



*L'impatto culturale e sociale delle strategie giuridiche, economiche e politiche delle minoranze islamiche europee*

MARTINA CRESCENTI

**Come citare / How to cite**

Crescenti, M. (2024). L'impatto culturale e sociale delle strategie giuridiche, economiche e politiche delle minoranze islamiche europee. *Culture e Studi del Sociale*, 9(1), 130-141.

Disponibile / Retrieved <http://www.cussoc.it/index.php/journal/issue/archive>

**1. Affiliazione Autore / Authors' information**

Department of Political and Social Sciences, University of Bologna, Italy

**2. Contatti / Authors' contact**

`martina.crescenti2[at]unibo.it`

**Articolo pubblicato online / Article first published online:** Luglio/July 2024





*L'impatto culturale e sociale delle strategie giuridiche,  
economiche e politiche delle minoranze islamiche europee*

*The cultural and social impact of legal, economic and  
political strategies of European Islamic minorities*

*Martina Crescenti*

University of Bologna, Italy

Email: martina.crescenti2[at]unibo.it

**Abstract**

The article presents a literature review on the main legal solutions in the economic and political fields adopted by the ECFR to solve the problems of Islamic minorities to adapt and integrate in European countries. Through the collection and analysis of legal solutions provided by the ECFR based on the *fiqh* of minorities, a legal doctrine originated and elaborated by Muslim jurists since the 1990s, the legal solutions, the legal reflections around them and their reception by the population are investigated. A theoretical discussion is presented around several legal opinions, from the possibility of obtaining a mortgage to participation in political elections, which attempt to meet the needs of the European Islamic minority. From the analysis, a fragmented picture emerges, between discordant theoretical interpretations and articulated social receptions, but also a substantial tendency to construct a *permanent* and *recognised Islam*, oriented towards adapting to the Western context by breaking free from the value and normative system of the Islamic legal tradition.

**Keywords:** Muslim minorities, minority jurisprudence, inclusion.

**1. Introduzione**

Fin dall'inizio della stabilizzazione in Europa, l'inclusione della minoranza islamica ha comportato un continuo e spesso conflittuale processo di negoziazione con la società di arrivo (Abbas, 2007; Nesser, 2018; Pauly, 2016). In particolare, la ricerca di un riconoscimento nello spazio pubblico attraverso l'attività associazionistica, tra cui l'Association pour la Rénovation de l'Alliance Islamique e il Mouvement Islamique des Mourides en Europe, unita alle richieste di provvedimenti per l'alimentazione *halal* nelle istituzioni pubbliche, e alle istanze per la costruzione di sale per la preghiera hanno evidenziato chiaramente la presenza di un "islam europeo" (Allievi e Dassetto, 1993) fino ad allora inesistente a livello numerico, destando le prime preoccupazioni a livello giuridico e politico e innalzando timori di natura islamofobica e xenofoba nello spazio pubblico (Taras, 2012; Green, 2019).

Mentre da un lato l'incontro con l'islam creava tensioni e paure nella popolazione europea, anche a causa di una gravosa eredità coloniale e imperialista (Taras, 2012), dall'altro la minoranza cercava di stabilire un nuovo equilibrio nella vita quotidiana attingendo alle risorse individuali (economiche, culturali, relazionali, educative, etc.) dei fedeli e delle famiglie immigrate e residenti nei diversi paesi di origine per ridefinire ruoli, progetti e priorità (Stepien, 2008), facendo fronte ai limiti e agli ostacoli che incontrava quotidianamente. Sia attraverso modalità informali e personalizzate

che mediante procedure formali e istituzionali, comprese quelle legali (Cesari, 2015), il processo di inclusione e, parallelamente, quello di riconoscimento ha di fatto messo in discussione il sistema valoriale e normativo tradizionale islamico su cui la comunità si è da sempre basata, portandola verso nuove modalità di concepire e rielaborare l'identità religiosa all'interno del contesto europeo (Hashas, 2018). L'immigrazione ha cambiato il modo di vivere la quotidianità fino ad allora sperimentata, che non era necessariamente vissuta in un contesto permeato totalmente dall'islam, ma spesso in compresenza con altri gruppi etnici e, molte volte, come tappa intermedia di un percorso migratorio internazionale (Paul, 2011).

Le minoranze sono via via entrate in un rapporto più stretto e continuativo con stili di vita occidentali in una società sempre più globalizzata con maggiore intensità di quanto vissuto in precedenza (attraverso l'esperienza diretta, in un altro contesto occidentalizzato, o mediata, ad esempio nelle piattaforme digitali) (Kanayo et al., 2019; Wood, 2001), mettendo in discussione e sfidando le sicurezze ontologiche e conservatrici delle comunità stesse (Bruce, 2017). Nel corso dei decenni la comunità si è ampliata notevolmente divenendo oggetto di attenzione mediatica, politica e sociologica. Secondo le ricerche del Pew Research Center, infatti, la popolazione musulmana in Europa (includere nell'indagine anche Norvegia e Svizzera) era stimata intorno a 25,8 milioni (4,9% della popolazione complessiva), ovvero in aumento rispetto ai 19,5 milioni (3,8%) del 2010. In base alle previsioni dello studio demografico, la presenza della minoranza aumenterà dall'attuale livello del 4,9% al 7,4% entro il 2050 in considerazione dell'età media particolarmente bassa e dell'alto tasso di fertilità (più di un figlio per donna) (Pew Research Center, 2017).

