

LA MONARCHIA DI RABAT TRA RELIGIONE E COSTITUZIONE: RIFLESSIONI GIURIDICHE SU ISLAM E STATO IN MAROCCO

Federico Lorenzo Ramaioli*

Sommario: 1. *Qualche premessa.* – 2. *Primi tentativi costituzionali.* – 3. *Dopo l'indipendenza.* – 4. *Islam e Costituzione in Marocco.* – 5. *Lo Stato e la ummah tra territorialità e universalismo.* – 6. *Monarchia costituzionale e "comando dei credenti".* – 7. *Il Consiglio superiore degli 'ulamā'.* – 8. *La mudawana e il diritto di famiglia.* – 9. *Qualche conclusione.*

1. La posizione geografica del Marocco testimonia già di per sé quanto la religione islamica, nel corso dei secoli, abbia interessato la regione, con le sue conquiste, le sue visioni strategiche, e i suoi modelli di organizzazione giuridica e politica della società. Posto sulla costa mediterranea, di fronte all'Europa cristiana ma anche di fronte alla roccaforte omayyade spagnola di al-Andalus, il Marocco, storica regione di al-Maghreb al-Aqsa, si configura come un crocevia che assiste, nel corso dei secoli, alle progressive ascese e cadute delle varie dominazioni islamiche, da quelle califfali sunnite di Damasco e di Baghdad all'espansione sciita fatimide, dalle spedizioni almohadi alla grande rivolta berbera, dalla dinastia sultanale sa'diana fino a quella alawide, per giungere in fine alla dominazione franco-spagnola.

L'Islam è qualcosa di intimamente legato alla storia marocchina, che viene attraversata da una pluralità di visioni e di concezioni religiose e sociali che non mancheranno, nel corso del tempo, di lasciare un segno profondo nella memoria storica del Paese. E proprio in ragione di questo rapporto tra il Marocco e le diverse dinastie islamiche che ne hanno amministrato il territorio, del suo affacciarsi sul bacino mediterraneo con i suoi interscambi culturali ed intellettuali, ed anche della rottura consumatasi, ad un certo punto della sua storia, con i Califfi abbasidi di Baghdad, l'evoluzione istituzionale del Paese assume, fino ad oggi, caratteristiche peculiari e pressoché uniche nell'ambito degli Stati a maggioranza islamica.

In particolar modo, il Marocco appare come uno degli esempi fondamentali per comprendere in quale modo i suoi Sovrani abbiano saputo cercare una mediazione ed un bilanciamento tra l'eredità islamica e il paradigma dello Stato-Nazione, così come diffusosi all'alba delle dominazioni coloniali e portando con sé l'universo delle concezioni politiche e giuridiche occidentali. In ragione della sua complessa storia, ma anche in virtù dell'impulso della Monarchia verso la creazione di uno Stato moderno ma consapevole del proprio passato, il modello istituzionale marocchino

* Diplomatico e Avvocato, già collaboratore con le Cattedre di Filosofia del diritto e Metodologia giuridica presso l'Università Cattolica del "Sacro Cuore" di Milano. Attualmente Console d'Italia a Friburgo, Germania. Eventuali opinioni espresse nel presente testo sono da considerarsi come riferibili esclusivamente al suo Autore e non ad eventuali Enti di appartenenza.

si presenta come un modello innovatore, che, nella sua particolarità, non sembra trovare simili nel mondo musulmano.

Questo, del resto, è particolarmente evidente in quella che, per l'appunto, può essere considerata come la fondamentale cornice giuridica dello Stato-Nazione così come elaborata dalla modernità occidentale: la Costituzione¹.

2. Se in generale è vero che per molti Paesi islamici il fondamentale impulso intellettuale e politico tendente all'adozione di una Costituzione scritta si ebbe in seguito al processo di decolonizzazione, per quanto riguarda il Marocco è possibile affermare che una prima spinta alla costituzionalizzazione dello Stato, sebbene in una forma embrionale, si ebbe anche precedentemente all'esperienza del Protettorato franco-spagnolo².

Già nel 1904, l'intellettuale nazionalista marocchino Hajj Ali ZNIBER, insieme a Haj Abdellah BENSALD, redigeva il suo celebre documento noto con il titolo *Sauvegarde de l'indépendance et refus de la manipulation coloniale*, volto per l'appunto a conservare l'indipendenza del Marocco dalla spinta imperialista europea³. ZNIBER, che aveva speso molti anni in Egitto, aveva maturato idee nazionaliste ispirandosi anche alle idee costituzionali che si stavano diffondendo in Medio Oriente. Il suo documento viene a configurarsi soprattutto come un manifesto programmatico di natura politica, iscrivendosi in un preciso momento storico caratterizzato da una situazione politica nazionale ed internazionale ben determinata; tuttavia, questo può essere considerato come il primo tentativo di dare una Costituzione al Paese, in chiave independentista⁴. Interessante notare come, già negli anni di ZNIBER, si assiste alla commistione di modelli di derivazione occidentale, come appunto quelli costituzionali e più propriamente "nazionali" con sistemi sociali che affondano le proprie origini nel mondo islamico tradizionale. Come noto, tale commistione di visioni politiche e giuridiche profondamente differenti troverà il suo apice nel periodo della allora imminente colonizzazione, e nel conseguente processo di decolonizzazione che vedrà i Paesi islamici, divenuti sovrani, ereditare dalle amministrazioni coloniali e dai protettorati europei anche le strutture giuridiche tipiche del mondo occidentale,

¹ Per le citazioni della Costituzione vigente presenti in questo articolo ci si è basati sulla versione ufficiale in lingua francese pubblicata su *Bulletin Officiel*, n. 5964-bis, 28 chaabane 1432 (30 luglio 2012), pp. 1902 ss.

² Un caso analogo è rappresentato dalla Tunisia, con la sua Costituzione del 1861, che a differenza del Marocco fu adottata trasformando il Paese per la prima volta in uno Stato costituzionale, prima dell'esperienza coloniale. Altri Paesi come l'Egitto, la Libia, la Siria e l'Algeria adottarono una prima Costituzione solo in seguito alla colonizzazione e al successivo riacquisto dell'indipendenza.

³ Si veda Abraham LAHNITE, *La politique berbère du protectorat français au Maroc, 1912-1956. Les conditions d'établissement du Traité de Fez*, L'Harmattan, Parigi, 2011, p. 74.

⁴ Si veda a tal proposito Jamaa BAIDA, *La pensée réformiste au Maroc à la veille du Protectorat*, in *Hespéris Tamuda*, vol. XXXIX, n. 2, Editions techniques nord-africaines, Rabat, 2001, pp. 51 ss.

a partire dalla stessa idea di Costituzione⁵, e, prima ancora, dalla stessa idea di legge e di Stato.

Un più strutturato progetto costituzionale risale invece al 1908, a pochi anni dall'istituzione del protettorato con la stipula del Trattato di Fez, che porrà fine alla secolare esperienza del Sultanato, ed avviando l'era della colonizzazione. Il progetto del 1908 rappresenta un primo tentativo, comunque senza successo, di costituzionalizzare lo Stato marocchino di allora limitando i poteri e la discrezionalità del Sultanato alawide il cui potere fattuale consumava i suoi ultimi giorni di vita⁶. Benché i suoi autori siano rimasti anonimi, è ragionevole affermare che si trattò di un tentativo effettuato dagli intellettuali marocchini, su ispirazione delle idee costituzionali europee che circolavano in alcuni ristretti strati della società. Si trattava di una élite intellettuale che cercò, con questo progetto, di salvaguardare la minacciata indipendenza nazionale mediante la proposizione di un piano di modernizzazione istituzionale, attraverso l'introduzione di principi giuridici quali la separazione dei poteri e la tutela di diritti fondamentali⁷.

Tuttavia, il progetto del 1908 non ebbe l'effetto sperato dai suoi fautori, e una vera Costituzione marocchina non avrebbe visto la luce fino alla fine del periodo coloniale.

3. Il protettorato franco-spagnolo portò con sé la stabile istituzionalizzazione di strutture giuridiche di tipo occidentale, per esempio mediante l'adozione di codici e la sistematica promulgazione di una legislazione scritta, redatta tenendo conto del sostrato culturale arabo-islamico locale ma pur sempre secondo una prospettiva giusfilosofica europea⁸.

⁵ Come osservano GROTE e RÖDER, l'idea di costituzionalismo "arrivò per la prima volta nel mondo islamico come un concetto essenzialmente europeo", nonostante i successivi tentativi di adattarne la concezione alla concezione islamica del diritto e della società. Rainer GROTE, Tillman J. RÖDER, *Constitutionalism in Islamic Countries*, introduzione a *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, a cura di Rainer GROTE, Tillman J. RÖDER, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 3.

⁶ Sul progetto del 1908 si veda Jacques ROBERT, *La Monarchie Marocaine*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, R. PICHON et R. DURAND-AUZIAS, Parigi, 1963, pp. 57-62. Si veda anche Jacques CAGNE, *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*, Dār Nashr al-Ma'rifah, Rabat, 1988, pp. 484 ss.

⁷ Interessante notare, a tal proposito, come questi primi progetti costituzionali sembrano utilizzare principi giuridici maturati nel contesto europeo, come appunto lo Stato di diritto e la separazione dei poteri, per salvaguardare l'indipendenza del Marocco dallo stesso mondo occidentale che tali principi aveva generato. L'Occidente, da questo punto di vista, sembra essere considerato con una sorta di ambiguità di fondo: come modello a cui ispirarsi per quanto riguarda l'adozione di modelli istituzionali moderni e avanzati, ma anche come mondo dal quale guardarsi in ragione delle spinte imperialiste che di lì a breve avrebbero condotto alla colonizzazione del Paese.

⁸ Per prospettiva giusfilosofica europea si intende l'adozione di categorie giuridiche maturate nel contesto occidentale, intese quali schemi di qualificazione e comprensione della realtà giuridica. Mu-tuoso in tal caso volutamente la terminologia utilizzata da KELSEN con riferimento alle forme (Hans

Analogamente a quanto sarebbe accaduto agli altri Paesi della regione e non solo, dopo la fine dell'esperienza coloniale e con l'istituzione di un Governo indipendente, il Marocco conservò la struttura giuridica di derivazione occidentale dello Stato lasciata in eredità dai colonizzatori. Non è superfluo affermare, a tal proposito, che fu l'esperienza del protettorato e della stabile presenza europea in terra maghrebina a far compiere al Paese il passo decisivo verso la costituzionalizzazione dello Stato, quel passo che nel primo decennio del secolo era parso ancora troppo prematuro.

Dopo la colonizzazione e il peculiare modello che incarnò in termini di commistione di visioni giuridiche e istituzionali, l'antico Sultanato, con le sue consuetudini di antichissima derivazione e i suoi tribunali islamici, si stava per trasformare in uno Stato di diritto, e in una Monarchia costituzionale, nella stessa persona di Mohamed v, ultimo Sultano richiamato dal proprio esilio per divenire il primo Re del Marocco.

La prima Costituzione marocchina⁹, al netto dei tentativi sopra esposti, risale al 1962, all'inizio del regno di Hassan II, sei anni dopo il riconoscimento da parte di Francia e Spagna dell'indipendenza del Paese. Sottoposto per volontà regia a *referendum* popolare, e approvato con una grande affluenza di aventi diritto, il progetto costituzionale fu promulgato come Legge fondamentale del Regno il 14 dicembre del 1962, entrando in vigore il 18 novembre dell'anno successivo¹⁰.

Come detto, è con questa prima Carta che il Paese diviene, fattualmente ed anche giuridicamente, una Monarchia costituzionale. La Costituzione, come anche altre nella regione, cercherà di mediare tra la struttura istituzionale e giuridica di uno Stato costituzionale, di derivazione occidentale, e il carattere islamico malikita¹¹ che, socialmente e culturalmente, aveva informato consuetudini e usanze del Paese per

KELSEN, *Pure Theory of Law*, trad. Max KNIGHT, The Lawbook Exchange, Clark, 2008 (prima edizione 1960, p. 3), per porre in luce come il contenuto sostanziale della norma sia irrilevante dal punto di vista di una più profonda analisi categoriale di fondo, essenziale nell'analizzare contesti giuridici totalmente altri, come appunto quelli dei Paesi islamici. La trattazione delle differenze strutturali tra le visioni categoriali islamica ed occidentale con riferimento al diritto, che meriterebbe una trattazione separata, non può essere approfondita in questa sede. Basti considerare, a titolo di esempio, le profonde differenze, cui in parte verrà accennato successivamente nel testo, nel concepire il diritto quale atto riconducibile alla ragione umana per il soddisfacimento di uno scopo perseguito dall'autorità ed organizzato secondo fonti (*fons juris*), o nel concepirlo quale rilevazione divina che può essere conosciuta dall'operatore del diritto unicamente mediante una operazione razionale deduttiva secondo "radici della comprensione" (*uṣūl al-fiqh* per comprendere la *sharī'a*).

⁹ Per un'analisi complessiva sul sistema politico marocchino, si consiglia Bernard CUBERTAFOND, *Le système politique marocain*, L'Harmattan, Parigi, 1997.

¹⁰ Si veda Paul CHAMBERGEAT, *Le référendum constitutionnel du 7 décembre 1962 au Maroc*, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique, Éditions du CNRS, Parigi, 1964, p. 198.

¹¹ La scuola malikita è una delle quattro principali scuole giuridiche (*madhāhib*) dell'Islam sunnita, particolarmente diffuso nel Maghreb.

secoli, per quanto riguarda la concezione del diritto e il mantenimento dell'ordine, l'organizzazione della vita pubblica e l'amministrazione della giustizia. Al fine di creare una vera e propria Costituzione marocchina si sarebbe trattato di raccogliere la sfida, comune a tutti i territori decolonizzati di tradizione islamica, di far coerentemente convivere in un documento giuridico due visioni caratterizzate da presupposti di partenza del tutto distinti, e che affondavano le proprie radici in modelli di pensiero in apparenza difficilmente conciliabili.

Nonostante molti si chiedano se il testo rappresenti in realtà un vero e proprio passaggio ad una forma di governo democratica e rappresentativa o se sia piuttosto l'abbellimento esteriore di una Monarchia assoluta o semiassoluta¹², la questione che appare assai più rilevante, per comprendere le dinamiche del c.d. "costituzionalismo islamico"¹³, è appunto quella relativa all'ibridazione del sistema tradizionale con categorie giuridiche occidentali. Già la direttiva fornita da Re Hassan II al Consiglio Costituzionale formato nel 1960 e composto da settantotto membri incaricati di redigere una prima bozza costituzionale, affermava che si sarebbero dovute *stabilire delle istituzioni democratiche nel quadro di una Monarchia costituzionale, il tutto rispettando i principi fondamentali dell'Islam e il carattere proprio del Marocco*¹⁴. Già questo breve passaggio evidenzia in maniera piuttosto efficace quale dovesse essere la questione principale nel processo di redazione della prima Costituzione. Anche se

¹² "Costituisce, come affermano alcuni, una rivoluzione profonda delle istituzioni e della vita politica del Marocco, sostituendo a una Monarchia assoluta e teocratica un regime costituzionale democratico di tipo moderno? Non è al contrario, come ritengono gli avversari del progetto, che un semplice decoro al riparo del quale il Re continuerà ad esercitare un potere senza limiti?" Louis FOUGÈRE, *La Constitution Marocaine du 7 Décembre 1962*, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, cit., p. 155. Per una critica alla Costituzione marocchina sempre dal punto di vista della mancata transizione alla democrazia rappresentativa come invece affermato in linea di principio, si veda DRISS EL YAZAMI, Bernard WALLON, *Le Livre blanc sur les droits de l'homme au Maroc*, Études ed Documentation Internationales - Ligue des droits de l'homme, Parigi, 1991, pp. 11 ss. Oppure, con riferimento alla Costituzione del 1970, vi è chi ritiene che "La Nazione che interviene con *referendum* non fa altro che rinnovare la propria alleanza all'*imam*. Da questo punto di vista, la Costituzione del luglio 1970 traduce fedelmente la concezione califfale del potere: niente s'interpone tra il Re e i suoi sudditi". Abdelatif AGNOUCHE, *Histoire politique du Maroc. Pouvoir, légitimités, institutions*, Afrique Orient, Casablanca, 1987, p. 318. Tale ultima tesi non può essere condivisa, viste le profonde e incolmabili differenze tra la concezione del potere califfale, pur nella sua storica duttilità, e i principi filosofici alla base dello Stato moderno.

