

«La pietà non consiste nel volger la faccia verso l'oriente o verso l'occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei profeti, dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti [...]» (Cor. 2, 177)¹.

Capitolo I

La tradizione giuridica islamica: fonti e principi

SOMMARIO: 1. L'economia e la tradizione giuridica islamica. – 2. La finanza islamica come un sistema emergente. – 3. L'esame delle fonti giuridico-religiose tra tradizione e innovazione. – 4. L'etica delle transazioni: un *focus* sui principi. – 5. Il bilanciamento tra *Shari'a* e il diritto positivo nella *governance* di un sistema dualistico. – 6. La traduttologia e i problemi linguistici tra diritto islamico e diritto occidentale.

1. L'economia e la tradizione giuridica islamica

La tradizione giuridica islamica è un sistema normativo profondamente radicato nella fede monoteista abramitica, che ebbe origine e si consolidò parallelamente all'emergere dell'Islam, la religione fondata dal Profeta Muhammad (610-632 d.C.)².

¹I passi del *Corano* indicati in questo contributo sono rinvenibili nella traduzione di A. BAUSANI, *Il Corano*, 8^a ed., BUR, Milano, 2016. La citazione dei versetti del Corano seguirà questo criterio: dopo il simbolo *Cor.*, il primo numero indica il capitolo o *sura*, mentre il numero che viene dopo la virgola ne indica il versetto o *aya*.

²Si segnala a tal proposito in lingua italiana: M. CAMPANINI, *Maometto. La vita e il messaggio di Muhammad il profeta dell'Islam*, Salerno Editrice, Roma, 2020; T. ANDRAE, *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Castelvechi, Roma, 2015; F. DONNER, *Maometto e le origini dell'Islam*, Einaudi,

L'Islam non è solamente una fede religiosa o un dogma, ma è un'ortoprassi che si regge su un forte ed indissolubile legame tra l'individuo, la società e il credo religioso, e che proprio in ragione di ciò implica «l'abbandono completo e fidente alla volontà di Dio»³. Esso, infatti, si propone come un "codice di vita" dove i precetti religiosi si manifestano e conformano non soltanto agli atti del vivere quotidiano, ma anche a quelli sociali e giuridici degli individui, come pure a quelli economici⁴.

Questa impostazione, come è noto, è sempre stata in linea con la storia dei sistemi politici europei sino alla frattura introdotta dal processo di laicizzazione del diritto a partire dal XVIII secolo.

Nell'Islam i connotati della dottrina giuridica si sono evoluti con il passare del tempo; infatti, come è stato ampiamente posto in luce dalla dottrina, nel primo periodo della rivelazione le fonti erano assai circoscritte⁵. Una prima let-

Torino, 2011; C. LO JACONO, *Maometto*, Laterza, Bari-Roma, 2011; ID., *Le religioni dell'Arabia preislamica e Mubammad*, in G. FILORAMO (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari-Roma, 1999; ID., *Maometto, l'inviato di Dio*, Edizioni lavoro, Roma, 1999; M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino, 1995; K. ARMSTRONG, *Mubammad: a Biography of the Prophet*, Harper, San Francisco, 1990; M. LINGS, *Il Profeta Mubammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*, Società Italiane Testi Islamici, Trieste, 1988; M. AL-TABARI, *Vita di Maometto*, Rizzoli, Milano, 1985; S. NOJA, *Maometto. Profeta, dell'Islam*, Mondadori, Milano, 1974; W.M. WATT, *Mubammad, Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford-London-New York, 1974.

³ L. GARDET, voce *Din*, *Encyclopedia de l'Islam*, 2^a ed., Brill, Leiden, 1961, pp. 301-2: l'accezione di *Din* viene riassunta in tre concetti: *l'iman* (fede), *l'ibsan* (il retto comportamento), e *l'islam* (la sottomissione); si veda altresì E. GHERSI, *L'Islam*, in *Rivista Di Studi Politici Internazionali*, vol. 5, 1, 2, 1938, pp. 61-81. Nel Corano è indubbio che l'Islam è il *Din*, difatti nel versetto n. 3 della Sura della Mensa si recita «[...] Oggi v'ho reso perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islam [...]» (*Cor.* 5,3).

⁴ In generale sul tema dell'economia islamica si rimanda fra gli altri a F. ERSILIA, *Economia religione e morale nell'islam*, Carocci editore, Roma, 2013; R. AZHAR, *Economics of an Islamic Economy*, Leiden, Brill, 2009; H. ASKARI, R. TAGHAVI, *I fondamenti di principio di un'economia islamica*, in *Moneta e credito*, vol. 58, 232, 2005, pp. 175-94; H.R. COASE, *The New Institutional Economics*, *American Economic Review*, vol. 88, 2, 1998, pp. 72-74; M.U. CHAPRA, *What is Islamic Economics*, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, 1996; ID. *Islam and the Economic Challenge*, The Islamic Foundation, Leicester, 1992; A. KHURSHID, *Nature and Significance of Islamic Economics*, in A. AUSAF, A. RAZA KAZIM (eds), *Lectures on Islamic Economics*, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, 1992, pp. 19-31; B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Profilo dell'economia islamica*, Centro Culturale Al Farabi, Palermo, 1988; T. TIMUR, *The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment*, in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, 1986, pp. 135-6; M. BAQER EL-SADR, *Aperçu de l'économie islamique*, trad. fr. A.A. AL-BOSTANI, Bibliothèque Ahl-Elbeit, Paris, 1983; dello stesso autore è importante segnalare l'opera *Iqtisaduna* (1968) (trad. ingl. *Iqtisaduna. Our Economics: An objective study consisting of the examination and criticism of the economic doctrines of Marxism, capitalism and islam as concerns the fundamentals and details of their ideas, world organization for islamic services*, Tehran, 1^a ed. 1982, 2^a ed. 1994; K. MONZER, *The Islamic Economy: An Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*, Plainsfield, United States-Canada, 1978.

⁵ Per un quadro generale sulle fonti del diritto islamico è significativo il rinvio fra gli altri a: W.B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, trad. it. B. SORAVIA, il Mulino, Bologna, 2013; N.J.

teratura, che include le prescrizioni giuridiche, è esistita tra il terzo e il nono secolo, e infatti, la prima opera dell'Islam, il Corano, originariamente trasmessa per via orale, fu trascritta solamente durante il terzo califfato, Othman ibn 'Affan (579-656 m.)⁶. Tuttavia, si può affermare che il Corano, la *Sunna*, la prassi giuridica dei Compagni del Profeta Muhammad, e la continuazione di questa prassi da parte dei primi Califfi siano sempre stati le linee guida per il sistema giuridico islamico in continua evoluzione⁷. Non a caso, si narra che prima di inviare Mu'adh ibn Jabal⁸ nello Yemen in qualità di giudice, il Profeta Muhammad gli chiese: «In base a che cosa giudicherai?» e Mu'adh rispose: «Giudicherò secondo il Libro di Dio», «E se non troverai risposte nel Libro di Dio?» chiese di nuovo il Profeta Muhammad, «Giudicherò secondo la Tua Sunna» rispose Mu'adh; «e se non le troverai neppure nella mia Sunna?», replicò il Profeta, «userò il mio giudizio personale e non lesinerò nessuno sforzo per poter trovare la soluzione corretta» fu la risposta di Mu'adh. Il Messaggero infine ringraziò Dio⁹.

La separazione tra norme giuridiche e regole religiose a volte è difficile, anche se non impossibile, nonostante i confini tra le une e le altre non siano sempre chiaramente definiti. Tuttavia, le due sfere menzionate dell'agire umano condividono due principi importanti: il primo è relativo a tutto ciò che non è proibito o permesso; il secondo invece afferma che non vi è alcun obbligo a meno che non vi sia un parere specifico in tal senso (cd. *bara'a asliyya*)¹⁰.

Il dogma per eccellenza su cui si fonda la tradizione islamica è il postulato dell'Unicità (*tawhid*), ossia il monoteismo assoluto che, dal punto di vista dell'islam, in quanto ultima tra le religioni rivelate, ha anche il senso di far convergere al proprio interno tutte le altre rivelazioni monoteistiche precedenti¹¹;

COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011; G.N. PICKEN (ed.), *Islamic Law*, Routledge, London-New York, 2010; F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. PICCINELLI, Giappichelli, Torino, 2007; L. MILLIOT, F.P. BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2^a ed., Dalloz, Paris, 2001; J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, Mouton et Cie, Paris-La Haye, 1973; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafita*, vol. 2, Istituto per l'Oriente, Roma, 1938.

⁶ M. CAMPANINI, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Bari-Roma, 2016; M. ROHE, *Islamic Law in Past and Present*, Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 54-56.

⁷ H. KENNEDY, *The Prophet and the Age of The Caliphates*, Routledge, London-New York, 2015; ID. *Storia della più grande dinastia islamica*, Newton Compton, Roma, 2005.