Il percorso di inclusione, dispiegato anche in dinamiche relazionali intergenerazionali e in reti transnazionali di sostegno e cura familiare, si è concretizzato in un processo di ridefinizione del rapporto tra legge coranica (*sharia*) e diritto islamico (*fiqh*), producendo nuovi modi di vivere *legalmente* la fede (Hashas, 2018; Luciano, 2017; Rohe, 2014). Entrambi di assoluta importanza per la vita sociale dei credenti, la *sharia* è il complesso di regole *incontestabili* dettate direttamente da Dio nel Corano, mentre il *fiqh* non è altro che la sua articolazione pragmatica, ossia «il plesso normativo e culturale, antico e articolato (essendo stato elaborato come legge casistica di elaborazione giurisprudenziale), tendenzialmente proteiforme e capace di condizionare le abitudini di comportamento dei suoi aderenti, anche a prescindere dal territorio in cui abitualmente vivono» (Anello, 2016, p. 4). Si tratta, infatti, di un apparato normativo normalmente rielaborato nelle società islamiche dalle cinque scuole giuridiche (quattro sunnite, una sciita) per amministrare la giustizia divina, regolare e rendere la vita dei musulmani il più possibile fedele al modello maomettano (Schimmel, 2014).

Nel contesto di trasformazioni e adeguamenti sperimentati dalle comunità immigrate, teologi e giurisperiti sono emersi come figure centrali di riferimento per la popolazione nell'interpretazione delle conseguenze dell'incontro con l'Occidente, delle difficoltà private e pubbliche che sono subentrate e delle nuove necessità dei credenti (Kamp, 2008). E dalle riflessioni di alcuni di loro attorno a questi aspetti che negli anni Novanta è stata elaborata una nuova disciplina giuridica, denominata *fiqh al-aqalliyat* (diritto delle minoranze), per proporre soluzioni unanime e concordate sulle problematiche che emergevano nel processo d'inclusione (Olsson, 2016). Questa nuova giurisprudenza, elaborata a partire dal *fiqh* (Anello, 2016), prevedeva di regolare la vita privata e pubblica dei credenti permettendo loro di aderire all'islam nonostante l'ambiente secolarizzato e spesso di ostacolo ai tempi e agli spazi imposti

dalla religione (mancanza di spazi di preghiera e di cimiteri islamici, carenza di prodotti *halal*, etc.). Alcuni fra questi giuristi hanno fondato l'*European Council of the Fatwa and Research* (ECFR), oggi il principale organo responsabile dell'emanazione di norme giuridiche, che si propone come ente di riferimento per le minoranze nel ventaglio delle istituzioni islamiche (Caeiro, 2010; Karman, 2011; Roy, 2007).

Considerata la rilevanza delle strategie messe in atto dalle minoranze nell'interpretazione sociologica delle diverse dinamiche del processo di inclusione in Europa, l'articolo presenta una rassegna della letteratura riguardante la rielaborazione del *fiqh al-aqalliyat*. In particolare, vengono raccolte e indagate a livello sociologico le soluzioni legali dell'ECFR e dei suoi membri in campo economico e politico, le riflessioni giuridiche attorno ad esse e la ricezione da parte della popolazione. In questo modo non si tengono in considerazione solamente le strategie fornite ufficialmente, ma anche la loro rielaborazione popolare da parte della comunità, che spesso risolve autonomamente le problematiche che subentrano rispetto alle proprie necessità e senza aderire ai principi religiosi.

## **2. L'ECFR e il diritto delle minoranze: alla ricerca di un compromesso giuridico per l'inclusione**

Con la necessità di coniugare l'adesione ai principi religiosi con l'appartenenza alla società europea, e di ricostruire una propria autonomia interna, a partire dagli anni Novanta è stata elaborata una nuova dottrina, il *fiqh al-aqalliyat* (Olsson, 2016). Sebbene questa non sia mai esistita fino ad allora per l'assenza storica di migrazioni di massa della popolazione musulmana, è stata ritenuta valida dai giurisperiti musulmani considerandola a tutti gli effetti un'innovazione (*bida*), giustificata dalla necessità (*darura*) di sostenere coloro che, costretti ad emigrare in stato di emergenza, in cerca di asilo e rifugio politico, potevano smarrirsi rispetto al mantenimento della propria fede in un contesto non islamico (al-Alwani, 2004). Tale dottrina è stata formulata, dunque, da una nuova consapevolezza tra i giuristi riguardo l'urgenza di costruire un *islam permanente e organizzato* cioè, dotato di un'infrastruttura sociale a lungo termine, anche laddove veniva pensato e costruito solo per un periodo di permanenza temporanea. Nonostante una minoranza di giuristi si opponga a questa dottrina considerandola una possibile causa di fratture interne alla comunità, che non farebbe altro che produrre dissenso e corruzione (*fitna*), essa viene ritenuta dalla maggioranza un'altra branca valida della disciplina giuridica (Caeiro, 2003).

