

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

CATTEDRA DI FILOSOFIA POLITICA

**PROFILI ETICI DELL'ECONOMIA ISLAMICA
COME ALTERNATIVA AL MODELLO
CAPITALISTICO-OCCIDENTALE**

RELATORE:

Prof. Sebastiano Maffettone

CANDIDATO:

Claudio Landi

Matr:061912

ANNO ACCADEMICO: 2010\2011

**PROFILI ETICI DELL'ECONOMIA ISLAMICA
COME ALTERNATIVA AL MODELLO
CAPITALISTICO-OccIDENTALE.**

1.0-	Introduzione.....	p.4
2.0-	L'Islam e l'occidente: l'aggressione culturale.....	» 10
	2.1- La teoria dell'aggressione culturale di Toynbee.....	» 10
	<i>2.1.1 L'Occidente.....</i>	<i>» 13</i>
	<i>2.1.2 L'Islam.....</i>	<i>» 14</i>
	2.2-L'aggressione culturale oggi.....	» 16
	<i>2.2.1 – Il partito degli “erodiani”.....</i>	<i>» 16</i>
	<i>2.2.2 – Il partito degli “zeloti”.....</i>	<i>» 23</i>

3.0 – L’economia islamica. Alternativa valida?»	32
3.1 – Profili etici dell’economia islamica.....»	32
3.1.1 – <i>Il Riba.....»</i>	<i>33</i>
3.1.2 – <i>La Zakat.....»</i>	<i>37</i>
3.1.3 – <i>Altri divieti.....»</i>	<i>42</i>
3.2 - Il funzionamento dell’economia islamica: banche islamiche.»	46
3.2.1 – <i>L’etica islamica a contatto con la modernità. I profili giuridici e l’esempio dell’Egitto.....»</i>	<i>46</i>
3.2.2 – <i>Banche islamiche: caratteristiche e obiettivi.....»</i>	<i>51</i>
3.2.3 - <i>Le banche islamiche nei paesi musulmani ed espe- rienze europee.....»</i>	<i>53</i>
3.2.4 – <i>I contratti bancari islamici.....»</i>	<i>56</i>
4.0 – Conclusioni.....»	64
Bibliografia.....»	68

*“Non puoi fare una buona economia
con una cattiva etica” [Ezra Pound]*

1.0 Introduzione

Analizzare l'incontro tra la civiltà occidentale e le civiltà altre è sempre un compito estremamente delicato. Molte le variabili da prendere in considerazione e assai faticoso l'esercizio di adottare un approccio laico ad un problema essenzialmente etico, in nome di una visione ed un approccio scevri da riferimenti a ideologie predeterminate, per comprendere le problematiche dell'individuo e del concreto contesto storico in cui esso si esprime.

Parlare di alternative al modello occidentale, che vedremo fondato essenzialmente sull'istituzione-mercato, significa innanzitutto parlare di alternative economiche. L'economia di mercato è il cuore della civiltà occidentale, la pietra angolare che ci consente di risalire all'assetto politico e sociale di un'intera civiltà che ne ha favorito lo sviluppo attraverso la storia.

L'attività economica, incentrata sul concetto di proprietà privata, è quella che consente all'individuo di elevarsi esprimendo la propria libertà nell'estenuante ricerca del profitto nella "giungla" della concorrenza. Nel corso dei secoli l'economia occidentale è stata oggetto di un considerevole numero di studi, critiche, ricerche e clamorosi *crack* finanziari. Tutto ciò non ha prodotto, però, una ricerca parimenti accurata e approfondita di alternative eticamente valide che possano mettere in discussione in maniera radicale l'assetto capitalistico, minandolo alla radice. Alla luce della recente

crisi finanziaria, che ha sconvolto gli equilibri di tutti i mercati mondiali adottanti un sistema occidentale, risulta opportuna una ricerca di percorsi di rottura che sappiano proporre un modello economico non solo diverso nei meccanismi, ma soprattutto ispirato a forti principi etici che possano impedire che ad un eccesso di libertà individuale si accompagni un collasso della giustizia e dell'uguaglianza sociale.

La ricerca, nel nostro caso, ricade sull'analisi dei principi etici che regolano l'attività economica dell'individuo alla luce dei precetti religiosi della religione islamica.

Per prima cosa c'è da rilevare la diversa concezione di "individuo" all'interno della società. Se nel caso occidentale questi è essenzialmente "*homo economicus*", nel caso dell'Islam è considerato, sempre e comunque, un *mu'min* (credente) il che denota il completo assoggettamento della persona alla volontà di Dio.

