la radice epistemologica del rapporto tra organizzazioni di governo e realizzazione nell'ordine sociale del vincolo di obbedienza alla volontà divina nel quale si esplica il concetto giuridico di libertà nell'Islam. «Legame collettivo» che si struttura, attraverso il patto costituzionale, in sistemi giuridici che tuttavia, in quanto concretizzazioni delle regole religiose, esprimono funzionalmente il modello islamico di filosofia della politica incentrato sulla coesione del corpo sociale nella condivisione di principi comuni, pur nel riconoscimento delle differenze, traducibile nella *reductio ad unum* della molteplicità o, al contrario, nella diversificazione all'interno di una unità comunitaria<sup>4</sup>.

Il patto costituzionale, inteso come forma di organizzazione del governo e regolamentazione delle modalità di esercizio del potere politico, costituisce, nella concezione islamica, l'espressione non di una sovranità territoriale autocratica<sup>5</sup>, ma la realizzazione dell'ordine sociale di giustizia nel quale si realizza il patto del credente con il divino all'interno della comunità costitutiva della *Umma*.

---

nelle Costituzioni moderne occidentali, cfr. ABDULAZIZ SACHEDINA, *Freedom of Conscience and Religion in the Qur'an*, in DAVID LITTLE, JOHN KELSAY, ABDULAZIZ SACHEDINA, *Human rights and the Conflicts of Culture. Western and Islamic Perspective on Religious Liberty*, University of South Carolina Press, Columbia, 1988, pp. 53-90; MOHAMED TALBI, *La libertà di religione e di coscienza: una prospettiva musulmana riformatrice*, nel vol. Id., *Le vie del dialogo nell'Islam*, Introduzione di ANDREA PACINI, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1999, pp. 51-66 e nello stesso volume, *La libertà di religione e di coscienza: diritto dell'uomo o vocazione dell'uomo? Riflessione sulla libertà di coscienza come elemento costitutivo della natura umana alla luce del Corano*, pp. 87-97; PAOLO BRANCA, *Pouvoir de jure et pouvoir de facto dans la pensée politique islamique classique*, in BARBARA MICHALAK-PIKULSKA, ANDRZEJ PIKULSKI, *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union européenne des arabisants et islamisants*, Peeters Publisher, Lovanio, 2006, pp. 29-40; AHMAD VINCENZO, *Islamica. Crisi e rinnovamento di una civiltà*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2008, p. 73 ss.; ALESSANDRO FERRARI, *Dove va la libertà religiosa: percorsi comuni tra le due sponde del Mediterraneo*, nel vol. GUERINO D'IGNAZIO, NICOLA FIORITA, SILVIO GAMBINO, FRANCESCO RANIOLO, ALBERTO VENTURA (a cura di), *Transizioni e democrazia nei Paesi del mediterraneo e del vicino Oriente*, Edizioni Periferia, Cosenza, 2014, pp. 351-377.

<sup>3</sup> Cfr. KARIM MEZRAM, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *L'altro Islam*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2011, p. 21 ss.

<sup>4</sup> LOUIS GARDET, *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970, p. 274.

<sup>5</sup> Sul concetto islamico di autorità politica, cfr. ALI ABDERRAZIQ, *L'Islam et les fondaments du pouvoir*, Ed. La Découverte, Paris, 1994 (ed. or. in arabo, Cairo 1925); AGOSTINO CILARDO, "La comunità islamica", in WERNER ENDE, UDO STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*, Dehoniane, Bologna, 1993 (rist. 2004), pp. 13-42; ID., *Il diritto islamico e l'ordinamento giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica Italiana e le associazioni islamiche italiane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, p. 65 ss.; ABDERRAOUF BOULAABI, *Les finalités de la charia et la légitimité du pouvoir*, L'Harmattan, Paris, 2005.

La dialettica tra identità ed appartenenza, che ha contraddistinto l'affermazione dei principi posti alla base del costituzionalismo moderno occidentale, d'altro canto, evidenzia la rilevanza che ha rivestito, anche in Occidente, la dimensione collettiva delle religioni, e dunque l'aspetto comunitario, non soltanto per l'affermazione del concetto moderno di Stato, ma soprattutto per lo sviluppo del diritto pubblico.

Il lungo e tormentato processo che ha condotto all'affermazione del principio di laicità, quale separazione non solo tra potere politico e religione, ma anche tra spazio pubblico e spazio privato, trova la sua prima affermazione proprio nel concetto politico di tolleranza quale *instrumentum regni*, così come teorizzato dai *politiques* francesi nel XVI secolo. La coesistenza pacifica di più religioni sullo stesso territorio, nella Francia dilaniata dalle guerre di religione, diviene il fine principale per garantire l'unità della compagine statale. La legittimazione politica delle diverse comunità religiose nate dalla frantumazione della *societas christiana* si realizza attraverso la laicizzazione della politica dalla religione. La regolamentazione delle diverse *libertates Ecclesiarum* trova il suo parametro nella neutralità del potere pubblico rispetto alle istanze confessionali e nella tutela della eguale libertà di coscienza dei singoli individui in quanto *cives*, appartenenti alla comunità politica, e non in quanto *fideles*<sup>6</sup>.