Formulata ufficialmente dallo studioso iracheno Taha Jabir al-Alwani, fondatore del primo *Consiglio del fiqh del Nord America* (istituito nel 1986), la giurisprudenza delle minoranze mira a regolare le richieste e le esigenze specifiche di coloro che vivono al di fuori delle terre dell'islam (*dar al-islam*), dove possono sperimentare una condizione psicologicamente e culturalmente vulnerabile di *estraneità* e *isolamento*, come sottolinea il giurista tunisino al-Najjar (Yakar & Yakar, 2021). L'obiettivo di tale giurisprudenza consiste infatti, secondo il fondatore, nell'evitare la formazione di una *personalità schizofrenica*, di una persona dunque isolata, distaccata dalla realtà sociale e incapace di vivere in maniera equilibrata la sua identità complessa e articolata che oscilla tra culture, sistemi valoriali e normativi diversi (Taha, 2013). In Europa, il principale organismo che si propone di analizzare ed emettere *fatwa* in merito a tali questioni è l'*European Council of the Fatwa and Research* (ECFR), istituito a Londra nel 1997, che si fa carico di analizzare ogni problematica

emergente in seno alle comunità islamiche per fornire soluzioni legali realmente applicabili a partire dall'interpretazione dei fondamenti coranici (Caeiro, 2010; Karman, 2011; Roy, 2007).

Nonostante le varie diatribe sulla liceità della disciplina, a partire dagli anni Duemila il *fiqh al-aqalliyat* è stato rivalutato in quanto strumento fondamentale per il confronto e la messa in discussione nelle controversie che riguardano i diversi gruppi musulmani dislocati territorialmente e la società di accoglienza (anche se per alcune comunità queste società non sono luoghi di accoglienza, ma di residenza da generazioni) (Parray, 2012). È stato giudicato positivamente come un nuovo paradigma giuridico che riflette l'impegno dei musulmani a far parte della comunità islamica, anche agli occhi delle società di immigrazione, e che sottolinea l'importanza attribuita dalla comunità all'esercizio di diritti e doveri al pari dell'intera popolazione. Inoltre, il diritto delle minoranze si è rivelato cruciale nella regolamentazione delle controversie che sorgono all'interno delle stesse comunità, perché riuniscono gruppi di persone di culture diverse che hanno in comune, a parte la religione e la lingua araba coranica, pochi costumi e tradizioni (Peach & Glebe, 1995).

La necessità di formulare e ufficializzare tale dottrina porta a una riflessione pubblica, oltre che sociologica, sulla differenziazione geopolitica originaria tra terre dell'islam (*dar al-islam*) e terre della guerra (*dar al-harb*), ossia luoghi da islamizzare. Le migrazioni e le ricomposizioni sociali collettive, forzate o necessarie, hanno indotto le comunità a ripensare alla separazione fisica tra musulmani e non musulmani (Akram, 2019), che secondo molti esperti di diritto islamico non sarebbe consentita. Secondo questi, il mantenimento della separazione non dovrebbe essere compromesso affinché la minoranza possa preservare i propri principi morali e il rispetto per la fede, i quali altrimenti verrebbero contaminati culturalmente dalle influenze a-morali occidentali (Kai, 2000). Tuttavia, il fenomeno migratorio ha comportato un ripensamento di tale separazione, che si è acuita di generazione in generazione, man mano che i figli degli immigrati si sono sempre più scolarizzati e inclusi culturalmente con gli autoctoni dei diversi paesi europei.

### 3. Tra pareri ufficiali e condizioni popolari

Le minoranze islamiche hanno incontrato numerose difficoltà nel rapporto con il sistema economico europeo che le obbliga a trovare soluzioni concrete per avere accesso agli stessi beni e servizi del resto della popolazione. L'intero sistema bancario occidentale costituisce un problema centrale per i musulmani perché è basato sulla pratica dell'interesse, che nell'islam viene considerata una forma di usura (*riba*) e quindi un peccato per il credente (Karbhari et al., 2004; Usmani, 2008). *Riba* è un concetto ampio che rimanda al significato di accrescimento/aumento, per cui, in ambito economico, comprende qualsiasi forma di remunerazione in assenza di lavoro produttivo (ricevere un profitto per un prestito di denaro), la quale è considerata un peccato capitale, assieme all'omicidio, alla fornicazione e all'idolatria, in quanto pone il più debole in una condizione di svantaggio (Biancone, 2013). Questo divieto assoluto si intreccia anche alla ridefinizione di una questione identitaria, di antica origine storica e sociale, relativa alla pratica del "prestito con interesse" da parte delle popolazioni ebraiche e cristiane, dalle quali i musulmani hanno da sempre cercato di distinguersi (Lewis & Kaleem, 2019). Tale divieto, pertanto, assume un valore maggiore nella distinzione della morale islamica dalle altre in un contesto multiculturale e religiosamente plurale come quello europeo. Da questa distinzione storico-sociale si è sviluppata anche la critica contemporanea ai sistemi di produzione

capitalisti, basati sulla pratica dell'interesse. Questa è la ragione per cui, nell'islam, i capitali devono sempre essere investiti in attività di produzione di beni e servizi, salvaguardando le persone indigenti che necessitano di sostegno economico. Durante il periodo della pandemia da Covid-19 e la conseguente crisi economica, l'ECFR ha spiegato, ad esempio, che «non è lecito per un commerciante musulmano sfruttare i bisogni delle persone aumentando i prezzi o immagazzinando beni in attesa che il loro prezzo aumenti» (Sona, 2021, p. 197).