⁸ Mu'adh ibn Jabal (602-640 m.) è stato uno dei Compagni (*Sahaba*) del Profeta Muhammad e uno dei sei *Kuttab al-Wahy* "Scribi della Rivelazione" insieme ad Ali ibn Abi Talib, Abu Darda, Ubada ibn al-Samit, Abu Ayyub al-Ansari, e Ubayy ibn Ka' b.

⁹ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto malikita, con riferimento anche al sistema sciafita*, vol. 1, cit., p. 32.

¹⁰ M. ROHE, *op. cit.*, p. 54.

¹¹ D. GIMARET, voce *Tawhid*, in *Encyclopaedia of Islam*, 2^a ed., Brill, Leiden, 2012: «(a.), in the true sense of the term, the act of believing and affirming that God is one and unique (*wahid*), in a word, monotheism. For the Muslim, it is believing and affirming what is stated by the first article

quale segno di distacco dal politeismo già presente nel periodo preislamico nell'Arabia settentrionale. L'abbandono alla volontà del Dio Unico è un principio filosofico su cui si fonda non solo il credo islamico, invero esso, rappresenta uno degli elementi dirimenti di tutte le tradizioni semitiche¹². Tale idea di sacralità si rinviene nel *Cor.* 112, 1-4 che recita: «Di: Egli, Dio, è uno, Dio, l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari»¹³.

La rappresentazione rigorosa dell'unicità di Dio onnipotente implica che abbia una sovranità su ciò che è stato creato, ragion per cui l'individuo diventa un suo servitore sulla terra. Questo implica che si debba mettere in atto la Sua volontà, espressa nel Corano, rendendo in tal modo l'individuo suo vicario sulla terra, ossia califfo¹⁴: *Cor.* 57, 7 «Credete in Dio e nel Suo Messaggero, e largite

of the Muslim profession of faith: "there is no other god but God" (*la ilaha illa llab*). Often, this first *shabada* is specifically called *kalimat al-tawhid*, just as the name *surat al-Tawhid* is sometimes given to sura CXII (*al-Ikhlās*) which declares that God is *abad*, and that He has no equal»; S.A.H. ASGHARI, *Replacing Shari'a, Tariqa and Haqiqa with Fiqh, Akhlaq and Tawhid*, in *Journal of Sufi Studies*, 9, 2, 2021, pp. 202-214: l'autore ha analizzato il legame tra la giurisprudenza, l'etica e il monoteismo spiegando che il *fiqh* è un'introduzione all'*amal* (pratica), la pratica è un'introduzione al perfezionamento del carattere (*tabdhib akhlaq*) e l'*akhlaq* è un passo iniziale verso il *tawhid* (l'affermazione dell'unità di Dio); si veda altresì M.A. HAQ, *The Perspective of al-Tawhid*, *Islamic Studies*, vol. 22, 3, 1983, pp. 1-19.

¹² *Al-tawhid* riguarda l'unificazione e l'uniformità del messaggio di Dio «Islam is the religion of unity among the all forces of the universe, so it is inescapably the religion of tawhid, it recognizes the unity of God, the unity of all the religions in the religion of God, and the unity of the Apostles in preaching this one religion since the dawn of life»; si veda M. CAMPANINI, *Il Corano e la sua interpretazione*, cit., p. 5; W. SHEPARD, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of «Social Justice in Islam»*, Brill, Leiden, 1996, p. 33; S. QUTB, *The Islamic Concept and its Characteristics*, American Trust Publications, Indianapolis, 1991, pp. 104-7.

¹³ M. FALL OULD-BAH, *Les systèmes financiers islamique. Approche anthropologique et historique*, Karthala Editions, Paris, 2011, p. 69: l'A. ha sottolineato che il principio del *tawhid* è il fondamento nella religione islamica rispetto alla relazione verticale sussistente tra Dio e il credente: «Partant d'une définition de l'unicité de Dieu comme source de toute connaissance et dona de toute théorie explicative d'un quelconque fait (naturel, humain, social ...), (l'action humaine serait régie par un complexe intégré de commandements découlant d'une volonté divine qui malgré sa transcendance (pré)détermine tout».

¹⁴ *Khalifa* termine arabo che significa «successore» e anche «vicario, luogotenente». Si veda altresì D. SANTILLANA, *Il concetto di califfato e di sovranità nel diritto musulmano*, in *Oriente Moderno*, 4, 5, 1924, pp. 339-350. Il concetto di califfato ha anche una portata politica poiché, infatti, il califfo viene inteso come successore del Profeta alla guida della comunità musulmana, e con guida ci si vuole riferire alla politica (*siyasa*) che include anche la realizzazione del 'nomos divino'; da segnalare a tal proposito E. GIUNCHI, M.A. GOLFETTO, L. OSTI (a cura di), *Autorità e potere nei Paesi musulmani*, Jaca Book, Milano, 2018; R. TOTTOLI, *Il pensiero politico dell'Islam nascente, dal profeta Mubammad alle scuole giuridiche*, in M. CAMPANINI (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 5-20; M. CAMPANINI, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna, 2015; ID., *Ideologia e politica nell'Islam*, il Mulino, Bologna, 2008; ID., *Angeli e demoni. L'origine del potere nella tradizione islamica*, in *Angeli delle nazioni*, Morcelliana, Brescia, 2007; E. FRANCESCA, *Il principe e i saggi. Potere e giustizia nel medioevo islamico*, Polimettrica, Monza, 2005; B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari-Roma, 1991; W.M. WATT, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1980.

parte di quei beni di cui vi ha costituito eredi, ché quei che fra voi credono e largiscono delle loro sostanze avranno mercede grande [...]». Egli è condizionato dal contenuto dell'incarico conferito da Dio, che comprende i valori etici dell'Islam, «in particolare di quelli *halal* e di *haram* – di ciò che è permesso e di ciò che non lo è – di fratellanza, di giustizia sociale ed economica, di equa ripartizione del reddito e della ricchezza, e di promozione del bene comune»¹⁵. Un *hadith* profetico recita che: «Saranno pesati i fogli su cui sono registrate le azioni umane dagli angeli incaricati di scriverle», a conferma che l'uomo è soggetto al giudizio di Dio¹⁶.

Il credo islamico prosegue assumendo che, essendo tutti creature di Dio, tutti sono fratelli e sorelle, fatto su cui si poggia il principio di fratellanza e da cui sorge, infine, l'idea della *umma al-islamiyya*. Ovviamente il concetto di fratellanza richiede di essere affiancato al principio di giustizia. La giustizia promossa è quella che comporta l'utilizzo in modo equilibrato delle risorse disponibili sulla terra affinché si garantisca il benessere collettivo. Va da sé che non si può garantire tale benessere in assenza di una giustizia sociale, e per tal ragion, Dio, nel suo Libro, pone l'accento sul concetto della giustizia in diversi versetti, come, ad esempio: «O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d'equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la cosa più vicina alla pietà [...]» (*Cor.* 5, 8). In generale, gli insegnamenti del Corano evidenziano come tutti i messaggeri di Dio siano stati inviati in questo mondo per instaurare la giustizia¹⁷, poiché uno Stato «può reggersi senza religione ma non senza giustizia»¹⁸.

La stessa importanza accordata al concetto di giustizia nel Libro la troviamo anche nella *Sunna* dove si narra che il Profeta avrebbe detto che l'ingiustizia può generare assoluta oscurità nel Giorno del Giudizio. In virtù della centralità di tale concetto anche la dottrina si è voluta esprimere in merito. Infatti, Al-Mawardi (m. 1058), conosciuto anche con il nome di Alboacen aveva dichiarato che «nulla distrugge il mondo nella mente di tutti gli esseri quanto l'ingiustizia». Anche Ibn Taymiyya (m. 1328) sostiene che la giustizia deve orientare non solamente le azioni, indipendentemente dal loro credo religioso, ma anche quelle rivolte a tutte le altre creature di Dio come pure dalle risorse naturali. Un ambiente sano e non inquinato è essenziale per la vita e va da sé che deve essere gestito con rispetto ed equità. Una società può prosperare solo quando viene garantita la giustizia sociale. Difatti, Ibn Khaldun, difendendo il medesimo concet-

¹⁵ M.U. CHAPRA, *Objectives of the Islamic Economic Order*, The Islamic Foundation, Leicester, London, 1979, p. 44.

¹⁶ Sul punto si veda G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, vol. 1, Giappichelli, Torino, 1990, p. 46; S. SOLERO, *L'islamismo: sintesi storico-critica*, Hoepli, Milano, 1982, p. 99.

¹⁷ M.U. CHAPRA, *Justice sociale et économique selon la perspective islamique*, in D. DE COURCELLES (dir.), *Actes pour une économie juste*, Lemieux Editeur, Paris, 2015, p. 95.

¹⁸ N. AL-MULK, *L'arte della politica*, a cura di M. PISTOSO, Luni Editore, Milano-Trento, 1999.

to, ha affermato con convinzione che «l'ingiustizia distrugge le civiltà». Pertanto, quando la giustizia è garantita, i membri di una comunità sono propensi ad assumere maggiori responsabilità lavorative e a contribuire attivamente al benessere collettivo¹⁹.