La legittimazione sul piano pubblicistico delle comunità religiose si attua attraverso la neutralità del potere politico, che a sua volta si realizza nella neutralizzazione delle pretese di confessionalizzazione della sfera pubblica da parte delle diverse comunità religiose presenti all'interno del territorio soggetto alla sovranità statale. L'unità politica è garantita, già a partire dal XVI secolo fino alla costituzionalizzazione del principio di laicità in Francia, solo attraverso la tutela del pluralismo religioso e della libertà di coscienza. Al criterio dell'appartenenza religiosa si sostituisce quello dell'appartenenza alla comunità territoriale data dalla cittadinanza<sup>7</sup>. Tuttavia, il pluralismo garantito negli

<sup>6</sup> Sul concetto politico di tolleranza quale tappa per l'affermazione del principio di separazione della politica dalla religione, mi sia concesso rinviare a MARIA D'ARIENZO, *Deux Concepts de Tolérance: Michel de L'Hospital et Sébastien Castellion*, nel vol. *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études, 11-13 décembre 2003, réunis par VALENTINE ZUBER, Honoré Champion, Paris, 2007, pp. 213-223; Id., *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. LXIV-LXX; LAURA MAI, *Per una rilettura del concetto di tolleranza*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2011.

<sup>7</sup> Sulle radici storiche, filosofiche e politiche del principio di laicità, cfr. JEAN BAUBÉROT, GUY GAUTHIER, LOUIS LEGRAND, PIERRE OGNIER, *Histoire de la laïcité*, CRPD de Franche-Comté, Besançon, 1994; i contributi pubblicati nel vol. MARIO TEDESCHI (a cura e con introduzione di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1996; MASSIMO JASONNI, *Alle radici della laicità*, Il Ponte, Firenze, 2008, pp. 16-18. In relazione specificamente alla Francia, mi sia consentito rinviare a MARIA D'ARIENZO, *La «religione della laicità» nella Costituzione francese*, nel vol. PAOLO BECCHI, VINCENZO PACILLO, *Sull'invocazione a Dio nella Costituzione federale e nelle Carte fondamentali europee*, Eupress, Lugano, 2013, pp. 139-150 e alla bibliografia ivi citata. Sulla laicità, quale separazione della sfera politica da quella religiosa, sviluppatasi nei contesti oc-

ordinamenti occidentali dal principio di laicità, inteso come tutela della libertà di coscienza e di appartenenza alle diverse confessioni, non sempre si traduce a livello pubblicistico in un reale o pieno pluralismo dei valori, in quanto l'unità del legame politico si struttura sulla necessaria condivisione di valori costituzionali comuni a tutti, e perciò pubblici, rispetto a quelli confessionali, che non valendo per tutti, vigono nella sfera privata. In tal senso, i rapporti di separazione tra politica e religioni si articolano in maniera diversificata nelle specifiche realtà ordinamentali<sup>8</sup>. Ad una pariteticità di trattamento giuridico garantita a tutte le confessioni dalla laicità neutrale, come nell'ordinamento francese, si contrappongono sistemi giuridici caratterizzati dalla predominanza pubblicistica di una delle confessioni rispetto alle altre considerate di minoranza, o ordinamenti che potremmo definire sostanzialmente di pluralismo attenuato o non completamente attuato, come quello italiano<sup>9</sup>.

## 2. Comunità religiose e unità politica: la «Carta di Medina»

Il processo di separazione tra ordinamenti giuridici e quelli religiosi che ha caratterizzato lo sviluppo del pensiero politico occidentale evidenzia anche la diversa semantica sottesa ai concetti di tolleranza, di libertà e di funzioni del potere politico quando adoperate come categorie con le quali inquadrare i rapporti tra diritto e politica nell'Islam.

Il patto costituzionale rappresentato in quello che può essere definito l'archetipo o modello di organizzazione politica islamica – paradigma fondatore lo ha chiamato Yadh Ben Achour<sup>10</sup> – ovvero la cosiddetta «Carta di Medina» sovente è definito come un sistema politico caratterizzato dalla tolleranza

---

cidentali storicamente caratterizzati dalla presenza di chiese istituzionali proprie del cristianesimo, e il complesso dibattito relativo alla sua applicabilità nel contesto islamico contraddistinto dalla coincidenza tra religione e Stato, cfr., *inter alia*, le analisi di BERTRAND BADIE, *Les deux États. Pouvoirs et société en Occidente et en terre d'Islam*, Fayard, Paris, 1986; MARCEL GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992; MAXIME JOINVILLE-ENNEZAT, *Islamité et laïcité. Pour un contrat d'alliance*, Préface de JEAN REMY, L'Harmattan, Paris, 1998; ABOU FILALI-ANSARY, *Islam, laïcité, démocratie*, in *Pouvoirs*, n. 104, 2003, p. 11; SÉLIM JAHEL, *La laïcité dans les pays musulmans*, in *La laïcité. Archives de la philosophie du droit*, 48, 2004, pp. 143-156; OLIVIER ROY, *La laïcité face à l'Islam*, Stock, Paris, 2005.

<sup>8</sup> Per un quadro di sintesi, cfr. FRANÇOISE CURTIT, FRANCIS MESSNER, *Droit des religions en France et en Europe: recueil de textes*, Bruylant, Bruxelles, 2009; ANGELO LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei paesi dell'Unione europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012.

<sup>9</sup> GIUSEPPE CASUSCELLI, *Il pluralismo in materia religiosa nell'attuazione della Costituzione ad opera del legislatore repubblicano*; PIERANGELA FLORIS, *Il pluralismo in materia religiosa nelle prospettive di attuazione del federalismo*, entrambi nel vol. SARA DOMIANELLO, *Diritto e religione. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012, rispettivamente pp. 23-41 e 43-60.

