



Studi Urbinati, A

Scienze giuridiche, politiche ed economiche

Journal homepage: <https://journals.uniurb.it/index.php/studi-A/index>

ISSN: 2464-9325; e-ISSN: 1825-1676



CITATION

Anello, G. (2025). L'Islam radicale nelle carceri italiane e il "jihadismo autocritico" di Jawdat Said. *Studi Urbinati, A - Scienze Giuridiche, Politiche Ed Economiche*.
<https://doi.org/10.14276/1825-1676.4968>

DOI

10.14276/1825-1676.4968

RECEIVED

2025-03-20

ACCEPTED

2025-09-14

PUBLISHED

2025-09-22

PEER REVIEW HISTORY

double blind review

COPYRIGHT

2025 © The Authors



This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

SBA
SETTORE
BIBLIOTECHE
DI ATENEIO

L'Islam radicale nelle carceri italiane e il "jihadismo autocritico" di Jawdat Said

Giancarlo Anello (Università di Parma)

giancarlo.anello@unipr.it

ABSTRACT

In the Italian language, the words *jihādism* and *jihād* are often used as synonymous and associated with the phenomenon of radicalization of detainees in the prison system. This article tries to unpack this common association of ideas and outline some significative differences between the meanings of those notions in the Islamic legal and political tradition. Moreover, taking into account the proposal of a contemporary Muslim thinker – Jawdat Said – about a "Self-Critical Jihadism" in the pluralistic society, this Article tries to outline new ways of inspiring 'de-radicalization' processes in the Italian prison system at the present day by means of the Islamic education itself.

I termini *jihadismo* e *jihād* nella lingua italiana sono spesso usati come sinonimi e associati al fenomeno della radicalizzazione dei detenuti nel sistema carcerario. Il presente contributo si prefigge di disarticolare questo binomio e di delineare alcune rilevanti differenze tra i significati giuridici e politici di tali nozioni nella tradizione islamica. Inoltre, tenendo conto della proposta di un pensatore musulmano contemporaneo – Jawdat Said – portavoce dell'idea di un "jihadismo autocritico" nella società pluralistica, questa riflessione cerca di valorizzare nuovi modelli e nuove modalità di de-radicalizzazione realizzabili nel sistema carcerario italiano attuale attraverso la rieducazione musulmana.

GIANCARLO ANELLO

*L'Islam radicale nelle carceri italiane e il
"jihadismo autocritico" di Jawdat Said*

ABSTRACT

I termini jihadismo e *jihād* nella lingua italiana sono spesso usati come sinonimi e associati al fenomeno della radicalizzazione dei detenuti nel sistema carcerario. Il presente contributo si prefigge di disarticolare questo binomio e di delineare alcune rilevanti differenze tra i significati giuridici e politici di tali nozioni nella tradizione islamica. Inoltre, tenendo conto della proposta di un pensatore musulmano contemporaneo – Jawdat Said – portavoce dell'idea di un "jihadismo autocritico" nella società pluralistica, questa riflessione cerca di valorizzare nuovi modelli e nuove modalità di de-radicalizzazione realizzabili nel sistema carcerario italiano attuale attraverso la rieducazione musulmana.

In the Italian language, the words jihadism and jihad are often used as synonymous and associated with the phenomenon of radicalization of detainees in the prison system. This article tries to unpack this common association of ideas and outline some significative differences between the meanings of those notions in the Islamic legal and political tradition. Moreover, taking into account the proposal of a contemporary Muslim thinker – Jawdat Said – about a "Self-Critical Jihadism" in the pluralistic society, this Article tries to outline new ways of inspiring 'de-radicalization' processes in the Italian prison system at the present day by means of the Islamic education itself.

PAROLE CHIAVE

Jihādismo; jihād; de-radicalizzazione; sistema carcerario; Jawdat Said

KEY WORDS

Jihādismo; jihād; de-radicalisation; prison system; Jawdat Said

GIANCARLO ANELLO*

L'ISLAM RADICALE NELLE CARCERI ITALIANE E IL "JIHADISMO AUTOCRITICO" DI JAWAD SAID

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. I diversi significati dei termini *jibād* e *jibadismo*. 3. *Jibād*, radicalismo e terrorismo nelle carceri italiane: l'attuale triplice via della repressione. 4. De-radicalizzazione e Costituzione: le vie della rieducazione e della libertà religiosa. 5. La rieducazione religiosa nel sistema carcerario italiano: una rassegna di azioni efficaci. 6. Ispirare la de-radicalizzazione attraverso l'Islam: il "jihadismo autocritico" di Jawdat Said e le virtù della società pluralista. Conclusione.

1. Introduzione

La dialettica tra religione e conflitto non è un fenomeno esclusivo dell'Islam. Spesso e in molti contesti, le diverse fedi sono state strumento per invocare la violenza e hanno mobilitato gruppi di fondamentalisti, ispirato ideologie volte all'esclusione, alla discriminazione e al settarismo, o sostenuto apertamente battaglie e guerre ideologiche. Altre volte, in fasi storiche e sociali difficili, disparità e sentimenti di deprivazione hanno intersecato le differenze religiose innescando o favorendo processi di radicalizzazione di una parte o di un'altra¹. La radicalizzazione, del resto, è un fenomeno politico che può dipendere da diversi fattori e, di conseguenza, dare vita a diverse forme ed espressioni. In alcuni casi, - come in quello qui discusso, relativo alla condizione dell'Islam in Italia - può correlarsi al tema della giustizia sociale e alla dipendente sensazione di essere vittimizzati, ostacolati o privati di diritti e garanzie nelle strutture politiche, giuridiche e sociali degli Stati², e prolifera nella polarizzazione veicolata da formulazioni

* Università di Parma.

¹ G. ANELLO, *Tradizioni di giustizia e stato di diritto*. Vol. 1. *Religioni, giurisdizione, pluralismo*, Napoli 2011.

² Cfr. R. FOLGER (ed.), *The Sense of Injustice: Social Psychological Perspectives*, New York and London 1984.

identitarie oppositive, del tipo “noi contro di loro”³. Per questo, pochi termini religiosi sono in grado di suscitare sentimenti nell’opinione pubblica contemporanea un sentimento di timore, risentimento e ostilità come il termine jihadismo, che si rifà alla pratica del *jihād*, della cd. “guerra santa”, dell’Islam radicale odierno e ne riprende gli aspetti più violenti, le tendenze militari e le pratiche terroristiche. Questa particolare associazione, pur presente nella storia della religione islamica, ha oscurato altri significati che pure attengono all’ampio campo semantico del termine *jihād*, i quali, invece, si riferiscono a comportamenti prosociali quali lo sforzo, intellettuale e materiale, l’impegno nei confronti degli altri, lo studio e l’interpretazione del diritto islamico e dei suoi criteri di giustizia⁴. Questi significati, pure pertinenti al concetto, tendono cioè a essere ignorati o sottovalutati in Italia, almeno al di fuori di una ristretta cerchia di esperti, accademici e studiosi. Certo, alcune forme di jihadismo della contemporaneità sono fortemente connesse alla lotta politica e alla sua legittimazione religiosa, tuttavia la tradizione islamica custodisce una serie di fonti che possono ribaltare questa chiave di lettura, prevalentemente minoritaria, fornendo argomenti per fare del *jihād* un impegno a favore della non violenza, soprattutto in una società pluralistica, come quella italiana. In quest’ottica, la stessa educazione religiosa potrebbe essere una strategia efficace per