¹³ L'espressione, benché ricorrente in letteratura, è impropria, in quanto accostante in un connubio inscindibile due realtà filosoficamente distanti, in particolar modo sui temi della territorialità, dell'origine del diritto e della sua funzione. Il discorso, che non è possibile approfondire in questa sede, si colloca nella più ampia discussione in merito all'erronea lettura della tradizione giuridica islamica secondo categorie occidentali. A tal proposito, sarebbe a tal proposito più opportuno parlare di costituzionalismo dei Paesi di tradizione islamica, al fine di mostrare la divergenza in termini di prospettiva filosofica tra i due termini. Interessante notare la posizione di KHAN e RAMADAN, benché non condivisibile in quanto prescindente da un'analisi dei presupposti giusfilosofici di base, che vede nell'introduzione del costituzionalismo un moderno uso dell'*ijtihād* (L. Ali KHAN, Hisham M. RAMADAN, *Contemporary Ijtihad. Limits and Controversies*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2011, pp. 113-145).

¹⁴ Cit. in FOUGÈRE, *op. cit.*, p. 157.

il Consiglio Costituzionale incontrò non poche difficoltà nel proprio compito, fino a portare il Sovrano ad assumere un ruolo attivo nella redazione del testo cercando soluzioni alternative a quella del Consiglio, si può dire che la sfida fondamentale dei costituenti poggiasse appunto in questo: muoversi tra due visioni del mondo e della cosa pubblica, ossia quella tradizionale islamica e quella costituzionale occidentale, che affondavano le proprie radici in contesti culturali del tutto eterogenei.

Si potrebbe affermare, a tal proposito, che la stessa volontà di adottare una Costituzione, che rappresenta l'iscrizione delle organizzazioni sociali e del potere costituito all'interno di una cornice caratterizzata da categorie giuridiche occidentali, esprima, al netto di considerazioni politiche, la volontà di procedere al contempo ad una occidentalizzazione della concezione del fenomeno giuridico nell'ambito del nuovo Stato marocchino. Questo, tuttavia, non avrebbe dovuto consentire la rinuncia al carattere arabo e islamico della Nazione, che veniva espresso e ribadito nel testo come uno dei punti fondamentali. D'altra parte, l'organizzazione del potere venne caratterizzata, già da questa prima costituzionalizzazione dello Stato, dall'espunzione di quelle tradizionali forme di normatività e di amministrazione della giustizia che avevano operato nel mondo musulmano per secoli, la cui massima espressione era costituita dalla *sharī'a*¹⁵. La nuova Monarchia non sarebbe stata la mera riproposizione di modelli istituzionali ormai ritenuti anacronistici per il mondo di allora, ma sarebbe stata a tutti gli effetti una Monarchia costituzionale, caratterizzata da un Esecutivo composto da Ministri di Stato, da un potere giudiziario modellato sulle esperienze dei tribunali europei, e da un potere legislativo bicamerale. Inoltre, nel testo

¹⁵ L'equiparazione della *sharī'a* ad una "legge islamica", benché ricorrente in letteratura, è oltremodo fuorviante per quanto già osservato in tema di impropria e non sempre coerente commistione di visioni giusfilosofiche, a partire dal modo in cui si concepisce il diritto e il suo rapporto con l'uomo e la comunità. La *sharī'a*, fenomeno estremamente complesso e variegato nelle sue manifestazioni storiche, può meglio essere definita come "la personificazione della vita islamica ideale. La cornice dell'Islam stesso" (Majid KHADDURI, introduzione a *al-Shāfi'ī's Risāla. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1997, p. 3), o anche "l'epitome del pensiero islamico, la più tipica manifestazione del modo di vivere islamico" (Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 1), ossia "un intero stile di vita" (Bernard G. WEISS, *The Spirit of Islamic Law*, University of Georgia Press, Athens-Londra, 1998, p. 17). Come suggerisce anche la stessa etimologia del termine, indicante "la giusta via" o per estensione "la via che porta all'acqua", il diritto islamico comprende il fenomeno giuridico secondo una visione categoriale completamente altra rispetto a quella della *lex* occidentale, e la stessa definizione di *sharī'a* come "legge islamica" contribuisce a qualificare il perimetro concettuale mediante l'implicita accettazione di presupposti giusfilosofici ad essa estranei, alterandone in tal modo la comprensione. Basti in questa sede ricordare che la *sharī'a* viene pensata quale concezione di normatività divina, concepita dalla divinità al di fuori del tempo e dello spazio, i cui precetti l'uomo può conoscere mediante deduzione da quattro principali "radici" (*uṣūl*), ossia il Corano, la *sunnah*, il consenso della comunità e l'analogia. I precetti in tal modo elaborata, che costituiscono la comprensione umana di un fenomeno eterno e perennemente valido, costituiscono il *fiqh*, che, altrettanto impropriamente, viene talora definito in letteratura come "giurisprudenza islamica". Ciò costituisce l'estrema semplificazione di un sistema complesso, caratterizzato da notevoli differenze tra le varie confessioni islamiche e, all'interno del mondo sunnita di cui il Marocco è parte, tra le varie scuole giuridiche.

si prevedeva la tutela dei diritti individuali dei sudditi, e una prima tutela di libertà ritenute in Occidente come fondamentali, come quella di pensiero e di domicilio¹⁶.

Nonostante la previsione dell'Islam come religione di Stato, previsione che non poteva essere suscettibile di revisione costituzionale, nel testo non compariva alcuna clausola confessionale, mediante la quale la *sharī'a* avrebbe potuto entrare con le proprie disposizioni all'interno dell'ordinamento giuridico nazionale¹⁷. La pratica di diversi culti religiosi era inoltre libera, e la cittadinanza dello Stato non era subordinata all'appartenenza alla confessione islamica. I non musulmani potevano essere a pieno titolo cittadini marocchini, ai sensi della recentemente introdotta Costituzione e del già vigente Codice della Nazionalità, entrato in vigore nel 1957¹⁸.

È in questa previsione, a ben vedere, che si realizza il più significativo passaggio allo Stato costituzionale di tipo occidentale, abbandonando gli antichi e tradizionali modelli di amministrazione pubblica ad esso alternativi. È qui, in ultima analisi, che si compie in maniera definitiva il passaggio dalla tradizionale concezione di *ummah* islamica, concepita come comunità a-nazionale di fedeli¹⁹, a quella di

¹⁶ Per una breve analisi della Costituzione del 1962 si veda Charles PELLAT, *Maroc* (voce), in *Dustūr. Aperçu sur les Constitutions des États arabes et islamiques*, ristampa dell'articolo *Dustūr* della seconda edizione dell'Enciclopedia dell'Islam accresciuta e aggiornata, Brill Publishers, Leiden, 1966, pp. 105-106.

¹⁷ Per “clausola confessionale”, termine sovente utilizzato in letteratura benché fuorviante nella sua portata semantica, si intendono previsioni costituzionali, particolarmente diffuse nel mondo islamico, ai sensi delle quale la *sharī'a* viene dichiarata la *fonte* (o una *fonte*) *principale della legislazione* dello Stato. Tali clausole sono presenti, a titolo di esempio, nelle Costituzioni di Egitto, Libia, Mauritania, Qatar, Sudan, Senegal e in altri Paesi di tradizione islamica. Al contrario, non sono presenti in Paesi quali il Marocco, la Tunisia e l'Algeria. Il sistema saudita, del tutto peculiare, meriterebbe un discorso separato. La presenza di una clausola confessionale in una Carta costituzionale caratterizza l'ordinamento giuridico al punto da rimetterne in discussione la coerenza di fondo, principalmente per una ragione. Mediante una simile disposizione, la *sharī'a* cessa di costituire una possibile ispirazione per il processo di legiferazione, di esclusiva competenza degli organi deputati a tale scopo, ma effettua un vero e proprio ingresso nel novero delle fonti del diritto, con tutta la pervasività della prospettiva giusfilosofica ad essa inerente. Pur escludendo, nella maggior parte dei casi, un'applicazione diretta della normativa sharaitica nel circuito giudiziario dello Stato, la *sharī'a* entrerebbe comunque nel sistema giuridico nazionale quale parametro della costituzionalità delle leggi, quindi in forma diretta e non mediata da alcuna procedura di legiferazione. In merito alla clausola nel costituzionalismo egiziano, ivi compresa la sua evoluzione nel tempo sino a tempi recenti, si rimanda a Federico Lorenzo RAMAIOLI, *La clausola confessionale nel costituzionalismo egiziano*, in *Rivista della Cooperazione Giuridica Internazionale*, anno XVII, n. 50, maggio-agosto 2015, pp. 121-141, e *L'elemento religioso della Costituzione egiziana dell'era Morsi*, in *Rivista di Filosofia del Diritto*, n. IV, 2/2015, novembre 2015, pp. 405-426.

¹⁸ Cfr. FOUGÈRE, *op. cit.*, pp. 158-159.

¹⁹ In letteratura, la *ummah* islamica viene sovente definita come comunità transnazionale o internazionale (a titolo di esempio, *ex mult.*, si vedano Ina MERDJANOVA, *Rediscovering the Ummah. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 54-59; Jorgen S. NIELSEN, *Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe*, in *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, a cura di Stefano ALLIEVI, Jorgen S. NIELSEN, Brill, Leiden, 2003, pp. 28-52), mentre la *sharī'a* come “legge islamica” anch'essa transnazionale o internazionale. Chi scrive ritiene invece che tale definizione sia fuorviante, in quanto “transna-

Stato, inteso non solo come apparato organizzativo-istituzionale limitato da precisi confini territoriali, ma anche quale visione della realtà. È qui, ancora, che si esprime il passaggio da una comunità tradizionale che ancora mostrava l'antica appartenenza ai "legami di fede", a una comunità statale e nazionale di sudditi di una Monarchia costituzionale, e quindi ad una appartenenza fondamentalmente territoriale²⁰. Non è, quindi, il passaggio o meno ad una forma di governo effettivamente democratica e rappresentativa, valutazione comunque soggetta alle contestualizzazioni storiche del caso, quanto piuttosto la definitiva transizione, che viene a formalizzarsi con la Costituzione del 1962, da una forma istituzionale in cui la visione islamica tradizionale mostrava ancora vestigia importanti, alla costruzione dello Stato marocchino moderno.

Mentre le clausole confessionali e l'ingresso del diritto *sharaitico* nelle Costituzioni di altri Paesi della regione possono condurre a valutazioni complessive sulla coerenza del sistema così creatosi, si può invece affermare che la prima Costituzione marocchina sia da considerarsi un esperimento coerente con i suoi presupposti di base, almeno per quanto concerne l'accettazione del paradigma statualistico occidentale.

Quella del 1962 fu soltanto uno dei testi costituzionali che si susseguirono negli anni successivi, anche se l'impianto sostanziale e concettuale sarebbe rimasto sostanzialmente il medesimo²¹. Il successivo testo costituzionale, approvato con *referendum* e promulgato il 31 luglio 1970 dallo stesso Re Hassan II, segna il passaggio alla forma di governo monocamerale. Il testo costituzionale segue una situazione politica caratterizzata da cinque anni di stato d'emergenza, proclamato nel 1965 in seguito alle proteste studentesche di Casablanca, e cerca pertanto di assicurare al Paese una forma di governo forte e stabile, a costo di apparire come una battuta d'arresto sulla strada della democratizzazione. La nuova Carta oltre a ridurre i membri

zionale" può essere propriamente definito un fenomeno la cui concezione valica i confini nazionali, operando su di un livello parallelo e sostanzialmente differente. Al contrario, la *ummah* islamica, nella sua concettualizzazione, viene concepita *prescindendo* dal concetto di Nazione, non ammettendone quindi l'esistenza, ed andando ad operare in un contesto non parallelo ad esso, ma alternativo. Appare quindi più corretto definire la *ummah* quale comunità a-nazionale.

²⁰ In merito alla transizione dai legami di sangue caratteristici dell'organizzazione sociale clanica dell'Arabia preislamica ai legami di fede, vera rivoluzione politica della predicazione di Maometto e vero cardine attorno al quale fu possibile teorizzare l'esistenza della *ummah*, si veda Henry SIEGMAN, *The state and the individual in Sunni Islam*, in *The Muslim World*, vol. LIV, n. 1, 1964, p. 14. Sul punto, si consideri anche Anthony BLACK, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2011 (prima edizione 2001), p. 10, e Frederick MATHEWSON DENNY, *An Introduction to Islam*, Routledge, Londra-New York, 2006 (prima edizione 1994), p. 201.

²¹ Il modello costituzionale così creato, caratterizzato da una concezione statualistica nazionale, non verrà mai più messo in discussione dalle Costituzioni successive, che si limiteranno ad apportare cambiamenti riguardanti aspetti organizzativi concreti, come la transizione dall'iniziale bicameralismo al monocameralismo, senza tuttavia alterare l'impalcatatura concettuale di fondo.

del Parlamento mediante la soppressione di una delle Camere, accresceva i poteri del Sovrano per quanto riguarda la possibilità di emettere decreti (*dahir*)²².

Il testo risultante da una nuova revisione costituzionale fu promulgato dallo stesso Sovrano appena due anni più tardi, il 10 marzo 1972, sempre in seguito a consultazione referendaria. Il testo segna questa volta un'apertura maggiore all'organo parlamentare, i cui poteri venivano accresciuti, pur mantenendo la forma monocamerale. Si cercò inoltre di mediare tra il principio dell'elezione a suffragio universale e quello dei collegi elettorali²³. Il successivo testo sarà promulgato sempre da Re Hassan II il 9 ottobre 1992, già approvato con *referendum* a larghissima maggioranza. Anche in questo caso, come per la Carta precedente, si tratta di un tentativo di aumentare il potere e l'autonomia del Parlamento, per esempio prevedendo la creazione di apposite commissioni d'inchiesta²⁴.

Nel 1996, nell'ambito di un incisivo quadro di riforme istituzionali, lo stesso Re promulgherà il testo di una nuova Costituzione revisionata, che segnerà un nuovo passaggio al bicameralismo, sempre nell'ottica di assicurare una maggiore rappresentatività ai vari settori sociali nell'ambito di una Monarchia che fosse effettivamente parlamentare. Inoltre, è con questa revisione che viene introdotto il principio del regionalismo politico²⁵ e delle rappresentanze locali che nel tempo acquisirà una crescente importanza, sino ad essere confermato ed ampliato nella vigente Legge fondamentale del Regno²⁶.