Rispetto alla presenza di interessi bancari, molte polemiche, su cui si sono espresse le maggiori organizzazioni islamiche mondiali, tra cui l'Academy of Muslim World League, sono sorte in relazione ai mutui, poiché costituiscono a livello pratico per gli individui e le famiglie l'effettiva e spesso unica possibilità di acquistare beni immobili, a partire dall'indispensabile acquisto di un'abitazione in cui vivere. Una delle prime *fatwa* emesse dall'ECFR nel 1999 su tale questione ribadiva il divieto assoluto di interessi sul prestito e indicava la possibilità di fondare società private dando avvio al sistema del Profit-Loss-Sharing (PLS), un sistema di condivisione del rischio di impresa (banca partecipativa) (Zaher & Hassan, 2001). Dal punto di vista pratico, una soluzione diffusa per risolvere il problema nel corso degli anni è stata la fondazione di club di investimento i quali, seguendo l'accordo finanziario chiamato *muraba*, non applicano interessi. La *muraba* consiste in una transazione attraverso la quale un'entità intermediaria, come la banca islamica, vende un bene concordando il tasso che viene pagato a rate o per intero. La proprietà del bene rimane a nome dell'intermediario fino al completo pagamento da parte dell'acquirente. Tuttavia, nel caso in cui questa soluzione non fosse praticabile, l'ECFR ha successivamente approvato l'acquisto di case ipotecate qualora l'acquirente non fosse proprietario di una casa e non possedesse le risorse economiche per acquistarla senza un'ipoteca, quindi a causa di una reale *darura* (necessità).

Sebbene questa soluzione sia stata criticata come una pratica incoerente rispetto alla morale islamica, è stata accolta favorevolmente dalle comunità immigrate. Queste hanno cominciato ad accedere ai mutui per l'acquisto di abitazioni o, se li avevano già ottenuti per necessità, sono stati confortati dal parere legale dell'ECFR. D'altro canto, il divieto religioso non faceva altro che mantenere il circolo vizioso della povertà nelle comunità immigrate che, a causa delle insufficienti risorse economiche, non rendeva possibile al singolo o al nucleo familiare l'acquisto di un'abitazione privata o di locali adibiti ad uso commerciale per l'avvio di proprie attività. Nella pratica, dunque, il permesso ha fornito nuovi strumenti per poter affrontare un percorso di inclusione sociale e lavorativa all'interno del contesto europeo, emancipando i singoli e le famiglie da una condizione generalizzata di vulnerabilità socioeconomica, causata da forme di sfruttamento e instabilità sociale (Craig et al., 2015).

Oltre all'interesse, esistono altri aspetti morali nel sistema finanziario occidentale che riguardano «l'incertezza [degli investimenti], l'assunzione di rischi [tra cui, i tassi variabili], l'ambiguità [ad esempio, legata all'idea del tipo di fondi] e l'investimento in attività non etiche e illegali» (Malik et al., 2011, p. 180). Di rilievo è il concetto economico con accezione negativa di *gharar* o incertezza che limita di fatto ogni tipo di azione finanziaria speculativa in cui la natura aleatoria dell'esito della transazione è particolarmente rilevante. Esistono diverse tipologie e quindi gravità di questa pratica (dall'alea alla speculazione), per cui non esiste un accordo unanime sul divieto da parte dei giuristi. Alla base di questo divieto, certamente non assoluto come quello della *riba*, emerge anche l'esigenza della comunità islamica di tutelare il più debole che, a causa di una minore capacità previsionale, può incorrere nel rischio di speculazioni che possono danneggiarlo gravemente (Biancone, 2013).

Al concetto di *gharar* è legato anche il concetto negativo di *maisir* o gioco, che si riferisce al gioco d'azzardo o a qualsiasi forma di arricchimento da parte di un soggetto su un altro. Sono quindi vietate le pratiche di lotteria, scommesse, vendita all'asta. Un altro modo per consentire la gestione dei fondi dei musulmani secondo standard etici negli istituti bancari europei consiste nella creazione di un consiglio di supervisione della *sharia*, una commissione di esperti di finanza islamica che controlla la liceità di prodotti e servizi per i clienti musulmani (Biancone et al., 2020; Taha, 2013; Wilson, 1999). Molto diffusi sono i programmi di investimento basati sulla comunità, rivolti a individui e organizzazioni che non possono ottenerli in modo convenzionale: «gli investimenti collettivi permettono alle persone di migliorare il loro standard di vita, di sviluppare le loro piccole imprese e di creare posti di lavoro per loro stessi e per i loro conoscenti» (Zaher & Hassan, 2001, p. 178).

A questo proposito, una questione cruciale riguarda, ad esempio, il deposito e l'investimento di capitali individuali e familiari, così come quelli derivanti da organizzazioni islamiche che gestiscono fondi collettivi, in banche non regolate dalle leggi coraniche. Gli istituti bancari possono potenzialmente finanziare azioni immorali secondo la *sharia*, come investire fondi in industrie legate alla produzione di alcolici (Taha, 2013). In questo caso, il capitale diventerebbe moralmente “sporco”, in quanto l'islam proibisce l'uso, l'assunzione e il rapporto di qualsiasi tipo con le bevande alcoliche (cibo che può annebbiare la mente del credente portandolo a distogliere l'attenzione dall'adorazione di Dio), con la conseguenza che l'investitore comprometterebbe la propria reputazione sociale, nonché, cosa ancora più grave, la propria aderenza ai valori islamici. Come notato da Zaher e Hassan (2001), l'aspetto che più incide sull'effettiva funzionalità delle misure in ambito economico riguarda la mancanza di un'autorità religiosa universale. Le banche, come si è detto, hanno organi di controllo molto diversi tra loro, che costruiscono procedure finanziarie su misura per i casi e le esigenze dei singoli clienti (allo stesso modo della casistica legale) e sempre all'interno dello specifico sistema giuridico del paese europeo di residenza.