Da qui la diversa considerazione della proprietà privata: fondamento assoluto della libertà individuale ed economica per i primi; appartenente ad Allah e gestita, secondo la sua volontà, dagli uomini per i secondi. Ogni proprietà, infatti, non è un bene esclusivo del suo possessore. Il vero proprietario è Dio che la lascia all'uomo con l'obbligo di farla fruttare, dopo aver reso "pura" la terra. Questa nozione di proprietà nasce con l'intento di proteggere la terra dall'egoismo sociale, dall'eccessivo individualismo e dalle tendenze agli abusi e di privilegiare l'utilità sociale a discapito di quella individuale,

per un fine superiore.

Si è deciso di concentrarsi sull'analisi dei profili etici poiché questi ci consentono di assegnare ai comportamenti umani uno *status* deontologico, potendoli così distribuire in diverse categorie valoriali. L'etica, ramo della filosofia, studia i fondamenti oggettivi e razionali dell'agire sociale ma possiamo anche considerarla, come risulta utile nel nostro caso, l'intento razionale di servirsi di un insieme dei criteri di valore che consentono all'individuo di gestire in maniera adeguata la propria libertà, fermo restando il rispetto altrui.

L'etica può, inoltre, limitarsi alla semplice descrizione di un comportamento umano oppure può prescrivere le indicazioni necessarie affinché un individuo agisca in maniera "giusta".

Prendendo in considerazione la seconda ipotesi, quella dell'etica prescrittivo-normativa, diciamo di questa una scienza che nasce e si sviluppa con l'intento di orientare la prassi per condurla all'atto "giusto" poiché compiuto per far prevalere, nel suo fine, il "bene" sul "male", una teoria che potremmo considerare teleologica. Vedremo come l'etica islamica sia attenta a considerare anche un aspetto deontologico, più attento alle intenzioni profonde dell'individuo piuttosto che all'apparenza dei fini, come nell'esempio della pratica dell'elemosina legale (*zakat*):

« [...] Voi che credete, non vanificate le vostre offerte rinfacciandole e offendendo, come colui che dona i suoi beni per farsi vedere dalla gente e non crede in Dio e nell'ultimo gior-

no.[...] Invece quelli che donano i loro beni per il desiderio di compiacere Dio e confermare se stessi, somigliano a un giardino sopra una collina[...]»¹

Analizzare l'etica islamica significa, quindi, considerare un'etica religiosa, consistente in un sistema di valori, dogmaticamente e universalmente individuati, che si impongono al credente tramite la sua sottomissione a Dio.

Valori del tutto opposti al concetto di separazione tra etica ed economia che concepisce quest'ultima non prioritariamente attenta ai fini, bensì intenta a valutare i mezzi per realizzare i fini. La normatività dell'economia sta nel fatto che essa deve cercare di ottenere i suoi fini col minor costo possibile alla ricerca dell'efficienza.

Tale efficienza, nella visione capitalistico-occidentale non è, quindi, giudicata in base ai criteri della giustizia distributiva e l'individuo è concepito come essere razionale intento a massimizzare le proprie preferenze. Secondo questa concezione dell'economia, il fine assegnato al mercato è l'efficienza nella produzione e nello scambio di beni privati tra individui le cui preferenze sono basate sull'interesse proprio.

Completamente opposta a questa visione, troviamo quella di un'attività economica controllata dall'alto dei precetti religiosi, rivelati da Dio attraverso il Profeta nel Corano e riportati nelle esperienze di vita di Maometto descritte negli *hadith*.

¹ Corano, Sura 2 "La vacca", 262-265.

Economia che, spiegata in chiave etico-religiosa, considera l'efficienza non come il soddisfacimento individuale ma come prevalenza dell'utile sociale su quello della persona singola. La concezione musulmana del sistema economico è basata, come vedremo, sulla solidarietà e sul sentimento di gruppo; l'interdipendenza è preferita all'indipendenza e l'individualismo è come abolito. Gli interessi e i beni comuni precedono i bisogni e il tornaconto personale. La cooperazione tra uomini, in nome dell'armonia e della fiducia reciproca, è uno degli aspetti fondamentali di tale economia.