Alla luce di quanto premesso, ne deriva che il credente ha il diritto di usufruire delle risorse presenti sulla terra purché si attenga al pieno rispetto del benessere sociale; ciascuno è considerato responsabile giuridicamente, sia per la ripartizione della ricchezza, sia per la protezione e lo sviluppo della stessa²⁰.

Per l'economista Umar Chapra, il principio della *khilafa* è fondato sul paradigma secondo il quale l'obiettivo primario è la giustizia socioeconomica. Alla base di tale principio vi è il presupposto secondo cui gli esseri umani sono tutti fratelli, essendo considerati "luogotenenti" dell'unico Dio – il creatore dell'universo –, e le risorse di cui dispongono sono state affidate loro per farne un giusto uso, ossia a favore del benessere collettivo. Dovranno tra l'altro risponderne una volta giunti nell'Aldilà, dove saranno ricompensati o puniti per il modo in cui hanno ricevuto e utilizzato tali risorse nel corso della loro vita²¹.

L'autonomia personale e il benessere collettivo coprono un ruolo fondamentale nell'ambito degli insegnamenti islamici, sebbene gli interessi della collettività tendano a prevalere su quelli dell'individuo; pertanto, un beneficio superiore non può essere sacrificato per un altro inferiore, e un danno minore può essere inflitto per evitarne uno maggiore. In quest'ottica, la libertà e l'interesse individuale sono sempre garantiti purché non ledano il benessere sociale o non violino i diritti altrui²².

Avendo riguardo all'impostazione summenzionata, si evidenziano dubbi sulla possibile evoluzione del mondo musulmano verso una visione di tipo capitalista o, al contrario, di ideologia marxista poiché la tradizione islamica è letteralmente intrisa dei «principi di fratellanza, giustizia socio-economica e rispetto delle risorse naturali»²³.

A fronte di principi così encomiabili, per altro verso va rilevato come siano sorte numerose perplessità sull'attuabilità della tradizione islamica, sostenendosi che la religione islamica presenta numerosi ostacoli. In primo luogo, ostacoli di

¹⁹ A. JAEANI, *Religion, Economy, and State: Economic Thought of al-Mawardi in Adab al-Dunya wa-al-Din*, in *Munich Personal RePEc Archive Online*, 2016; A. BISHARA, *On Justice in the Current Arab Context*, in *Arab Center for Research & Policy Studies*, 2013, pp. 7-26; D. JOHNSTON, *A Brief History of Justice*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2011; M.U. CHAPRA, *Justice sociale et économique selon la perspective islamique*, cit., pp. 96-97.

²⁰ M. BAQER EL-SADR, *Aperçu de l'économie islamique*, trad. fr. A.A. AL-BOSTANI, Editions Bibliotheque Ahl-El-Beit, Paris, 1983, pp. 19-20.

²¹ M.U. CHAPRA, *Objectives of the Islamic Economic Order*, cit., p. 30.

²² *Ivi*, pp. 36-38.

²³ M.U. CHAPRA, *Islam and the Economic Challenge*, cit., pp. 17 ss.; cfr. M. RODINSON, *Islam e capitalismo*, Einaudi, Torino, 1968: l'A. nella sua opera *Islam e capitalismo* (ed. or. 1966) aveva sostenuto che l'Islam non avesse appoggiato né ostacolato alcun sistema economico sia pre-capitalista o anche capitalista o socialista.

natura psicologica, come la sottomissione alla volontà divina in tutti gli aspetti della vita e anche alla comunità, poiché vige un legame di solidarietà tra tutti i membri della *umma*, che genera un'inevitabile "costrizione sociale"²⁴ e soprattutto rinsalda i legami familiari a tal punto che il musulmano rimane di per sé segnato dal destino dei propri antenati, elemento questo che va a discapito dell'individualismo. In secondo luogo, si ravviserebbero ostacoli di tipo sociologico poiché l'essere umano non può cambiare il proprio destino come si rinviene nel Libro: «E abbiamo attaccato al collo d'ogni uomo il suo destino e il di della Resurrezione gli mostreremo un rotolo che troverà dispiegato a sé davanti» (*Cor.* 17, 13). Inoltre, si possono ravvisare ostacoli di tipo culturale, poiché i musulmani sono propensi ad evitare attività in cui il rischio sia alto, proprio come conseguenza del divieto coranico relativo alla speculazione e al gioco d'azzardo, rischio che invece è parte essenziale dello spirito capitalista (l'amore per il rischio); e infine tra gli ostacoli istituzionali che impedirebbero lo sviluppo di un capitalismo musulmano, vi è lo stigma legato al prestito a interesse, e ciò per una ragione ben chiara ad ogni credente, ossia perché il tempo appartiene solo a Dio e non può essere quindi ceduto, oltre al fatto che il denaro di per sé non è produttivo (è questa una filosofia condivisa da Lutero e da Calvino)²⁵.

Last but not least, la distanza della tradizione islamica dal capitalismo e dal marxismo si può misurare anche attraverso il diritto contrattuale, e nello specifico il carattere illecito dei contratti aleatori (*gharar*), la creazione di corporazioni per tutelare i propri membri dalla disoccupazione e dalla concorrenza sleale, e la dottrina del 'giusto prezzo', i quali permettono l'instaurazione di rapporti fraterni tra il venditore e il compratore al fine di evitare elementi d'incertezza e di arginare il rischio di frode. Inoltre, va sottolineata, per un verso, l'importanza della proprietà comunitaria in quanto intestata alla *umma* nel suo complesso e avente una finalità legata alla religione, e della *zakat*, considerata una prescrizione legale e quindi uno strumento mediante il quale il musulmano può aiutare chi ne ha bisogno distribuendo ricchezza²⁶. In questi meccanismi socio-economici si ravvisano le sfide che il mondo islamico affronta nell'adattarsi ai modelli tipici dell'Occidente. In genere, i musulmani tendono a perseguire la strada dell'idealismo religioso e a rispettarne pedissequamente le sue regole, ritenendo che compiere buone azioni, come assistere chi ne ha bisogno mediante la *zakat*, generi conseguenze positive²⁷.

²⁴ E.F. GAUTHIER, *Moeurs et coutumes des Musulmans*, Payot, Paris, 1955, p. 17.

²⁵ Tuttavia, andrebbe evidenziato, sulla scia di Max Weber, come l'etica islamica non enfatizza l'impegno professionale individuale come espressione della grazia divina, dato che la premessa dogmatica delle distinzioni tra i dannati e gli eletti è del tutto estranea alla teologia islamica, concetto marcato nel cristianesimo, soprattutto nel calvinismo. Si veda in merito M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. A.M. MARIETTI, 2ª ed., BUR, Milano, 1991.

²⁶ G. CAUSSE-BROQUET, *La finance islamique*, 2ª ed., RB Édition, Paris, 2012, p. 24 ss.; J. AUSTRUY, *Islam face au développement*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 39-62.

²⁷ G. CAUSE BROQUET, *La finance islamique*, cit., p. 25

L'Islam prescrive un insieme di regole di comportamento che definiscono l'architettura di una società, per cui si potrebbe asserire che l'economia islamica è una disciplina che comprende tre aspetti nodali: il primo è certamente quello relativo alla diffusione delle regole di comportamento prescritte dall'Islam, in quanto si riferiscono all'allocazione, alla produzione, allo scambio, alla distribuzione e alla redistribuzione delle risorse. Il secondo aspetto, di indubbio interesse, riguarda la definizione degli effetti economici che possano essere del tutto coerenti con queste regole (etico-religiose). Il terzo aspetto, e non da meno, è dirimente poter fornire raccomandazioni adeguate al raggiungimento dell'obiettivo perseguito in un'economia conforme alla legge islamica. Insomma, la ricerca del profitto non deve andare a discapito dell'etica e dei valori prescritti dal testo sacro islamico²⁸.

Le caratteristiche chiave dell'emergente sistema economico basato sulle istituzioni fondamentali dell'Islam possono essere dunque individuate nella giustizia sociale ed economica. A questo proposito occorre ricordare come il Corano, nel definire la giustizia, ponga l'accento su due concetti: *qist* (giustizia interrelazionale o socio-economica) e *'adl* (giustizia generale)²⁹. Il primo fa riferimento alle regole di condotta prescritte nelle relazioni umane e nelle relazioni con il resto del creato per raggiungere la giustizia sociale. Non si tratta di un tratto divino ma bensì umano. *Al-'adl*, invece, si riferisce a una caratteristica del modo di agire del Creatore che si manifesta nel perfetto equilibrio del cosmo: il suo agire colloca ogni cosa al proprio posto³⁰.

L'individuo che mette in atto qualsiasi ingiustizia contro altri esseri umani o contro il resto del creato compie in definitiva un'ingiustizia nei confronti di sé stesso. Il creatore ama la giustizia, è una parte imprescindibile del suo amore universale, per cui la risposta all'amore universale deve rispecchiare la giustizia così come voluta da Dio.