La Costituzione rimarrà invariata sino al 2011, quando le proteste e i disordini generati dal c.d. "movimento del 20 febbraio" porteranno ad una nuova messa in discussione del testo. Gli impetuosi sconvolgimenti regionali di quella che divenne poi nota come "primavera araba", e che avrebbe profondamente interessato i sistemi politico-istituzionali dei Paesi confinanti, cominciava ad annunciare la propria presenza anche nel regno di Re Mohamed VI, succeduto ad Hassan II. L'onda della protesta, condotta da intellettuali, studenti e giovani marocchini,

²² La Costituzione del 1970 manteneva la presenza di collegi elettorali, e quindi di membri eletti in Parlamento in modo indiretto. Inoltre, il passaggio al monocameralismo finiva di fatto, riducendo il numero di Parlamentari, con l'accrescere l'influenza dei membri non direttamente eletti. Per un'analisi di questo aspetto si veda Lise STORM, *Democratization in Morocco. The Political Elite and Struggles for Power in the Post-Independence State*, Routledge, Abingdon, 2007, pp. 26-29.

²³ Secondo l'art. 43, per esempio, "La Chambre des Représentants comprend, dans la proportion des deux tiers, des membres élus au suffrage universel direct et, dans la proportion d'un tiers, des membres élus par un collège électoral composé des conseillers communaux ainsi que des membres élus par des collèges électoraux comprenant les élus des chambres professionnelles et les représentants des salariés".

²⁴ Sulla revisione del 1992 si veda Abdeltif MENOUNI, *Lectures dans le projet de constitution révisée*, in *Révisions de la Constitution Marocaine (1992). Analyses et commentaires*, a cura di Driss BASRI, Michel ROUSSET, Georges VEDEL, Imprimerie Royale, Rabat, 1992.

²⁵ Ai sensi del vigente disposto costituzionale "L'organizzazione territoriale del Regno è decentralizzata. È fondata su di un regionalismo avanzato" (Cost., art. 1, c. 4).

²⁶ Sulla riforma costituzionale del 1996 si veda CUBERTAFOND, *op. cit.*, pp. 90 ss.

arrivò a lambire anche quello che sino ad allora si era mostrato come un Paese relativamente stabile²⁷.

Il Sovrano annunciò così una nuova serie di riforme politiche volte ad assicurare una nuova apertura alle istanze democratiche e ad una maggior tutela dei diritti fondamentali dei sudditi, il tutto in un sistema dall'accentuato pluralismo politico e dall'enfatizzata regionalizzazione²⁸. Le riforme intraprese per volontà regia in questo senso, che acquisiranno la forma della vigente Costituzione del Paese, permetteranno al Marocco di salvaguardare la propria integrità istituzionale dalle spinte rivoluzionarie che portarono, nello stesso periodo, alla caduta dei regimi di Hosni MUBARAK in Egitto e di Zine El-Abidine BEN ALI in Tunisia, permettendo al Regno di mantenere la propria stabilità politica e sociale. La Costituzione del 2011, approvata con *referendum* popolare il primo luglio 2011 e promulgata il 30 luglio con *dahir* n. 1-11-91, rappresenta così una sorta di garanzia regia a tutela della via democratica intrapresa dalla società marocchina, e al contempo un valido strumento per placare i disordini del 20 febbraio in maniera conciliativa e non conflittuale²⁹.

4. La presenza dell'Islam in Marocco affonda le proprie radici nel settimo secolo dopo Cristo, al tempo della conquista islamica della regione del Maghreb da parte del Califfato omayyade di Damasco. Il regno califfale fu tuttavia caratterizzato, in Marocco, da una serie di rivolte berbere, fino all'unificazione del Paese da parte della dinastia berbera degli Almoravidi, nel 1040, che per primi portarono alla diffusione la scuola giuridica malikita. L'Islam maggiormente diffuso nel Paese è ancora quello che segue tale corrente, una delle più diffuse nel mondo sunnita.

Passando alla storia più recente, il Sultanato alawide, apparato istituzionale indicato tradizionalmente con il termine arabo *makhzen*³⁰, la cui esperienza storica

²⁷ Cfr. Ana Sofia NENO LEITE, *Histoire, Idéologie et Indépendance au Maroc à travers des représentations du passé colonial portugais*, in *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, a cura di Amar MOHAND-AMER, Belkacem Benzenine, Karthala, Parigi, 2012, pp. 253 ss. Si veda anche Fouad ABDELMOUMNI, *Le Maroc et le Printemps arabe*, in *Pouvoirs*, 145, 2/2013, pp. 123-140.

²⁸ Sulle riforme intraprese in Marocco al tempo della Primavera araba si veda Eva Maria MAGGI, *Change to Stay the Same: the European Union and the Logics Institutional Reform in Morocco*, in *Euro-Mediterranean Relations After the Arab Spring. Persistence in Times of Change*, a cura di Jakob HORST, Annette JÜNEMANN, Delf ROTHE, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 25-30.

²⁹ Per un'analisi critica della riforma costituzionale del 2011, che mette in luce il carattere più simbolico che sostanziale delle misure democratiche intraprese, si veda Drioss MAGHRAOUI, *Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics*, in *North Africa's Arab Spring*, a cura di George Joffé, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 175-196. Si veda altresì Abdelhak AZZOUI, André CABANIS, *Le néo-constitutionnalisme marocain à l'épreuve du printemps arabe*, L'Harmattan, Parigi 2011, pp. 131 ss.

³⁰ Termine indicato per indicare il Governo sultanale centrale, caratterizzato dalle sue istituzioni tradizionali e dalla sua amministrazione islamica della giustizia, significa letteralmente granaio, o magazzino, per indicare le risorse di cui disponeva il potere costituito. Si veda a tal proposito Mohamed DAADAOU, *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge. Maintaining Makhzen Power*, Palgrave McMillan, New York, 2011, pp. 41 ss.

si protrarrà come detto sino al Protettorato, aveva fondato l'amministrazione del potere e l'organizzazione del territorio sulla base della tradizionale visione islamica fondata sulla *sharī'a*. La giustizia era amministrata dai *qādī*, i tradizionali "giudici" e conciliatori incaricati dell'applicazione delle previsioni sharaitiche sulla base delle "radici" del diritto da essa contemplate e del corpus del *fiqh* così derivato. Il Sultano, in quanto più alta autorità del territorio, era *sharif*³¹, *qādī supremo*, *capo dell'Esercito*, *amministratore*, e costituiva *l'arbitro supremo capace di dare la sua legittimità a questo o a quel gruppo*³². Il Sultanato, in linea di massima, andava a rappresentare un modello incentrato sulla tradizionale visione islamica, senza sostanziali influenze teoriche da parte del mondo occidentale, un modello in cui al centro dell'amministrazione della giustizia risiedeva l'idea della suprema normatività coranica in quanto espressione di una volontà divina rivelata e precostituita, conoscibile all'uomo mediante il ragionamento deduttivo, ma mai modificabile nella sua essenza.

Con il Protettorato franco-spagnolo si ebbe per la prima volta ad un livello fattuale l'incontro e la commistione con il sistema giuridico maturato secondo l'esperienza occidentale. Le autorità coloniali, pur mantenendo formalmente in vigore la tradizionale istituzione sultanale, si occuparono in concreto dell'amministrazione della giustizia, svuotando di ogni potere politico effettivo le autorità locali. Fu durante questo periodo che, per la prima volta, il Paese si dotò di un Codice Penale³³, di un Codice dei Contratti e di un Codice di Commercio.

Il passaggio successivo, che si compirà definitivamente con l'adozione della Costituzione del 1962 e con l'abbandono del Sultanato in favore di una Monarchia costituzionale è fondamentale: si segna il passaggio da un sistema giuridico basato sulla *sharī'a*, come sistematizzato in seguito alla rivelazione maomettana, all'applicazione della "legge", come concepita dal mondo occidentale, come atto normativo scritto e di portata generale, e che prescinde dall'appartenenza religiosa³⁴, ma i cui

³¹ Termine che sta ad indicare i notabili e le persone più illustri del mondo islamico, che secondo la tradizione possono vantare una discendenza da Maometto.

³² David BENSOUSSAN, *Il Était une Fois le Maroc. Témoignages du Passé Judéo-Marocain*, iUniverse, Bloomington, 2012, p. 16.

³³ Per quanto riguarda l'evoluzione del Codice Penale marocchino si veda Mohieddine AMZAZI, *Le code pénal marocain et ses évolutions*, in *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, Institut de Droit Comparé, Institut de Criminologie, Université de Paris, Parigi, 1994, pp. 93 ss. Per i profili di continuità del sistema giudiziario stabilito dal Protettorato e quello successivo si veda Marguerite ROLLINDE, *Le mouvement marocain des droits de l'homme. Entre consensus national et engagement citoyen*, Karthala, Parigi, 2002, pp. 94 ss.

³⁴ Particolare situazione vigeva comunque in Marocco per quanto riguarda gli ebrei, che anche al tempo del Protettorato erano giudicati da tribunali ebraici secondo le norme della propria comunità, e sono sottoposti ad un regime peculiare ancora al giorno d'oggi. Per un approfondimento si veda Doris BENSIMON, *Evolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français, 1912-1956*, Mouton, Parigi, 1968. Si veda anche, da ultimo, Alain PLANTEY, *La réforme de la justice marocaine. La justice Makhzen et la justice berbère*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Parigi, 1952, segnatamente pp. 22 ss.

limiti di applicazione coincidono con quelli dello Stato territoriale. Da questo punto di vista, sarebbe un errore concepire la *sharī'a* come “legge islamica”³⁵, il cui elemento di differenziazione dalla concezione occidentale risiederebbe unicamente nel contenuto sostanziale delle sue previsioni³⁶. La *sharī'a*, al contrario, può essere considerata come un modello di pensiero caratterizzato da proprie categorie giuridiche non sovrapponibili a quelle occidentali, a partire dal ruolo della ragione nel processo di derivazione giuridica e dall'origine del diritto. La transizione dal complesso sistema fondato sulla *sharī'a* alla concezione di legge occidentale appare quindi come il momento di transizione più importante nella moderna storia giuridica marocchina, in quanto segnerà quello che può essere a buon diritto considerato come un punto di non ritorno verso la trasformazione della società a partire dalla sua idea di normatività. In questo contesto, il Sultanato si fa quindi Stato, e lo Stato viene quindi amministrato da una legge. Di conseguenza, la prima Costituzione segnerà definitivamente il passaggio dal mondo della *ummah* e dell'universalismo islamico alla Monarchia costituzionale e allo Stato territoriale.

Sarebbe ad ogni modo fuorviante ritenere che l'Islam non eserciti alcun condizionamento sul nuovo sistema costituzionale. L'Islam, al contrario, non può che essere una forza culturale e religiosa potente che esercita una profonda influenza sui contenuti della legislazione marocchina e sull'organizzazione della vita pubblica del Paese. Tuttavia, ciò che è importante osservare in questa sede è che, nel nuovo assetto di potere dal 1962 fino ad oggi, qualsiasi influenza della reli-

³⁵ La definizione di tale fenomeno come “legge islamica” non costituisce infatti il punto di partenza per lo sviluppo di un'analisi giuridica, quanto piuttosto il punto finale di un implicito (ed improprio) processo di occidentalizzazione del concetto trattato, i cui presupposti filosofici vengono in tal modo ignorati o travisati. Tuttavia, tale definizione risulta piuttosto comune in letteratura, anche in testi di notevole spessore storico, che procedono ad una corretta contestualizzazione dell'ordinamento giuridico islamico, per quanto concerne origini ed evoluzione, senza tuttavia porne in luce le premesse giusfilosofiche. In tal senso, se veda a titolo di esempio Javid REHMAN, *Islamic State Practices, International Law and the Threat from Terrorism. A Critique of the “Clash of Civilization” in the New World Order*, Hart Publishing, Oxford-Portland, 2005, pp. 10-70; Mohammad Talaat AL-GHUNAIMI, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1968.

³⁶ L'implicita accettazione della differenziazione tra legge e *sharī'a* sulla base del contenuto sostanziale delle previsioni conduce ad una impropria categorizzazione nel confronto fra i due fenomeni, procedendo quindi per comparazioni che, tuttavia, prendono in esame una visione falsata della normatività islamica in quanto “riletta” secondo categorie proprie della concezione giuridica occidentale. Un tipico esempio è caratterizzato dal tema della compatibilità o meno della *sharī'a* con i diritti umani, questione che, da un punto di vista giusfilosofico, perde di senso in quanto accostante due termini di paragone non analizzabili secondo le medesime categorie di pensiero. Tuttavia, il tema è stato ampiamente affrontato in letteratura, con esiti sovente non condivisibili per le ragioni già esposte. Si veda, a titolo di esempio, Nisrine ABIAD, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations. A Comparative Study*, British Institute of International and Comparative Law, Londra, 2008; Shahram AKBARZADEH, Benjamin MACQUEEN, *Framing the debate on Islam and human rights*, in *Islam and Human Rights in Practice*, a cura di Shahram AKBARZADEH, Benjamin MACQUEEN, Routledge, Londra-New York, 2008, pp. 1-11; Vida AMIRMOKRI, *L'Islam et les droits de l'homme: l'islamisme, le droit international et le modernisme islamique*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2004.

gione islamica sulla legislazione marocchina si iscrive obbligatoriamente all'interno di un sistema costituzionale e istituzionale di tipo occidentale, non potendo più effettuarvi alcuna intrusione diretta. Mediante l'adozione di una Costituzione come Legge fondamentale del Paese, ogni contenuto giuridico, anche di diretta derivazione islamica, dovrebbe obbligatoriamente passare attraverso il processo di legiferazione costituzionalmente previsto, quindi attraverso una codificazione, in modo da iscriversi nel più ampio quadro dell'ordinamento nazionale, con tutti i propri principi e le proprie garanzie³⁷.

A differenza di quanto avviene in altri Stati, come l'Egitto, la Mauritania, il Sudan o il Qatar, la Costituzione marocchina non prevede alcuna clausola ai sensi della quale la *sharī'a* possa entrare direttamente all'interno dell'ordinamento nazionale, quale base per la legislazione e quindi come termine per la verifica della costituzionalità delle leggi. In tal modo, e con la fine dell'esperienza sultanale, si può ragionevolmente affermare che nell'ordinamento giuridico marocchino l'Islam può essere considerato come una fonte di ispirazione culturale³⁸, ma non come una fonte diretta di normatività³⁹, con le necessarie implicazioni filosofiche del caso. Anche se la legislazione di secondo grado, o la stessa Costituzione, possono risultare in determinate parti influenzate da contenuti e precetti religiosi, non si tratta di precetti sharaitici *per se*, quindi derivati secondo l'impianto concettuale e filosofico proprio della scienza del *fiqh*, quanto piuttosto di legislazione nazionale *ispirata* nel suo contenuto sostanziale a precetti islamici.

³⁷ Vale la pena, a questo proposito, citare le parole di Hallaq, secondo cui la codificazione "non è una forma di legge intrinsecamente neutra, né uno strumento innocente di prassi giuridica, privo di obiettivi politici o di altro tipo. È una scelta deliberata nell'esercizio del potere politico e giuridico, un mezzo con cui viene posta una restrizione consapevole alle libertà interpretative di giuristi, giudici e avvocati. Nel contesto islamico, l'adozione della codificazione ha un ulteriore significato in quanto rappresenta un *modus operandi* potenzialmente efficace attraverso il quale la legge è stata riformata in modo strutturato. Tra le altre cose, ha impedito ai mezzi tradizionali della legge di entrare in campo." Wael B. HALLAQ, *Can sharī'a be restored?*, in *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, a cura di Yvonne YAZBECK HADDAD, Barbara FREYER STOWASSER, AltaMira Press, Lanham, 2004, pp. 22-23.