Nonostante tutto l'analisi partirà dalla teoria dell'aggressione culturale di Arnold Toynbee, presupposto fondamentale per riuscire a comprendere le ragioni profonde di uno scontro di civiltà di proporzioni globali. Dalla descrizione scientifica della teoria al calare di essa all'interno della questione occidentale-Islam con la descrizione degli "attori storici", che si sono trovati ad affrontare l'aggressione, e delle loro diverse reazioni all'analogo problema.

Con ciò si andrà a mettere in risalto i profili etici dell'economia islamica attraverso l'analisi di alcuni versetti coranici e di *hadith* prima di affrontare il fenomeno dell'*Islamic Banking* nelle varie realtà politico-giuridiche del mondo arabo, medio-orientale ed europeo.

L'*Islamic Banking System* è da ritenersi un fatto esclusivamente contemporaneo. Non esistono, infatti, precedenti di "banche islamiche" prima di quelle che andremo a menziona-

re in seguito.

L'intento di questo elaborato è quello di capire su quali basi etiche questo sistema giovane, in fase di maturazione e di crescita, possa porsi come alternativa concreta e valida nei confronti di un sistema, quello capitalistico-occidentale, ormai affannosamente in declino.

2.0 L'Islam e l' Occidente: l'aggressione culturale.

2.1 La teoria dell'aggressione culturale di Toynbee:

Per spiegare perché e in che termini l'economia islamica si pone come alternativa al modello capitalistico-occidentale, è necessario delineare il come la civiltà occidentale e quella islamica siano entrate in contatto, scontrandosi. Il dramma storico di questo contatto è rappresentato dall' "intenso risentimento dei musulmani nei confronti dell'arrogante e imperialistico mondo occidentale, da cui si sentono come assediati".²

Per riuscire ad interpretare il cuore del problema è necessario ricorrere, in primis, alle categorie della teoria dell' "aggressione culturale" di Arnold Toynbee. A parere dello storico inglese: quando due civiltà si incontrano, quella dotata di una superiore potenza radioattiva suscita nell'altra un mutamento radicale della sua attitudine mimetica, la quale si rivolge dall'interno verso l'esterno. "Accade così che la civiltà 'inferiore' incomincia ad imitare il modo di vita alieno, che prende a modello, sia perché ne avverte il fascino, sia perché

²Luciano Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma 2004, pag 46

è forza maggiore farlo per sfuggire alla sua umiliante situazione di sudditanza materiale e psicologica”.³ A questo punto si andranno a formare due schieramenti nettamente suddivisi all'interno della società aggredita. Da un lato il “partito degli erodiani” favorevole ad un adattamento culturale con la civiltà aggredente, a una sorta di auto-colonizzazione e dall'altro il “partito degli zeloti”⁴ non incline a scendere a patti con una cultura aliena e ostinatamente convinto di dover salvaguardare dalle minacce esterne la propria cultura. La teoria di Toynbee si articola in tre leggi. La prima dice che “il potere di penetrazione di un elemento culturale è proporzionale al grado della sua futilità e superficialità”.⁵ Bernard Lewis ha messo in evidenza come i paesi del mondo islamico hanno adottato dei cambiamenti allo scopo di rassomigliare sempre più all'Europa come, ad esempio, il caso dell'abbigliamento europeo.⁶ Nonostante ciò restano evidenti alcuni esempi meno superficiali di ispirazione occidentale. A partire dal 1851, infatti, ebbe inizio la costruzione della prima ferrovia egiziana, la quale collegava prima Alessandria d'Egitto al Cairo per poi arrivare fino a Suez, luogo di fondamentale importanza per il commercio e il trasporto marittimo dopo l'apertura del canale nel 1869.

La seconda legge dell'aggressione culturale enuncia che un

³Ivi, pag 58

⁴Toynbee utilizza il termine “Zeloti” per fare riferimento alla comunità ebraica zelota che durante l'assedio romano della fortezza Masada, durante la prima guerra giudaica, preferì ricorrere al suicidio collettivo piuttosto che cadere nelle mani del nemico, ponendo fine all'assedio dell'inespugnabile fortezza Masada nel 74 d.C.