A ciò consegue che un'economia giusta fa parte di una società giusta, sana e morale, che è poi l'obiettivo precipuo dell'Islam. Una visione di giustizia è sempre alla base di tutte le regole di comportamento prescritte dall'Islam, indipendentemente dal loro contenuto e dal contesto di riferimento. Un'economia che si regga sulla condivisione secondo cui ogni soggetto riceve la sua giusta parte è sicuramente un'economia prospera, in cui non ci sono grossolane disparità economiche, che di per sé conducono a disparità sociali, frammentazioni, divisioni e disintegrazione, e in definitiva all'ingiustizia³¹.

²⁸ H. ASKARI, Z. IQBAL, A. MIRAKHOR, *Introduction to Islamic Economics: Theory and Application*, Wiley, Singapore, 2014, pp. 75-95.

²⁹ *Ivi*, p. 76.

³⁰ A. MIRAKHOR, H. ASKARI, *Ideal Islamic Economy*, Palgrave Macmillan, Malaysia-Washington, 2017, p. 200.

³¹ Sul tema della giustizia nell'Islam, si veda S. SEYED KAZEM, *The Economic System of the Early Islamic Period: Institutions and Policies*, Palgrave Macmillan, London, 2016, pp. 282-295; M. ALI LAKHANI, *The Sacred Foundations of Justice in Islam*, World Wisdom, Bloomington, 2006;

In linea con quanto affermato, l'economia islamica è percepita come un sistema economico intraprendente, propositivo, prospero e condiviso, che mira a garantire una giusta ricompensa per tutti i membri della società e a prevenire le disparità economiche che possono dare luogo a disuguaglianze sociali. Al fine di raggiungere tale equilibrio, una regola cardine nell'economia islamica è il divieto assoluto di riscuotere interessi³², ritenuti causa di una sperequazione delle ricchezze e ostacolo all'equità sociale.

In questo contesto, è possibile tracciare un rapido parallelismo tra l'impostazione islamica delle relazioni economiche e sociali, e quella di altre tradizioni filosofiche e religiose che condividono obiettivi simili di giustizia sociale ed economica. Ad esempio, non si può omettere di ricordare che il confucianesimo, sin dai suoi albori nel terzo secolo a.C. è stato la guida spirituale della società cinese³³, nella quale ha inculcato l'importanza dei rapporti sociali basati sulla benevolenza³⁴. Confucio stesso avrebbe affermato: «non fare agli altri quello che non vorresti gli altri facessero a te», frase che esplicita quale fosse l'etica confuciana, volta a promuovere il benessere sociale e la tutela della struttura familiare. Il principio di benevolenza incorpora sia il rispetto reciproco sia il rispetto dei diritti altrui e costituisce la base dei valori guida della società, quali libertà, uguaglianza, giustizia e stato di diritto³⁵. L'importanza di questi ideali ormai lontani nel passato si riflette, a tutt'oggi, sui processi di modernizzazione della vita politica, economica, sociale e in particolar modo quella giuridica (incluse le politiche di protezione delle parti deboli). Tali valori che si ispirano anche al diritto di altri paesi, senza però arrivare a negare la propria cultura giuridica tradizionale, in particolare la cultura confuciana, che ha svolto, seppur con

A.A. MUSALLAM, *Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948*, in *Journal of Islamic Studies*, vol. 4, 1, 1993, pp. 52-70; M. KHADDURI, *The Islamic Conception of Justice*; Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984; S.N.H. NAQVI, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, The Islamic Foundation, Leicester, 1981.

³²H. ASKARI, Z. IQBAL, A. MIRAKHOR, *Introduction to islamic economics: Theory and application*, cit., p. 77.

³³Da alcuni studiosi il confucianesimo è stato equiparato ad alcuni principali religioni mono-teiste come il Cattolicesimo si veda sul punto M. WEBER, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trad. ingl. H.H. GERTH, Free Press, London, 1951; J. LEGGE, *The religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, Hodder and Stoughton, London, 1880: quest'ultimo ha avuto il merito di definire il confucianesimo come una religione, infatti, nel 1877 alla "Conferenza Plenaria dei Missionari Protestanti" in Cina tenutasi a Shanghai aveva presentato una relazione nella quale tale dottrina veniva descritta come «un sistema religioso degno di essere messo a confronto con il Cristianesimo».

³⁴La benevolenza per Confucio è pregnante per far sì che esista una famiglia felice e uno stato ordinato che riflettano la carità, la giustizia, lo studio, la sincerità e i riti intesi come obbedienza alla legge: si veda a tal proposito la nota 25 di I. CARDILLO, Y. RONGGEN, *La cultura giuridica cinese tra tradizione e modernità*, in *Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno*, 49, Giuffrè, Milano, 2020, pp. 97-134.

³⁵I. CARDILLO, Y. RONGGEN, *op. cit.*, pp. 107-8.

momenti oscuri, un ruolo importantissimo nella storia della cultura e della mentalità giuridica cinese³⁶.

Anche nella filosofia occidentale, la critica all'usura e all'accumulo di ricchezza può essere rintracciata in filosofi razionalisti come Aristotele, che nella sua teoria sulla moneta definisce la moneta come "per natura, sterile". Successivamente, Tommaso d'Aquino, teologo e figura di spicco del giusnaturalismo cristiano, condannò fermamente l'usura come parte della censura più ampia nei confronti dello scambio ingiusto, considerandola la peggiore forma di lucro. Questo diede origine alla teoria del "giusto prezzo" in un mercato competitivo³⁷.

Ritornando alla società islamica, i fondamenti della giustizia economica contemplati nella legge islamica si possono riassumere in tre punti nodali: in primo luogo, vanno ricordate le pari opportunità per tutti i membri della società rispetto all'utilizzo delle risorse naturali; in secondo luogo, la componente relativa alla giustizia sociale; e infine, la giustizia redistributiva delle ricchezze³⁸.

Infatti, la visione coranica delle transazioni sociali ed economiche è messa in evidenza quando uno scambio consensuale, libero e morale, contempla le condizioni necessarie per una vita prospera, un'armonia sociale e una crescita spirituale³⁹.

Basti pensare al pensiero socioeconomico di Al-Ghazali (1058-1111 m.) dalla cui lettura si coglie quella che si potrebbe definire la "funzione di benessere sociale dinamico", e al suo punto di vista sul ruolo delle attività economiche in generale. Un tema dominante in tutte le sue opere è il concetto di *maslaha*, o benessere sociale o utilità ("bene comune"), un concetto che comprende tutti gli affari umani, economici e non solo, e che stabilisce vincoli profondi tra individuo e società. Al-Ghazali, infatti, ha identificato tutte le questioni in termini di *masalih* (utilità) o *mafasid* (inutilità) rispetto alla promozione del benessere sociale; ha inoltre definito la funzione del welfare in termini di gerarchia dei biso-

³⁶Per un approfondimento sul principio di equità incluso da ultimo nel Codice civile della Repubblica Popolare Cinese in vigore dal 1° gennaio 2021 si rinvia a E. TOTI, *Le dimensioni dell'equità. Dall'analisi terminologica del gōngpíng yuánze alla emersione delle sue peculiarità nel quadro del sistema giuridico romanistico*, in *Rivista di Diritti comparati*, 3, 2022, pp. 741-769. Si rinvia altresì a M. TIMOTEO, *Il Codice civile in Cina: oltre i legal transplants?*, in *Mondo Cinese. Rivista di Studi sulla Cina Contemporanea*, 167, 2020; M. SCARPARI, *La confucianizzazione della legge: nuove norme di comportamento filiale in Cina*, in M. ABBIATI, F. GRESELIN (a cura di), *Il liuto e i libri. Studi in onore di Mario Sabattini*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2014, pp. 807-830; J. QING, *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape its Political Future*, Princeton University Press, Princeton, 2012; D.A. BELL, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

³⁷A. SAPORI, *Il giusto prezzo nella dottrina di San Tommaso e nella pratica del suo tempo*, in *Archivio Storico Italiano*, vol. 90, 3, 1932, pp. 3-56.

³⁸H. ASKARI, Z. IQBAL, A. MIRAKHOR, *Introduction to Islamic Economics: Theory and Application*, cit., p. 77.

³⁹S. EL-SHEIKH, *Islamic Economics and Finance, Then and Now: A Fiqhi-economic Perspective on its Doctrines and Debates*, in *International Journal of Economics, Management and Accounting*, 19, 1, 2011, pp. 77-120.

gni individuali e sociali. Il giurista sostiene che il benessere, o *maslaha*, di una società è intrinsecamente connesso alla realizzazione e preservazione di cinque *maqasid* cardini. Tali obiettivi includono la religione, intesa come stile di vita (*din*); la vita o l'anima (*nafs*); la famiglia o la progenie (*nasl*); la proprietà o la ricchezza (*mal*); e infine l'intelletto o la ragione teorica e pratica (*'aql*). Insieme, questi elementi costituiscono le basi per il prosperare di una società⁴⁰.