Come osservato da Shavit (2019) e sostenuto da Borchgrevink e Erdal (2022), le *fatwa* dell'ECFR, così come quelle di qualsiasi altra istituzione normativa islamica, rappresentano l'interpretazione di un esiguo gruppo di giuristi che, non essendo autorità universalmente accettate, hanno un impatto sociale particolarmente variabile. Pertanto, sebbene l'ECFR si rivolga all'intera popolazione islamica in Europa, le soluzioni adottate spesso non vengono considerate nella loro interezza, ma nella misura in cui sono utili a risolvere un problema finanziario di un cittadino, di un'associazione o di un'istituzione privata. Un ultimo aspetto rilevante che influisce sull'accettazione o meno delle *fatwa* è senza dubbio l'alto grado di eterogeneità delle comunità musulmane immigrate (Carling & Erdal, 2021; Zaher & Hassan, 2001). A seconda del paese di origine, e quindi anche delle relative legislazioni vigenti conosciute fino al periodo pre-migratorio, le minoranze tendono a rapportarsi secondo diverse modalità rispetto alle questioni finanziarie che affrontano nel paese di immigrazione. La risposta alle soluzioni economiche fornite è dunque ampia, variegata e può dipendere dalle priorità e dai progetti individuali e familiari. Tra le diverse variabili, l'autonomia individuale, come osservato da Borchgrevink e Erdal (2022), ha un impatto considerevole sulla ricezione delle norme. Spesso, in funzione dell'*empowerment* socioeconomico familiare, i cittadini musulmani preferiscono optare per soluzioni più facili da ottenere se il contesto non consente misure alternative, come il sistema di Profit-Loss-Sharing o la formula del leasing (Borchgrevink & Erdal, 2022).

#### 4. Partecipare o no alla politica? Un dilemma morale

Riguardo alla sfera politica, la sfida principale delle minoranze concerne la partecipazione alla politica europea e a quella specifica del paese di residenza, a cui è legata anche la questione dell'attivismo politico nella sfera pubblica (Nagel & Staeheli, 2011).

Una parte di giuristi dell'ECFR considera la partecipazione alla politica europea -votare alle elezioni, nello specifico- un aspetto di totale disinteresse per gli obiettivi del musulmano nella vita terrena, in quanto riguarda questioni legate principalmente alla maggioranza della popolazione, che non considerano le esigenze della comunità. Tuttavia, altri giuristi sostengono che votare, candidarsi come rappresentante politico e partecipare a qualsiasi tipo di attivismo nella sfera pubblica per manifestare per i propri diritti sia un dovere morale, specialmente considerando l'obiettivo di contrastare eventuali tendenze islamofobiche nell'amministrazione cittadina e sul piano nazionale e possibili normative incompatibili con la *sharia*, che non farebbero altro che produrre tensioni a livello sociale (Locchi & Lage, 2021). Secondo alcuni esponenti, la partecipazione a un sistema politico *infedele* costituisce un danno tollerabile rispetto alle possibili implicazioni che l'astensionismo comporterebbe (Shavit, 2014). Mancando una forma di rappresentanza politica, la minoranza avrebbe difatti meno possibilità di apportare trasformazioni sociali e legali per il proprio benessere e la propria inclusione nel tessuto sociale. In sintesi, la maggior parte dei giuristi dell'ECFR sembra cercare di diffondere una consapevolezza rispetto ai diritti e doveri dei musulmani immigrati (Ewick & Silbey, 1998), affinché questi siano attivi e autonomi nelle scelte politiche, possano partecipare responsabilmente alla vita pubblica e siano consapevoli della possibilità di utilizzare i servizi del sistema amministrativo pubblico e giuridico. Tale consapevolezza, di cui vi sono evidenze (Massoud & Moore, 2020), si sviluppa anche a partire dalle discriminazioni e dalle disuguaglianze di cui hanno fatto esperienza, dalla presenza di un sistema giuridico orientato politicamente a favorire l'integrazione o a contenere le possibilità di accoglienza, e dal livello di inclusione informale.

Dalle due prospettive sopra argomentate si sviluppano modalità differenziate di partecipazione alle elezioni politiche locali e nazionali. La popolazione musulmana si trova solitamente a dover scegliere il proprio rappresentante all'interno di un ventaglio di candidati appartenenti a fedi diverse dall'islam, che generalmente non prendono in considerazione le problematiche dei gruppi minoritari nei propri programmi di governo. Inoltre, l'elezione di partiti politici in cui possono essere presenti potenziali esponenti xenofobi e islamofobici, possibili sostenitori di azioni militari ed economiche contro i paesi a maggioranza musulmana, costituisce un elemento inconcepibile oltre che moralmente problematico per il musulmano (Ortensi & Riniolo, 2020; Taha, 2013). Tali difficoltà possono derivare pure da una conoscenza approssimativa della lingua del paese di recente o lontana immigrazione (soprattutto per quanto riguarda le prime generazioni e gli anziani delle comunità), che ostacola e limita la comprensione del programma politico dei partiti e dei loro esponenti così come le loro effettive intenzioni sociali, rischiando di fatto di votare senza un reale rispecchiamento dei propri valori. Tale criticità porta inevitabilmente in molti casi il credente ad astenersi dalla vita politica privandosi di un diritto fondamentale. Nel contesto statunitense, per esempio, è stato riscontrato che una parte cospicua della popolazione musulmana ha esitato a partecipare alle elezioni politiche all'indomani degli attentati dell'11 settembre, in quanto votare avrebbe significato allearsi con i non musulmani, creare una possibile frattura all'interno della comunità e l'accettazione di politiche islamofobiche e xenofobe (Masud, 2002).