³⁸ Con riferimento a Paesi quali il Marocco, l'Algeria e la Tunisia, LE ROY traccia correttamente una fondamentale differenza tra l'ispirazione islamica per quanto concerne il contenuto sostanziale delle norme, e l'ingresso della normatività sharaitica in Costituzione mediante clausole confessionali. Secondo l'autore, le Costituzioni dei Paesi maghrebini del primo gruppo "fanno ampio riferimento all'Islam; ma la conformità della legislazione alla Sharī'ah non è esplicitamente richiesta; allo stesso tempo, le leggi possono essere ispirate dalla Sharī'ah senza incontrare nessun ostacolo costituzionale" Thierry LE ROY, *Constitutionalism in the Maghreb: Between French Heritage and Islamic Concepts*, *Constitutionalism in Islamic Countries*, cit., p. 115.

³⁹ Unica eccezione, tuttavia di carattere residuale e subcostituzionale, è costituito dall'art. 399 della *mudawana*, il Codice di Famiglia di cui si parlerà più diffusamente in seguito, ai sensi del quale eventuali lacune normative nel Codice saranno colmate mediante il ricorso ai principi islamici vigenti in materia secondo la scuola malikita. Non si ritiene, tuttavia, che tale unico riferimento sia sufficiente per equiparare il Marocco ai Paesi dotati di un sistema misto come l'Egitto, in cui la *sharī'a* può essere altresì considerata come parametro di costituzionalità, con tutte le implicazioni del caso.

La distinzione è oltremodo importante se si considera come una previsione normativa scritta, inserita in un *corpus* legislativo promulgato dall'autorità costituita, avente portata generale e indistintamente applicabile a tutti i sudditi dello Stato territoriale, non può considerarsi *sharī'a*, indipendentemente dal suo disposto normativo. Come detto, a questo proposito, si potrà discutere della maggiore o minore influenza della confessione islamica *nel contenuto sostanziale* delle norme, ma ciò che maggiormente rileva è che l'impalcatura concettuale e categoriale posta alla base dell'ordinamento giuridico marocchino è, a partire dal 1962, costituzionale e statutale, secondo una visione giuridica ben determinata, che ha espunto dall'ordinamento istituzionale del Paese ogni ingerenza e commistione con il modello islamico universalistico e pre-statale. Eventuali riferimenti all'Islam politico e sharaitico, all'Islam inteso secondo la tradizionale concezione di forza organizzatrice sociopolitica a carattere a-nazionale, sopravvivono nel testo costituzionale marocchino solo nominalmente, ma senza alcuna precettività diretta.

Nel preambolo della Carta costituzionale, il Regno viene definito come *Stato musulmano sovrano*⁴⁰, il tutto andandosi a bilanciare con quelli che vengono individuati come i principi fondamentali della Monarchia costituzionale marocchina. Il testo del preambolo traccia fin dalla sua apertura un complesso ma solido bilanciamento di visioni e di principi che intendono porre la basi, come già nella Costituzione del 1962 ed in quelle seguenti, di uno Stato moderno in cui l'Islam funga da forza culturale e religiosa ispiratrice, ma non normativa⁴¹.

L'Islam appare, fin dal preambolo, come retaggio storico ancora vivo e imprescindibile per la costruzione della Monarchia, iscrivendosi tuttavia all'interno della prospettiva filosofica propria dello Stato-Nazione e della sua visione giuridica. La sfida che la Costituzione si trova a raccogliere, sostanzialmente, è quella di porre quale fondamento valoriale e identitario dello Stato un elemento – quello islamico – caratterizzato da una originaria visione universalistica e da un livello di normatività diretta che prescinde totalmente dal concetto di legge nazionale, e che si concepisce a livello teorico e si attua nella storia mediante il ricorso a categorie concettuali del tutto altre.

Ai sensi dell'articolo primo della Carta, *la Nazione si appoggia nelle sua vita collettiva su delle costanti federatrici, nella specie la religione musulmana modera-*

⁴⁰ Cost., preambolo.

⁴¹ Il bilanciamento è espresso fin dal già citato preambolo, ai sensi del quale il Regno, parimenti con l'essere uno Stato musulmano sovrano, è “fedele alla propria scelta irreversibile di costruire uno Stato di diritto democratico”. Inoltre, sempre secondo il preambolo, “la preminenza accordata alla religione musulmana nel deposito nazionale va del pari con l'attaccamento del popolo marocchino ai valori di apertura, di moderazione, di tolleranza e di dialogo per la mutua comprensione tra tutte le culture e le civiltà del mondo”. Si veda a tal proposito, per una breve analisi della Costituzione del 2011 tra tradizione religiosa e innovazione, Francesco ALICINO, *La libertà religiosa nella nuova Costituzione del Marocco*, in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n. 4/2013, pubblicato il 18 ottobre 2013, interamente consultabile al sito http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/4_2013_alicino.pdf.

ta, l'unità nazionale dai multipli affluenti, la Monarchia costituzionale e la scelta democratica. L'Islam, quindi, e più nello specifico un Islam che viene definito come "moderato"⁴², viene a costituirsi quale una delle forze culturali su cui si fonda lo Stato, insieme ai principi costituzionali ritenuti fondamentali, e alla scelta monarchica e democratica. Il tutto troverà una ancor più chiara formulazione al seguente articolo terzo, ai sensi del quale *l'Islam è la religione dello Stato, che garantisce a tutti il libero esercizio dei culti*⁴³. Dalla fraseologia impiegata nel dettato dell'articolo terzo, si comprende come il soggetto sia lo Stato, il quale, ai sensi della propria legislazione e del proprio arbitrio sovrano, garantisce il libero esercizio delle varie pratiche religiose. Il particolare non è di poco conto, se si considera come è proprio qui che la scelta costituzionale viene seguita coerentemente fino in fondo, senza scontare il paradosso teorico proprio di altre Carte costituzionali del mondo islamico, ossia quello di un sistema misto che, talora, fatica a trovare una propria omogenea collocazione nel sistema internazionale.

La preminenza data allo Stato sul fenomeno religioso⁴⁴, Stato che del fenomeno religioso è garante, lascia trasparire una concezione secondo la quale il potere statale sia da considerarsi come un potere originario nella sua sovranità, che quindi non trova il proprio fondamento esclusivo e costitutivo nella rivelazione islamica, come per esempio era il caso della tradizionale autorità califfale. Se nella concezione tradizionale il Califfo, in quanto vicario del Profeta, è concepito con riferimento alla

⁴² Interessante riflettere sulla scelta dell'aggettivo moderato, che se da una parte pone dei limiti alla stessa libertà di culto ai fini della tutela dell'ordine pubblico, dall'altra riconosce l'esistenza di una concezione religiosa originaria che, nella sua accezione integrale e secondo le sue varie differenziazioni confessionali, non si presenta necessariamente come moderata, ed in ultima analisi compatibile con lo Stato di diritto. L'Islam moderato di cui al preambolo della Carta si configura sostanzialmente con un Islam iscritto all'interno di una cornice costituzionale espressione di un potere originario che possa non trarre direttamente la propria scaturigine dalla rivelazione coranica. A tal proposito, con riferimento alla situazione statunitense ma che può valere anche in altri contesti, "In nome dell'Islam moderato, i liberali musulmani hanno fatto sì che lo *status* dell'Islam come '*al-din*' fosse relegato a una mera religione civile o scelta personale. Il concetto di 'Islam moderato' nella mente dei liberali non era in linea con il Corano e con la Sunnah. Il concetto di *jihād*, le leggi penali di *hudud*, la missionarietà religiosa, le madrase (scuole religiose/coraniche) e così via ad essere degradati ad un certo livello per seguire l' 'Islam americano'". Ahmad Akil BIN MUDA, *Islam and Its Challenges in the Globalised World*, vol. 1, *Islam and Its Challenges in the Era of Modern Globalisation*, Partridge Publishing, Singapore, 2015, p. 176.

⁴³ Cost., art. 3. Da notare, anche in questo caso, che indipendentemente dalle conseguenze in termini di diritto sostanziale anche la stessa idea di "religione di Stato" è un'idea che nasce e matura in un contesto occidentale, mentre è del tutto estranea al mondo islamico classico, che nel suo universalismo non conosce l'astrazione giuridica dello Stato.

⁴⁴ Interessante notare anche l'art. 7 comma 4, ai sensi del quale "I partiti politici non possono essere fondati su una base religiosa, linguistica, etnica o regionale, o, in modo generale, su qualche altra base discriminatoria o contraria ai diritti dell'uomo". Con tale previsione si mette ulteriormente in luce la preminenza dello Stato centrale e del suo apparato istituzionale, sebbene articolato su base regionalistica, e si vuole prevenire da un lato derive fondamentaliste dell'Islam politico, e dall'altra spinte disgreganti per l'unità nazionale. Una previsione simile si poteva trovare all'art. 15 della Costituzione egiziana del 1971.

umma universale unita da legami di fede, il Re del Marocco è la suprema istituzione concepita con riferimento ad uno Stato nazionale, delimitato da confini territoriali. Lo Stato-Nazione, quindi, i cui poteri costituiti sono legittimati da un Sovrano che ne è il simbolo e l'emblema, è l'elemento originario dal quale promana l'autorità che legittima la pratica delle religioni, anche di quella islamica. La preminenza della religione islamica, di conseguenza, non è un dato di fatto immanente che deriva direttamente da un presupposto trascendente e non questionabile, quanto piuttosto un fenomeno riconosciuto dallo Stato nella sua libera sovranità⁴⁵. L'elemento islamico come uno dei fondamenti dello Stato, quindi, non ha una forza di imposizione propria che gli permette di entrare direttamente nell'ordinamento giuridico con un'influenza originaria, come è il caso dei sistemi misti che prevedono l'applicazione della *shari'a* nel suo imporsi *per forza propria* quale fondamento della legislazione. Nel caso marocchino, al contrario, si tratta di una creazione statale, che permette all'elemento religioso islamico di esercitare un'influenza *di contenuto sostanziale* all'interno dell'ordinamento. È importante specificare che si tratta di un'influenza *nei contenuti* delle previsioni normative, in quanto influenza sostanzialmente indiretta: non si tratta, ancora, dell'ingresso di un autonomo livello di normatività islamica – *shari'a* – nell'ordinamento, quindi con i suoi canoni ermeneutici e con i suoi metodi applicativi, ma dell'ordinamento che, essendo sovrano, sceglie di ispirare talune delle sue previsioni ai contenuti dei precetti islamici.

Un esempio di influenza islamica di contenuto sulla legislazione marocchina si può trovare nel Codice Penale, agli articoli 220 e seguenti, che regolano alcune fattispecie di ispirazione religiosa come l'apostasia⁴⁶ o il digiuno del mese di *ramadan*⁴⁷. Anche in questo caso, le norme citate non solo non traspongono in legge

⁴⁵ Come correttamente afferma DUPRET, “Contrariamente alla maggior parte delle Costituzioni degli Stati della Lega araba, il riferimento all'Islam è, nel caso marocchino, piuttosto laconico. [...] Così, lo si vede, la preminenza dell'Islam non è correlata da un riferimento alla *Shari'a* o al *fiqh*. L'Islam, religione di Stato, è innanzitutto un referenziale nazionale. Il testo precisa, in effetti, che nella sua ‘versione moderata’ la ‘religione musulmana’ costituisce una delle costanti federatrici dello Stato, con l'unità nazionale, l'integrità territoriale e l'identità una e indivisibile della Nazione”. Baudouin DUPRET, *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Editions La Découverte, Parigi, 2014, cap. 9, § 3.

⁴⁶ L'art. 220, c. 2, del Codice Penale marocchino statuisce che è punito con una pena pecuniaria da 200 a 500 dirham chiunque “impieghi dei mezzi di seduzione con lo scopo di compromettere la fede di un musulmano o di convertirlo ad un'altra religione, sia sfruttando la sua debolezza o i suoi bisogni, sia utilizzando a questo scopo delle istituzioni di insegnamento, di sanità, degli asili o degli orfanotrofi”. Nonostante le chiare difficoltà interpretative che mostra questo articolo, esso si configura comunque come una norma statale e quindi mediata dai passaggi necessari per l'applicazione delle norme nazionali, e con i relativi *standard* interpretativi.

⁴⁷ L'art. 222 del Codice Penale marocchino statuisce che chi, “notoriamente conosciuto per la sua appartenenza alla religione musulmana, rompe apertamente il digiuno in un luogo pubblico durante il tempo di ramadan, senza motivo ammesso da questa religione, è punito con il carcere da uno a sei mesi e con un'ammenda da 200 a 500 dirham”. Interessante notare, in questo caso, come l'intera prospettiva teleologica sia modificata dall'inserimento delle condizioni legate alla pubblicità del luogo e al carattere aperto e chiaro del comportamento: ciò contribuisce ad espungere una componente prettamente mo-

il contenuto dei corrispettivi precetti *sharaitici*⁴⁸, ma si configurano a pieno titolo come norme nazionali, inserite in un progetto di codificazione, da applicarsi con riferimento ad uno specifico territorio. Quale che ne sia il contenuto precettivo, non si tratta di “norme islamiche”, appunto perché sottratte all’organico inserimento in un sistema normativo islamico – ancora una volta il cui fulcro è la *shari‘a* – corredato da un corrispettivo sistema di amministrazione della giustizia, che ne costituisce parte integrante. Le norme penali appena citate, al contrario, si configurano come norme pienamente statali, che trovano quindi la propria fonte di legittimazione nella Costituzione, che a sua volta è espressione del potere sovrano dello Stato-Nazione⁴⁹.

A guardare con più attenzione, il bilanciamento tra le due visioni, che comunque si conclude con la scelta della via costituzionale con un’influenza solo indiretta islamica, si riconosce già nella formulazione fraseologica usata nel testo. La Carta, come detto, definisce il Regno uno *Stato musulmano sovrano*, anche se l’elemento musulmano, nella sua concezione originaria, è estraneo al concetto di sovranità, ed al concetto di Stato, due concetti che maturano nel contesto europeo con precisi presupposti teorici di fondo. La volontà di coniugare i due fattori, espressa in una Costituzione, quindi in una delle più alte espressioni del potere sovrano, non può che far comprendere come il presupposto di partenza sia pur sempre quello dello Stato⁵⁰.

rale legata al peccato, tipica della prospettiva islamica, in favore di una componente giuridico-sociale più marcatamente inerente all’idea di generalprevenzione occidentale.

⁴⁸ Come accennato, anche le norme che si ispirano a precetti islamici devono sottostare alla Costituzione e a tutta quella serie di principi fondamentali in essa espressi, trovando un compromesso con lo Stato di diritto e con i diritti fondamentali sanciti nella Carta. L’apostasia di cui all’art. 220, per esempio, non configura necessariamente apostasia nel senso tradizionale del termine, dal punto che l’incriminazione del musulmano che abbandona la propria fede contrasterebbe evidentemente con le previsioni costituzionali. Ai sensi del Codice Penale citato, infatti, la conversione del musulmano per esempio alla fede cristiana è libera, mentre si puniscono solamente certe forme di proselitismo. Si veda brevemente a tal proposito Abdessamad DIALMY, *Le féminisme au Maroc*, Les Editions Toubkal, Casablanca 2008, p. 184. Per un approccio comparatistico si veda invece Sami Awad Aldeeb ABU-SAHLIEH, *Les Musulmans face aux droits de l’homme. Religion & droit & politique. Etude et documents*, Dr. Dieter Winkler Verlag, Bochum, 1994, p. 109.

⁴⁹ Secondo il testo costituzionale, infatti, “la legge è l’espressione suprema della volontà della Nazione” (Cost., art. 6, c. 1.): non normatività direttamente rivelata per volontà divina e data all’uomo per propria conoscenza e contemplazione, come nella tradizionale concezione islamica, ma strumento di regolamentazione sociale espressivo della volontà dei consociati facenti parte della Nazione sovrana.