<sup>10</sup> YADH BEN ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérès, Tunis, 1992, p. 56.

nei confronti delle comunità appartenenti alle Genti del Libro<sup>11</sup>. Il patto regola la nuova forma di organizzazione sociale islamica nella quale le comunità religiose distinte dalla comunità dei credenti, la *Umma*, costituiscono parte integrante della società politica, in base tuttavia all'accettazione della nuova centralizzazione del potere realizzata da Muhammad<sup>12</sup>. In tal senso, la comunità medinese rappresenta un'idea di integrazione e partecipazione comune, pur nella diversità, all'ideale solidaristico che accomuna l'ordine sociale regolato dalla religione islamica<sup>13</sup>. La nuova entità politica fondata con la «Carta di Medina» è costituita non soltanto dai credenti musulmani, ma anche dall'insieme di comunità non musulmane – e precisamente dagli ebrei residenti nella città o federati alle tribù arabe<sup>14</sup> – designate all'art. 25<sup>15</sup> del documento, anch'esse con il termine *Umma*, ovvero «comunità simili a quella dei credenti». Tale articolo stabilisce la reciproca libertà di religione e, dunque, riconosce espressamente la separazione tra la comunità musulmana e le entità collettive religiose ebraiche che sono distinte e indipendenti nella propria normatività e giurisdizione, nonché autonome finanziariamente, conformemente all'art. 37<sup>16</sup>, ma nel contempo sono parti integranti dell'unità politica retta dalla «Carta di Medina»<sup>17</sup>. La reciproca collaborazione e

---

<sup>11</sup> BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Sansoni, Firenze, 1974; JOHANAN FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

<sup>12</sup> WILLIAM MONTGOMERY WATT, *La pensée politique de l'Islam. Les concepts fondamentaux*, traduit de l'anglais par SABINE REUNGOAT (ed. or. *Islamic Political Thought*, Edimburg University Press, Edimburg, 1968), PUF, Paris, 1995, p. 21 ss.; SABRINE MERVIN, *Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 9; MARIE CLARET DE FLEURIEU, *op. cit.*, p. 33.

<sup>13</sup> WILLIAM MONTGOMERY WATT, *La pensée politique de l'Islam*, cit., p. 32: «C'est de fait la solidarité de l'umma ou communauté qui représente le principal apport de la religion islamique à la sphère du politique».

<sup>14</sup> MICHAEL LECKER, *The "Constitution of Medina". Muhammad's first legal document*, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 2004.

<sup>15</sup> Art. 25: «Les Juifs de Banû'Awf forment une communauté (*ummah*) semblable à celle des croyants. Que les Juifs aient leur religion (*din*) et que les croyants aient la leur, (cela s'applique) aussi bien à leurs clients qu'à eux-mêmes, à l'exception de celui qui aurait mal agi ou qui se serait conduit en traître; il n'attire le mal que sur lui-même et sur sa famille». Il testo consultato è quello riprodotto nella traduzione francese di WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Mahomet*, cit., pp. 474-479 in MARIE CLARET DE FLEURIEU, *op. cit.*, p. 295.

<sup>16</sup> Art. 37: «C'est aux Juifs de supporter leur dépenses et aux Musulman de payer les leurs. Parmi eux (c'est à dire l'un vis de l'autre) il y a de l'entr'aide (*nasr*) contre quiconque entre en guerre avec le peuple de ce document. Entre eux existe une amitié sincère (*nas'h wanasibah*) et une façon d'agir loyale et non la trahison. Un homme n'est pas coupable de trahison à cause (d'un acte) de son confédéré. Il y a de l'aide (qui existe) pour la personne lésée (ou bien: une aide doit être donnée à la personne lésée)», *ivi*, p. 296.

<sup>17</sup> Cfr. MARIE CLARET DE FLEURIEU, *op. cit.*, la quale sottolinea come l'espressione di «communauté (*ummah*) semblable à celle des croyants» rifletta «le double statut de la communauté juive, considérée à la fois comme une entité distincte de la collectivité des croyants, et comme une partie intégrante de la société politique régie par le pacte de Médine», p. 33.

l'alleanza nella difesa dal mondo esterno degli infedeli costituisce il fondamento di una nuova forma di organizzazione politica, strutturata sul criterio dell'appartenenza religiosa, ossia sull'adesione volontaria alla comunità, il cui legame sociale collettivo e il bene comune da difendere e promuovere sono costituiti dalla fede<sup>18</sup> e la sua realizzazione sul piano sociale e politico<sup>19</sup>.

La volontarietà dell'appartenenza alla comunità politica, oltre che alle specifiche entità religiose, che contiene *in nuce* l'idea di dinamismo sociale<sup>20</sup>, consente in un certo qual senso di ritenere la nuova realtà politico-sociale retta dalla «Carta di Medina» come una confederazione di comunità<sup>21</sup>. In altri termini, almeno nel modello ideale di entità politico-sociale rappresentato dalla «Carta di Medina», sembrerebbe possibile considerare lo statuto delle comunità non musulmane, dal punto di vista gius-politico, non in quanto «minoranze tollerate», o «protette», ma al contrario, come sembra emergere nell'idea sottesa al patto di alleanza tra Muhammad e le tribù arabe ed ebraiche, quali entità collettive contraddistinte dalla propria specifica religione e separate dal resto della comunità dei credenti musulmani, sebbene costitutive a pieno titolo dell'unità del corpo sociale.