³ V., in generale, il sito e progetto <https://dradproject.com/> che affrontano a tutto tondo in diversi report e studi i molteplici aspetti, giuridici, sociali, politici, psicologici del concetto. In particolare, V. il report di vari autori, relativo alla realtà italiana dal titolo: *Cultural Drivers of Radicalisation, Italy/D5.1, Country Report*, May 2021 consultabile online: <file:///C:/Users/gianf504/Downloads/WP5.1-Italy-report.pdf> e il report di vari autori, relativo all’approccio psicologico sociale, sempre relativo alla realtà italiana dal titolo *7.1 Country Brief: A social psychological perspective on trends of extremism in Italy*, March 2024, consultabile online: <https://dradproject.com/wp-content/uploads/2024/04/D.Rad-7.1-Italy-Brief.pdf>.

⁴ Cfr. in generale P. MANDUCHI, N. MELIS, *Ġihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Milano 2020; vedi anche, A. AFSARUDDIN, *Jihād*, <https://www.britannica.com/topic/jihād>, ultima visita 8 settembre 2022. L’analisi del “jihād” deve fare riferimento ad una comprensione globale del sistema giuridico islamico, su questo punto V. A.M. EVON, R. AHMED, *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford 2018; si permetta un rinvio anche a G. ANELLO, *Jihād vs. ijtibād? Il dilemma della politica dell’Islam*, recensione a Massimo Campanini, *La politica nell’Islam. Una interpretazione*, Bologna 2019, in *Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea* VI (2020) 461-466.

contrastare il jihadismo violento: essendo il jihadismo e i fenomeni di radicalizzazione legati a un'interpretazione storicamente situata dell'Islam e a una versione deviante dall'esperienza religiosa maggioritaria, l'educazione religiosa e la possibilità di tornare ai valori genuini dell'Islam potrebbero dar corpo a strategie di contrasto efficaci e partecipate, persino (e soprattutto) negli istituti di detenzione, dove individui radicalizzati scontano le loro responsabilità per i crimini commessi in nome della religione. In fondo, la stessa parola "de-radicalizzazione" suggerisce un intervento "intorno" alle radici di una persona, piuttosto che la loro eliminazione o sradicamento⁵. In particolare, di fronte al fenomeno del *jihad* all'interno del sistema carcerario in Italia, l'educazione, o meglio la rieducazione, religiosa potrebbe affiancare l'attività di repressione penale, alla cui logica pare prevalentemente ispirarsi il sistema di contrasto al jihadismo delle carceri italiane. La ri-educazione religiosa, inoltre, potrebbe rispondere in maniera, per così dire, culturale ed endogena ai processi di devianza dei detenuti e favorirne il loro reintegro nella società.

Per dar corpo ad un indirizzo in cui la rieducazione abbia primazia sulla repressione è auspicabile un itinerario di riconcettualizzazione del *jihad* e della radicalizzazione, le cui tappe sono delineate nel presente contributo.

In primo luogo, andrebbe disfatta la comune associazione tra *jihad* e jihadismo, portando ad emersione le differenze più rilevanti tra i due termini, pur riferibili al medesimo – ampio – campo semantico. In secondo luogo, sarebbe utile riflettere sull'efficacia delle misure di contrasto al jihadismo attualmente proposte dall'ordinamento italiano, in termini di complementarità tra repressione e funzione rieducativa della pena, anche alla luce di alcune iniziative che, sebbene in forma sporadica, hanno sperimentato un percorso di rieducazione religiosa dei detenuti musulmani nelle carceri italiane. Alla luce di queste esperienze, si potrebbe, infine, riflettere sulla contraddizione tra l'etica islamica e strumentalizzazioni militari-politi-

⁵ Cfr. I. DE FRANCESCO, *Deradicalizzazione (voce)*, in L. BARBARI-F. DE VANNA (a cura di), *Il diritto al viaggio. Abbecedario delle migrazioni*, Torino 2018. Cfr. anche il volume specialistico di M. BERNARDINI, E. FRANCESCA, S. BORRILLO, N. DI MAURO (a cura di), *Jihadismo e carcere in Italia. Analisi, strategie e pratiche di gestione tra sicurezza e diritti*, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, nr. 130, Roma 2021, spec. il contributo di F. MARONE, *I percorsi di radicalizzazione jihadista in Italia*, 93 ss. ed E. SAVONA, *Il monitoraggio del rischio di radicalizzazione in carcere: verso lo sviluppo di uno standard*, 131 ss.

che del *jihad* al fine di facilitare l'ingresso nell'Islam italiano dei valori autocritici e dei significati non violenti del *jihad*, già maturati nel mondo arabo. Questa concezione è stata già formulata dal raffinato studioso siriano Jawdat Said, alla cui dottrina è dedicata l'ultima parte di questo contributo.

2. I diversi significati dei termini *jihād* e *jihādismo*

La parola *jihad* deriva dalla radice araba *j-h-d, che richiama il significato di “sforzarsi”, di “tentare” e quindi anche di “combattere”. *Jihad* è genericamente una lotta o uno sforzo meritorio e, in particolare in ambito religioso ed etico, si riferisce alla lotta umana per promuovere ciò che è giusto e prevenire ciò che è sbagliato⁶.

Nel testo religioso posto al vertice della scienza giuridica islamica, il Corano, *jihad* è un termine polisemico. Durante il primo periodo della rivelazione, quello meccano (610-622 circa)⁷, i passaggi testuali che citano questo termine ne enfatizzavano l'aspetto emotivo, definito come *ṣabr*, termine che si rifà alla pratica della “paziente sopportazione” richiesta ai musulmani di fronte alle vicissitudini della vita, atteggiamento che appare meritorio anche nei confronti di coloro che desiderano il loro male. In particolare, in questa fase della rivelazione, il Corano invita i meccani al compimento di un *jihad* per mezzo del Libro sacro stesso (Cor 25:52), suggerendo una lotta verbale e discorsiva contro coloro che rifiutano il messaggio dell'Islam, piuttosto che un aperto conflitto civile.

Nel periodo successivo (622-632), durante il quale Maometto riceve le rivelazioni coraniche a Medina, emerge la dimensione violenta del *jihad*, anche se connotata in termini di autodifesa contro l'aggressione da parte dei persecutori meccani, definita come *qital*, termine che senza dubbio si rifà alla pratica della guerra. Nella letteratura successiva, che comprende gli *hadith* – i resoconti dei detti, le azioni e le omissioni del Profeta –, i commentari al Corano e, più in generale, gli scritti morali ed edificanti di

⁶ Cfr. P. MANDUCHI, N. MELIS, *Ġihād*, cit., 28 ss.