È importante, pertanto, specificare che il credente, nel compiere transazioni economiche conformi ai dettami della *Shari'a*, entra in un'ottica di obbedienza e adorazione di Dio, poiché l'uomo è depositario e usufruttuario dei beni di Dio⁴¹. A ciò va aggiunto che diversi azioni e scelte economiche legate a transazioni di mercato o ad investimenti sono interpretati nella visione islamica come atti di pietà, compensati nell'Aldilà, senza che ciò li privi del loro significato economico. Al contrario, gli obiettivi dell'equità, della solidarietà e della creazione di valore sono sempre perseguiti.

Come già accennato, e rimanendo nell'ambito dei parallelismi comparativi, è opportuno ricordare che nell'impostazione islamica ciò che è gradito a Dio è l'adesione dell'individuo ai precetti della *Shari'a*, la quale incorpora con forza i valori della solidarietà, a differenza di altre impostazioni religiose, come il calvinismo, che definiscono l'attività economica professionale come quella diretta alla glorificazione di Dio e non, invece, al benessere della comunità.

In ogni caso l'elemento religioso fa sì che i principi etico-giuridici contenuti nella *Shari'a* che erano validi sino a ieri, lo rimangano anche oggi e lo continuino ad essere anche domani, grazie all'opera dell'*ijtihad*, ovvero allo sforzo intellettuale che lavora per dare risposte alle esigenze della società, affinché non si rompa il legame tra fede e dinamiche della vita terrena.

La dottrina islamica in ambito economico prescrive in generale regole e principi religiosi, morali e giuridici, a cui gli operatori del mercato finanziario e commerciale di tutto il mondo islamico devono attenersi al momento della stipula di un contratto. Tali principi includono la libertà nella determinazione delle condizioni contrattuali, l'accordo consapevole entro i limiti stabiliti dalla legge sciaraitica e il divieto di appropriazione indebita di beni senza compenso. Altre norme fondamentali riguardano il beneficio reciproco tra le parti, il divieto delle pratiche di *riba* (usura) e *gharar* (incertezza), l'assegnazione del profitto in proporzione al rischio assunto, la trasparenza delle informazioni per prevenire asimmetrie informative, il rispetto della controparte nel contratto e l'assenza di

⁴⁰S.M. GHAZANFAR, A. AZIM ISLAHI, *Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid Al-Ghazali (AH450-505/1058-1111AD)*, in S.M. GHAZANFAR, S. TODD LOWRY (eds), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the Great Gap in European Economics*, Routledge, London, 2003, pp. 23-44.

⁴¹A. LAHLOU, *Economie et finance en islam, une éthique pour stabiliser l'économie et recadrer la finance*, Éd. Al Madariss, Casablanca, 2015. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda a M. LAHBIB TOUJGANI, *Les fondements légaux de l'activité économique en Islam, Colloque de l'ASMECI sur les pratiques bancaires islamiques et son impact sur le développement au Maghreb*, Mohammedia, 1989.

clausole potenzialmente dannose per una delle parti coinvolte. Inoltre, l'etica del contratto deve essere preservata. Per quanto riguarda l'oggetto del contratto, esso deve essere conforme ai dettami religiosi (*balal*) ed esistente al momento della stipulazione, salvo alcune eccezioni. Tutto ciò assicura che gli accordi economici nel contesto islamico rispettino sia gli aspetti giuridici che quelli etici e religiosi⁴².

Risulta immediato constatare che i suddetti principi godono di riconoscimento all'interno del diritto occidentale, specie in quello di tradizione romano-cristiana, che ha sviluppato una pervasiva applicazione del principio di buona fede in tutte le fasi della vita di un contratto; non appare quindi chimerico pensare che soluzioni conformi al principio di buona fede accolte nei sistemi giuridici europei possano essere applicate anche in un contesto ben più vasto, dal momento che l'economia islamica si basa sulla responsabilità e la giustizia sociale. A tal proposito, per ampliare gli ambiti d'applicazione della tradizione economica islamica, anziché introdurre dei prodotti finanziari islamici nel mercato occidentale, si potrebbe invece pensare ad un'operazione inversa, ossia proporre prodotti esistenti nel mercato domestico che siano già compatibili con i principi della legge islamica. Nel nostro caso si tratterebbe di quelli relativi allo specifico settore finanziario ed assicurativo, dando così vita a nuovi prodotti e servizi ibridi riconosciuti sia dall'Occidente che dall'Oriente, mantenendo sempre il divieto del *riba* e del *gharar*.

2. La finanza islamica come un sistema emergente

La genesi dell'economia islamica, in generale, e della finanza islamica, in particolare, si potrebbe situare già ai tempi del Profeta Muhammad; tuttavia, è più corretto vederla come una creazione contemporanea, con origini che risalgono a circa cinquant'anni fa⁴³. Prima di ricevere il messaggio divino, infatti, Muhammad era un mercante di Mecca, una città che rappresentava un importante snodo carovaniero sulla rotta che andava dallo Yemen alla Siria. A quei tempi il commercio era considerato uno dei pilastri dell'economia della Mecca, insieme alla Ka'ba, antica casa di Dio⁴⁴. È tuttavia necessario distinguere tra le pratiche commerciali dell'epoca del Profeta e la finanza islamica contemporanea. Molti studiosi concordano sul fatto che il settore finanziario islamico, come lo conosciamo oggi, si è notevolmente trasformato a partire dagli anni '60 del secolo

⁴² H. ASKARI, Z. IQBAL, A. MIRAKHOR, *Introduction to Islamic Economics: Theory and Application*, cit., pp. 75-95; G. CAUSSE-BROQUET, *La finance islamique*, cit., pp. 38-39.

⁴³ G.M. PICCINELLI, *Banche e finanza secondo l'Islam*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 2023, p. 3 ss.

⁴⁴ M. CAMPANINI, *Maometto. La vita e il messaggio di Muhammad il profeta dell'Islam*, cit., p. 26; P. CRONE, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

scorso, come peraltro è accaduto anche in seno alle altre grandi religioni mono-teistiche⁴⁵.

Tuttavia, ad oggi la finanza islamica può essere considerata un sistema a sé stante, che definisce i propri principi attraverso una teoria economica costruita e formalizzata a partire dai precetti della legge islamica stessa. L'originalità del sistema risiede nel suo principio di condivisione dei profitti e delle perdite, che consente di qualificarlo come finanza conforme a principi etici⁴⁶.

Una delle esperienze finanziarie islamiche più significative e studiate dai giuristi risale agli anni '60, con l'istituzione del *Mit Ghamr Saving Fund* (di seguito MGSF) da parte di Ahmad al-Najjar a Mit Ghamr, un paese nel delta del Nilo a nord del Cairo e vicino a Tanta, il cui obiettivo principale era quello di accordare prestiti a quei cittadini poveri la cui richiesta di sostegno economico non sarebbe stata accolta dai grandi istituti finanziari, al fine di contribuire allo sviluppo del territorio locale. Si trattava di un modello improntato sull'esperienza tedesca ottocentesca laddove le banche locali istituite avevano contribuito al progresso del paese⁴⁷. L'intento era quello di stimolare i nuclei familiari con un reddito medio-basso a investire i propri risparmi in progetti volti ad accrescere l'economia locale, e per fare ciò era necessario che tali transazioni fossero prive di interesse, rispettando in tal modo la teoria economica islamica secondo cui l'aumento della ricchezza individuale è direttamente proporzionale alla partecipazione sociale del singolo, all'aumento dell'occupazione e all'equa distribuzione della ricchezza nell'intera comunità. Tutto ciò in virtù principalmente della *zakat* (elemosina obbligatoria), nonché all'assenza della tesaurizzazione⁴⁸. Tale esperienza, nonostante il grande successo ottenuto per aver saputo conciliare il

⁴⁵H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. 588, nel quale l'autore afferma che negli ultimi anni si è assistito ad una crescente diffusione di diverse tradizioni giuridiche, fatto che indica la prevalenza di una pluralità di tradizioni su una singola tradizione mondiale. Ciò è coerente con la teoria secondo la quale «accettando più tradizioni, se ne acquisisce consapevolezza, se ne conoscono i particolari e le differenze, per cui l'altro perde sempre più la condizione di 'altro'».

⁴⁶M. AYUB, *Understanding Islamic Finance*, Wiley, West Sussex, 2007.

⁴⁷Tale influenza è dovuta al percorso di studi effettuato da Ahmad al-Najjar negli anni '50 in Germania dove era rimasto colpito dal funzionamento e dall'efficienza delle banche locali tedesche istituite dopo la seconda guerra mondiale; la sua esperienza non si è limitata ad istituire il *Mit Ghamr Saving Fund* ma ha anche contribuito a fondare la *Islamic Development Bank* di Gedda, la *Dubai Islamic Bank* negli Emirati Arabi Uniti, la *Faisal Islamic Bank* d'Egitto, la *Faisal Islamic Bank* del Sudan, la *Kuwait Finance House*, la *Jordan Islamic Bank* e molte altre. Si veda A.A. SHIBU, A. CHACHI, *Development of Islamic Banking and Finance: the Contribution of Ahmed Abdul Aziz Al-Najjar*, in *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, vol. 8, 4, 2021, pp. 223-235; H. ASKARI, Z. IQBAL, A. MIRAKHOR, *New Issues in Islamic Finance and Economics: Progress and Challenges*, Wiley, Singapore, 2009.