⁵⁰ Taluni studiosi, al contrario, prestano la propria attenzione al contenuto delle norme di ispirazione islamica, e alla compatibilità o meno del potere del Re con un assetto effettivamente democratico. Ad avviso di chi scrive, e come detto in precedenza, la questione veramente fondamentale è piuttosto comprendere come, nel contesto costituzionale marocchino, il modello tradizionale di normatività islamica non entri all’interno dell’ordinamento, ma si riduca ad ispirazione contenutistica per alcune norme che restano pur sempre norme statali e nazionali, quindi dotate delle tutele, dei canoni interpretativi, e dei rimedi applicativi e giurisdizionali tipici delle norme statali. Di avviso contrario, per esempio, Abdessamad BELHAJ, secondo il quale “Queste disposizioni costituzionali non testimoniano solo l’influenza del diritto musulmano sul diritto pubblico marocchino, ma anche la teoria del potere politico in Marocco (modello sultanale) che corrisponde in certi meccanismi alla concezione islamica”. Abdessamad BEL-

Già da questi primi estratti si comprende l'ambizioso intento, che potrebbe essere giudicato quasi sincretico, di coniugare due visioni eterogenee del fenomeno normativo, in cui il retaggio islamico, espressamente tutelato, non possa comunque prevalere sulla scelta, ormai considerata irreversibile⁵¹, di abbracciare in tutto la via costituzionale e nazionale, pur mantenendo l'elemento religioso come fondamento valoriale e culturale. La costituzionalizzazione dello Stato, in Marocco, appare quindi come una scelta condotta con coerenza, sulla via della costruzione di uno Stato-Nazione che, se da un lato non permette l'ingresso di elementi che possano metterne in discussione gli stessi fondamenti teorici, dall'altro non rinuncia al riconoscimento del retaggio storico e culturale dell'eredità islamica.

5. Nel dettato costituzionale, il termine *ummah* ricorre una sola volta, nel preambolo alla Carta, nel quale si afferma che il Regno si impegna, tra le altre cose, ad *approfondire i legami di appartenenza alla ummah araba e islamica, e rafforzare i legami di fraternità e solidarietà con i suoi popoli fratelli*. Tramite questo impegno, sembrerebbe riconoscersi l'appartenenza dello Stato ad un'entità superiore e più ampia, appunto la *ummah* universale dei fedeli musulmani, così come tradizionalmente concepita nella visione islamica. Ciò, in linea teorica, e nonostante il preambolo non sia dotato di immediata precettività, potrebbe rimettere in discussione la coerenza dell'impianto costituzionale venutosi a creare, e fondato appunto sulla centralità dello Stato-Nazione, pur in tutte le sue declinazioni territoriali.

Tuttavia, ad una più attenta analisi, si intuisce come il riferimento alla *ummah* sia un riferimento eminentemente culturale e identitario, e non dotato quindi di quella forza politico-giuridica in grado di questionare la primazia della cornice costituzionale sul fenomeno religioso autonomamente considerato. Questo, tra le altre cose, è in primo luogo dovuto alla sempre ricorrente affermazione della sovranità dello Stato marocchino, che quindi non riconosce entità politicamente sovraordinate a sé stesso, e che non siano mere espressioni di appartenenza culturale e identitaria⁵². La presenza di confini territoriali precisi e delimitati, che non siano unicamente

HAI, *La dimension islamique dans la politique étrangère du Maroc. Déterminants, acteurs, orientations*, Presses Universitaires de Louvain, Lovanio, 2009, pp. 50 ss.

⁵¹ AN-NA'IM correttamente considera irreversibile l'occidentalizzazione dei sistemi giuridici islamici avvenuta a seguito dei processi di colonizzazione di Africa e Medio Oriente, indipendentemente dal ruolo giocato dall'Islam sull'ordinamento stesso. Nonostante possibili invocazioni di un ritorno all'originale concezione islamica del potere ad opera di gruppi fondamentalisti, la pervasività dei processi di creazione di sistemi giuridici di tipo europei in Paesi islamici, successivamente liberamente accettata dalle autorità in seguito all'indipendenza, non sembra realisticamente reversibile. Si veda a tal proposito Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Sharī'a*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, p. 125. Come già osservato, inoltre, il carattere irreversibile dell'instaurazione di uno Stato diritto è affermato esplicitamente nel preambolo della Costituzione marocchina del 2011.

⁵² Questa concezione di *ummah*, a ben guardare, può rinvenirsi già nell'ideologia nazionalista di quanti, al tempo del Protettorato, intendevano creare uno Stato nazionale marocchino, usando la nozio-

partizioni di qualcosa di più ampio, ma piuttosto i limiti all'interno dei quali può operare il potere costituito con il proprio uso esclusivo della forza e la propria potestà normativa, testimoniano l'impossibilità di riconoscere al riferimento alla *ummah* una realtà normativa in grado di definire, con il suo esistere, l'edificio istituzionale delineato dalla Carta.

Ciò, inoltre, è anche testimoniato dal fatto che la *ummah*, per sua natura universale, a-nazionale e non vincolata ad alcuna appartenenza etnica o dinastica, viene qui qualificata come non solo islamica, ma anche araba, accrescendo in questo modo l'identitarietà del riferimento⁵³. La *ummah* menzionata nel preambolo, quindi, non sembra potersi qualificare come comunità sostanzialmente religioso-politica e universalistica di fedeli islamici, quanto piuttosto come le popolazioni del Maghreb, che con il Marocco condividono l'appartenenza etnica e culturale araba e il retaggio religioso islamico⁵⁴.

Questa ipotesi sembra essere ulteriormente avvalorata dal fatto che proprio al punto precedente del preambolo della Costituzione si menzionava l'impegno del Regno a *operare per la costruzione dell'Unione del Maghreb, come opzione strategica*. L'obiettivo politico della creazione e dell'implementazione di detta Unione, quindi, rappresenta il disegno politico di integrazione regionale perseguita dal Regno insieme ai Paesi limitrofi, mentre l'approfondimento dei legami di appartenenza alla *ummah* araba e islamica non ne rappresenterebbe, da questo punto di vista, che il corollario culturale e identitario. Il popolo dell'Islam inteso come dimensione spirituale e politica che rigetta i confini nazionali e si oppone ad essi, di conseguenza, non può necessariamente trovare ricetto in un apparato statale: mentre per quanto riguarda la *sharī'a*, sebbene con le dovute tensioni e i dovuti paradossi giuridici, lo spazio per una normatività islamica all'interno delle cornici costituzionali ha potuto trovare spazio in determinati ordinamenti, il tradizionale concetto di *ummah*, proprio per il

ne di *ummah*, e l'elemento islamico in generale, come elemento identitario unificante, e prescindendo dal suo significato politico originario. A tal proposito, "la nozione di *ummah* non ha più solamente un contenuto religioso, musulmani ed ebrei marocchini appartenendo alla stessa *ummah* marocchina". Hassan RACHIK, *L'esprit du terrain. Études anthropologiques au Maroc*, Centre Jaques Berque, Rabat, 2016, p. 277.

⁵³ Il discorso dell'arabizzazione del carattere non etnico della *ummah*, con particolare riferimento alla tribù dei *quraysh*, ossia alla tribù di appartenenza di Maometto, meriterebbe un discorso più ampio che tuttavia non è possibile svolgere in questa sede. Basti considerare che la *ummah* costituisce una realtà in principio universalistica, in cui i legami di sangue divengono irrilevanti. Storicamente, tuttavia, l'elemento etnico continua a giocare un ruolo di continuità a livello politico, specie con riferimento alle dominazioni califfali sino all'affermazione del Sultanato ottomano, primo Califfato di etnia turca.

⁵⁴ "Oggi, lo spazio musulmano aderisce alle regole del diritto internazionale e adotta il modello statale nazionale divenuto universale. Il sentimento di appartenenza alla *ummah* islamica sopravvive in maniera diffusa, ma è sovente trasceso dal nazionalismo territoriale più operativo, perché legato a delle regole di diritto positivo e ad una evoluzione umana che fonda, nel caso del Marocco, il voler vivere collettivo che sottende il sentimento nazionale." Aziz HASBI, *Les intérêts nationaux du Maroc par rapport au nouveau système international*, in *Annuaire marocain de la stratégie et des relations internationales*, vol. I, a cura di Abdelhak AZZOUZI, L'Harmattan, Parigi, 2012, p. 27.

suo carattere di esclusività politica, appare inconciliabile con la dimensione moderna della statualità, con particolare riferimento alla dimensione territoriale. Questo antichissimo e complesso concetto, che comunque riveste ancora una fondamentale importanza all'interno del mondo islamico, nelle sue dinamiche e nei suoi rapporti con l'esterno, si trova quindi riproposto soltanto nella sua accezione culturale, in quanto retaggio storico, essendo stata ormai la sua dimensione politica rimpiazzata da quella dello Stato moderno⁵⁵.

Il concetto di *ummah*, in conclusione, risulta qui privato della sua intrinseca componente politica e giuridica, in ragione dell'immanente presenza di un apparato statale sovrano e nazionale, con un proprio ordinamento costituzionale immediatamente giustiziabile e caratterizzato da un livello di normazione estraneo a quello proprio della *ummah* stessa. Da questo punto di vista, quindi, ciò che rimane è una concezione di *ummah* quale elemento unificante della popolazione dell'Unione del Maghreb, comunque concepita all'interno di un ordinamento sovrano e statale, che, per la sua stessa presenza e per la sua sovranità, lo priva del suo carattere originariamente politico e soggetto ad una normatività propria.

6. Nell'ordinamento costituzionale e politico marocchino il principio monarchico assume una rilevanza centrale, sia in ragione dei poteri accordati al Re (*malik*), che nel corso degli anni hanno subito varie evoluzioni, sia per il prestigio che il Paese attribuisce alla sua più alta istituzione, simbolo dell'unità nazionale e quasi personificazione dello Stato marocchino nel suo complesso⁵⁶.

Dal punto di vista simbolico e culturale, non vi è dubbio sul fatto che la figura del Sovrano costituisca un punto di riferimento imprescindibile per la popolazione, in quanto elemento unificante, che dà il proprio nome a strade, scuole e altre istituzioni di fondamentale importanza per la vita del Paese. La dinastia alawide, che già regnava sul Marocco in epoca sultanale, si riveste anche di un prestigio sto-

⁵⁵ Si parla, a tal proposito, di "solidarietà per spirito di corpo, che si trova egualmente ancorata nella politica estera del Marocco" che "è quella di un cerchio di Paesi che condividono i valori e gli obiettivi fondamentali della *ummah* islamica e che si impegnano in una relazione sempre più ravvicinata, che va al di là delle considerazioni puramente materiali". Rachid EL HOUDAIGUI, *La politique étrangère de Mohammed VI ou la renaissance d'une 'puissance relationnelle'*, in *Une décennie de réformes au Maroc (1999-2009)*, a cura del Centre d'études internationales, Khartala, Parigi, 2009, p. 303.

⁵⁶ Vale la pena rifarsi al pensiero di ALLAL EL FASSI (1910-1974), uomo politico di primo piano del nazionalismo marocchino, che svolse un importante ruolo nella concezione del moderno Regno del Marocco. Fu inoltre ideologo e poi guida del Partito dell'Istiqlal (indipendenza), primo partito politico del Paese, creato nel 1934 per chiedere l'indipendenza del Marocco dal Protettorato. "Nello spirito di Allal, il partito è l'incarnazione carnale dell'unità del popolo, più portato verso l'avvenire, mentre il Re è la personificazione dell'anima unitaria della Nazione, della fierezza che ella attinge dal suo passato prossimo e remoto. Allal considera che solo la Monarchia è capace di salvaguardare l'unità dei gruppi etno - culturali che costituiscono il popolo marocchino. Il Trono è il simbolo supremo della coesione nazionale". Maâti MONJIB, *La Monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir: Hassan II face à l'opposition nationale, de l'indépendance à l'état d'exception*, L'Harmattan, Parigi, 1992, p. 181.

rico non indifferente se si pensa a come la leggenda ne faccia risalire le origini allo stesso Maometto. Come anche gli antichi Sultani, l'attuale Re possiede tra gli altri il titolo nobilitante di *sharif*, in quanto, sempre secondo la leggenda, discendente del Profeta⁵⁷, e l'aggettivo *chérifienne*⁵⁸ gli viene del resto attribuito anche all'atto di promulgazione della Costituzione vigente.

E se Mohamed v fu allo stesso tempo ultimo Sultano e primo Re del Marocco, si è talvolta intravista una certa analogia⁵⁹ tra il vecchio Sultanato e l'attuale Monarchia costituzionale, con riferimento ai poteri e alle prerogative regie, che ancora oggi fanno sentire la propria presenza, e che secondo taluni autori risulterebbero eccessivamente ingombranti in un assetto democratico⁶⁰. Tuttavia, come detto, la questione fondamentale sembra qui un'altra, ossia il passaggio dalla tradizionale concezione giuridico-politica islamica a quella tipica dello Stato moderno, sancito dalla Costituzione del 1962 e quindi dalla creazione della nuova Monarchia nella persona di Mohamed v.

La nuova Monarchia si presenta infatti, da un punto di vista giuridico, come un'istituzione sostanzialmente nuova, che si inserisce come pietra angolare di un ordinamento costituzionale altrettanto nuovo, a dispetto del termine arabo *malik*, già noto al vocabolario politico islamico⁶¹. Il profilo di maggior continuità tra il regime preesistente e l'attuale Monarchia è quello in base al quale il Re è anche investito di prerogative religiose. Tuttavia, anche in questo caso, il rapporto tra il Re e l'Islam si snoda su caratteristiche assai diverse rispetto a quelle che avevano caratterizzato il rapporto tra la *ummah* e il Sultano, e, soprattutto, si iscrivono in un contesto radicalmente mutato.

⁵⁷ Come accennato, con riferimento all'elemento etnico arabo si noti che, anche con riferimento al passato, che presso le popolazioni arabe islamiche si riteneva sovente che una delle condizioni per la detenzione del potere fosse quella della discendenza dalla tribù dei *quraysh*, la stessa di Maometto. La discendenza da Maometto stesso, come vantata dagli alawidi marocchini ma anche, per esempio, dagli hashemiti giordani, era qualcosa che contribuiva maggiormente a fondare l'autorevolezza dei detentori del potere. Cfr. BELHAJ, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁸ Si legge nell'atto di promulgazione, il citato *dahir* 1-11-91 del 27 chaabane 1432 (29 luglio 2011) che "Notre Majesté Chérifienne [...] a décidé ce qui suit: est promulgué et sera publié au *Bulletin officiel*, à la suite du présent dahir, le texte de la Constitution, tel qu'adopté par voie de référendum le vendredi 18 rejev 1432 (1^{er} juillet 2011)".

⁵⁹ Ciò, ad ogni modo, al netto delle profonde divergenze relative all'assetto istituzionale e alla concezione del fenomeno giuridico, cui si è già accennato.

⁶⁰ Si veda, per un'analisi della situazione pre-2011, Hendrik Jan KRAETZSCHMAR, Francesco CAVATORTA, *Bullets over ballots: Islamist groups, the state and electoral violence in Egypt and Morocco*, in *Democracy and Violence. Global Debates and Local Challenges*, a cura di John SCHWARZMANTEL, Hendrik Jan KRAETZSCHMAR, Routledge, Abingdon, 2012, pp. 124 ss. Si veda anche Amaney A. JAMAL, *Barriers to Democracy. The Other Side of Social Capital in Palestine and the Arab World*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp. 102 ss.

⁶¹ Il termine *malik* designa il Re anche in epoca islamica precoloniale. Tuttavia, e come ovvio, la concezione dell'istituzione della Corona è radicalmente diversa in considerazione del contesto giuridico e politico di riferimento.