⁵Luciano Pellicani, op.cit., pag 59

⁶B.Lewis, *L'Europa e l'Islam*, Editori Laterza, Bari 2005, pp 87-88

elemento culturale che è stato innocuo o altamente benefico nel corpo sociale nel quale esso è di casa, tende a produrre nuovi e devastanti effetti in un corpo sociale nel quale si è alloggiato come un esotico ed isolato intruso. Ad esempio, come sostiene Toynbee:

«il danno provocato dall'applicazione [...] degli stati nazionali in regioni dove costituisce importazione esotica è incomparabilmente maggiore di quello da essa causato in Gran Bretagna, Francia e altri Paesi occidentali dove era, non già un'innovazione artificiosamente introdotta, ma una spontanea vegetazione nativa».⁷

Segue la terza legge, che dice che la caratteristica specifica del processo di radiazione-ricezione culturale è che “una cosa tira l'altra” in quanto “una cultura non è un aggregato bensì un sistema, i cui elementi sono interrelati fra di loro”.^{8 9} L'analisi toynbiana dell'invasione culturale è chiaramente ideal-tipica. Per questo possiamo servircene per meglio analizzare e comprendere il materiale empirico sul quale lavorare.

⁷Arnold Toynbee, *Il mondo e l'occidente*, Sellerio editore, Palermo 1992, pp 74-75

⁸Luciano Pellicani, op.cit., pag 60

⁹Per una definizione della cultura si veda quella del 1871 di Tylor: “*Un insieme concatenato di modi di pensare, sentire e agire più o meno formalizzati che, essendo appresi e condivisi da una pluralità di persone, servono, in modo ad un tempo oggettivo e simbolico, a costituire queste persone in una collettività particolare e distinta*” (Guy Rocher, *Introduzione alla Sociologia Generale*, SugarCo Edizioni, Gallarate 1992, pag 93)

2.1.1 L'Occidente.

Dopo aver analizzato la teoria dell'aggressione culturale è bene procedere con la descrizione dei protagonisti di questo scontro: l'Occidente e l'Islam. Luciano Canfora nel saggio "Il Sarto Cinese" si chiede cosa sia l'Occidente e ricorda che il concetto di Occidente è andato consolidandosi nel Medioevo, con riferimento all'area franco-germanica. Paradossalmente la più occidentale terra d'Europa, la Spagna, diventava per un lungo tempo Oriente, grazie alla conquista araba.¹⁰ Ampliando ulteriormente il significato del termine potremmo sostenere che si intende per "Occidente" una vasta area dove persiste, egemone, una cultura di matrice greco-romana, quindi Europea, oppure dove ad essa si faccia riferimento. Volendo, inoltre, fornire una definizione di matrice economica del termine "occidentale" possiamo accostare tale attributo a quei paesi che attuano nelle loro politiche economiche interne ed internazionali un modo di agire di matrice capitalistica, incentivato dall'assenza di un potere centralizzato e autoritario che riesca ad ingabbiare l'economia, impedendole di crescere e espandersi all'esterno. Si tratta di una civiltà costitutivamente imperialistica, la cui istituzione centrale è il mercato. Il mercato, come è noto, non conosce frontiere: è un'istituzione ecumenica, che tende a sottoporre agli imperativi impersonali

¹⁰Luciano Canfora, *Saggio di postfazione ad Arnold Toynbee, Il mondo e l'occidente*, Sellerio editore, Palermo 1992, pag 106

della logica catallattica¹¹ tutto ciò che trova sul suo cammino.¹² Per questo motivo, se si vuole analizzare un'alternativa al modello capitalistico-occidentale, fondato sul mercato, non si può non partire dall'analisi di una differente concezione dell'etica economica. L'occidente, attraverso quelle "vele e quei cannoni" dei quali parla Carlo Maria Cipolla, guadagnò la forza necessaria per imporre la propria superiorità sul resto del mondo. Una combinazione "micidiale", a parere di Canfora, tale da consentire al "piccolo" Occidente di aggirare l'avversario raggiungendo via mare e conquistando "con le bocche da fuoco issate sulle navi" la supremazia nei territori più estremi dell'Asia.¹³

Così dicendo andremmo ad includere persino il Giappone e alcune zone dell'Oceania nel novero dei paesi cosiddetti "occidentali".

2.1.2 l'Islam

Cosa intendiamo, invece, per Islam? Innanzitutto prima abbiamo parlato della definizione di Occidente come luogo, cultura o spazio economico. D'altra parte, invece, l'Islam non è un luogo; è una religione. Ma per i musulmani la parola religione assume un significato profondamente diverso

¹¹Friedrich von Hayek coniò il termine "catallassi" (dal greco *katallasso*, scambiare, riconciliare) per descrivere un "sistema auto-organizzativo di cooperazione volontaria", riferendosi all'economia di mercato.