Tali criticità e sfide sociali comportano, inoltre, l'inserimento nel *fiqh* concetti estranei al proprio corpus giuridico utili per poter elaborare nuove forme di relazioni sociali private e pubbliche: fondamentale fra questi è il concetto occidentale di cittadinanza. Con l'appropriazione di quest'ultimo (condizione giuridica stabilita dal Trattato del 1992) da parte del gruppo minoritario si trasforma il modo in cui la comunità concepisce i diritti e i doveri, le pratiche e le attività normalmente a carico del cittadino (March, 2009). I giuristi dell'ECFR hanno rielaborato tale concetto in maniera neutra e priva di significato ideologico utilizzando la nozione universalistica di *umma*, cioè di *comunità islamica*, che tuttavia può essere interpretata anche nell'accezione di *nazione* con i suoi caratteri correlati (coesione, aiuto reciproco, solidarietà, carità, fratellanza) per stabilire le basi dell'inclusione dei musulmani come cittadini europei (Taha, 2013). Si sottolinea in tal modo che solo attraverso il perseguimento di norme (qui emerge l'idea occidentale di *contratto sociale*) è possibile essere accettati e riconosciuti come membri della *umma* così come della società europea. Tale riflessione risale al 2006, quando l'ECFR ha approvato la doppia identità islamico-europea in seguito alla risoluzione emessa dal *Consiglio islamico internazionale del Fiqh* (Cairo, 2011).

Secondo il giurista di origine egiziana Yusuf al-Qaradawi, noto soprattutto per le sue *fatwe* a sostegno della guerra contro Israele e contro la presenza degli Stati Uniti in Iraq, l'appartenenza alla *umma* (intesa qui come *comunità transnazionale*) ammette anche l'appartenenza a identità multiple, dall'identità culturale di origine a quella del contesto di immigrazione (Taha, 2013). A questo va aggiunto ed evidenziato che l'aspetto della *corresponsabilità delle azioni* tra gli individui è presente sia nei sistemi occidentali che in quelli islamici: le azioni individuali influenzano la vita degli altri. Infatti, il benessere della comunità si basa sulle stesse regole della società: è necessaria la *coesione interna*, il *perseguimento degli stessi obiettivi*, il *mantenimento degli stessi valori*. Non solo, come per ogni persona o gruppo che emigra e si stabilisce in un nuovo contesto di residenza, diventare e essere riconosciuti in quanto cittadini significa partecipare attivamente alla sfera pubblica, ma anche confrontarsi con regolamenti di carattere economico e politico non allineati con quelli seguiti dalla comunità di origine (Taha, 2013). Tuttavia, sono emerse diverse critiche basate sul fatto che accettare la cittadinanza in un sistema politico non islamico significa accettare diritti e doveri che prevalgono sui principi della *sharia*, per cui anche la partecipazione politica diventa inaccettabile (Khan, 2014).

In aggiunta, la nozione della cittadinanza si lega al concetto di *integrazione*, su cui i giuristi musulmani hanno dibattuto ampiamente, visto il rischio sempre presente di una possibile *assimilazione*. Al-Qaradawi sottolinea il fatto che si può esser parte della società europea senza perdere l'appartenenza alla *umma*. Il mantenimento dell'identità islamica, che in ultima analisi è la problematica principale per le minoranze, può essere attuato anche se musulmani e non musulmani convivono negli stessi spazi e seguono le stesse regole nella sfera pubblica condivisa. Come afferma Taha (2013), in questa logica, l'*integrazione* non coincide con la perdita della propria identità di credente tra identità "in serie", ma permette solo una convivenza civile. Al-Alwani introduce a questo proposito il concetto di *coesistenza pacifica* al di là della fede vissuta nella sfera privata. Inoltre, appropriandosi di questa concezione di *convivenza* (società) *multiculturale e pluriconfessionale*, l'individuo musulmano passa da una posizione passiva di consumatore e utente di servizi progettati da altri per lui a una posizione attiva di costruttore e contribuente in base ai propri bisogni reali e non presupposti (Taha, 2013). La cittadinanza sottintende non solo la titolarità di diritti e doveri, ma anche la partecipazione e il contributo alla vita collettiva.

L'ECRF propone, pertanto, una duplice lettura del processo di inclusione che prevede l'*integrazione* da un lato e l'*introversione* dall'altro, una via di mezzo per poter sperimentare entrambe le dimensioni identitarie (Shavit & Zahalka, 2004).

## 5. Conclusioni

Nel presente articolo sono state prese in considerazione le principali strategie e sfide in ambito legale relativamente a questioni di carattere economico e politico da parte della minoranza islamica nel suo processo di inclusione in Europa. Tali questioni sono particolarmente rilevanti, dal punto di vista della minoranza, poiché si basano su una profonda reinterpretazione delle strutture di significato che l'islam, come universo valoriale e normativo, fornisce ai suoi aderenti. L'analisi sociologica di tali aspetti ha permesso di indagare l'impatto culturale e sociale del percorso migratorio di una comunità religiosa che, a contatto con l'Occidente, con i suoi valori e con le sue norme e normative, si trova in una condizione ambivalente e conflittuale, fra la necessità di mantenere l'aderenza ai precetti islamici e l'urgenza di partecipare alla vita pubblica dei diversi contesti di arrivo. Le minoranze hanno dovuto infatti ristabilire parte delle proprie pratiche quotidiane, dei progetti individuali e familiari e degli stili di vita in base alle nuove esigenze.