La qualifica di «minoranze tollerate» esprimerebbe, difatti, la concezione del semplice rispetto della diversità, rimandando ad un diverso grado di valore di legittimazione sul piano politico<sup>22</sup>. Del resto, se l'adesione volontaria alla comunità retta dalla «Carta di Medina» comporta l'esclusione per le collettività non musulmane dalla scelta dell'autorità a cui la comunità politica è sottomessa<sup>23</sup>, è pur vero che la concezione di eguaglianza nei diritti rimanda ad un'idea, moderna ed occidentale, di Stato e di cittadinanza<sup>24</sup>, del tutto

---

<sup>18</sup> MOHAMMED ARKOUN, *L'Islam, morale et politique*, cit., p. 187; YAHD BEN ACHOUR, *La théorie constitutionnelle dans la tradition sunnite*, in *Constitutions et religions. Actes de la dixième session de l'Académie Internationale de Droit Constitutionnel (Tunis, 1994)*, Presses de l'Université de sciences sociales de Toulouse, Toulouse, 1994, p. 97.

<sup>19</sup> TOUFIC FAHD, *op. cit.*, p. 31 ss.; SABRINA MERVIN, *op. cit.*, p. 9; MOHAMED TALBI, *Una comunità di comunità. Il diritto alla differenza e le vie dell'armonia. Contributo a una teoria del pluralismo*, in *Id.*, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., pp. 108-109.

<sup>20</sup> MUHAMMAD HAMIDULLAH, *op. cit.*, I, p. 185: «la tribu n'est plus une structure fossilisée, ayant comme base la naissance ou l'affiliation; elle est une organisation volontaire dynamique».

<sup>21</sup> MOHAMMED ARKOUN, *L'Islam, morale et politique*, cit., p. 32.

<sup>22</sup> Cfr. SÉLIM JAHEL, *La place de la Chari'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*, Panthéon Assas, Paris, 2012, pp. 53-54.

<sup>23</sup> Sul nuovo statuto di Muhammad in quanto capo della comunità di Medina, cfr. MARIE CLARET DE FLEURIEU, *op. cit.*, p. 31: «Mohamet, en plus de son rôle religieux inhérent à sa mission fondamentale, s'impose désormais en tant que chef; chef des émigrés qurayshites, mais aussi chef de tous les croyants, y compris des croyants des autres groupes ethniques ou religieux. Son autorité morale peut donc devenir une autorité effective. Elle présuppose l'acquisition de la force des armes». Sulla natura della funzione di Muhammad così come definito nella «Carta di Medina», cfr. WILLIAM MONTGOMERY WAIT, *Mahomet*, cit., p. 483 ss.; SABRINA MERVIN, *op. cit.*, p. 11 ss.

<sup>24</sup> MASSIMO CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, p. 48: «[...] in origine, e poi per filoge-

estranee alla concezione religiosa della giuridicità del concetto di eguaglianza, inteso non come pariteticità di trattamento, ma come riconoscimento di una diversità funzionale, di una specificità, e dunque di una libertà nella differenza. Ma, ancor più, manca nell'idea di tolleranza, intesa quale *minus* rispetto al diritto di libertà, la dimensione di condivisione di uno stesso principio unitivo nella realizzazione di un bene comune che si traduce nell'impegno partecipativo di ciascuno, pur nelle rispettive appartenenze, alla dinamicità espansiva dell'ordine costituito al quale si è soggetti dalla scelta del dovere di obbedienza, al fine del raggiungimento del bene personale e della comunità intera<sup>25</sup>.

### 3. *La dhimma all'interno della Umma islamica: pluralismo o tolleranza?*

Lo spirito religioso che costituisce l'*ordo* su cui si struttura la prima comunità politico-sociale islamica appare rappresentare, pertanto, il principio unitivo, ma anche la finalità comune di sottomissione alla volontà divina, che permea la concezione pluralistica del modello ideale di Stato musulmano, quale aggregato politico-sociale caratterizzato dalla tutela delle specifiche libertà religiose.

Il termine *dhimma*, infatti, che, come è stato osservato, indica il patto tra la comunità islamica e i non musulmani<sup>26</sup>, viene in genere tradotto come

---

nesi, i concetti di *ummah* o *dhimma* non implicano i concetti, esclusivamente moderni e occidentali di «stato» e «cittadinanza». La *ummah* non è propriamente uno «stato» e rivendicare al suo interno dei «diritti di cittadinanza» per le minoranze non musulmane è una forzatura o addirittura un controsenso. Sulla non configurabilità in Islam di un pluralismo politico in senso occidentale, cfr. inoltre MAURICE BORRMANS, *Pluralism and its limits in the Qur'an and the Bible*, in *Islamochristiana*, Pisai, Roma, 17, 1991, pp. 1-14; GUSTAVO GOZZI (a cura di), *Islam e democrazia. Il processo di democratizzazione in un paese arabo e il problema delle democrazie occidentali a confronto*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 10; SADEK BELLOUCIF, *L'islam entre l'individu et le citoyen*, in THOMAS FERENCZI (dir.), *Communications prononcées à l'occasion du 14<sup>ème</sup> forum Le Monde, Le Mans*, 25-27 octobre 2002, Complexe, Bruxelles, 2003, pp. 145-155.