⁷ Qui si fa riferimento alle due fasi di rivelazione del Corano, per cui si distingue filologicamente un Corano più antico e un Corano più recente, V., S. NOJA, *Il Corano più antico*, Venezia 1991.

ispirazione religiosa, le due dimensioni principali del *jihād* - *ṣabr e qitāl* - sono ribattezzate coi termini di *jihād al-naḥs* (la lotta dell'anima) e *jihād al-sayf* (la lotta della spada). Tali due dimensioni furono anche chiamate coi termini di *al-jihād al-akbar* (il *jihād* maggiore) e *al-jihād al-aṣḡhar* (il *jihād* minore)⁸. Questa distinzione è posta alla base delle successive proiezioni applicative del concetto. Durante il successivo periodo di formazione della giurisprudenza classica (*fiqh*), i giuristi musulmani si occuparono principalmente di questioni di sicurezza statale e di difesa militare dello Stato islamico. Di conseguenza, nell'elaborare i principi del diritto internazionale (*dār al-harb*), si concentrarono principalmente sul *jihād* come pratica militare, nozione che divenne prevalente nella letteratura giuridica del tempo.

Tuttavia, al di fuori di questo significato giuridico contestuale e specialistico, l'idea di *jihād* ha continuato a connotare anche – ampiamente e profondamente – il comportamento morale dei musulmani: ad esempio, dalla stessa radice araba *j-h-d deriva la parola *ijtihād*, che si riferisce al tentativo meritorio e faticoso di estrarre dalle fonti della legge una corretta interpretazione delle fonti del diritto, al fine di regolare in modo ordinato e morale la vita della società musulmana. Dalla stessa radice derivano poi altre due parole che contrassegnano chi agisce in maniera reiterata e continuativa nel segno del *jihād*: da un lato, vi è il *mujahid*, il combattente che sacrifica sé stesso e la propria vita alla causa di Dio, eventualmente a danno della vita dei nemici. Dall'altro, vi è il *mujtahid*, l'esperto della legge che si occupa della vita politica estraendo norme giuridiche dai testi e dalle fonti religiose. Quest'ultima funzione non esprime un diritto o un potere individuale, ma un obbligo o un ufficio da svolgere per il bene della comunità, verso cui il *mujtahid* è responsabile nel caso di sua imperizia o ingiustizia.

Sebbene questi due ruoli si collochino ai poli dell'universo morale, entrambi assumono un particolare valore sociale a seconda delle circostanze storiche in cui il soggetto agente si trova ad operare.

In sintesi, la radice linguistica contenuta nel *jihād* nella tradizione islamica esprime l'intero spettro di comportamenti del musulmano che mira a promuovere il bene e a prevenire il male. Questo fine può essere perseguito dal combattente come dal giurisperito, e giustifica persino il martirio. Ognu-

⁸ P. MANDUCHI, N. MELIS, *Ġihād*, cit., *passim*.

na di queste interpretazioni è valida, anche se dipende dal contesto in cui ci si trova a vivere e operare. Su questo punto si tornerà successivamente.

Come detto, dalla parola *jihād* deriva l'espressione di *jihād-ismo*. Questo processo di derivazione linguistica non è proprio della lingua araba, ma origina dagli usi linguistici di alcune lingue europee in cui si aggiunge un suffisso – in particolare una lettera o un gruppo di lettere – alla fine di una parola per formare un'altra parola, spesso di classe diversa. Il jihadismo contemporaneo recuperato ed enfatizza l'aspetto militare della pratica del *jihād* e lo mette in relazione con l'Islam politico e radicale, la guerra e il terrorismo. Questo uso linguistico oggi prevale e oscura gli altri significati che si riferiscono all'impegno morale, allo studio e all'interpretazione giuridica. Ed è questo termine, privo delle sue sfumature, a contrassegnare i comportamenti devianti dei musulmani che imbracciano le armi per supportare una visione radicale dell'Islam, una realtà, appunto, presente anche nelle carceri italiane⁹.

3. *Jihād*, radicalismo e terrorismo nelle carceri italiane: l'attuale triplice via della repressione

Il jihadismo è presente in Italia e rappresenta una minaccia concreta alla convivenza pacifica.

Purtroppo, «l'approccio italiano nella definizione delle risposte di de-radicalizzazione è indubbiamente ancora in costruzione»¹⁰, e il jihadismo

⁹ E. KENDALL, E. STEIN (eds.), *Twenty-First Century Jihād. Law, Society and Military Action*, London-New York 2015. Per esempio, in questo libro non c'è alcun capitolo che faccia riferimento a questa sfumatura linguistica. V. anche B. PURWANTO, A.J. FENTON, *Inappropriate Use of Words 'Jihadist' and 'Islamist' in Western Media's Reports on Bombing Attacks*, in *Journal of Communication and Public Relations* 1.2 (June 2022) 13-20. Per il rapporto tra usi linguistici e riflessi giuridici sia permesso un rinvio a G. ANELLO, *Teologia linguistica e diritto laico*, Milano 2016.

¹⁰ V. V. FEDERICO, G. SPANÒ, *Deradicalisation and Integration: Legal and Policy Framework*, Italy/Country Report, WP4, December 2021, disponibile online www.dradproject.com, 7 e più specificamente 11, in cui si spiega come in Italia non esista un piano nazionale che affronti la radicalizzazione o gli estremismi in senso lato, come avviene in altri paesi. La gestione di questi temi è invece affidata agli attori coinvolti nelle attività di contrasto al terrorismo, come i dipartimenti governativi e le forze di sicurezza. Nelle carceri sono state sviluppate buone pratiche, anche se l'attenzione si concentra su un approccio caso per

appare prevalentemente gestito attraverso politiche e misure di repressione penale¹¹. Del resto, questo approccio è in linea con quello europeo, in cui, di là dalle etichette, l'indirizzo securitario pare prevalere su quello social-preventivo¹². In Italia, il sistema penale in materia si articola in tre azioni principali:

A) in primo luogo, l'istituzione e il mantenimento di un circuito di alta sicurezza riservato, tra altri, ai terroristi islamisti internazionali. Detenuti jihadisti sono effettivamente presenti nelle carceri italiane, anche se il loro numero è piuttosto limitato: secondo dati pubblicati dal Ministero della Giustizia e aggiornati all'11 dicembre 2023 i detenuti in attesa di giudizio o già condannati per reati legati al "terrorismo islamico internazionale" erano soltanto 4¹³. Questi individui sono detenuti nel circuito "Alta sicurezza 2" (AS2), riservato a soggetti in attesa di giudizio o condannati per reati legati

caso piuttosto che su un sistema strutturato. Per quello che riguarda i programmi di contrasto nelle scuole (26 del Report), si menziona il caso della Regione Marche che ha avviato un programma che mirava a fornire agli insegnanti una consapevolezza di base sulle caratteristiche ricorrenti della radicalizzazione e sulle strategie di monitoraggio. Sono stati valutati diversi tipi di argomenti: dalla radicalizzazione e il suo nucleo ideologico, al di là delle narrazioni e degli stereotipi mainstream di cultura e religione, alla conoscenza dei metodi di prevenzione già sperimentati in altri sistemi europei.