Fondamentale è stata negli anni Novanta la necessità di regolamentare a livello normativo le istanze della popolazione immigrata: viene elaborato proprio in questi anni il *fiqh al-aqalliyat* ossia il diritto delle minoranze, una rivisitazione del diritto islamico classico. Nonostante non abbia trovato consenso unanime fra gli esperti di diritto, la nuova disciplina giuridica è diventata oggetto di dibattito all'interno del gruppo di giuristi dell'ECFR, ente che contribuisce a rispondere ai nuovi bisogni della minoranza con soluzioni pragmatiche legalmente approvate. Ufficialmente l'ECFR intende proteggere le vulnerabilità sociali, orientare il significato attribuito ai compromessi rispetto alla sacralità delle regole islamiche, rispondere ai vari casi giuridici ogniqualvolta si presentano. Sebbene l'intento ufficiale appaia positivo, emergono numerosi dilemmi morali e difficoltà interpretative tra giuristi rispetto alla definizione di soluzioni legali in merito a questioni di carattere economico e politico.

Come notato, l'inserimento nella vita economica e politica dei diversi contesti europei ha messo e mette tuttora alla prova ogni musulmano a livello personale e nelle relazioni con gli altri fedeli. Dal punto di vista economico sono emerse diverse incompatibilità fra il sistema finanziario europeo, che si fonda sulla pratica dell'interesse, e quello islamico che invece lo vieta. Questo ed altri aspetti regolamentati da apparati normativi differenti hanno portato necessariamente a strategie legali, come il Profit-Loss-Sharing o l'approvazione del mutuo per l'acquisto di beni immobili (la casa), permettendo ai fedeli di integrarsi positivamente nel tessuto sociale dei diversi paesi europei. Sotto l'aspetto politico la partecipazione alla vita pubblica risulta un elemento rilevante. Votare, candidarsi come rappresentante politico alle elezioni, manifestare per i propri diritti di cittadino consistono in pratiche necessarie per la maggior parte dei giuristi, fondamentali per poter difendere i valori religiosi, proteggersi dall'islamofobia e la xenofobia, venir riconosciuti legalmente. È possibile, infine, definire un quadro sociale frammentato all'interno della minoranza, fra opinioni legali e tendenze sociali diverse, come dimostra l'ECFR, tuttavia incline a trovare strategie legali orientate all'inclusione culturale e sociale nel contesto europeo mediante normative in campo economico e politico.

### Bibliografia di riferimento

- Abbas, T. (2007). *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh University Press.
- Akram, M. (2019). Issues of Muslim Minorities in Non-Muslim Societies: An Appraisal of Classical and Modern Islamic Legal Discourses with Reference to Fiqh al-Aqalliyāt. *Islamic Studies*, 58(1), 107–126.
- Al-Alwani, T. J. (2004). *Toward a fiqh for minorities: Some reflections. Muslims' Place in the American Public Square, Hope, Fears, and Aspirations*. Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Allievi, S., & Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Edizioni Lavoro.
- Anello, G. (2016). Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 32, 1–16.
- Biancone, P., Secinaro, S., & Radwan, M. (2020). Compatibilità della finanza islamica alla normativa italiana. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 9, 1–12.
- Biancone, P. (2013). *Il bilancio della banca islamica e la rappresentazione dei principali contratti finanziari*. Franco Angeli Editore.
- Borchgrevink, K. & Erdal, M. (2021). The Necessity of Taking a Loan, and the Necessity of Not Doing So: Islamic Finance among Muslim Minorities in Denmark and Norway. *Nordic Journal of Religion and Society*, 34(2), 117–129.
- Bruce, S. (2017). Secularization. In R. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (pp. 413–429). Blackwell.
- Caeiro, A. (2003). Adjusting Islamic Law to Migration. *Isim Newsletter*, 12(1), 26–27.
- Caeiro, A. (2010). The power of European fatwas: the minority Fiqh project and the making of an Islamic counter public. *International Journal of Middle East Studies*, 42(3), 435–449.
- Caeiro, A. (2011). *Fatwas for European Muslims: the minority fiqh project and the integration of Islam in Europe*. [Unpublished doctoral dissertation]. Utrecht University.
- Carling, J. & Erdal, M. (2021). *Religiøsitet og boligeierskap blant muslimer I Norge [Religiosity and Homeownership among Muslims in Norway]*. PRIO Policy Brief.
- Cesari, J. (Ed.). (2015). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford Handbooks.
- Craig, G., Lewis, H., Skrivankova, K., & Waite, L. (2015). *Vulnerability, Exploitation and Migrants: Insecure Work in a Globalised Economy*. Palgrave Macmillan.
- Ewick, P., & Silbey, S. (1998). *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*. University of Chicago Press.
- Green, T. H. (2019). *The fear of Islam: An introduction to Islamophobia in the West*. Fortress Press.
- Hashas, M. (2018). *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. Taylor & Francis.
- Kai, H. (2000). *The Islamic World and the West, An Introduction to Political Cultures and International Relations*. Translated from the German by Mary Ann Kenny. Brill.
- Kamp, M. (2008). Prayer leader, counselor, teacher, social worker, and public relations officer-on the roles and functions of imams in Germany. In A. Al-Hamarneh & J. Thielmann (Eds.), *Islam and Muslims in Germany* (pp. 133–160). Brill.
- Kanayo, O., Anjofui, P., & Stiegler, N. (2019). Push and pull factors of international migration: evidence from migrants in South Africa. *Journal of African Union Studies*, 8(2), 219–250.
- Karbhari, Y., Naser, K., & Zerrin, S. (2004). Problems and challenges facing the Islamic banking system in the west: The case of the UK. *Thunderbird International Business Review*, 46(5), 521–543.
- Karman, K. (2011). Interpreting Islamic Law for European Muslims: The Role and the Work of the European Council for Fatwa and Research. In S. Müssig et al. (Eds.), *Yearbook of Muslims in Europe* (pp. 655-693). Brill.
- Khan, A. (2014). *The Fiqh of Minorities: the New Fiqh to Subvert Islam*. Khilafah Publications.