⁴⁸CH. SAINT-PROT, TH. RAMBAUD (dir.), *La finance islamique et la crise de l'économie contemporaine*, Éditions Karthala, Paris, 2012, p. 32; H. VISSER, *Islamic Finance: Principles and Practice*, Edward Edgar Publishing, Chettenham-Northampton, 2009, p. 94; A. MARTENS, *La finance islamique: fondement, théories et réalité*, Université de Montréal, Montréal, 2001.

capitalismo occidentale e i principi sciaraitici, si è spenta per motivi principalmente politici⁴⁹.

Dal punto di vista comparatistico è interessante, tuttavia, precisare che l'esperienza egiziana aveva avuto un breve precedente anglosassone, l'*Islamic windows* fondato dall'Istituto britannico Eastern Bank nel 1920 in Bahrein, in cui erano stati creati conti *ad hoc* per gli abitanti dell'isola del Golfo persico e sui quali non venivano versati o prelevati interessi⁵⁰; si trattò del primo caso di manifestazione d'interesse da parte di un ente finanziario occidentale nei riguardi del mondo arabo. Nondimeno, la finalità dell'Istituto era quella di dar vita ad un'esperienza volta ad ampliare il proprio spettro di operatività, includendo operazioni che precludono gli interessi sulle singole operazioni, e quindi priva di un interesse reale nei confronti dei principi sciaraitici o della comunità locale.

Negli anni '50 anche l'unione Pakistana di credito agricolo, con l'obiettivo di migliorare la vita delle comunità locali, tentò un'esperienza analoga, con concedendo, dunque, prestiti senza interessi; tale divieto difatti compariva tra i caratteri cruciali dell'organismo che aveva come funzione principale, oltre al rispetto della legge islamica, anche quella di soddisfare i bisogni della collettività rappresentando così un esempio virtuoso di finanza socio-responsabile. Tuttavia, la carenza di fondi dovuta ad una domanda sempre maggiore portò al fallimento dell'iniziativa.

Infine, va riportato il caso di una società di risparmio malese che nel 1963 istituì un fondo *ad hoc* per i pellegrini. L'istituto, che attualmente opera con il nome di Tabung Haji⁵¹, aveva come intento principale quello di supportare i pellegrini nella realizzazione del quinto pilastro dell'Islam, vale dire il *haj* alla Mecca, grazie ad operazioni di risparmio e d'investimento riguardose della *Shari'a*. Ad oggi continua ad operare con le medesime finalità religiose, economiche e socialmente responsabili⁵².

Alla luce delle considerazioni sin qui svolte, si potrebbe affermare che la finanza islamica, o partecipativa, come suole essere chiamata in alcune realtà per enfatizzarne i connotati di condivisione del rischio, include tre funzioni princi-

⁴⁹ A.E. MAYER, *Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: the Social Origins of Islamic Banking in Egypt*, in *Arab law Quarterly*, vol. 1, 1, 1985.

⁵⁰ CH. SAINT-PROT, TH. RAMBAUD, *La finance islamique et la crise de l'economie contemporaine, études géopolitiques*, cit., p. 27 ss. Si veda, altresì, R. WILSON, *Financial Development of the Arab Gulf: The Eastern Bank Experience, 1917-50*, in *Business History*, vol. 29, 2, 1987, pp. 178-198.

⁵¹ Per una visione generale dell'istituto islamico si veda la home page ufficiale disponibile all'indirizzo <https://www.tabung haji.gov.my/en>.

⁵² AA.VV., *Tabung Haji as an Islamic Financial Institution*, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, 1995: l'elaborato illustra la storia e gli obiettivi del Tabung Haji, nonché le procedure di risparmio e investimento messe in atto per garantire il buon funzionamento del Fondo. Fornisce inoltre una descrizione puntuale dei servizi forniti ai pellegrini sia prima di intraprendere il viaggio di pellegrinaggio sia durante e dopo i riti dell'*haj*.

pali⁵³. Innanzitutto, quella tecnico-organizzativa, dato che le strutture organizzative devono essere conformi ai postulati etico-religiosi; in secondo luogo, quella religiosa, che prescrive il rispetto del divieto di interessi attivi e/o passivi, dato che alla base di qualsiasi attività vi deve essere la condivisione del rischio: non può infatti sussistere un guadagno o un rendimento senza l'assunzione di un rischio a priori (*al-ghunm bil-ghurm*), ovvero sia il divieto dell'asimmetria informativa che significa la mancata chiarezza o una chiara incertezza nella formulazione dei contratti; e non da ultimo, il divieto di accordi che portino all'impoverimento di una parte e all'arricchimento dell'altra. Infine, la funzione legata alla *governance* poiché è d'obbligo vigilare affinché l'investimento si realizzi esclusivamente in attività accettate dalla legge islamica, dato che l'interesse primario è quello legato alla tutela dei bisogni collettivi della comunità e quindi del benessere sociale o dell'utilità, concetto, questo, che comprende tutti gli affari umani, economici e non solo, e che stabilisce stretti legami tra l'individuo e la società.

3. L'esame delle fonti giuridico-religiose tra tradizione e innovazione

Il diritto musulmano deve il proprio *status* attuale a due fattori fondamentali. Innanzitutto, esso rappresenta la manifestazione di un credo religioso, e in secondo luogo, funge da elemento chiave nelle dinamiche politiche, identitarie e ideologiche, sia nel contesto internazionale che in quello delle singole realtà. Tale fusione è ancor più forte in quanto assume una dimensione perentoria per i fedeli.

La *Shari'a*, la linfa vitale dell'islam, è un insieme di principi che incorpora le norme rituali, morali e giuridiche, e che ha avuto un'espansione significativa attraverso l'interpretazione analogica e la giurisprudenza delle diverse scuole giuridico-religiose. Tale fenomeno non ha precluso l'esistenza o il riconoscimento del diritto consuetudinario. Al contrario, la natura sacra e immutabile di questo testo ha contribuito a favorire lo sviluppo di una disciplina dedicata agli espedienti giuridico-religiosi, noti come *hiyal*, riconosciuti dalla scuola hanafita. Tutte queste ramificazioni, nella loro complessità, costituiscono l'oggetto di studio dell'*ilm al-usul*, o scienza delle fonti del diritto⁵⁴.

⁵³ In alcune aree, come il Marocco, si è scelto l'uso del lemma "partecipativa" perché riflette l'essenza della finanza *Shari'a-compliant*. Questo modello di business si basa su un sistema caratterizzato dalla condivisione delle perdite e dei profitti, enfatizzando in tal modo i principi di condivisione, equità e partecipazione attiva nelle transazioni e nei progetti. Si veda, sul punto, A. ACHCHAB, S. HATTAB, *La finance participative au Maroc*, in *Revue Internationale des Sciences de Gestion*, 4, 2, 2021, pp. 256-275.

⁵⁴ È. CHAUMONT, *Peut-on qualifier le droit musulman de coranique?*, in AA.VV., *Islam de France*, in *Revue d'information et de réflexion musulmanes*, 2000, pp. 47-51.

È ampiamente condivisa l'opinione che, per riformare il diritto musulmano e renderlo più adeguato alle esigenze e alle circostanze del mondo moderno, si debba ripensare all'*ijtihad*, o libera interpretazione. Secondo questo punto di vista, l'apertura a un'interpretazione libera e razionale, in accordo con gli obiettivi e i principi fondamentali della legge sacra (*usul* e *kulliyat*), costituisce un mezzo per rispondere alle sfide poste dall'Occidente.

Il diritto musulmano, tradizionalmente, era sia strutturalmente che formalmente indipendente dal potere politico, e costituiva un elemento fondamentale delle scienze religiose. L'autorità politica si limitava a nominare i giudici e ad attuare le sentenze, senza interferire nella scienza del diritto, né nell'attività degli organi responsabili della formulazione delle norme. Queste ultime erano basate su precedenti giurisprudenziali stabiliti tra il primo e il secondo secolo e tramandati sia oralmente che per iscritto, mediante «trattati di legge», curati da generazioni di studiosi. L'autorità degli *ulama* (*qadi*, *imam*, *mufti*, *'udul*), basata su un sistema elaborato di educazione, pedagogia e apprendimento attraverso vari livelli di insegnamento, costituiva un'autorità funzionale, quasi paragonabile a una chiesa nel senso musulmano del termine⁵⁵.