¹¹ *Ibidem*. Cfr. anche nello stesso senso, N. DI MAURO, *Islam in Italia e in carcere tra sicurezza e diritti*, in M. BERNARDINI, E. FRANCESCA, S. BORRILLO, N. DI MAURO (a cura di), *Jihadismo e carcere in Italia*, cit., 171, che usa a proposito il termine *securitization*.

¹² Cfr., a riguardo,

<https://www.europarl.europa.eu/topics/it/article/20180316STO99922/come-fermare-il-terrorismo-quali-sono-le-misure-adottate-dall-ue>;

<https://www.europarl.europa.eu/topics/it/article/20210121STO96105/cos-e-e-come-si-puo-prevenire-la-radicalizzazione-nell-unione-europea>, in cui le *policies* preventive del Parlamento europeo sintetizzate consistono nell'individuazione di siti internet pericolosi, nel rafforzamento dei controlli alle frontiere, nella maggiore cooperazione tra le forze di polizia giudiziaria per lo scambio di informazioni di intelligence su gruppi e individui, nell'osservazione di centri di culto islamici, nel monitoraggio di giovani in situazioni di devianza o di rischio, nella limitazione all'accesso di armi da parte di civili. Una parte esigua delle misure di prevenzione delineate consiste in un intervento di tipo educativo e culturale o nella predisposizione di maggiori opportunità per i soggetti a rischio. Non ci sono, tuttavia, indicazioni su strategie che ricorrano alla sfera dei valori religiosi appartenenti alle stesse comunità del mondo musulmano europeo, come si auspica in questo contributo.

¹³ <https://www.rapportoantigone.it/ventesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/41-bis-e-alta-sicurezza/#:~:text=Secondo%20i%20dati%20pubblicati%20dal,bis%20presenti%20nel%20territorio%20nazionale.>

al terrorismo (anche internazionale), o all'eversione dell'ordine democratico attraverso atti violenti. Tali soggetti sono rigorosamente separati dai detenuti comuni per evitare che si creino circuiti e comunanze pericolosi tra ristretti.

B) In secondo luogo, è previsto un particolare regime di segnalazione dei detenuti, radicalizzati o in via di radicamento, da parte della Polizia penitenziaria che si deve avvalere di una serie di indicatori specifici. Questi "indicatori di radicalizzazione" sono illustrati in una serie di linee guida del DAP (Dipartimento Amministrazione Penitenziaria), anche se essi presentano alcuni aspetti di criticità¹⁴. Tale sistema di monitoraggio distingue tre ordini di livello:

- 1° livello - ALTO (Detenuti che hanno commesso reati legati al terrorismo internazionale, particolarmente coinvolti in attività di proselitismo o reclutamento e profondamente radicalizzati);
- 2° livello - MEDIO (Detenuti che hanno mostrato segni di simpatia per l'ideologia jihadista mentre erano in carcere e che potrebbero essere stati coinvolti in attività di proselitismo e reclutamento);
- 3° livello - BASSO (Detenuti che necessitano di una valutazione più approfondita per determinare se devono essere collocati nel primo o nel secondo livello, o se devono essere rimossi dal terzo)¹⁵.

C) In terzo luogo, gli stranieri coinvolti in attività terroristiche possono essere colpiti da espulsione, sanzione che può avere natura amministrativa o penale. La prima tipologia è disciplinata dal Testo Unico sull'immigrazio-

¹⁴ V., ad esempio, il testo del Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria, *Quaderni ISSP, Numero 9, La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, Istituto Superiore di Studi Penitenziari, Giugno 2012, spec. 107 ss. (in senso critico) e 117 ss., consultabile online: https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_12_1.pagefacetNode_1=0&facetNode_2=0_15&contentId=SPS760580&previousPage=mg_1_12#; inoltre, <https://osep.jus.unipi.it/2023/05/18/radicalizzazione-e-carcere-i-primi-risultati-di-una-ricerca-europea/>.

¹⁵ F. MARONE, M. OLIMPIO, *Jihadist Radicalization in Italian Prisons: a Primer*, https://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/analysis_ispi_2019_jihadist_radicalization_marone_olimpio.pdf, 8. Per alcuni dati numerici sulla popolazione dei detenuti di questi livelli, V., anche se datata, la relazione del Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria presentata alla Camera dei Deputati nella XVIII legislatura, reperibile online: https://documenti.camera.it/_dati/leg18/lavori/documentiparlamentari/indice-testi/038/001v02/00000055.pdf

ne e deve essere sorretta da ragioni di sicurezza nazionale e di ordine pubblico (art. 13 TU Immigrazione). Questa espulsione può essere rivolta sia verso persone straniere presenti sul territorio italiano, sia verso detenuti stranieri dopo la loro liberazione dall'istituto. Una volta espulsa, la persona è destinataria di un divieto di reingresso nel Paese per un periodo di almeno 5 anni e il relativo provvedimento è efficace in tutta l'area Schengen. Nel 2018 un totale di 79 persone sono state espulse per motivi di sicurezza nazionale, dopo essere state rilasciate dal carcere.

Dopo gli attentati di Londra 2005, questo rimedio è stato affiancato da un altro tipo di espulsione, ovvero una misura di sicurezza prevista per i reati in materia di terrorismo (art. 312 c.p.). Questa misura riguarda lo straniero condannato ad una pena detentiva per un reato di terrorismo, qualora risulti socialmente pericoloso. In tal caso, il giudice, nella sentenza di condanna, è tenuto ad applicare la misura di sicurezza dell'espulsione, che sarà eseguita al termine dell'espiazione della pena, a condizione che, a giudizio del magistrato di sorveglianza, lo straniero risulti ancora pericoloso¹⁶. Nel complesso, le espulsioni amministrative sono prevalenti, tanto da essere state considerate come la «pietra angolare della strategia antiterrorismo in Italia»¹⁷.