¹²Luciano Pellicani, op.cit., pag 19

¹³Luciano Canfora, op.cit., pag 105.

rispetto a quello dei cristiani.¹⁴ Come sostiene il Campanini:

«L'Islam è religione e mondo o religione e società ossia una dimensione onnicomprensiva in cui gli individui sono sottoposti all'interesse comunitario e in cui la dimensione della fede non è scissa dalla vita quotidiana dei rapporti sociali».¹⁵

Secondo B. Lewis per i musulmani non è soltanto un sistema di fede e di culto le sue norme comprendono elementi di diritto civile, di diritto penale e persino quello che noi chiameremo diritto costituzionale.¹⁶ Questo sistema è chiaramente destinato a scontrarsi con una cultura, quella occidentale, con la quale condivide una forte vocazione di controllo planetario.

Fin dai tempi antichi il diritto islamico prescriveva, fra i principali doveri del capo dello Stato e della comunità dei musulmani, quello di difendere e propagare la fede islamica e di condurre il *jihad*¹⁷ contro i pagani.

Per secoli e secoli, nel culto narcisistico della propria superiorità¹⁸, i musulmani non furono in grado di percepire la

¹⁴B.Lewis, op.cit., pag 6

¹⁵Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente*, Il Mulino Bologna, 2010, pag.23

¹⁶B.Lewis, op.cit., pag 6

¹⁷La parola araba *Jihad* letteralmente significa “sforzo” ed è spesso seguita dalle parole *fi sabil Allah*, “lungo il sentiero di Dio” (ivi, pag 19)

¹⁸Superiorità accuratamente dettata dal Corano nella III Sura,110 : “*Voi siete la migliore comunità mai suscitata tra gli uomini, voi siete coloro che ordinano*

minaccia che incombeva sul loro mondo. Solo quando iniziarono a perdere le prime guerre (Trattato di *Küçük Kaynarca* 1774) avviarono le riforme dell'esercito.¹⁹ Quando poi nel 1798, Napoleone apparve sulla scena egiziana, essi presero coscienza del fatto che l'Europa aveva preso un vantaggio al tempo stesso umiliante e pericoloso. Fu un vero e proprio *shock* culturale, che li costrinse a porsi quella domanda che ancora oggi domina i loro pensieri e i loro sentimenti e da cui non si può prescindere, se si vuole intendere il dramma nel quale sono immersi: "Come è potuto accadere che il mondo sia diventato l'inferno dei credenti e il paradiso dei miscredenti"? La civiltà occidentale ha preso ad assediare le culture-altre e le ha poste di fronte a una sfida di immani proporzioni, il cui contenuto essenziale è così riassumibile: o trovare una risposta adeguata oppure essere degradate al rango di colonie del Centro capitalistico.²⁰

2.2 L'aggressione culturale oggi.

2.2.1 "Il partito degli erodiani":

Traslando la teoria ideal-tipica di Toynbee sul piano storico possiamo individuare alcuni movimenti o personaggi che ben

la giustizia e impediscono l'ingiustizia, voi credete in Dio"

¹⁹Corrao F.M. (a cura di) *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori, 2011, pag 7

²⁰Luciano Pellicani, *op.cit.*, pag 56

si calano nel ruolo degli attori che devono reagire ad una aggressione culturale. I popoli e le culture del Medio Oriente si sono trovati di fronte a un dilemma acuto e difficile: soccombere alla superiorità tecnologica e scientifica europea; adeguarsi ad essa al prezzo di abbandonare le proprie tradizioni, acquisite in epoca preislamica e sopravvissute con il loro bagaglio di oscurantismo e superstizione che bloccavano il progresso ; cercare una terza via in cui l'Islam e l'antica civiltà mediorientale trovassero un modo per convivere e di interagire con la civiltà europea.²¹

Sul finire del XVIII secolo il sultano illuminato Selim III (1789-1808) aprì una stagione di riforme e modernizzazione nell'Impero Ottomano. “Questa politica attirò la profonda ostilità degli *ulama* e dei giannizzeri, la cui azione congiunta condusse, appunto nel 1807, alla sua deposizione e al momentaneo arresto delle riforme.”²² All'indomani dell'indipendenza greca del 1830, con un Impero Ottomano sempre più in difficoltà, si aprì una stagione di riforme, note come le *tanzimat* (riorganizzazione).