Nella maggior parte dei paesi musulmani si assiste ad un passaggio da uno Stato di religione a una religione di Stato, un cambiamento che rappresenta una radicale inversione di prospettiva. In altre parole, si sta osservando una transizione da un sistema in cui lo Stato era definito e regolamentato dalla religione, a un sistema in cui la religione è interpretata e strutturata dallo Stato con una possibile differenza tra Stato e Stato. Questa transizione implica non solo un cambiamento nel rapporto tra Stato e religione, ma anche un cambiamento fondamentale nel modo in cui la legge e l'autorità religiosa sono concepite e praticate⁵⁶. È una trasformazione che sottolinea l'importanza di comprendere il diritto musulmano non solo come un *corpus* giuridico, ma anche come un sistema di credenze e pratiche che è intimamente legato alle strutture di potere e alle identità politiche e sociali⁵⁷.

È fondamentale a questo punto interrogarsi su come i più eminenti giuristi siano riusciti a dedurre la legge dalle sue fonti. In altre parole, quali metodi di

⁵⁵ Y.B. ACHOUR, *L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel*, in F. FREGOSI (ed.), *Lectures contemporaines du droit islamique: Europe et monde arabe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004, p. 111.

⁵⁶ Si veda A. AMOR, *Constitution et religion dans les États musulmans*, in *Constitutions et religions*, Toulouse Presses universitaires, Toulouse, 1994, p. 55. L'autore ha affermato nel suo scritto che lo Stato musulmano oggi non si basa sull'Islam: «tant et si bien que la question ne se pose pas de savoir quelles sont les exceptions qu'apportent les constitutions des États musulmans au modèle islamique, mais quelles sont les exceptions islamiques qu'elles consacrent dans un système qui n'est pas fondamentalement islamique», cfr. S. DUMARTIN YAODIA, *L'influence de l'islam sur la Constitution: l'exemple de l'Arabie Saoudite*, in *Revue française de droit constitutionnel*, 122, 2020, pp. 391-413.

⁵⁷ Si veda S. FERLITO, *Tradizioni religiose e ordine sociale. Alle origini dell'immaginario giuridico*, Carocci, Roma, 2022; P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, cit.

interpretazione e di ragionamento sono stati adottati per stabilire un quadro normativo da seguire?

Lo studio delle fonti del diritto islamico implica l'utilizzo di uno sforzo cognitivo compiuto dai giurisperiti islamici per comprendere il messaggio rivelato da Dio. Si tratta di un processo noto come *ijtihad*⁵⁸: con questo termine, che è citato più di quaranta volte nel Libro sacro, prende forza l'idea di impegnarsi per la causa di Dio. A tal proposito è utile sottolineare come il termine stesso abbia assunto in seguito diversi significati che hanno delineato la mappa dello sforzo religioso compiuto dai musulmani nel corso della storia⁵⁹.

L'*ijtihad*⁶⁰, pertanto, è lo sforzo intellettuale e il ragionamento compiuto dai dotti islamici, chiamati *mujtabidin* (sing. *mujtabid*), per poter interpretare la legge islamica sulla base delle fonti, in modo da renderla accessibile e vicina alle esigenze e ai bisogni della società islamica⁶¹.

Per raggiungere tale obiettivo, ovvero sia per individuare una risposta *ad hoc* ad un quesito o per stabilire una norma che risponda alle esigenze della comunità in un determinato loco, vengono utilizzati diversi strumenti interpretativi, tra cui l'analogia giuridica, considerata a volte fonte del diritto islamico, l'*istihsan* (la preferenza giuridica adoperando come requisito guida l'equità), l'*istislah* (la ricerca dell'interesse generale o *al-maslaha al-'amma*), e infine l'*istishab* (la continuità di una soluzione nel tempo e tale metodo è preferito dagli shafiiti e sciiti)⁶².

⁵⁸ Il ricorso *all'ijtihad* si regge su un *hadith* dove si narra che il Profeta aveva chiesto ad un giudice quali fossero i parametri del giudizio e questo ultimo aveva risposto che la prima fonte è il Corano e in mancanza di una risposta è la *Sunna* e in ultima istanza la sua opinione. Il Profeta ha dato il suo assenso a questa risposta poiché riteneva che il giudice avesse compreso l'assenza della fede islamica; si veda G. TRIBOU, *L'entrepreneur musulman. L'Islam et la rationalité d'entreprise*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 43: dove l'autore ha riportato l'*hadith* narrato da Al Katifi «Comment vas tu juger? Demanda le Prophète. Je chercherai la solution dans le Coran. Et si tu ne trouves pas? Je chercherai dans la Sunna. Et si tu ne trouves pas? Répéta le Prophète. J'appliquerai mon opinion répondit le juge. C'est alors le Prophète s'écria: "Grace à Dieu, mes disciples ont compris l'esprit de ma religion!».

⁵⁹ È. CHAUMONT, *Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'ijtihad*, in F. FREGOSI (a cura di), *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004, p. 71: l'A. individua tre significati *ijtihad* – *mujabada* – *jihad*. Il primo fa riferimento allo sforzo cognitivo finalizzato a comprendere il discorso legale rivelato; il secondo, invece, riguarda lo sforzo spirituale come realizzazione interiore delle prescrizioni della Legge, nella misura in cui questa è rivolta ai cuori; infine, il terzo, riguarda lo sforzo bellico.

⁶⁰ W.B. HALLAQ, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 173 «ijtihad it's legal methods of interpretation and reasoning by which a mujtahid (q.v.) derives or rationalizes law on the basis of the Quran, the Sunna and/or consensus; also, a judge's evaluation of customary practices as they bear on a case brought before him».

⁶¹ L'attività compiuta dal *mujtabid* è importante per garantire la conformità alla legge islamica poiché i bisogni della società mutano col mutare dei tempi. Si veda G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, cit., p. 73; R. ALUFFI BECK PECCOZ, voce *Mujtabid*, in *Digesto delle discipline privatistiche, Sezione civile*, Utet, Torino, 1994, pp. 488-490.

⁶² Deriva da *Shiat Ali*, «la fazione di Ali», sono considerati minoranza islamica nei confronti dei sunniti i sostenitori della *Sunna* o tradizione di Muhammad. La divisione tra le due frazioni

In termini di legittimità intellettuale, alcuni giuristi sostenitori dell'approccio fondamentalista si oppongono all'utilizzo dell'esegesi umana poiché reputano che tutte le risposte debbano essere ricavate dal Corano e dalla *Sunna*⁶³. Altri invece sostengono il ricorso all'*ijtihad* affermando che il Corano contenga i principi e i dogmi generali (*al-usul al-'amma*) e che il Profeta *in primis* abbia compiuto tale sforzo intellettuale; ciò è provato, ad esempio dai pareri vincolanti sulle questioni di natura politica o i divieti, come quello sul consumo del "vino"⁶⁴. A supporto di questo ragionamento esistono diversi testi della tradizione profetica che avvalorano il ricorso allo sforzo intellettuale in caso di assenza di risposta nelle fonti rivelate⁶⁵.

In merito al ricorso a tale sforzo, vi sono, pertanto, opinioni contrastanti: alcuni giurisperiti sostengono che la porta dell'*ijtihad* si sia chiusa tra IV e il IX secolo, dopo che tutte le questioni fondamentali attinenti alla vita del musulmano sono state chiarite⁶⁶. Questa tesi non considera, però, il fatto che le circostanze della vita umana mutano nel tempo e nei luoghi e che la *Shari'a* deve essere applicata sempre e in ogni circostanza. Altri, per contro, ritengono che la porta dell'*ijtihad* non si sia mai chiusa, ma sia rimasta circoscritta a questioni poco fondamentali⁶⁷.

Nei paesi occidentali è noto che il potere di promulgare leggi spetti al legislatore in quanto espressione del potere sovrano territoriale e quindi produttore dell'unico diritto positivo; per contro, nella tradizione islamica, l'unico legittimato ad avere tale funzione è Dio, per cui quando sorge l'esigenza interviene in sua vece il sovrano, il quale ha una funzione politico-amministrativa. È possibile dunque distinguere due livelli di autorità: il primo è relativo all'intervento suppletivo del legislatore, il secondo invece è rappresentato dall'autorità sui testi e dalla funzione supplente degli interpreti, i cd. *mujtabidin*.

Tra gli strumenti interpretativi privilegiati dai *mujtabidin* vi è l'*istislàh*, principio nonché strumento adottato dalla scuola malikita per individuare soluzioni operative nelle transazioni finanziarie, sulla base della *maslaha al-'amma*, l'utilità

avvenne principalmente per motivi politici legata alla successione dopo la morte del Profeta Muhammad.

⁶³ Si veda, *Cor.* 16,89 «Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia» e *Cor.* 5,3 «Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani».

⁶⁴ S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, Carocci, Roma, 2006, p. 219 ss.

⁶⁵ *Ibidem*, si narra che Ali (599-661) cugino e genero del Profeta nonché il quarto e l'ultimo dei califfi 'ben guidati', avrebbe chiesto al Profeta: «Messaggero di Dio, che fare se abbiamo un affare che non comporta soluzioni nel Corano un anno dopo la tua scomparsa?» Muhammad rispose: «Riunite la gente e mettere il caso in consultazione (*ij'alub shura*), ma non seguite l'opinione di uno».