A complemento di questa logica che appare oggi ancora prevalente e incompleta¹⁸, il presente contributo cerca di affrontare il medesimo problema da una prospettiva diversa che possa fare ricorso al patrimonio religioso dei detenuti musulmani e che, attraverso gli strumenti normativi ispirati alla libertà religiosa e ai valori costituzionali, possa indirizzarli verso una rieducazione improntata ai tratti non violenti e morali del *jihād*. Questi

¹⁶ D. MILANI, A. NEGRI, *Tra libertà di religione e istanze di sicurezza: la prevenzione della radicalizzazione jihadista in fase di esecuzione della pena*, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it) 23 (2018) 16. Vedi anche https://www.questionegiustizia.it/speciale/articolo/il-terrorismo-e-le-politiche-migratorie_sulle-espulsioni-dello-straniero-sospettato-di-terrorismo_8.php.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. il volume A. NEGRI, *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico*, Roma 2023, in particolare, il capitolo 2, intitolato "Il "non-modello" italiano di contrasto alla radicalizzazione"; inoltre, si ricordi, per un caso giudiziario piuttosto emblematico, J.P. DE JORIO, *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, contrasto al terrorismo e rispetto dei diritti fondamentali. La Corte Europea di fronte alla lotta al radicalismo islamico: la sentenza Nasr (Abu Omar) e Ghali c. Italia*, in Rivista penale 9 (2017) 723 ss.

tratti, come detto in precedenza, sono propri della tradizione islamica ma per lo più ignorati dall'opinione pubblica in Italia. Un loro recupero, mediante un approccio ispirato dalle fonti dell'Islam, potrebbe efficacemente contrastare il processo interiore di radicalizzazione ideologica, opponendo ad esso un processo altrettanto profondo e motivante di de-radicalizzazione giuridica e religiosa.

4. De-radicalizzazione e Costituzione: le vie della rieducazione e della libertà religiosa

L'Italia non ha una legislazione organica sulla de-radicalizzazione e questa situazione ha portato a una risposta orientata alla repressione piuttosto che a una strategia incentrata sulla prevenzione e sull'educazione¹⁹. Tuttavia, la disciplina costituzionale detta principi ulteriori e per certi versi, opposti in materia di sanzioni detentive e di libertà religiosa: l'articolo 27 della Costituzione italiana afferma che le pene non possono essere inumane e devono tendere alla rieducazione del condannato; a monte, l'art. 19 dichiara che la libertà di religione deve essere garantita a chiunque, anche in caso di condanna e di detenzione in carcere.

Anche alla luce di questi principi/fini costituzionali, si può pensare di contrastare la radicalizzazione con processi di de-radicalizzazione ispirati da questo dettato normativo: se la radicalizzazione può dipendere da un'interpretazione deviante dell'esperienza religiosa, la stessa esperienza religiosa, veicolata dai fini della rieducazione e della libertà, potrebbe valere a contrastarne gli effetti, soprattutto in un'istituzione regolamentata come il carcere.

Un simile approccio può essere fondato su alcuni semplici assunti fondamentali: da un lato, il principio della laicità dello Stato, che, com'è

¹⁹ Cfr. V. FEDERICO, G. SPANÒ, *Deradicalisation and Integration: Legal and Policy Framework*, cit., 7 e 16-17, in cui si legge: «The national framework does not devote any specific legislation to (de)radicalisation. Instead, it consists of a plethora of provisions enacted following escalations in extremism. In several cases, the legislation has been drafted in connection with precise emotional and alarmist waves, on the one hand entailing an emergency structure and, on the other, a quite clear repressive pattern. Hence, the current set of laws mainly focuses on a counterterrorism agenda, with some insights dedicated to foreign fighters and the actions of so-called "lone actors"».

noto, non implica l'indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma la garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale²⁰; dall'altro, l'attuazione della libertà religiosa in carcere, attraverso l'adozione di rimedi specifici che prevengano la deprivatione, l'esclusione religiosa, l'alienazione e la polarizzazione; infine, la promozione, ad ogni livello, del dialogo interreligioso e interculture, quale strumento per contrastare il fenomeno della radicalizzazione religiosa²¹. Il carcere italiano col progressivo mutamento della sua popolazione carceraria, di fedi religiose sempre più differenti, è peraltro diventato una vera e propria frontiera avanzata del pluralismo religioso, un luogo di sperimentazione della libertà religiosa che risulta significativo per l'intera società²².

Tuttavia, come si osservava in precedenza, a valle di questi principi, il sistema giuridico italiano non è particolarmente attrezzato a intraprendere questa direzione, soprattutto a causa dell'attuale condizione giuridica delle comunità musulmane nel Paese²³, prive di intesa e di un'adeguata assistenza religiosa in carcere. Questa assistenza è essenziale per combattere l'estremismo violento, ma presuppone la presenza di guide e di servizi all'interno degli istituti di detenzione. Essa rientra tra le materie che dovrebbero essere regolamentate ai sensi dell'art. 8 della Costituzione italiana che riconosce alle confessioni religiose diverse dalla cattolica il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano e la possibilità di regolare per legge i loro rapporti con lo Stato sulla base di intese con le relative rappresentanze.

A tal proposito, la comunità islamica ha cercato più volte di concludere l'intesa, per regolare alcuni profili della vita pubblica dei fedeli, senza tuttavia riuscirci²⁴. Senza entrare nel dettaglio di una lunga e complessa vicenda,

²⁰ V. la celeberrima sentenza della Corte cost. 203 del 1989, <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1989&numero=203>.

²¹ https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2015/551342/EPRS_BRI%282015%29551342_EN.pdf.

²² V., *infra*, pgf. 5.

²³ G. ANELLO, *The Umma in Italy: Eurocentric Pluralism, Local Legislation, Courts' Decisions. How to Make the Right to Worship Real*, in *Journal of Muslims in Europe* 9(2) (June 2020) 3-20. V. anche F. ALICINO, *The Legal Treatment of Muslims in Italy in the Age of Fear and Insecurity*, in *Journal of Law and Religion* 37.3 (2022) 478-500.

²⁴ Cfr. G. ANELLO, *Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica*.

l'ostacolo più rilevante è stata la difficoltà di determinare un'unica organizzazione che rappresentasse tutte le comunità musulmane presenti nel Paese²⁵.

Mancando del supporto costituzionale dell'intesa, il tema dell'assistenza religiosa in carcere è rimasto disciplinato dalla normativa ordinaria che, sul punto, appare restrittiva e macchinosa²⁶: in sintesi, i detenuti possono chiedere al direttore del penitenziario di adibire alcuni locali dell'istituto al culto e di assicurare la presenza di un imam all'interno del carcere. Il direttore deve valutare la richiesta e, se d'accordo, consentire all'imam di fare ingresso nell'istituto e dirigere il culto. Il direttore deve individuare una specifica persona per lo svolgimento di questa funzione intracarceraria, scegliendola da un elenco di guide religiose individuate dal Ministero dell'Interno²⁷.

Al di fuori di questa nomina, l'ingresso può essere consentito secondo le regole dell'art. 17 dell'Ordinamento Penitenziario, che riguarda – genericamente – le figure in grado di garantire e migliorare lo sviluppo dei rapporti tra i detenuti e la comunità esterna, sotto il controllo del direttore²⁸.

tica (www.statoechiense.it) (17 ottobre 2016) 1-16.