Secondo Campanini, attraverso varie fasi di riorganizzazione, si poté giungere, nel 1876, alla concessione di una costituzione, approvata sotto il sultanato di 'Abd al-Hamid II. Oltre alla costituzione si procedette a una sistematica razionalizzazione del governo locale, con il rimodellamento degli antichi governatorati (*vilayet*), la loro suddivisione

²¹Massimo Campanini, op.cit., pag 22

²²Ivi, pag 16

in sangiaccati e in ulteriori sottounità. Nel 1850 fu emanato un nuovo Codice commerciale, nel 1858 un nuovo codice penale, che evidentemente restringeva gli spazi di applicazione della *shari'a*. Le *tanzimat* dimostrano che l'Impero ottomano era tutt'altro che inerte e passivo e che il cammino verso la riforma, che porterà, negli anni Venti alla costruzione della Repubblica turca, ha un inizio remoto".²³ Anche in Egitto, dopo la cacciata di Napoleone, Muhammad Alì avviò riforme che modernizzarono il Paese, rendendolo in parte indipendente. Con l'ereditarietà del titolo del *Khedivè* Ismail, salito al trono nel 1863, la stagione di riforme istituzionali e di apertura politica continuò sulla scia del predecessore. Ismail era un entusiasta ammiratore dell'Occidente e ambiva a rendere la sua corte pari a quelle europee e l'Egitto un paese non più africano ma europeo. Raggiunse l'autonomia finanziaria dall'impero e consentì che si formasse un'assemblea di rappresentanti (non elettivi comunque, ma nominati dal sovrano) con funzione consultiva.

La fine del XIX secolo fu un periodo fertile per il fiorire di realtà culturalmente effervescenti e per l'avvio della *nahda* (rinascimento, risorgimento). La *nahda* si espresse a molteplici livelli: pubblico, sociale, politico, filosofico e culturale. Sul piano culturale va sottolineata la fondazione, nel 1870 della prima Biblioteca moderna in Egitto, il grande sviluppo del giornalismo con la pubblicazione al partire dal

²³Ivi, pp. 26-27

1875 del più prestigioso quotidiano del mondo arabo “*Al-Ahram*” al Cairo.²⁴

Campanini ricorda che sul piano sociale il fermento della *nahda* portò alla ribalta nuovi attori sociali, in primo luogo il mondo femminile. Il Femminismo nel mondo arabo crebbe continuamente fino a dopo la seconda guerra mondiale. L'introduzione di nuove categorie politiche, di norma mutate dall'Occidente, fu uno dei sintomi della *nahda*. I concetti più importanti furono certamente quello di nazione-patria (*watan*) e quello di libertà (*hurriyya*).²⁵ Si può sostenere che gli intellettuali della *nahda* mirassero, in generale, a una “modernizzazione dell'Islam”. Cioè a quella tendenza a considerare l'Islam come un'ideologia sostanzialmente non più al passo coi tempi e che doveva essere modernizzata, e quindi adeguata alle necessità della nuova cultura e della nuova civiltà, o addirittura deposta come ininfluyente o perfino pernicioso per il progresso dei popoli arabi e mediorientali.²⁶ Per Bernard Lewis, Atatürk sarebbe stato un presuntuoso ad abolire il califfato privando i suoi sostenitori accreditati dell'autorità esercitata per secoli nel campo del diritto e della giustizia, della cultura e dell'istruzione.²⁷ “Appartenere alla nazione turca, alla religione islamica e alla civiltà europea” questo lo slogan con cui Ziya Gökalp, ideologo della Turchia moderna, sintetizzò il significato storico della rivoluzione

²⁴Ivi, pp 38-39

²⁵Ivi, pp 52-53

²⁶Ivi, pp 57

²⁷B.Lewis, op.cit., pag 72

kemalista. La nuova Turchia si erge a paladina del connubio tra Islam e modernità.²⁸