<sup>25</sup> Cfr. KARIM MEZRAN, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>26</sup> Cfr. CLAUDE CAHEN, s.v. *Dhimma*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II, Brill, G.P. Maisonneuve & Larose S. A., Leyde-Paris, 1965, p. 253: «Terme qui désigne la sorte de contrat indéfiniment reconduit par lequel la communauté musulmane accorde hospitalité-protection aux membres des autres religions révélée, à condition qu'eux-mêmes respectent la domination de l'Islam». Sulle accezioni giuridiche del lemma *dhimma*, cfr. CHAFIK CHEHAYTA, s.v. *Dhimma*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II, 1965, p. 238. Sulla condizione dei non musulmani in Islam, cfr. ANTOINE FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en Pays d'Islam*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1958, p. 71 ss.; BERNARD LEWIS, *L'Islam et les non musulmans*, in *Annales*, 3-4, 1980, pp. 784-800; PANAYOTIS JERASIMOF VATIKIOTIS, *Islam: Stati senza nazioni. Politica e coscienza religiosa, le ragioni di fondo dei conflitti in territorio arabo*, trad. ISABELLA VAY, Presentazione di GIAMPAOLO CALCHI NOVATI (ed. or. *Islam and the State*, Routledge, London, 1987), Il Saggiatore, Milano, 1993, cap. V, *Il difficile pluralismo: non musulmani in una società musulmana*, pp. 129-155; FRANCESCO CASTRO-PIERANGELO CATALANO (eds.), *La condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, Isprom-Publisud, Paris, 2004; ALBRECHT NOTH, *L'Islam e le minoranze non-islamiche*, in WERNER ENDE - UDO STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*, cit., pp. 781-798.

«patto di protezione», ossia riconoscimento del diritto di libertà religiosa, inteso come la possibilità di ottemperare alla legge divina cui i non musulmani fanno riferimento. La libertà di professione del culto e l'autonomia giuridica sono garantite in quanto espressione dell'obbligo di sottomissione alla volontà divina che contraddistingue lo statuto di fedele<sup>27</sup>. In altri termini, la protezione potrebbe essere intesa come espressione del legame solidaristico tra la comunità islamica e le altre comunità costitutive della entità politica regolata dalla «Carta», derivante dal riconoscimento della «comune» protezione divina.

In tal senso, è nella correlazione tra l'ottemperanza del credente alla normatività religiosa della propria tradizione e il diritto di libertà e autonomia di giurisdizione delle diverse comunità che parrebbe possibile rinvenire il principio unitivo della *dhimma* all'interno della *Umma* islamica. La stessa tassa differenziata della *jizya*<sup>28</sup>, prevista inizialmente quale contributo per le spese militari a carico dei non musulmani in sostituzione del loro esonero dal servizio attivo nelle fila dell'esercito, sembrerebbe rappresentare, seguendo alcune interpretazioni dottrinali<sup>29</sup>, una sottomissione all'autorità dello Stato in quanto tributo solidaristico corrispondente al pagamento della *zakat*, o elemosina rituale, pagata dai musulmani<sup>30</sup>.

La dimensione pluralistica rappresenta, in tale prospettiva, il carattere specifico della concezione politica propria del pensiero islamico classico<sup>31</sup>. È

---

<sup>27</sup> Sul concetto di «protezione di Dio e di Muhammad», cfr. WILLIAM MONTGOMERY WATT, *La pensée politique de l'Islam*, cit., p. 16 ss.

<sup>28</sup> Cfr. CLAUDE CAHEN, HALIL INALCIK, PETER HARDY, s. v. *Djizya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, cit., rispettivamente pp. 573-576; 576-580; 580-582.

<sup>29</sup> TAHIR MAHMOOD, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, nel vol. ALESSANDRO FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 66: «Esonerando i non musulmani dall'onere di difendere il paese in un momento in cui la guerra aveva carattere religioso, l'Islam aveva sostituito questo dovere con il pagamento di una tassa chiamata, appunto, *jizyah*, dal momento che non si riteneva giusto costringere un cittadino a sacrificare la propria vita per difendere una religione incompatibile con il proprio credo [...]. Tuttavia, una volta che un *dhimmi* (cittadino non musulmano) rinunciava a tale esonero, contribuendo volontariamente alla difesa militare, era esentato dal pagamento della *jizyah*».

<sup>30</sup> TAHIR MAHMOOD, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, cit., p. 66: «Va inoltre osservato come ai *dhimmi* non fu mai precluso attingere al tesoro pubblico, di cui la *zakat* costituisce uno degli elementi essenziali». Cfr., inoltre, KARIM MEZRAN, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *op. cit.*, pp. 50-51, i quali sottolineano come determinate interpretazioni letterali del testo coranico abbiano associato la tassazione differenziata prevista per i *dhimmi* a forme di restrizione della libertà e di discriminazione nei confronti delle minoranze non musulmane. Sull'evoluzione della *jizya* in forma di capitazione esprime uno stato di soggezione dei *dhimmi*, cfr. GIORGIO VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 2002, p. 31 ss. Sulle funzioni della *jizya* nei diversi contesti storico-geografici dell'Islam, cfr. SAYED AFZAL PEERZADE, *Jizyah: a misunderstood levy*, in *Journal of King Abdulaziz University. Islamic Economics*, 23, n. 1, 2010, pp. 149-160.