Il Re, ai sensi della vigente Costituzione, esercita tutte quelle prerogative quali la promulgazione delle leggi, lo scioglimento delle Camere, la nomina del Capo del Governo, unitamente al potere di emettere decreti regi (*dahir*)⁶². Accanto a queste prerogative, che in larga misura corrispondono a quelle inerenti alla funzione di Capo dello Stato e vertice delle istituzioni in contesti analoghi, si viene a delineare quello che è il ruolo più prettamente religioso del Sovrano, che costituisce il punto di maggior interesse per comprendere le dinamiche che si innescano tra religione e Costituzione nell'apparato istituzionale del Regno.

Secondo il dettato costituzionale, *il Re*, *amīr al-mu'minīn*, *veglia sul rispetto dell'Islam. Egli è garante del libero esercizio dei culti*⁶³. Inoltre, lo stesso Sovrano *esercita per dahir le prerogative religiose inerenti all'istituzione di imrat al-mu'minīn che gli sono conferite in modo esclusivo dal presente articolo*⁶⁴. Questi due commi costituiscono il cuore pulsante, pur nella loro brevità, della definizione del ruolo religioso della Monarchia marocchina, non senza rilevanti ricadute pratiche che è bene approfondire più in dettaglio.

Il titolo di *amīr al-mu'minīn*, che si potrebbe tradurre con “comandante dei credenti”, riveste un'importanza centrale nella storia dell'Islam. Il suo uso originario era legato alla prima istituzione califfale del mondo sunnita, ossia al dominio dei quattro Califfi c.d. “ben guidati”, o “ortodossi”, immediati successori di Maometto⁶⁵. Il titolo, inoltre, fu rivendicato dal primo Califfato sciita, al tempo dello scisma, ed è attribuito ai venerati dodici Imam dello Sciismo duodecimano⁶⁶. Essendo legato all'istituto del Califfato, il titolo nasce sostanzialmente rivestito di una pretesa di universalità: essendo il titolo di Califfo concepito quale vicario del Profeta e suprema guida della *umma*, comunità universale di credenti, poteva vantare una legittimazione religiosa parimenti universale, assommando in sé potere politico, militare, amministrativo e religioso⁶⁷. L'istituzione del comando dei credenti, inerente

⁶² Queste prerogative sono disciplinate dagli artt. 42 e seguenti della vigente Costituzione.

⁶³ Cost., art. 41, c. 1.

⁶⁴ Cost., art. 41, c. 5.

⁶⁵ “I Credenti inaugurarono un certo numero di istituzioni distintive che erano strumentali allo stabilimento del loro dominio, e all'ordine sociale che non esso veniva, su di una base ferma e durevole. La più importante istituzione di tutte era quella di *amir al-mu'minin*, o “comandante dei Credenti”. La creazione di questo ufficio istituzionalizzò effettivamente la nozione secondo la quale l'intera comunità dei Credenti dovesse essere politicamente unita, come era stato concordato che dovesse quindi avere una singola guida”. Fred M. DONNER, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 2010, p. 135. Si veda anche Hamilton Alexander ROSSKEEN GIBB, *Constitutional Organization*, in *Law in the Middle East, vol. 1, Origin and Development of Islamic Law*, a cura di Majid KHADDURI, Herbert J. LIEBESNY, The Lawbook Exchange, Clark 2009 (prima edizione Washington DC1955), p. 5.

⁶⁶ Cfr. Matti MOOSA, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988, p. 92.

⁶⁷ “In ogni cultura, ci sono stati titoli e attributi di ufficio che identificavano l'ufficio e i suoi detentori. Sono usati spesso come attributi del nome del detentore dell'ufficio: titoli come “re”, “imperatore”,

all'originario universalismo califfale, viene quindi a configurarsi, almeno nella sua accezione originaria, come la legittimazione a rappresentare l'intera comunità islamica. Si tratta quindi di qualcosa di inerente alla tradizionale concezione universale di *ummah* e di Islam. Non è un caso, a tal proposito, che il titolo sia stato rivendicato nel recente passato, o ancora oggi, dalle guide carismatiche di movimenti islamici fondamentalisti che rivendicano la rappresentanza universale della *ummah*, e il ritorno alla sua concezione originaria⁶⁸.

Alla luce di quanto sopra, potrebbe apparire incongruente che un titolo religioso che nasce come intrinsecamente legato ad una concezione universale della comunità dei credenti venga oggi usato da un Sovrano di una Monarchia costituzionale nell'ambito di uno Stato territoriale. Ancora una volta, si assiste ad un bilanciamento di visioni che cerca di coniugare due prospettive che appaiono inconciliabilmente lontane, anche solo con riferimento al tempo remoto, e al diverso contesto, in cui venne ad esistenza l'idea di comando dei credenti.

Anche in questo caso, tuttavia, pur mantenendosi nel solco della tradizione, quello della Costituzione marocchina si configura come una rivisitazione di tale concetto, in modo da poterlo iscrivere all'interno della cornice costituzionale dello Stato-Nazionale. Se infatti il termine postula in origine una concezione universalistica, nel caso marocchino deve necessariamente coniugarsi con una visione, al contrario, basata sul principio della sovranità territoriale. Tale principio è infatti una cornice rigidamente istituita dall'ordinamento costituzionale, che, come visto per il riferimento alla *ummah*, non è suscettibile di essere rimesso in discussione. Il comando dei credenti si deve necessariamente iscrivere all'interno del paradigma istituzionale dello Stato moderno, con tutte le implicazioni che ne derivano, andando così a costituire di fatto un nuovo ideale, distinto dal suo precedente storico di cui costituisce ormai un richiamo culturale.

Va da sé, di conseguenza, che il Re del Marocco non potrà essere il comandante dei credenti di una comunità *universale*, come nella tradizionale concezione califfale, ma, vista l'esistenza dei confini dello Stato sovrano, sarà piuttosto il comandante dei credenti di una comunità *nazionale*⁶⁹. Questo significa, di per sé,

“presidente” o “segretario”. Certamente i califfi possedevano questi titoli e attributi: *khalifa* o califfo era uno di questi, insieme a *imam*, *amir al-mu'minin* e altri. Ogni califfo, apparentemente, era considerato come possessore di tutti questi titoli e attributi, anche se non tutti sono sempre stati usati come titoli ufficiali”. Michael L. BATES, *Khurasani Revolutionaries and al-Mahdi's Title*, in *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honor of Wilferd Madelung*, a cura di Farhad DAFTARY, Josef W. MERI, I. B. Tauris Publishers, Londra, 2003, p. 280.

⁶⁸ Per esempio, il capo dei Talebani in Afghanistan, o, più recentemente, Abu Bakr AL-BAGHDADI, già guida dell'autoproclamato Califfato dello Stato Islamico. Non mancano, inoltre, esperienze minori di “comando dei credenti”, come quella, ormai puramente cerimoniale, del Sultano del Sokoto in Nigeria, o il Califfo della comunità islamica Ahmadiyya.

⁶⁹ Va comunque notato che il Sovrano, attraverso una sorta di “diplomazia religiosa” cerca di impiegare il proprio ruolo religioso per promuovere la moderazione religiosa a livello regionale, dal punto che, storicamente, il Re del Marocco sembra conservare una sorta di autorità morale tra i Paesi cir-

riscrivere alla radice la stessa concezione filosofica alla base del titolo, a partire dal concetto di “credenti”. Se infatti tale termine nasce proprio in ragione della transizione operata al tempo di Maometto dalla preminenza dei legami di fede sui legami di sangue, postulando l’universalismo della comunità, la comunità dei credenti che trovano la propria guida nel Re del Marocco non potrà che essere una comunità *limitata* da confini territoriali, il cui riferimento cardine non sarà più, quindi, la *ummah*, ma ancora una volta lo Stato-Nazione. La commistione tra il concetto di comando dei credenti e quello di sovranità nazionale danno quindi vita ad un modello, di per sé inedito nel mondo islamico, caratterizzato da una comunità statale e nazionale di credenti con una guida religiosa e al contempo istituzionalizzata all’interno dell’architettura statale – nella specie, il suo vertice.

Questo modello, costitutivo di una sorta di “Islam nazionale”⁷⁰, che affonda anche le proprie radici nel primo nazionalismo marocchino invocante l’indipendenza dalle Potenze europee, comporta rilevanti conseguenze. Il Sovrano, suprema autorità nazionale, viene quindi a configurarsi come garante dell’Islam marocchino e della sua pratica, e quindi, in un certo senso, anche della sua dottrina. Il fatto stesso che sussista una autorità statale che si ponga quale mediatore tra la rivelazione coranica e la comunità nazionale dei credenti, sembra suscettibile di incrinare, e forse di rimettere in discussione, l’universalismo sunnita classico, in cui non esiste un’autorità religiosa costituita a livello centrale, e in cui la stessa normatività viene giuridicamente concepita come non mediata e non mediabile⁷¹. A queste condizioni, dunque, non è solo possibile parlare di un “Islam nazionale”, ma anche di un “Islam marocchino”, dotato di specifiche caratteristiche proprio in ragione della mediazione regia, e dell’interposizione della Corona in quanto autorità religiosa ma pur sempre nazionale, tra la fede musulmana *malikita* e il popolo dei fedeli⁷².

Nel contesto marocchino l’autorità centrale del Sovrano sembra poter assicurare un’intermediazione nella propria persona tra rivelazione coranica e comunità dei fedeli, proprio in virtù del suo essere al tempo stesso Re e comandante dei

costanti. Questo si inserisce in un più ampio quadro di rafforzamento del livello di cooperazione del Regno con i Paesi dell’area saheliana. Cfr. Ghita TADLAOUI, *Morocco’s religious diplomacy in Africa*, in *Fride. A European think tank for global action*, n. 196, febbraio 2015, consultabile al sito <http://fride.org/publication/1250/morocco%E2%80%99s-religious-diplomacy-in-africa>.

⁷⁰ Per un’analisi di un ripensamento di un Islam politico in Marocco con riferimento alla Monarchia, si veda DAADAOU, *op. cit.*, pp. 97 ss.

⁷¹ Mediante le classiche “radici”, il giurista islamico deduce direttamente i precetti sharaitici, andando a costituire quello che è il *corpus* del *fiqh*. Il quadro che emerge è quindi caratterizzato da una normatività che non necessita di mediazioni istituzionali, ma riguarda direttamente il fedele nel suo rapporto con la divinità. Tale concezione, come detto, si riflette nell’assenza di una gerarchia religiosa costituita a livello centrale nel mondo sunnita.

⁷² Sulla specificità della politica religiosa di Re Mohamed VI, si veda Abdelilah BOUASRIA, *The second coming of Morocco’s “Commander of the Faithful”*, in *Contemporary Morocco. State, Politics and Society Under Mohammed VI*, a cura di Bruce MADDY-WEITZMAN, Daniel ZISENWINE, Routledge, Abingdon, 2012, segnatamente pp. 38 ss.

credenti, autorità religiosa e nazionale, rappresentante della confessione religiosa e dello Stato-Nazione. Il Sovrano, ne duplice ruolo che unifica nella sua persona, riesce quindi a compiere quel passaggio che, nel mondo sunnita maggioritario, risulta tuttora inedito, ossia la costituzione di sé stesso quale arbitro e interprete di una forma di Islam “territoriale”⁷³

Il dettato costituzionale affida infatti alla Corona delle competenze “esclusive” in materia religiosa, che il Re esercita per *dahir*, rendendolo di fatto l’unico garante della fede islamica della Nazione. E se questo consegna una determinata discrezionalità dottrinale alla persona fisica del Sovrano, è anche vero in ogni caso che eventuali derive integraliste potranno essere prevenute dalla stessa esistenza della Monarchia come fondamento dello Stato, che costituisce di per sé un baluardo a tutela di questa concezione nazionale di Islam⁷⁴, prevenendo la ricaduta in una utopistica riproposizione di un Islam normativo dalla purezza originaria non ancora compromesso con la visione giuridica occidentale. È proprio sulla base del ruolo religioso affidato al Re dalla Costituzione che il Sovrano potrà rendersi garante dell’Islam della *sua* comunità di fedeli, quindi di *un certo tipo* di Islam, ossia di quell’Islam che la stessa Carta costituzionale definisce come “moderato” e bilanciato con i principi del pluralismo confessionale e dello Stato di diritto⁷⁵.

Ancora una volta, il bilanciamento tra il retaggio culturale e religioso islamico e la scelta di proseguire sulla via costituzionale è ben espresso nei passaggi citati della Costituzione, e trova nella stessa persona del Re il suo più alto emblema. Nelle

⁷³ Ad eccezione dell’elemento territoriale, per ovvie ragioni storiche, un precedente per quanto concerne il tentativo di istituzione di un’autorità centrale che in qualche modo si facesse garante del fenomeno religioso può essere rinvenuta nella vicenda del Califfo abbaside al-Ma’ mūn (786-833), il quale, mediante la teoria del “Corano creato” cercò di rivendicare al Califfo il ruolo di mediatore in materia di dottrina religiosa e, per estensione, giuridica. Il tentativo, tuttavia, non sortì l’effetto desiderato e dopo la morte del Califfo tale teoria venne presto abbandonata. Si veda, a proposito della teoria del Corano creato e della vicenda di al-Ma’ mūn, Malise RUTHVEN, *Islam in the World*, Oxford University Press, Oxford, 2006 (prima edizione 1984), pp. 191-194; Ira M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 172-173.

⁷⁴ Si intende: un Sovrano nazionale e costituzionale non potrebbe ripristinare, nella sua autorità religiosa, una concezione tradizionale e universale di *ummah* senza tradire le premesse fondanti e costitutive del suo stesso concetto di regno, che si radicano appunto nella concezione di Stato moderno.

⁷⁵ “In un sistema politico nel quale la Monarchia è un attore chiave, e dove il Re esercita il suo monopolio sulle interpretazioni religiose in virtù del suo ruolo di comandante dei credenti (*amir al-mu’minin*), il movimento islamista marocchino è notevolmente influenzato dalla strategia della Monarchia quando si tratta di gestire il terreno religioso”. Mohamed DARIF, *The Moroccan Islamist Movement, from Secessionism to Participation*, in *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, a cura di Frank PETER, Rafael ORTEGA, I. B. Tauris Publishers, New York, 2014, p. 59. Si noti anche che “L’istituzione di Comandante dei Credenti serve ad un doppio scopo: quello di definire il campo strategico di azione come possesso esclusivo dal Re, e quello di controllare gli interstizi di politica e religione. Infatti, la Costituzione marocchina statuisce chiaramente che la religione del Paese è l’Islam, ma quest’ultimo è più visto come un sistema di credenza che come una fonte del diritto” BOUASRIA, *op. cit.*, p. 40.

stese parole di Re Mohamed vi: “La sacralità delle nostre costanti che sono oggetto di un consenso nazionale, vale a dire l’Islam come religione dello Stato garante della libertà di culto, come anche il Comando dei credenti, il regime monarchico, l’unità nazionale, l’integrità territoriale e la scelta democratica, ci portano un pegno e un solco solido per tracciare un compromesso storico che ha la forza di un nuovo patto tra il Trono e il popolo”⁷⁶. Le “costanti”, espresse anche nel preambolo e nel titolo primo della Costituzione e definite come “federatrici” e quindi unificanti della Nazione, trovano appunto la loro massima espressione nella coniugazione delle istanze nazionali con un Islam che, per certi aspetti, possa dirsi a sua volta nazionale, anche in ragione del carattere nazionale della sua guida religiosa. Il carattere di compromesso, del resto, è anche esplicitato nel brano sopra riportato, e tuttavia si tratta di un compromesso che riesce, alla prova dei fatti, a fondare un modello statale tutto sommato coerente con le sue premesse iniziali, che trova nel Sovrano la suprema autorità nazionale che allo stesso tempo è anche garante del peculiare carattere religioso del Paese, e che nella sua stessa persona rappresenta il bilanciamento tra il paradigma statualistico e il secolare retaggio islamico⁷⁷.