Ataturk, infatti, è stato il primo governante musulmano a privare l'Islam del suo carattere di religione ufficiale dello Stato, a revocare la *shari'a* e a introdurre usanze europee in ogni campo della vita pubblica e sociale, comprese sfere un tempo inviolabili come il matrimonio, il copricapo e l'alfabeto.²⁹ Il Neo-presidente promosse una serie massiccia e sistematica di riforme costituzionali, culturali e di costume intese a rovesciare completamente il volto dello stato, e che gli valsero il soprannome di Ataturk, il “padre dei turchi”. Già prima del primo conflitto mondiale, con lo scoppio della rivoluzione dei giovani turchi del 1908, alla quale prese parte anche Mustafa Kemal, si volle ristabilire l'occidentalizzante costituzione turca maturata nell'epoca delle *tanzimat* (1839-1876). Questa era stata quasi subito messa in disparte dal sultano reazionario 'Abd al-Hamid II durante i suoi trent'anni di governo assoluto, impegnato a sopprimere il liberalismo occidentale nell'Impero ottomano, reprimendo tutte le forme di “pensiero pericoloso” censurando libri e irrigidendo i controlli dell'istruzione. Tutto ciò rifletteva la paura morbosa di 'Abd al-Hamid II nei confronti di una eventuale rivoluzione.³⁰ Tornando a Kemal Ataturk è da evidenziare come la concezione dell'Islam califfale fu danneggiata dalle

²⁸Luciano Pellicani, op.cit., pag 63

²⁹“Coi suoi decreti ha costretto i musulmani turchi a scrivere la propria lingua in caratteri latini, a sposare una sola donna alla volta e ad abbandonare il fez e il turbante per lo zucchetto e il cappello.” B.Lewis, op.cit., pag 72

³⁰Arnold Toynbee, op.cit., pag. 31

politiche rivoluzionarie del nuovo presidente. Le scuole coraniche furono chiuse; gli *ulama* privati delle loro funzioni; gli ordini mistici sciolti. L'Islam cessò di essere la religione ufficiale e la Turchia fu l'unico stato a maggioranza musulmana ad introdurre questo principio nella costituzione. Queste riforme miravano a separare la Turchia dal mondo islamico e dall'Oriente e a proiettarla in Europa. Nel 1923, la Turchia, seguita dalla maggior parte degli altri paesi del mondo musulmano, dette il via alle trasmissioni radiofoniche. Insieme a quella del giornalista, del conduttore televisivo o radiofonico, un'altra nuova e portentosa figura, ha fatto la sua comparsa contribuendo a trasformare il mondo islamico: quella dell'avvocato.

Nel tradizionale ordine islamico la *sharia* ha una forte valenza di sacralità, poiché ispirata agli esempi di vita del profeta al quale Dio ha rivelato il Corano. L'organizzazione della comunità islamica sotto i precetti sciaraitici ha inizio dopo la morte del profeta e si sviluppa attraverso il lavoro delle diverse scuole di diritto. Sin dal trasferimento del Califfato a Damasco (661 d.C.) fu necessario adottare un sistema normativo di matrice bizantina detto *Qanūn* (Canone) per gestire e amministrare un territorio più vasto che andava dalla Persia alla penisola iberica attraversando l'intera penisola arabica e il nord Africa. Poi, ancora in epoche successive, vi furono leggi assimilate o elaborate dai Sultani come il celebre turco Solimano il Magnifico detto *Qanūnī* (Il

Legislatore).³¹

Il cambiamento più recente ebbe inizio, come già ricordato in precedenza, quando il governo ottomano ed egiziano, e successivamente anche altri governi musulmani, promulgarono insieme di norme compatibili con il sistema islamico ma sostanzialmente prese dai codici francesi e italiano. Questi riguardavano principalmente questioni commerciali e furono resi necessari dalla portata e dalla varietà crescente delle attività economiche europee nei paesi islamici.³² La rivoluzione turca affonda le proprie radici in un processo di modernizzazione che è stato avanzato in primis, come precedentemente affermato, dal sultano Selim III (1789-1808) e dal suo successore Mahmud II (1785-1839). Ma la loro intenzione era quella di prendere quella dose minima di cultura occidentale che bastasse a tenere in vita quello che gli europei ritenevano essere il “*malato d'Europa*”. La ragione per cui questa politica di occidentalizzazione in dose minima fallì è rappresentata dal fatto che ogni civiltà, ogni modo di vita è un tutto indivisibile in cui tutte le parti coesistono in un rapporto di interdipendenza.³³ Andando ancor più dietro nel tempo ci accorgiamo che la rivoluzione kemalista e la filosofia cui si ispirava ebbero una lunga preistoria che, in un certo senso, a parere di B.Lewis è possibile far risalire alle prime incursioni turche in Europa. La

³¹Massimo Campanini, op.cit., pag 78 e ss.