<sup>31</sup> MOHAMED TALBI, *op. cit.*, pp. 99-116; KARIM MEZRAN, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *op. cit.*, p. 47.

pur vero, tuttavia, che il sistema delle differenti comunità basato sul principio generale di libertà confessionale, nelle sue concretizzazioni storiche, ha spesso registrato un sistema di discriminazione delle minoranze religiose e la stessa tassazione differenziata è stata sovente interpretata come forma di sottomissione all'autorità islamica in cambio della protezione garantita della propria libertà<sup>32</sup>. Nondimeno, il modello ideale islamico ricavabile dalla «Carta di Medina», e dalle interpretazioni coraniche meno letterali, appare essere rappresentato dal principio di libertà delle comunità religiose, consistente nella uguaglianza dei fedeli di fronte a Dio e, pertanto, dalla dimensione pluralistica e comunitaria insito nel concetto di libertà nell'Islam.

In tale ottica, non appare pienamente condivisibile la lettura data della libertà religiosa garantita dallo statuto riservato alle minoranze storiche, le cosiddette Genti del Libro, nella «Carta di Medina», intesa come finalizzata a garantire l'unità politica della comunità islamica<sup>33</sup>, quasi trasponendo nella visione musulmana quel principio di tolleranza quale *instrumentum regni*, teorizzato dai *politiques* francesi del XVI secolo. Al contrario, si potrebbe affermare che è proprio la libertà religiosa del credente a rappresentare il fondamento del patto costitutivo della prima comunità politica islamica.

La realizzazione nella dimensione sociale e politica dell'essere fedeli a Dio attraverso la propria tradizione religiosa, in altri termini, appare il principio sottostante all'alleanza politica e alla creazione della nuova entità organizzativa retta dalla «Carta di Medina», fondata sulla religione e non sulla territorialità.

Non è un caso, del resto, che è spesso sottolineato soprattutto da studiosi di formazione occidentale il trattamento migliore che le comunità religiose specialmente ebraico-cristiane hanno ricevuto dai governi musulmani rispetto a quello riservato nei territori cristiani alle minoranze musulmane ed ebraiche<sup>34</sup>, probabilmente proprio per la rilevanza data alla dimensione pluralistica della libertà religiosa confessionale, e dunque alla preminenza dell'elemento comunitario che è a fondamento della teoria politica islamica, almeno nel mondo classico.

Tale concezione appare rispecchiarsi nella vocazione specifica che assume l'organizzazione politica e la funzione del potere e che contraddistingue

---

<sup>32</sup> ANVER M. EMON, *Religious pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014.

<sup>33</sup> Il crinale di lettura della «Carta di Medina» fin qui seguito mi porta a mettere in discussione l'interpretazione dominante attribuita alla prima realtà politico-sociale islamica riportata, tra gli altri, da ALESSANDRO FERRARI, *Dove va la libertà religiosa: percorsi comuni tra le due sponde del Mediterraneo*, cit., p. 356.

<sup>34</sup> MASSIMO CAMPANINI, *op. cit.*, p. 48; HÉRVÉ BLEUCHOT, *Minorités, droit musulman et liberté religieuse dans le monde islamique*, in NORBERT ROULAND (dir.), *Le droit à la différence*, Puam, Aix en Provence, 2002, pp. 145-187.

pertanto la concezione di Stato e la forma di legittimazione delle forme di governo nella visione islamica delle origini. Il modello di Stato, all'interno di una prospettiva inglobante e pervasiva di tutti gli aspetti della vita sociale come quella islamica<sup>35</sup>, trova la sua giustificazione nella finalità di garantire ad ogni credente il rispetto dei doveri promananti dalla legge religiosa, ossia di consentire l'obbedienza al volere divino e l'attuazione della normatività del sistema giuridico religioso di appartenenza, che nell'Islam si identifica nella *shari'a*, mentre per i credenti non islamici è individuato nelle tradizioni specifiche delle altre religioni monoteistiche rivelate.

La stessa concezione dello statuto della *dhimma* quale espressione di protezione, da parte dell'autorità, di un gruppo non musulmano, può assumere l'accezione negativa di tolleranza, intesa come riconoscimento strumentale a fini politici, economici o di difesa, soltanto se si prescinde dalla dimensione essenzialmente religiosa che assume l'organizzazione di governo nell'Islam.

Il concetto di protezione, difatti, in qualche modo, evoca non una mera tolleranza, ma l'impegno di tutela e di promozione della vocazione religiosa dell'uomo che non può che esprimersi nell'appartenenza comunitaria, seppure differente e non corrispondente alla «migliore comunità suscitata tra gli uomini», come recita il versetto 110 della sura III<sup>36</sup>, proprio in virtù della concezione antropologica sottesa all'Islam, incentrata non sulla nozione di fedele in quanto mero appartenente ad una specifica tradizione, ma proprio in quanto credente, ossia teso a professare la propria fede nella volontà divina e a realizzarla.

In tal senso, almeno dal punto di vista dei principi spirituali e religiosi, il cosiddetto «patto di protezione» non aveva inizialmente come effetto immediato la sottomissione discriminatoria dei non musulmani alla primazia islamica, ma la garanzia e difesa della libertà e autonomia comunitaria. In altre parole, nei confronti delle comunità non musulmane si sarebbe attuata non una mera tolleranza, di cui il tributo della *jizya* rappresenterebbe il corri-

---

<sup>35</sup> Sul concetto di sovranità e di Stato nell'Islam, cfr. ABDULRAHAMAN ABDULKADIR KURDI, *The Islamic State. A study based on the Islamic Holy Constitution*, Mansell, London, 1984; PANAYOTIS JERASIMOF VATIKIOTIS, *Islam: Stati senza nazioni*, cit., pp. 29-83; SALAH EDDINE BEN ABID, *La Shari'a fra particolarismi e universalità*, in SILVIO FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 41-51; BURHAN GHALIOUN, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma, 1998; AGOSTINO CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di Intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, cit., p. 165 ss.; SELIM JAHEL, *La place de la Chari'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*, cit.; CARMELA DECARO BONELLA, *L'Islam e lo Stato nella storia*, nel vol. Id. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Carocci, Roma, 2013, pp. 113-145.