7. L’unica istituzione presente in Costituzione che evoca il riemergere del remoto passato dell’Islam è il Consiglio superiore degli ‘ulamā’⁷⁸. L’annuncio della sua creazione venne dato nel 1981, per volere di Re Hassan II, mentre un anno prima erano stati creati i Consigli regionali degli ‘ulamā’⁷⁹: l’istituzione si configura ancora oggi come un organo che riunisce gli esperti giurisperiti islamici, appunto gli ‘ulamā’, che nella tradizione musulmana rappresentano i guardiani e i depositari del sapere religioso e giuridico dell’Islam. Gli ‘ulamā’, esperti nell’applicazione degli strumenti del diritto sharaitico, come l’*ijtihād*, oltre che esperti nella conoscenza del Corano e della *sunnah* quali principali “radici” del diritto sharaitico, hanno rappresentato per secoli figure fondamentali del sistema giuridico-religioso della *ummah* islamica⁸⁰. Con la progressiva adozione di modelli politico-istituzionali statualisti-

⁷⁶ Cit. in NENO LEITE, *op. cit.*, p. 253.

⁷⁷ Interessante notare come la stessa concezione di comando dei credenti è suscettibile di invocare il ritorno alla visione tradizionale di *ummah*, come nel caso dei movimenti fondamentalisti, e allo stesso tempo di porre le basi, come nel caso marocchino, di un modello che si potrebbe dire come innovatore, e mirante appunto a coniugare coerentemente un modello pienamente costituzionale con una ispirazione islamica. Il tutto a seconda del contesto giuridico-politico nel quale si colloca la nozione di comando dei credenti, se cioè in un contesto nazionale o in un preteso contesto universalistico ed erosivo delle sovranità nazionali, come quello califfale originario.

⁷⁸ Pl. di ‘ālim.

⁷⁹ Cfr. per un approfondimento sul tema che mette anche in luce gli obiettivi del Sovrano nella creazione del Consiglio, Benjamin BRUCE, *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*, Palgrave MacMillan, Londra, 2019, pp. 57 ss.

⁸⁰ Cfr. per un approfondimento sul tema Michael WINTER, ‘ulamā’ *between the State and the Society in Pre-modern Sunni Islam*, in *Guardians of Faith in Modern Times. ‘ulamā’ in the Middle East*, a cura di Meir HATINA, Brill Publishing, Leiden, 2009, pp. 21-46.

ci di tipo occidentale, gli ‘ulamā’ persero progressivamente la propria importanza, retaggio di una concezione tradizionale che si avviava al tramonto, abbandonata in favore dei sistemi ereditati dagli antichi colonizzatori⁸¹.

Potrebbe sembrare contraddittorio il fatto che il Regno del Marocco, pur essendosi dotato di un sistema costituzionale che non riconosce alcun ruolo normativo alle previsioni sharaitiche, abbia riportato in vita un organo che invece affonda le proprie radici nel sistema tradizionale islamico pre-statale, che sembrava essere stato abbandonato del tutto. Tuttavia, anche in questo caso, è necessario esaminare la questione relazionandola al ruolo religioso del Sovrano così come poco sopra descritto.

Il disposto della Costituzione vigente in materia può aiutare a far luce sul ruolo del Consiglio all’interno dell’ordinamento marocchino. Ai sensi del dettato normativo, il Re *presiede il Consiglio Superiore degli ‘ulamā’, incaricato dello studio delle questioni che Egli gli sottopone*⁸², e si chiarisce inoltre che il Consiglio è la sola istanza abilitata a pronunciare le consultazioni religiose⁸³ *prima che siano ufficialmente approvate, sulle questioni di cui è investito, e ciò sulla base dei principi, precetti e proponimenti tolleranti dell’Islam*⁸⁴. Da ultimo, si precisa che *le attribuzioni, la composizione e le modalità di funzionamento del Consiglio sono fissate per dahir*⁸⁵, e sono quindi sottoposte a regolamentazione regia.

Dalla disciplina tracciata dalla Costituzione risulta chiaro come il Consiglio sia inserito all’interno dell’istituzione monarchica, al punto che il Re, in qualità di *amīr al-mu‘minīn*, presiede il Consiglio ed ha la facoltà di disciplinarne il funzionamento, di stabilire come debbano essere nominati i suoi membri, e soprattutto di sottoporre secondo la propria volontà al Consiglio le questioni su cui gli ‘ulamā’ dovranno pronunciarsi. Le *fatāwā*, i responsi religiosi resi sulla base dei precetti sharaitici e quindi secondo metodi di elaborazione tipici del diritto sharaitico, saranno quindi emessi unicamente allorquando il Sovrano, secondo la sua discrezionalità,

⁸¹ Sulla decadenza dell’autorità degli ‘ulamā’ nei Paesi islamici durante il periodo della colonizzazione, si veda Mohammed AYOUB, *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in the Muslim World*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2008, pp. 27-28. Si noti soprattutto che “il consenso premoderno nel mondo islamico su chi avesse il diritto di parlare per l’Islam è durato circa fino alla prima metà del Diciannovesimo secolo. Ha quindi subito una rottura dall’intrusione della modernità attraverso i suoi vari agenti – soprattutto il colonialismo europeo, la rivoluzione della stampa, e l’alfabetizzazione di massa. [...] La dominazione coloniale europea riaprì l’intera questione riguardo alla natura dell’autorità nell’Islam tramite la decimazione delle strutture politiche esistenti e tagliando la legittimazione delle autorità religiose” (p. 27).

⁸² Cost., art. 41, c. 2.

⁸³ Si intendono le *fatāwā* (sing. *fatwā*), ossia responsi giuridici rilasciati da un giurisperito islamico in merito ad una questione che gli viene proposta. Nel tradizionale ordinamento sharaitico, le *fatāwā* rivestono un ruolo rilevante nell’amministrazione della giustizia, e vengono ritenute vincolanti se il giurisperito che le rilascia e il *qāḍī* incaricato della risoluzione di una controversia appartengono alla stessa scuola giuridica.

⁸⁴ Cost., art. 41, c. 3.

⁸⁵ Cost., art. 41, c. 4.

decida di sottoporre al Consiglio una questione religiosa. Inoltre – più importante per la presente analisi – il Consiglio si presenta unicamente come un organo consultivo, i cui responsi non potranno avere alcuna diretta o indiretta efficacia all'interno dell'ordinamento nazionale, che permane pur sempre sottoposto ai procedimenti di produzione legislativa e di amministrazione della giustizia costituzionalmente previsti. Le *fatāwā* pronunciate potranno, se del caso, servire come parere orientativo a beneficio del Sovrano o delle istituzioni, senza una diretta precettività delle stesse. Il Consiglio superiore degli 'ulamā' non viene quindi a connaturarsi come organo giuridico-normativo o conciliativo-giudiziale, quanto piuttosto come una commissione nazionale, sottoposta a supervisione regia, a carattere puramente consultivo.

La creazione del Consiglio, e il suo mantenimento in vigore con la nuova Carta, risponde ad un duplice ordine di ragioni. Da un lato, si vuole rafforzare l'autonomia del Sovrano nell'elaborazione di una propria politica religiosa, mediante la sottoposizione discrezionale di questioni agli 'ulamā', e mediante l'esercizio di un controllo e di una supervisione, tramite *dahir*, delle nomine dei membri del Consiglio e delle sue modalità di funzionamento. L'assimilazione del Consiglio alle istituzioni dello Stato, e ancora una volta la sua iscrizione nel quadro costituzionale del Paese e la sua sottoposizione gerarchica al potere discrezionale della Corona, contribuiscono a rafforzare il ruolo di arbitro religioso e di mediatore del Re in materia islamica⁸⁶. Dall'altro lato, la creazione del Consiglio quale *unica e sola* istituzione abilitata a pronunciare *fatāwā*, risponde alla necessità di delegittimare l'autonomo insorgere di 'ulamā' che, sfuggendo al controllo ordinamentale, potrebbero emettere propri responsi in contrasto con i principi dell'ordinamento, o in grado di turbare l'ordine pubblico⁸⁷. Non bisogna dimenticare, a tal proposito, che la creazione del Consiglio per volere di Re Hassan II avviene immediatamente a seguito della Rivoluzione iraniana del 1979⁸⁸, nell'ambito della quale gli 'ulamā' sciiti ebbero un ruolo di

⁸⁶ Secondo BRUCE, “i consigli regionali degli 'ulamā' si dimostrarono strumenti efficaci per la supervisione dello Stato sugli affari religiosi: essi supervisionavano la nomina dei predicatori nelle moschee e il contenuto della *khutba* del venerdì, che allo stesso modo furono posti sotto controllo statale ufficiale. La guida di questi consigli regionali venne attribuita ad alleati del trono”. BRUCE, *op. cit.*, p. 57. SHAHIN descrive la politica religiosa marocchina come dedita all'utilizzo di un simbolismo religioso volto a porre in essere un controllo statale sugli affari religiosi, anche al fine di prevenire possibili derive fondamentaliste, spingendosi a parlare di “nazionalizzazione dell'ideologia islamica”. Cf. Emad Eldin SHAHIN, *Political Ascent. Contemporary Islamic Movements In North Africa*, Westview Press, Boulder, 1998, pp 48-62.

⁸⁷ Si veda a tal proposito, anche in una prospettiva comparatistica, André CABANIS, *Autour de la nouvelle Constitution marocaine: les permanences, les évolutions programmées, les éléments de rupture*, in *Annuaire marocain de la stratégie et des relations internationales*, *cit.*, pp. 1011-1013. Si noti inoltre che il Consiglio, oltre ad operare con le restrizioni legali già viste, è tenuto ad ispirarsi esclusivamente ai proponimenti “dell'Islam tollerante”: il dettato costituzionale, quindi, pone anche dei limiti di merito all'autonomia decisionale degli 'ulamā', rendendoli ancora una volta attori nazionali della politica del Regno, e quindi voce della peculiare forma di Islam che passa dall'elaborazione e dalla mediazione regia.

⁸⁸ La rivoluzione iraniana venne infatti condannata dagli 'ulamā' marocchini mediante una apposita *fatwā*. Cf. BRUCE, *op. cit.*, p. 57.

primo piano nell'istituire un nuovo ordine sociale mediante il rovesciamento del precedente; anche da questo punto di vista la creazione di questo peculiare organismo può essere interpretata come la volontà regia di ottenere l'esclusività nella gestione della politica religiosa, prevenendo e delegittimando l'emergere di altre istituzioni parallele rivendicanti un ruolo più autonomo⁸⁹.

Ancora una volta, la Corona rivisita profondamente il ruolo di un istituto che rievoca da tempi remoti l'appartenenza al modello islamico tradizionalmente concepito, andando a reinterpretarne il ruolo in modo da trasformarlo in un'istituzione inedita, che possa quindi collocarsi all'interno dell'ordinamento costituzionale⁹⁰. Pur mantenendo inalterata l'antica denominazione di 'ulamā', i membri del Consiglio risultano di fatto investiti di un ruolo nazionale alquanto dissimile da quello che ricoprivano nel passato dell'Islam, innanzitutto per la mancanza di autonomia nei confronti del potere centrale, ed anche in ragione del carattere puramente consultivo dei responsi. Ancora una volta, il mantenimento delle denominazioni tradizionali contribuisce a creare una sorta di collegamento, culturale e identitario, con il retaggio islamico del Paese, che non viene sconfessato, ma rivisitato e, dove occorre, reinterpretato alla luce del dinamico ruolo svolto dalla Corona sulla base dell'attuale ordinamento costituzionale.

8. In molti Paesi islamici, l'ambito del diritto di famiglia risulta essere particolarmente influenzato da precetti religiosi, in considerazione del fatto che, in materia di famiglia, le scuole giuridiche sunnite riconoscono numerose disposizioni sharaitiche anche piuttosto dettagliate nel tradizionale *corpus* del *fiqh*.

Nel caso del Marocco, ciò è vero facendo tuttavia salvo quanto affermato in precedenza sull'inesistenza, nell'ordinamento giuridico nazionale, di norme propriamente sharaitiche, nemmeno in materia di famiglia. La legislazione nazionale, cionondimeno, mostra nei contenuti di ispirarsi ad alcuni tradizionali precetti religiosi, che tuttavia cercano allo stesso tempo di bilanciarsi con i principi costituzionali, tra cui quello della parità tra uomo e donna⁹¹.

Il testo normativo fondamentale sul diritto di famiglia marocchino è noto come *mudawana*, o Codice della Famiglia, e disciplina le più rilevanti fattispecie in questo ambito, come il matrimonio, il divorzio e la figliazione. La prima versione del Codice si ebbe nel 1958, antecedentemente alla prima Costituzione del Regno, per volere di Re Mohamed v, che aveva allo scopo incaricato una commissione di

⁸⁹ Cfr. Okacha BEN ELMOSTAFA, *Les mouvements islamistes au Maroc: leurs modes d'action et d'organisation*, L'Harmattan, Parigi, 2007, p. 203.

⁹⁰ "Il titolo di 'ulamā' non procede più dal riconoscimento dei pari, ma dalla legge", trattandosi ora pur sempre di "un'istituzione ufficiale controllata dal potere politico". Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Les Presses de Sciences Po, Parigi, 1999, p. 111.

⁹¹ "Lo Stato opera per la realizzazione della parità tra gli uomini e le donne", ai sensi dell'art. 19 comma 2 della Costituzione attualmente vigente, che prevede anche, al comma successivo, la creazione di un'apposita Autorità per la parità.

giuristi e di ‘ulamā’ della redazione di una bozza. L’ispirazione, come accennato, è duplice: da un lato si intendeva creare un codice legislativo secondo canoni occidentali, che si potesse iscrivere nell’ambito del nuovo ordinamento giuridico nazionale conseguente alla creazione della Monarchia che si avviava ad essere costituzionale, e dall’altro si voleva che l’ispirazione della nuova legislazione in materia di diritto di famiglia continuasse ad essere islamica⁹².

Il codice si colloca quindi in quel processo di transizione che porta dall’amministrazione sharaitica della giustizia in era precoloniale alla creazione di una legislazione, e poi di una Costituzione, per accogliere nel modo più coerente possibile le premesse filosofiche proprie del diritto occidentale. Le previsioni del codice risultano infatti, soprattutto nella sua versione originaria, ispirate alle previsioni religiose che, in precedenza, assumevano efficacia diretta all’interno dell’ordinamento sharaitico, con i suoi strumenti tradizionali di ermeneutica e di applicazione. Tuttavia, lo stesso processo di codificazione, e il “filtro” della produzione legislativa nazionale, segnarono già il passaggio dall’antica amministrazione della giustizia al nuovo assetto giuridico del Regno. La stessa creazione della *mudawana*, in quanto atto legislativo che si sostituiva all’antica idea di normatività sharaitica, è espressione della transizione al concetto di ordinamento giuridico nazionale. Ancora una volta, quindi, si parla di norme nazionali che solamente *nei contenuti sostanziali* si ispirano a precetti religiosi, ma che si iscrivono necessariamente nel quadro dell’ordinamento statale, dei suoi principi e delle sue tutele.