⁶⁶ J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.

⁶⁷ S. ARMANDO, B. DUPRET, *La shari'a moderne en quête de droit: raison transcendante, méta-norme publique et système juridique*, in *Droit et société*, 39, 1998, pp. 293-316; W.B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, trad. it. B. SORAVIA, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 40 ss.

generale⁶⁸, che rispecchia il concetto di economia al servizio delle esigenze e dei cambiamenti sociali⁶⁹.

L'evoluzione costante della società conduce ad un'inevitabile crescita dei bisogni sociali ed economici dei musulmani, i giurisperiti islamici, i *fuqaha*, di fronte a tali mutamenti dovrebbero pertanto essere in grado di aggiornare i loro pareri al contesto odierno, e a tal fine dovrebbero disporre di un canale di comunicazione aperto con gli altri esperti politici, giuridici e finanziari⁷⁰. Nel 1989, Muhammad Sayyid Tantawi, un teologo egiziano, aveva emesso una fatwa in cui affermava che il *faqih* ha il diritto di richiedere il parere degli esperti in campo economico e finanziario per questioni tecniche specifiche. La fatwa si basava sul contenuto del Corano, in particolare sul passaggio che recita: «Domandatene a quei che conoscono la Scrittura, se non lo sapete!» (Cor. 21,7), il quale legittima il *faqih* a chiedere agli esperti economisti e finanziari pareri su specifiche questioni tecniche. Alla luce di tutto ciò, è necessario che il giurisperito musulmano sia a conoscenza del quadro complessivo tecnico prima di emettere un responso legale riguardante la conformità religiosa di un'operazione o di uno strumento finanziario ivi compreso quello assicurativo⁷¹. Ne consegue che il ruolo fondamentale del *mujtahid* è quello di individuare la regola all'interno dei testi sacri, e poter così dare una risposta adeguata agli aspetti della vita in costante cambiamento⁷².

⁶⁸ F. OPWIS, *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, in *Studies in Islamic Law and Society*, Brill, Leiden, 2010.

⁶⁹ Si veda per maggiore approfondimento, F. JANY-CATRICE, D. MÉDA, *L'économie au service de la société*, Les Petits Matins, Paris, 2019: gli autori hanno cercato di rispondere ad una domanda di base, ossia: come mettere l'economia al servizio della società? A questo proposito sono stati considerati i lavori dell'economista Jean Gadrey e tenendo a mente il buon vivere e la giustizia sociale come obiettivi comuni.

⁷⁰ I giuristi contemporanei oggi devono affrontare questioni come l'assenza di una disciplina ad hoc nei testi classici delle transazioni finanziarie digitali, in tal caso la collaborazione tra gli esperti di mercato e i *fuqaha* è necessaria affinché vengano applicate le regole sciaraitiche in modo attuale. Inoltre, nel 2018, ad esempio, il presidente tunisino Béji Caid Essebsi si era pronunciato a favore di un progetto di legge sull'uguaglianza di genere rispetto alle eredità, ovvero sia la possibilità di equiparare in alcuni casi la quota della donna a quella dell'uomo (dello stesso livello di parentela), aspetti successori regolati nel Corano. Tale esigenza nasce dalle circostanze economico sociali attuali. Tale posizione è stata ampiamente criticata dall'Azhar in Egitto che sostiene la regolamentazione tradizionale contenuta nel Corano.

⁷¹ I. WARDE, *Islamic finance in global economy*, Edinburgh University Press, Edinburg, 2000; M.A. EL-GAMAL, *Interest and the Paradox of Contemporary Islamic Law and Finance*, in *Fordham International Law Journal*, vol. 27, 1, 2003, p. 4; cfr. CH. MALLAT, *Tantawi on Banking Operations in Egypt*, in M.KH. MASUD, B. MESSICK, D. POWERS (eds), *Islamic Legal Interpretation: Muf-tis and their Fatwas*, Harvard University Press, Harvard, 1996. Numerosi giuristi islamici hanno criticato la fatwa del Tantawi, respinta dalla Corte d'appello della Shari'ah pakistana come «l'opinione solitaria del dottor Tantawi d'Egitto»; si veda altresì, A.A. AL-SALUS, *Al-iqtisad al islami wa al-qadaya al-fiqhiyyah al-mu'asirah*, Dar al-Thaqafa, Doha, 1998.

⁷² F. MILLIOT, F.P. BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, cit., p. 131 ss.

Nel caso in cui il legislatore o il giudice nutrano forti dubbi sul significato di una norma nella soluzione di un caso concreto, la dottrina prevalente afferma che converrebbe ricorrere all'interesse generale, in quanto il valore giuridico di un bene dovrebbe riflettersi nella sua destinazione sociale. A sostegno di ciò, il progetto di codificazione egiziano del 1982 sottolineava l'importanza del principio dell'interesse generale⁷³.

L'esigenza di soddisfare i bisogni sociali ha portato all'elaborazione della teoria della necessità facilitando in tal modo l'adattamento della legge islamica ai cambiamenti sociali⁷⁴; tuttavia va specificato che ciò non si verifica di per sé in operazioni di puro *legal transplanting*⁷⁵ di istituti occidentali alla tradizione

⁷³ Il progetto egiziano di codificazione del 1982 conforme alla *Shari'a* prescriveva la prevalenza del principio dell'interesse generale. B. BOUTEAU, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Karthala, Paris, 1993, pp. 294-295, l'autore spiega che uno dei contenuti più importanti del progetto riguardava il contratto assicurativo, «l'un des contenus les plus importants du projet est la réglementation du contrat d'assurance», parole di G. Al-Utayfi. La ricerca di una qualificazione giuridica di tale contratto ha messo gli studiosi davanti un duplice problema: il primo riguardava l'alea mentre il secondo riguardava la speculazione che implicava un profitto illecito. Nel memorandum esplicativo del progetto si legge, non a caso, che «si le contrat d'assurance n'a pas d'équivalent dans le *fiqh* islamique, c'est que les *fuqaha* ont traité des contrats qui avaient cours à leur époque. Lorsque de nouveaux types de contrats apparaissent et qu'ils satisfont aux conditions déterminées par le *fiqh*, ces contrats sont légaux». L'A., infatti, ha spiegato che i relatori del progetto hanno osservato che i *fuqaha* si sono divisi nel XX secolo, sulla laicità di questo contratto. Infatti, il contratto assicurativo (vita) è stato autorizzato, solamente ai tempi di Muhammad Abdu, considerando due rapporti: il primo tra l'assicuratore e l'assicurato, mentre il secondo tra l'assicurato e il *pool* degli assicurati. Il primo rapporto è compreso nel secondo che esclude l'alea. Difatti, si potrebbe parlare di alea se il rapporto includesse due soggetti rispetto all'eventualità del verificarsi di un evento futuro dovuto al caso, il che implicherebbe un perdente e un vincitore. Orbene, visto che il verificarsi di questo evento non è un'eccezione, ma è un fatto altamente probabile statisticamente, le perdite saranno coperte dall'insieme degli assicurati solidariamente. Di conseguenza, si tratta di una associazione a carattere cooperativo che mira a farsi carico dalle perdite finanziarie che ricadranno solamente su alcuni assicurati e non invece una speculazione riguardante eventuali profitti. Pertanto, i redattori hanno stabilito che il contratto di assicurazione dovrà essere pattuito nel quadro di una società in accomandita, "*sharikat al-mudaraba*", che esclude la gestione di un profitto illecito. D'altro canto, una prova coranica di portata generale è citata per giustificare il carattere sano di questa operazione nella misura in cui si regge su un'idea socialmente lodevole, la cooperazione: «Aiutatevi l'un l'altro in carità e pietà e non sostenetevi nel peccato e nella trasgressione».

⁷⁴ J. SCHACHT, *Introduction au droit musulman*, 2^a ed., Maisonneuve et Larose, Paris, 1999, p. 70.

⁷⁵ In una società globale la circolazione di modelli giuridici è strettamente collegata al fenomeno del *legal transplant*. È risaputo che il fenomeno dell'adozione di norme originatesi in ordinamenti stranieri può presentare diversi vantaggi come una maggiore efficienza derivante dall'adozione di norme già testate nell'ordinamento di origine, una progressiva modernizzazione dei sistemi giuridici e l'armonizzazione delle leggi a livello globale, facilitando in tal modo il commercio e le relazioni transnazionali. Tuttavia, il fenomeno del *legal transplant* presenta anche alcuni aspetti contraddittori da tenere in conto: le norme importate possono infatti non essere in linea con il contesto culturale e sociale del paese ricevente e ciò può portare al rischio di una erosione della sovranità nazionale. Inoltre, l'efficacia del *transplant* dipende dalla capacità di adattare le norme importate alle specificità locali. Quindi, per quanto sia uno strumento potente, richiede sempre