<sup>36</sup> Sul concetto di «migliore» nella teologia musulmana, cfr. FRITHJOF SCHUON, *Cristianesimo/Islam. Visioni d'ecumenismo esoterico*, traduzione dal francese di GIORGIO JANNACCONE, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003, p. 103: «[...] per gli Arabi, e forse per tutti i Semiti, il superlativo può indicare non solo quel che è ineguagliato, ma anche ciò che è insuperabile senza essere ineguagliabile».

spettivo<sup>37</sup>, ma il riconoscimento del diritto di libertà fondato sul concetto di autonomia e separazione giurisdizionale, quale garanzia di rispetto reciproco e pacifica convivenza. Pertanto, autonomia relativamente ad ingerenze esterne, ma correlata al dovere di non interferenza e non superamento dei limiti pattuiti, di cui il divieto di proselitismo o, se volessimo con qualche forzatura usare un lessico giuridico attuale soprattutto in ambito occidentale, di «ostentazione identitaria», costituiscono gli aspetti più evidenti. Usando le categorie pubblicistiche occidentali, si potrebbe asserire che nella «Carta di Medina» è garantita la libertà religiosa, ma non la eguale libertà, ossia che vi è il principio del riconoscimento della diversità, ma non un vero pluralismo, se a quest'ultimo concetto si dà l'accezione di posizione paritaria sul piano pubblicistico e assiologico delle diverse comunità.

In realtà, è proprio sul principio di pluralismo quale garanzia di libertà che anche nei sistemi democratici occidentali si è incentrato il dibattito tra costituzione formale e costituzione materiale, in relazione proprio alla tutela dei diritti di libertà in materia religiosa. Se per lungo tempo, infatti, la rivendicazione nei confronti dell'autorità si è indirizzata principalmente all'affermazione dell'uguaglianza nei diritti quale forma di legittimazione e consenso alla sovranità, in seguito alle trasformazioni sociali in senso multireligioso e dunque multiculturale appare sempre più evidente che è il riconoscimento della diversità l'istanza primaria al fine della realizzazione in senso pluralistico dei principi di democrazia e libertà. Tuttavia, per limitarci anche soltanto all'ordinamento italiano, la tutela delle specifiche identità e libertà delle confessioni religiose, pur prevista quale espressione di tutela del pluralismo all'art. 8 della Costituzione con il sistema delle intese tra Stato e confessioni diverse dalla cattolica, nella sua reale e concreta attuazione evidenzia una disparità di trattamento tra le confessioni, in quanto si possono registrare tre livelli di regolamentazione giuridica: quella concordataria con la Chiesa cattolica, quella delle confessioni con intesa, e quella delle confessioni senza intesa.

In altri termini, il concetto di pluralismo quale espressione dell'eguale libertà – dove l'accento è posto sulla libertà, mentre l'uguaglianza ne costituisce la qualifica – evidenzia che ciò che ne caratterizza peculiarmente l'accezione è la tutela delle specificità, che in ambito confessionale si declina come autonomia del proprio ordine normativo religioso. Pertanto, appare possibile affermare che il pluralismo religioso, nei sistemi costituzionali, si realizza attraverso la tutela della libertà delle confessioni da ingerenze esterne, pur nel rispetto dei principi comuni e condivisi, e dunque non necessariamente nella stessa e identica posizione giuridica delle diverse comunità o nel loro medesimo ruolo pubblicistico.

---

<sup>37</sup> GIORGIO VERCELLIN, *op. cit.*, p. 31.

La valenza ideale e archetipica della cosiddetta «Carta di Medina» fondata sul principio comune della libertà, seppur articolata in una pluralità di prospettive religiose, se da un lato consente di enucleare nella concezione islamica strutturalmente pluralista il maggiore contributo allo sviluppo della scienza della politica, costituisce, dall'altro, anche il parametro di riferimento per una analisi delle concrete realtà politiche nelle quali l'ideologia di affermazione dei valori islamici si traduce non soltanto in una discriminazione, ma ancor più in una vera e propria intolleranza in difesa della "vera" fede nei confronti di chi professa una fede non islamica, considerato secondo la categoria di infedele e dunque miscredente<sup>38</sup>.

#### 4. Pluralità di Islam o pluralismo islamico?

La prospettiva pluralistica che è stata finora analizzata relativamente ai rapporti *ad extra*, ossia con i non musulmani, acquista tutta la sua rilevanza se analizzata sul piano non soltanto teologico-politico nei confronti delle altre religioni, ma anche come articolazione interna alla stessa *Umma*. La distinzione tra le diverse interpretazioni delle scuole giuridiche, la dialettica tra *fiqh* e *siyasa*, i metodi interpretativi in senso modernista, fundamentalista, o le ideologie di politicizzazione della religione propri dell'Islam radicale hanno spesso fatto parlare di una pluralità di Islam<sup>39</sup>, più che di pluralismo islamico. Probabilmente perché tali analisi appaiono disancorate da una concezione unitiva della molteplicità.