La versione originaria della *mudawana*, essendo risalente al 1958, non poteva ancora incorporare nelle sue previsioni i principi fondamentali che sarebbero stati fatti propri dalla Costituzione del 1962; tuttavia, essa si inserisce in quel processo di riforme che, mediante il bilanciamento tra ispirazione religiosa e occidentalizzazione dell’ordinamento, condurrà alla definitiva costituzionalizzazione dello Stato. Il codice rimarrà invariato fino al 1993, quando subirà una prima riforma da parte di Re Hassan II⁹³. Risalente al 10 ottobre 2004 è invece la promulgazione del regnante Mohamed VI di un’ultima, più incisiva novella della *mudawana*, che si propone di compiere definitivamente l’attualizzazione della normativa di famiglia adeguandola pienamente ai principi costituzionali, in un’ottica di rispetto per la tradizione che tuttavia non si risolve in una autoreferenziale riproposizione di norme ad ispirazione islamica⁹⁴. L’ultima versione del codice sembra infatti varata all’insegna di una dina-

⁹² Cfr. Nisrine ABIAD, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations. A Comparative Study*, British Institute for International and Comparative Law, Londra, 2008, pp. 121-122.

⁹³ La versione del 1993, tuttavia, poco si discostava da quella precedente, dando adito alle medesime critiche che avevano interessato il testo del 1958. Per ripercorrere le varie proposte di modifica della *mudawana*, si veda Leila HANAFI, Christine S. PRATT, *Morocco’s 2004 Family Code Moudawana*, in *Women and Knowledge in the Mediterranean*, a cura di Fatima Sadiqi, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 131 ss.

⁹⁴ “Con questo nuovo Codice, il Regno del Marocco ha ben espresso la sua determinazione di conciliare la sua volontà di modernizzarsi e il suo indefettibile attaccamento ai precetti dell’Islam e

micità che ben si attaglia al ruolo della Monarchia marocchina, innovando ulteriormente il principio dell'ispirazione religiosa di alcune disposizioni della normativa, e rendendolo più duttile e bilanciato con i principi costituzionali⁹⁵. Giova a tal proposito riportare un estratto del discorso di Re Mohamed VI alle Camere in occasione dell'apertura del secondo anno legislativo della settima legislatura, ripreso nel *dahir* di promulgazione del novellato codice nel 2004:

È necessario ispirarsi ai proponimenti dell'Islam tollerante, che onora l'Uomo e che predica la giustizia, l'uguaglianza e la coabitazione armoniosa, e di appoggiarsi all'omogeneità del rito *malikita*, così come sull'*ijtihād* che fa dell'Islam una religione adattabile a tutti i luoghi e tutte le epoche, in vista di elaborare un Codice moderno della Famiglia, in perfetto adeguamento allo spirito della nostra religione tollerante⁹⁶.

Ancora una volta si esprime la volontà di giungere al già menzionato “compromesso” tra tradizione e modernizzazione, ed anche in questo caso assumendo la tradizione come ispirazione valoriale, e non invece come sistema rivelato di giustizia. Inoltre, grande enfasi viene posta sul concetto di *ijtihād*, strumento ermeneutico tipico del diritto islamico tradizionale, che prevede lo sforzo razionale del soggetto, pur nell'ambito della conoscenza di Corano e *sunnah*, per giungere alla corretta conoscenza della *sharī'a*. Interessante notare, a tal proposito, come il concetto di *ijtihād*, come anche quello di *ummah* nel preambolo della Costituzione, appare qui estrapolato dal proprio contesto originario di appartenenza, per essere traslato sul piano del sistema nazionale di amministrazione della giustizia e di produzione normativa⁹⁷. L'*ijtihād* di cui al discorso regio, dunque, non è propriamente lo strumento

alla tradizione”. Mohamed BOUZOUBAA, Ministro della Giustizia, prefazione a *Guide Pratique du Code de la Famille*, a cura del Ministero della Giustizia del Regno del Marocco, p. 3, consultabile interamente al sito http://www.tv5monde.com/cms/userdata/c_bloc_file/0/183/183_fichier_Guide_pratique_du_code_de_la_famille.pdf.

⁹⁵ Per un'analisi completa della nuova versione del codice, si veda Omar MOUNIR, *La Moudawana, le nouveau droit de la famille au Maroc. Présentation et analyse. Texte Intégral en Français*, Editions Marsam, Rabat, 2005.

⁹⁶ Cit. nel preambolo al *dahir* n. 1-04-22 del 12 hijā 1424 (3 febbraio 2004), recante la promulgazione della legge n. 70-03 recante il Codice della Famiglia. Per un'analisi di parte del preambolo, con particolare riferimento al problema dei diritti umani, si veda Mashood A. BADERIN, *Islam in the realization of human rights in the Muslim world*, in *Research Handbook on International Human Rights Law*, a cura di Sarah JOSEPH, Adam McBETH, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2010, p. 464. Il testo, tuttavia, sembra adottare a volte un approccio eccessivamente incentrato alla visione giuridica occidentale, senza tenere in adeguata considerazione la differenza strutturale della visione islamica tradizionale.

⁹⁷ “Visto nell'ottica di una reinterpretazione della religione in favore della famiglia marocchina, e servendosi dell'arma dell'*ijtihād*, per evocare la necessità di un'attualizzazione della norma giuridica, il potere monarchico marocchino ha posto in cortocircuito gli islamisti sul loro stesso terreno. Questi ultimi non poterono che accordare il loro avallo al nuovo Codice”. Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les Pays arabes. De l'éclatement à l'harmonisation*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2008, p. 81.

di derivazione del diritto sharaitico, se non la sua più prossima traslazione sul piano del sistema di giustizia dello Stato moderno: l'interpretazione giurisprudenziale. Nello stesso modo nel quale la *ummah* era stata, in ragione del mutato contesto giuridico-istituzionale, deprivata dei suoi tipici caratteri fondativi per essere traslata sul piano della comunità statale tipica dello Stato-Nazione, l'*ijtihād* viene qui a configurarsi non più come strumento sharaitico, ma al contrario come traslazione di un riferimento tradizionale sul piano della giustizia moderna ispirata ai canoni occidentali. Ancora una volta, non l'intrusione di un sistema giuridico caratterizzato da una visione categoriale radicalmente altra rispetto a quello occidentale, ma piuttosto l'iscrizione, e la filtrazione, della tradizione islamica all'interno di un nuovo paradigma politico costituzionale e nazionale.

Tutto ciò, ancora una volta, è reso possibile dal ruolo religioso del Sovrano, il quale, in qualità di comandante dei credenti, è garante della religione della *propria* comunità. La mediazione dell'autorità regia risulta condizione necessaria per un'autonoma definizione, anche dottrinale, di un certo tipo di Islam nazionale, e della sua influenza sull'ordinamento giuridico⁹⁸. Quello che, nella visione tradizionale, è il rapporto diretto tra una normatività rivelata e la *ummah* dei fedeli, trova qui un passaggio intermedio nell'interpretazione del Re in qualità al contempo di più alta autorità religiosa e di più alta autorità nazionale. Sulla base di ciò, per esempio, il nuovo codice ha potuto notevolmente restringere i casi in cui può essere ammessa la poligamia e il ripudio unilaterale, che devono essere sottoposti al vaglio di una giurisdizione statale che, per ovvie ragioni, non poteva essere previsto nel diritto sharaitico⁹⁹.

Il codice, in conclusione, rappresenta un caso emblematico per comprendere come la mediazione del Sovrano costituisca un livello intermedio necessario a coniugare in modo piuttosto organico e coerente da un lato lo Stato moderno e lo spi-

⁹⁸ “Ancora una volta, la *mudawana* sarebbe stata una prova di forza tra gli islamisti e i modernisti. [...] Questa volta, [gli islamisti] non erano nella posizione di sfidare una riforma della *mudawana*, in particolar modo se proveniva dal Comandante dei Credenti. Prendendo l'iniziativa, il Re si pronunciò fermamente in favore della riforma, andando molto al di là di quello che i movimenti delle donne avevano osato sperare”. Marvine HOWE, *Morocco. The Islamist Awakening and Other Challenges*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 170.

⁹⁹ Sempre nelle parole di Re Mohamed VI, “Con riferimento alla poligamia, Noi abbiamo guardato a quello che sia tenuto conto dei proponenti dell'Islam tollerante che è legato alla nozione di giustizia, tanto che l'Onnipotente ha sottoposto la possibilità della poligamia ad una serie di restrizioni severe [...], il che rende la poligamia legalmente quasi impossibile”. Cit. nel preambolo al *dahir* n. 1-04-22 del 12 *hija* 1424 (3 febbraio 2004). Inoltre, si noti come la versione del 2004 “Tra le altre cose, ha abolito il dovere delle mogli di obbedire ai loro mariti, non ha più richiesto alle donne il permesso di un guardiano legale uomo per sposarsi, ha alzato l'età minima per il matrimonio a 18 anni, e sostanzialmente ha ristretto le condizioni alle quali gli uomini possono contrarre un secondo ed altri matrimoni. Il divorzio è stato reso più facile per le donne”. Vickie LANGOHR, Amaney JAMAL, *The Improvement of Women's Rights*, in *Governance in the Middle East and North Africa. A Handbook*, a cura di Abbas KADHIM, Routledge, Abingdon, 2013, p. 149.

*rito dell'epoca*¹⁰⁰, e dall'altro un Islam dotato di peculiari caratteristiche, che funge da ispirazione valoriale ma ormai deprivato della sua immediata portata normativa e regolatrice della società che aveva caratterizzato, e che caratterizza tuttora, altri sistemi giuridici.

9. Nell'analisi che interessa il ruolo della *sharī'a* e dell'antica concezione della giustizia propria del mondo islamico classico nei moderni Stati a maggioranza musulmana, si può dire che il Marocco rappresenti un caso peculiare. Fautore di un sistema pienamente costituzionale, il Regno ha saputo costruire negli anni un'impalcatura istituzionale coerente con il presupposto di creare una Monarchia di derivazione occidentale per quanto concerne i suoi presupposti filosofici di base.

L'adozione del modello statualistico, in Marocco, ha saputo confrontarsi con le istanze islamiste senza tuttavia procedere alla creazione di un sistema misto, che potesse anche solo in parte deviare dalla via della costituzionalizzazione posta in essere all'alba dell'indipendenza.

Nonostante ciò, il Regno non ha seguito l'esempio della Turchia di ATATÜRK, ponendo in essere una laicizzazione forzata della società per adeguarsi ai modelli occidentali anche nel merito del contenuto sostanziale delle norme, espungendo così i riferimenti alla tradizione islamica e al retaggio storico-religioso del Sultanato alawide. La strada percorsa, ossia quella di una sostanziale mediazione tra eredità valoriale islamica e ordinamento giuridico di tipo occidentale, si è fondata piuttosto su due presupposti.

Da un lato, la piena accettazione del modello statualistico e nazionale, ereditato dalle autorità europee del Protettorato, e che ricevette un notevole impulso dalle istanze nazionaliste marocchine invocanti la creazione di uno Stato indipendente. In tal modo, si scelse di procedere alla costituzionalizzazione dello Stato, adottando tutta quella serie di istituzioni nazionali che avrebbero costituito la base del Regno, come la Corona stessa, il Parlamento, l'Esecutivo, le Forze Armate, e un sistema di tribunali modellati sugli organi giurisdizionali europee. Non di poco conto, inoltre, fu riconoscere nella legge nazionale il precipuo strumento di normazione e regolazione della società, accettando quindi implicitamente non dei contenuti sostanziali di merito, ma – assai più rilevante – le categorie giuridiche proprie dello sguardo occidentale sul fenomeno giuridico.

D'altra parte, si scelse di continuare ad affidare all'Islam un ruolo importante nell'ambito del nuovo modello ordinamentale, riconoscendo l'importante lascito, in termini religiosi ma anche culturali e identitari, della tradizione islamica. Tuttavia, questo non fu attuato mediante la riscoperta e la riadozione, anche parziali, di

¹⁰⁰ “Sua Maestà ha egualmente esortato i membri della Commissione ad avvalersi dello sforzo giurisprudenziale dell'*ijtihād*, tenendo conto dello spirito dell'epoca, degli imperativi dell'evoluzione e degli impegni sottoscritti dal Regno in materia di diritti dell'Uomo così come universalmente riconosciuti”. Preambolo al *dahir* n. 1-04-22 del 12 hijra 1424 (3 febbraio 2004).

forme tradizionali di amministrazione della giustizia che avessero come presupposto l'autorità costituita di Allah sul dominio della terra, o che individuassero nella *ummah* universale il proprio fondamento politico. Il ruolo del confessionalismo islamico nella Costituzione marocchina passò innanzitutto attraverso una rielaborazione dell'Islam nella società, e attraverso la sua stessa iscrizione all'interno di una cornice legale nazionale. L'Islam religione di Stato, appunto perché "di Stato", risulta privato di ogni diretta influenza politica e giuridica, e viene concepito sostanzialmente come ispirazione che dovrà comunque passare attraverso la mediazione dell'autorità statale costituita, non più per volere divino, ma per volontà della Nazione. Si tratta, come detto, di un Islam i cui confini vengono puntualmente (ri)definiti, e vanno a coincidere con quelli dello Stato, e le cui prerogative vengono ridotte ad emblema e simbolo della religiosità popolare, espungendone ogni aspetto di immediata precettività, che nella visione tradizionale islamica ne rappresentava invece una qualità imprescindibile.

La creazione di questo peculiare tipo di Islam marocchino, che non manca di far sentire la propria presenza in Costituzione e, di conseguenza, nella legislazione, è resa possibile dalla presenza di una Monarchia che venga a qualificarsi come garante del fenomeno religioso, e come arbitra suprema del compromesso tra la tradizione islamica e la via costituzionale. Il duplice ruolo del Re, allo stesso tempo Capo dello Stato e *amīr al-mu'minīn*, esprime nella sua stessa persona la possibilità, legata a questo peculiare contesto, di creare un Islam nazionale, dotato di proprie caratteristiche, che rompa con la tradizionale visione che aveva regolato le dinamiche della *ummah* grossomodo fino all'era coloniale. La mediazione regia, che di fatto crea un'autorità religiosa centrale sino ad allora inesistente, risulta quindi funzionale a generare un livello interpretativo della dottrina islamica che possa – e debba – coniugarsi con il paradigma dello Stato moderno, e con l'esclusività della normazione statale.

La Monarchia rappresenta di conseguenza il cuore pulsante dell'ordinamento costituzionale marocchino, suprema garanzia dell'armonica collocazione delle varie istituzioni dello Stato all'interno delle articolazioni del Regno, e, soprattutto, garante di questo innovante modello di Islam ispiratore, ma non regolatore, della società; un riferimento valoriale, ma non direttamente normativo. E proprio in ragione del peculiare ruolo della Corona si intuisce come sarà proprio con riferimento alla persona del Sovrano, e all'istituzione monarchica più in generale, che si giocheranno le sfide – anche giuridiche – del Marocco del futuro.

THE RABAT MONARCHY BETWEEN RELIGION AND CONSTITUTION: LEGAL THOUGHTS ON ISLAM AND STATE IN MOROCCO

ABSTRACT: *The Moroccan constitutional model represents a unicum within the legal systems of the Muslim world, in that it postulates the acceptance of the Western*

legal-philosophical perspective, starting from the assimilation of the Nation-State paradigm, at the same time without renouncing its Islamic heritage, however understood as a cultural inspiration and deprived of its directly normative dimension. The Monarchy, from this point of view, represents the cornerstone of a system that could actually find its legal coherence in an equilibrium that distinguishes the substantive inspiration of the norms from the legal categories of comprehension – i.e. State, Constitution, law – as assimilated from the European experience.

KEYWORDS: *Morocco; Constitution; Monarchy; Islam; Shari'a.*