²⁵ Per un quadro esaustivo, V. il recente volume, F. ALICINO, *Constitutional Democracy and Islam: The Legal Status of Muslims In Italy*, Abington-New York 2023.

²⁶ L'art. 26 della legge 354/1975 sull'ordinamento penitenziario ribadisce le due velocità della libertà religiosa, a seconda se la confessione sia garantita dalla stipula dell'intesa o meno disponendo che: «I detenuti e gli internati hanno libertà di professare la propria fede religiosa, di istruirsi in essa e di praticarne il culto. Negli istituti è assicurata la celebrazione dei riti del culto cattolico. A ciascun istituto è addetto almeno un cappellano. Gli appartenenti a religione diversa dalla cattolica hanno diritto di ricevere, su loro richiesta, l'assistenza dei ministri del proprio culto e di celebrarne i riti».

²⁷ V. la circolare 2 dicembre 2015 relativa al Protocollo d'intesa tra il Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria e l'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia (U.CO.I.I.), consultabile qui: [https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_8_1.page?facetNode_1=1_1\(2015\)&facetNode_2=0_2&contentId=SDC1252173&previousPage=mg_1_8#](https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_8_1.page?facetNode_1=1_1(2015)&facetNode_2=0_2&contentId=SDC1252173&previousPage=mg_1_8#).

²⁸ Più precisamente, questo articolo, al comma 2, recita: «Sono ammessi a frequentare gli istituti penitenziari con l'autorizzazione e secondo le direttive del magistrato di sorveglianza, su parere favorevole del direttore, tutti coloro che avendo concreto interesse per l'opera di risocializzazione dei detenuti dimostrino di potere utilmente promuovere lo sviluppo dei contatti tra la comunità carceraria e la società libera», vedi A. CUCINIELLO, *L'Islam nelle carceri italiane*, Paper, Fondazione ISMU (Ottobre 2016) 5.

Anche se vi sono tracce di cambiamento in tempi recenti²⁹, il quadro normativo attuale è improntato alla repressione e restrittivo nei confronti della libertà religiosa dei detenuti musulmani. Pertanto non appare favorevole alle ipotesi di rieducazione religiosa quale strumento di contrasto alla radicalizzazione e di riabilitazione del condannato. Ciò nondimeno, alcune iniziative che si sono mosse in questi anni negli interstizi della normativa ordinaria, ma nell'orizzonte dei principi/fini costituzionali, forniscono elementi "di fatto" incoraggianti nella prospettiva della de-radicalizzazione dei detenuti attraverso le chiavi della libertà di religione e della rieducazione religiosa.

5. La rieducazione religiosa nel sistema carcerario italiano: una rassegna di azioni efficaci

Nonostante la mancanza di un quadro sistematico e pluralistico che regoli l'assistenza religiosa in carcere, alcune iniziative hanno provato a percorrere la strada della rieducazione religiosa dei detenuti musulmani come strumento per combattere l'estremismo e la radicalizzazione. È il caso del progetto "Diritti, doveri, solidarietà" condotto presso il carcere Dozza di Bologna dal 2014 al 2016³⁰. Questo progetto ha organizzato 58 incontri che hanno coinvolto circa 180 detenuti provenienti dall'area del Medioriente e del Nordafrica (cd. MENA: *Middle East and North-African Region*) e da altri Paesi musulmani e si è concentrato su alcuni aspetti della cultura religiosa per promuovere una rieducazione in conformità ai valori e alle pratiche prosociali dell'Islam maggioritario.

Un recupero dell'esperienza religiosa, soprattutto in carcere, può essere di aiuto alla socializzazione. Ad esempio, la prima azione intrapresa è stata quella di promuovere la preghiera e il digiuno per disciplinare la vita dei detenuti all'interno delle mura del carcere, evitando però l'autoisolamento e alcune pratiche zelanti che possono favorire la radicalizzazione dei ristret-

²⁹ V. *supra* nota 27. Cfr. anche V. FRONZONI, *L'Islam nel circuito penitenziario e la prevenzione della radicalizzazione violenta e del proselitismo. Profili comparatistici*, in *Diritto e religioni* XXII (2-2016) luglio-dicembre 290 ss.

³⁰ V. il report di sintesi dell'iniziativa *Religioni per la cittadinanza. Un progetto educativo in dialogo con le religioni e le spiritualità nel carcere di Bologna*, Regione Emilia Romagna 2019.

ti. In particolare, la preghiera e la relativa pratica rituale, possono fungere da “norma strutturante” che indirizza il presente e il futuro del detenuto: essa può cioè fare da supporto etico che dà senso alla vita e imprime una direzione positiva alla condotta; processo in sé percepito come vantaggioso, tra l’altro, per ottenere una riduzione di pena³¹. In questa azione, l’assistenza religiosa e la collaborazione con mediatori, volontari e attori civili sono stati ritenuti di fondamentale importanza e garantiti mediante la collaborazione tra attori interni ed esterni al carcere³²: uno stile di vita religioso può contribuire a dare ai detenuti stabilità e fiducia nel futuro, ma, allo stesso tempo, è necessario evitare che i detenuti adottino lo «stile di vita salafita»³³. In queste modalità, infatti, la detenzione e la preghiera possono favorire la formazione di rotture sociali o la creazione linee identitarie sia all’interno della comunità carceraria, sia con riferimento alla società al di fuori del penitenziario. Queste condizioni creano il terreno fertile per il successo dell’ideologia jihadista. L’obiettivo della propaganda jihādista è infatti quello di diffondere una visione manichea del mondo, come se esso potesse essere diviso tra “buoni”, che stanno dalla parte dei musulmani, e “cattivi”, che invece sono oppositori dei musulmani e li opprimono nella vita di tutti i giorni³⁴.

Un’altra azione che ha sperimentato l’indirizzo della rieducazione religiosa è stata quella di dare un aiuto psicologico per reinterpretare lo “stato di peccato” che di solito segue l’arresto del colpevole. Questo effetto può essere guidato dalla nozione tradizionale di *maktūb*, ovvero il destino,

³¹ Cfr. I. DE FRANCESCO, *Religioni per la cittadinanza. Un progetto educativo in dialogo con le fedi in carcere*, in Archivio teologico torinese Anno XXVII-1 (2021) 25. I detenuti che hanno preso parte al progetto hanno sottolineato l’effetto strutturante della preghiera quotidiana e sottolineano sovente i valori di tolleranza e rispetto indotti dalla pratica religiosa, utili nella gestione del rapporto con gli altri carcerati, così come con il personale di custodia.

³² Cfr. *ivi* 7, 9 ss. e 37 ss.

³³ Alcuni spunti interessanti sul momento dell’assegnazione individuale nella cellula si trovano in F. DELVECCHIO, *Il detenuto a rischio radicalizzazione e i rimedi della prevenzione terziaria: triage iniziale, scelta allocativa e ruolo degli operatori penitenziari*, in Diritto penale contemporaneo 6 (2017) 193 ss.