Del resto, l'effetto della globalizzazione ha evidenziato una maggiore ac-

---

<sup>38</sup> Come è stato osservato: «Fin quando il modello classico di Stato islamico è potuto sopravvivere, dall'Impero 'umayyade e 'abbaside fino a quelli ottomani e moghul, la pace "religiosa" è stata pressoché generale e le persecuzioni assolutamente sconosciute, mentre con la fine dei rispettivi Stati», in seguito alla colonizzazione o all'influsso di Paesi europei, «sono ovunque scoppiati conflitti interetnici spesso a carattere "religioso"», come quello tra Drusi e Maroniti nel 1860 in Libano; il massacro degli Armeni in Anatolia dopo la deposizione del califfo Abd al-Hamid nel 1908; il primo scontro tra indù e musulmani avvenne in seguito alla rivolta contro gli inglesi del 1857 con la caduta dello Stato moghul. La citazione tratta da AHMAD VINCENZO, *Islamica. Crisi e rinnovamento di una civiltà*, cit., p. 76; KARIM MEZRAN, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *op. cit.*, p. 50. Sul pluralismo inteso come diversità di tradizioni interpretative, cfr. ROBERTA ALUFFI BECK PECCOZ, *Islam: unità e pluralità*, in SILVIO FERRARI (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 53-66. Sul pluralismo inteso come differenziazione del messaggio religioso nelle diverse realtà socio-culturali dove l'Islam si è diffuso, cfr. ENZO PACE, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma, 2002, p. 191 ss.

<sup>39</sup> HENRI LAOUST, *Pluralismes dans l'Islam*, Geuthner, Paris, 1983; MARC GABORIEAU, *Les islams*, in *Questions internationales*, 21, 2006, pp. 6-12; ANTOINE SFEIR, *Les islamismes d'hier à aujourd'hui*, Ligens et Repères, Paris, 2007; H. PATRICK GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, traduzione ed edizione italiana cura di SERGIO FERLITO (ed. or. *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law. Fourth Edition*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010), Il Mulino, Bologna, 2011, p. 357 ss.

centuazione dello stesso pluralismo della società civile nei Paesi islamici, che in molti casi si è tradotto in un'istanza sempre più crescente di concreta libertà di pensiero e di scelta tra opzioni di valore che trovano il loro principio unitivo nella tutela dei diritti fondamentali.

Il processo di statalizzazione dell'Islam ha, in alcuni casi, portato ad un'ideologizzazione dell'ordine pubblico da parte di regimi autoritari, nazionalisti, o ancor più spiccatamente laici, che tenderebbero a trasformare la libertà religiosa in libertà dalla religione<sup>40</sup>, o ad attuare una politica rigidamente giurisdizionalista rispetto alle componenti sociali marcatamente religiose. Al contrario, il tentativo di attuazione di un'islamizzazione dello Stato sulla base di un'interpretazione positivista della *shari'a*<sup>41</sup> tende ad esasperare gli aspetti discriminatori nei confronti non solo delle minoranze religiose non musulmane, ma anche delle stesse correnti islamiche non riconosciute come ortodosse, al fine della restaurazione della purezza dell'Islam. I due fenomeni – statalizzazione dell'Islam e islamizzazione dello Stato – sebbene possono sembrare contrastanti evidenziano, tuttavia, la stessa aspirazione ad un modello di costituzione formale capace di imporre il primato del diritto statale e dei cosiddetti principi fondatori rispetto ad una tradizione materialmente pluralista della società islamica.

In altri termini, appare possibile affermare che la concezione monistica di valori accentrati sul primato dello Stato e del suo apparato politico-amministrativo evidenzia la sua debolezza, o meglio la sua ambiguità, in un contesto come quello della società islamica, caratterizzata essenzialmente da una concezione pluralistica sia esterna che interna. Lo stesso rinnovato costituzionalismo musulmano, con i tentativi di confessionalizzazione della società, mostra la sostanziale inefficacia a guidare una concreta transizione in senso democratico dei propri Paesi, probabilmente appunto perché, in quanto espressione di un processo di inculturazione di modelli occidentali<sup>42</sup>, è utilizzato come strumento giuspolitico per promuovere l'uniformità e l'interesse esclusivo e totalizzante dell'Islam, compromettendo proprio la tutela della diversità nell'unità che è il carattere più significativo ed essenziale del mondo musulmano.

---

<sup>40</sup> KARIM MEZRAN, AHMAD GIAMPIERO VINCENZO, *op. cit.*, p. 52.

<sup>41</sup> PANAYOTIS JERASINOV VATIKIOTIS, *op. cit.*, soprattutto p. 149 ss.; ALESSANDRO FERRARI, *op. cit.*, p. 363 ss. e 367. Cfr., inoltre, TAHIR MAHMOOD, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, cit., pp. 29-42.

<sup>42</sup> Per un quadro di sintesi, cfr. WAEL B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 113 ss. Sull'influenza della cultura costituzionale occidentale nella redazione delle nuove costituzioni degli Stati islamici, cfr. EMILIO CASTORINA, *Sovranità popolare e "consenso": l'influenza dei modelli occidentali ed i recenti sviluppi del costituzionalismo islamico*, in NUNZIO CAPIZZI, ORAZIO CONDORELLI (a cura di), *Processi di formazione del consenso, Quaderni di Synaxis*, 30, Grafiser, Troina, 2013, pp. 183-202.