- Lewis, M. K., & Kaleem, A. (2019). *Religion and Finance*. Edward Elgar Publishing.
- Locchi, M. C., & Lage, L. (2021). Political participation and representation of the Muslim population in Europe. *Comparative Law Review*, 11(1), 109–142.
- Luciano, A. (Ed.). (2017). *L'islam des Lumières. L'illuminismo spirituale del terzo millennio*. Rosenberg-Sellier.
- Malik, A., Shaukat, M. & Shah, H. (2011). An Analysis of Islamic Banking and Finance in West: From Lagging to Leading. *Asian Social Science*, 7(1), 179–185.
- March, A. (2009). Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the Jurisprudence of Muslim Minorities (Fiqh al- Aqalyyat) Discourse. *Islamic Law and Society*, 16(1), 34–94.
- Massoud, M. F., & Moore, K. (2020). Shari'a Consciousness: Law and Lived Religion among California Muslims. *Law & Social Inquiry*, 45(3), 787– 817.
- Masud, M. K. (2002). Islamic Law and Muslim Minorities. In *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM)*, 11(1), 17.
- Nagel, C. R., & Staeheli, L. A. (2011). Muslim political activism or political activism by Muslims? Secular and religious identities amongst Muslim Arab activists in the United States and United Kingdom. *Identities*, 18(5), 437–458.
- Nesser, P. (2018). *Islamist Terrorism in Europe*. Oxford University Press.
- Olsson, S. (2016). *Minority Jurisprudence in Islam: Muslim Communities in the West*. Bloomsbury Publishing.
- Ortensi, L. E., & Riniolo, V. (2020). Do Migrants Get Involved in Politics? Levels, Forms and Drivers of Migrant Political Participation in Italy. *Journal of International Migration and Integration*, 21(1), 133–153.
- Parray, T. A. (2012). The Legal Methodology of 'Fiqh al-Aqalliyat' and its Critics: An Analytical Study. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32(1), 88–107.
- Paul, A. M. (2011). Stepwise international migration: A multistage migration pattern for the aspiring migrant. *American Journal of Sociology*, 116(6), 1842–1886.
- Pauly, R. (2016). *Islam in Europe: Integration or Marginalization?*. Taylor & Francis.
- Peach, C., & Glebe, G. (1995). Muslim minorities in western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 18(1), 26–45.
- Pew Research Center. (2017). *Europe's Growing Muslim Population*. ([www.pewresearch.org](http://www.pewresearch.org), visitato il 13.09.2024)
- Rohe, M. (2014). Shariah in Europe. In J. Cesari (Ed.), *The Oxford Handbook of European Islam* (p. 694). Oxford Handbooks online.
- Roy, O. (2007). *Secularism Confronts Islam*. Columbia University Press.
- Schimmel, A. (2014). *And Muhammad is his messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. UNC Press Books.
- Shavit, U. (2014). The Lesser of Two Evils: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems. *Contemporary Islam*, 8(3), 239–259.
- Shavit, U. (2019). A Fatwa and Its Dialectics: Contextualizing the Permissibility of Mortgages in Stockholm. *Journal of Muslims in Europe*, 8(3), 335–358.
- Shavit, U., & Zahalka, I. (2004). The European Council for Fatwa and Research and the evolution of fiqh al-aqalliyat al-muslima. In R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West*, (p. 365). Routledge.
- Sona, F. (2021). The pandemic between cyber fatwā-s and crisis management. The Islamic jurisprudence for minorities facing the Coronavirus. *BioLaw*, 4, 191–208.
- Stepien, A. (2008). The dream of family: Muslim migrants in Austria. In R. Grillo (Ed.), *The Family in Question*, (pp.165-186). Amsterdam University Press.
- Taha, D. (2013). Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration. *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, 1(1), 1–36.
- Taras, R. (2012). *Xenophobia and islamophobia in Europe*. Edinburgh University Press.
- Usmani, T. (2008). Islamic Finance: Musharakah & Mudarbah. *Journal of Islamic Banking and Finance*, 25(3), 41–53.
- Wilson, R. (1999). Challenges and opportunities for Islamic banking and finance in the West: The United Kingdom experience. *Thunderbird International Business Review*, 41(4–5), 421–444.

L'impatto culturale e sociale delle strategie giuridiche, economiche e politiche  
delle minoranze islamiche europee

- Wood, N. (2001). *Media and migration: constructions of mobility and difference*. Routledge.
- Yakar, S., & Yakar, E. (2021). The Approach of the Fiqh Council of North America towards Identity Problems of Contemporary Muslim Minorities. *Method & Theory in the Study of Religion*, 34(1-2), 44–63.
- Zaher, T. S., & Kabir Hassan, M. (2001). A comparative literature survey of Islamic finance and banking. *Financial Markets, Institutions & Instruments*, 10(4), 155–199.