³⁴ M. DEMICHELIS, G. MEZZETTI, *The dynamics of Islamic radicalization in Europe and their prevention: a humanistic approach*, in A. MOSTAFA, M. YOUNES (dir.), *L’Islam au pluriel. Foi, pensée et société*, Paris 2018, 9.

secondo cui la responsabilità dei colpevoli è voluta da Dio che la decreterà poi nell'ultimo giorno, quello del giudizio (*yawm al-qiyāmah*).

Da un lato, questa azione vuole promuovere un aspetto positivo che è quello di evitare lo stato di disperazione che può sorgere nel detenuto una volta in carcere, invitandolo piuttosto a tollerare pazientemente la punizione, quando questa corrisponde alla volontà di Dio. Dall'altro lato, si vuole evitare l'aspetto più deleterio della pena in carcere, che è quello che rende i detenuti apatici e indifferenti, condizione che può far perdere loro il senso di responsabilità verso gli altri individui e la società.

Un'altra azione è stata quella di aiutare i detenuti ad inquadrare i doveri e i valori religiosi all'interno di un quadro normativo più ampio e socialmente condiviso, quello dei doveri e dei diritti costituzionali e di cittadinanza. La radicalizzazione è infatti un processo settario che comporta la separazione tra jihadisti e la società, compresi i loro familiari, compagni e connazionali. In carcere, i detenuti possono assumere un atteggiamento critico nei confronti del sistema democratico occidentale e questo comportamento è talvolta considerato un indice di radicalizzazione. Per questo motivo, è sempre necessario reagire a questo processo, contrastando l'autoisolamento, ricordando che non c'è contraddizione tra Islam e valori costituzionali e democratici, dimostrando che la stessa libertà religiosa è garantita sia in carcere, sia al di fuori e che altri diritti costituzionali sostengono il rapporto tra musulmani e le società pluralistiche europee. Questa operazione di interpretazione del dato costituzionale ha cioè cercato di ridefinire la contrapposizione tra diritto secolare e religioso, col fine di eliminarla, mettendo in luce il processo costituzionale italiano e favorendo una maggiore conoscenza della storia giuridica dei paesi europei e di quelli islamici (*qanūn vs. sharia*)³⁵.

Un'altra azione, infine, è stata quella di preparare l'ambiente che accoglierà i detenuti dopo il rilascio. Per i detenuti che hanno espresso interesse nei confronti della religione islamica – in forma radicalizzata o meno – dovrebbe essere previsto un ulteriore percorso di supporto religioso che, da un lato, eviti l'adesione del soggetto a teorie estremiste, e, dall'altro, possa aiutarlo e consigliarlo nelle questioni religiose al momento della reintegrazione in società. I contatti con l'istituto di accoglienza dovrebbero

³⁵ G. ANELLO, *Plural Sharī'ah'. A Liberal Interpretation of the Sharī'ah Constitutional Clause of the 2014 Egyptian Constitution*, in *Arab Law Quarterly* 31.1 (2017) 74-88.

essere stabiliti già durante la detenzione. L'imam che lavora nel carcere potrebbe facilitare questo processo o svolgere un ruolo di intermediario tra le due realtà. Inoltre, se le opinioni radicali del detenuto non fossero cambiate durante la detenzione, questa informazione dovrebbe essere comunicata all'istituto di accoglienza, avvisandolo del pericolo che una tale condizione può ancora rappresentare. Un lavoro di monitoraggio su questa situazione può essere affidato ai servizi di polizia locali³⁶.

6. Ispirare la de-radicalizzazione attraverso l'Islam: il "jihadismo autocritico" di Jawdat Said e le virtù della società pluralista. Conclusione

Un'interazione tra cultura europea e musulmana rappresenta una speranza per il futuro: un circolo "virtuoso" in Europa, tra potenzialità pluraliste islamiche e diritti umani e valori europei, basato su esperienze istituzionali (educative e rieducative) potrebbe generare una serie di "effetti di ritorno" positivi anche nei Paesi musulmani, talvolta coinvolti negli stessi conflitti e processi di radicalizzazione dell'Occidente. In questo senso, una formazione ed educazione dialettica, interculturale e non assimilationista dei migranti, dei rifugiati, nonché dei detenuti, potrebbe almeno parzialmente contribuire a creare una generazione di musulmani europei capaci di interpretare la propria religione, le proprie tradizioni e i propri valori alla luce di un contesto politico e giuridico ispirato alla democrazia, al pluralismo e all'universalismo³⁷.

Questo circolo virtuoso tra valori occidentali e Islam è auspicato anche da parte di alcuni importanti intellettuali musulmani³⁸. Si ricordi, relativa-

³⁶ V. il succinto documento operativo, *Radicalizzazione violenta. Riconoscimento del fenomeno da parte di gruppi professionali coinvolti e risposte a tale fenomeno. Manuale con il supporto finanziario del programma di prevenzione della radicalizzazione violenta e di risposta alla stessa Commissione Europea* – Direzione Generale della Giustizia, Libertà e sicurezza, giugno 2009, consultabile online:

https://www.giustizia.it/cmsresources/cms/documents/allegato_radicalizzazione2009.pdf.

³⁷ G. ANELLO, *Islam "East & West": dialettica tra culture, sapere universitario e creazione del senso. Ponti tra Europa e cultura islamica come risposta ai fondamentalismi e al terrorismo*, <https://www.parmateneo.it/?p=24176>.

³⁸ T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo*, Troina 2002.

mente all'oggetto di questo contributo, la teoria dello studioso siriano Jawdat Said³⁹, che ha utilizzato il confronto con la società plurastica e democratica per ribaltare la nozione militare del *jihād*, e per fondare una vera e propria teoria della nonviolenza nell'Islam⁴⁰.

Il punto di partenza di Said era l'affermazione che, sebbene l'accezione militare del *jihād* fosse stata storicamente dominante nel diritto internazionale islamico, il Corano proibiva – e proibisce – esplicitamente ogni forma di costrizione nella religione (*la ikrāh fi ad-dīn*, recita Cor 2:256); chiedeva prudenza nell'inizio di conflitti aperti («Combattetevi per la causa di Allah contro coloro che vi combattono, ma senza eccessi, ché Allah non ama coloro che eccedono» Cor 2:190); ammetteva la guerra di difesa solo contro aggressioni attuali ed effettive (Cor 60:7–8; Cor 4:90). Certo, i giuristi musulmani premoderni tolleravano le guerre politiche per estendere il dominio musulmano su territori non musulmani, ma anch'essi non potevano non delimitare in maniera rigorosa il *jihād*, alla luce dei precetti coranici. In particolare, i giuristi del diritto classico hanno attribuito uno status speciale di protezione (*dhimmah*) a cristiani ed ebrei, definiti "genti del Libro", considerati come comunità da tutelare e trattare con giustizia al di sotto del governo musulmano. Costoro avrebbero potuto abbracciare l'Islam o rimanere nella propria religione, pagando una tassa speciale (*jizyah*). Solo nel caso in cui questi "protetti" avessero rifiutato entrambe le opzioni, avrebbero potuto essere combattuti, sempre che non esistessero trattati di pace tra queste comunità e le autorità musulmane⁴¹. Col tempo, anche altri gruppi religiosi, tra cui zoroastriani, indu e buddisti, sono stati considerati "comunità protette" e hanno ottenuto diritti simili a quelli di cristiani ed ebrei.

Il *jihād* militare poteva essere proclamato solo dal leader legittimo della comunità musulmana, di solito il califfo.

³⁹ R. LOHLKER, *Jawdat Sa'id and the Islamic Theology and Practice of Peace*, in *Religions* 13.2 (2022)160 <https://doi.org/10.3390/rel13020160>.

⁴⁰ Cfr. J. SAID, *Vie islamiche alla non violenza*, Marzabotto 2017, 18 ss.

⁴¹ J.A. MORROW, *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*, Tacoma WA 2013.

Inoltre, gli stessi giuristi classici proibirono gli attacchi ai civili e la distruzione delle proprietà, citando a supporto la Tradizione del Profeta Maometto⁴².

Questa interpretazione storico-giuridica del *jihād* era nota a Jawad Said, il quale intendeva fondare, come detto, una teoria autorevole sulla nonviolenza nell'Islam⁴³. Nel suo libro *Le condizioni della violenza nell'Islam*⁴⁴ Said ha reinterpreto le disposizioni coraniche sul *jihād*, alla luce del nuovo contesto della società contemporanea, auspicabilmente equa e pluralista. Said diceva:

Per comprendere il vero messaggio del Corano sull'uso della violenza, dobbiamo distinguere tra (1) una società fondata sulla forza, sulla violenza e sulla coercizione e (2) una società fondata sullo stato di diritto, sulla giustizia e sulla legittimità. La prima società della forza è quella che i profeti volevano sradicare per instaurare il secondo tipo di società, basata sulla persuasione pacifica e sull'assenza di coercizione e caratterizzata dalla protezione che è garantita ai suoi appartenenti⁴⁵. La lotta o l'uso della forza devono quindi essere qualificati all'interno dei confini che definiscono le distinzioni tra queste due forme di governo.

Le condizioni previste dal Corano per l'uso della forza in una società fondata sulla forza sono le seguenti:

non è consentito combattere o uccidere per imporre la propria religione a qualsiasi livello, sia contro uno Stato che contro singoli individui. L'uso di minacce o intimidazioni per far cambiare religione è assolutamente rifiutato dall'Islam, e tale posizione non è esclusiva dell'Islam. Tutti i veri profeti hanno predicato lo stesso messaggio perché il monoteismo, come ho spiegato sopra, non è solo una questione teologica, ma una questione socio-politica. Il monoteismo insegna ai suoi seguaci a rifiutare di essere strumenti nelle mani di coloro che vogliono imporre la loro religione con la

⁴² A. AFSARUDDIN, *Jihād*, <https://www.britannica.com/topic/jihād>, ultima visita 8 settembre 2022.

⁴³ https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Main_Page.

⁴⁴ https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/The_Conditions_for_Violence_in_Islam.

⁴⁵ Per uno sguardo su Maometto come diplomatico, cfr. G. ANELLO, *Religiosity, Political Inclusion, and the Legacy of the Sabifah al-Medina* (622 C.E.), in *Journal of Islamic social and political Thought* 1.2 (Spring-Summer 2020) Urwat al-Wuthqa International Academic Research Institute, University of Qom, 62-77, e G. ANELLO, *The Concept of "Contractual Citizenship" in the Charter of Medina* (622 C.E.): *A Contemporary Interpretation*, in *Islamochristiana. Journal of Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamistica* 46 (2020) 47-75.

forza. Insegna anche a rifiutare di accettare una religione imposta con la forza. L'anima umana è sacra e non può essere uccisa per amore delle idee. [...]

Dopo aver parlato del rammarico che colpì il secondogenito di Adamo dopo aver ucciso il proprio fratello, il Corano recita: "Per questo abbiamo prescritto ai Figli di Israele che chiunque uccida un uomo che non abbia ucciso a sua volta o che non abbia sparso la corruzione sulla terra, sarà come se avesse ucciso l'umanità intera"⁴⁶. [...]

Di conseguenza, la violenza può essere usata in una società giusta solo per fermare coloro che uccidono le persone e le esiliano a causa delle loro idee o della loro etnia, perché è obbligo di tale società "indipendentemente dal suo nome o dalla sua nazionalità" assicurare la giustizia tra gli individui. In caso di aggressione, non dobbiamo lasciarci fuorviare dall'appartenenza religiosa dei ribelli; non dobbiamo lasciarci fuorviare da nomi o etichette di pietà, religiosità o infedeltà⁴⁷.

In altre parole, secondo questa interpretazione dell'Islam, il *jihād* militare sarebbe consentito solo in una società bellicosa e in circostanze specifiche, essendo motivato dalla sussistenza di un pericolo imminente sui musulmani, minacciati da nemici che intendono allontanarli dalla loro terra in ragione della loro religione. Al contrario, il *jihād* militare sarebbe del tutto illegale in una società pacifica e pluralista, e non potrebbe essere in nessun caso esperito contro i suoi appartenenti, musulmani o meno, tanto più ove la libertà di religione fosse riconosciuta in termini giuridici e costituzionali. Afferma infatti Said:

Il Corano è chiaro su questo punto: Allah non vi proibisce di essere buoni e giusti nei confronti di coloro che non vi hanno combattuto per la vostra religione e che non vi hanno scacciato dalle vostre case, poiché Allah ama coloro che si comportano con equità (Cor 60:8)⁴⁸.

Secondo Said, il *jihād* non è uno strumento per fare proseliti e il suo obiettivo non è quello di diffondere l'Islam in tutto il mondo, piuttosto il suo scopo è quello di proibire l'ingiustizia contro i musulmani che sono vittime di una guerra di aggressione. Viceversa, in una società pacifica, il

⁴⁶ Cor. 5, 32.

⁴⁷ Cfr. J. SAID, op. ult. cit. (traduzione mia).

⁴⁸ *Ibidem*.

jihād deve persino arrivare a proteggere i dissidenti e le minoranze religiose nell'intento di conservare le condizioni di convivenza e di rispetto della libertà di pensiero e di religione.

Sicuramente, l'adesione a questo percorso argomentativo richiede una profonda comprensione dell'Islam ma esso può essere particolarmente preziosa per l'inquadramento concettuale dei detenuti musulmani nel contesto delle carceri italiane, in cui il ripudio, su queste basi, del *jihād* "della spada" dovrebbe essere accompagnato non solo dal recupero dei valori prosociali, solidali e di giustizia della religione dell'Islam ma anche da una libertà di religione pluralistica, effettiva ed efficace all'interno e all'esterno degli istituti di detenzione.