³²“*Vi furono inoltre nuovi provvedimenti in altri campi, in particolare nel diritto penale. Le nuove leggi esigevano nuovi tribunali e nuovi giudici, diversi dai cadì e dai muftì cui era affidata l'amministrazione della legge divina.*” B.Lewis, op.cit., pp 85-86

³³ Arnold Toynbee, op.cit., pp. 32-33

Turchia intrecciò stretti rapporti economici con molti stati europei tramite vasti e sempre più floridi commerci di importazione e esportazione sia di materie prime che di manufatti, già esistenti ai tempi del califfato degli Abbasidi (750-1258) e dei Mamelucchi.³⁴

La vittoria di Kemal Atatürk e, in seguito, del kemalismo fu in un certo senso un paradosso, in quanto costituì una vittoria fondamentale nella sfida contro la potenza europea, e al tempo stesso il primo passo decisivo verso l'accettazione della civiltà europea.

2.2.2 "Il partito degli zeloti":

Secondo A. Toynbee non era cosa certa che queste forme di secolarismo approdassero nel mondo arabo come era avvenuto in Turchia.³⁵ "Infatti, allo stato attuale delle cose, la bilancia pende nettamente a favore degli zeloti, decisi a tutto, pur di non farsi colonizzare da quella che essi considerano una civiltà empia e contaminante."³⁴ Il problema è che pochi intellettuali avevano la conoscenza e i benefici dell'incontro con l'occidente. Basandoci sulle numerose teorie che si

³⁴ "Nell'anno 1693; mentre era ancora in corso la ritirata turca di fronte all'avanzata degli austriaci, William Penn pubblicò un opuscolo in cui suggeriva di creare un'organizzazione di Stati europei che espletasse una funzione arbitrare in caso di conflitto per scongiurare la guerra. Penn consigliava di invitare la Turchia ad entrare a far parte di quell'associazione europea, a condizione che i turchi rinunziassero all'Islam e abbracciassero il cristianesimo." B.Lewis, op.cit., pag 73-77

³⁴ Luciano Pellicani, op.cit., pag 70

riconducono ad una risposta zelota all'aggressione culturale occidentale, diremo che, per alcuni, l'integrità spirituale dei popoli dell'Islam è considerata come minacciata da parte di una civiltà estranea.

Un'ulteriore tendenza opposta alla modernizzazione dell'Islam è quella dell'islamizzazione della modernità, cioè l'attitudine a considerare l'Islam come un'ideologia perfettamente in grado di interpretare la modernità senza sottostare a particolari cambiamenti e modificazioni; o addirittura come un'ideologia che ha anticipato la modernità e che, dunque, deve solo essere correttamente interpretata per poterla governare. In risposta alle riforme, già citate, inaugurate dal sultano Selim III (1789-1808) e dal suo successore Mahmud II (1785-1839) e per difendersi dall'aggressione imperialista dell'Europa, a parere di Jamal al-Din al Afghani, ispiratore del movimento salafita, occorre ricostruire un potente stato musulmano. Secondo al-Afghani l'Islam non è solo una religione, ma una civiltà nel senso più pieno del termine. E' necessario il ritorno alle origini, all'esempio dei *salaf*, la prima generazione dei credenti, i compagni e successori del Profeta (da cui deriva il termine *Salafiyya*). E' necessario, quindi, incamminarsi verso una modernità con cui l'Islam si trovi in piena armonia. L'intenzione del più eminente discepolo di Jamal al-Din al Afghani, Muhammad 'Abduh, era la necessità di tornare ai *salaf*, a un Islam puro e originario, ma senza supino conformismo, riscoprire la potenzialità razionale dell'Islam

dimostrando che questi non ha nulla da invidiare al Cristianesimo e alla civiltà occidentale per quanto riguarda l'apertura alla scienza e al progresso.

Nato alla metà del XVIII secolo in Arabia, in risposta all'oscurantismo delle tradizioni preislamiche locali e contro la decadenza ottomana, il movimento Wahhabita è il più importante per quanto riguarda il rinnovamento, in chiave integralista e tradizionalista, dell'Islam. Abd al Wahab, il suo fondatore, si ispirava alla tradizione hanbalita e al grande teologo medioevale Ahmad ibn Taymiyya. La dottrina wahabita era molto semplice. Attribuisce grande enfasi sull'unicità di Dio, prevede una stretta applicazione delle regole etiche e giuridiche dell'Islam tradizionale, oppone un'ostile inflessibilità verso ogni forma di superstizione o sincretismo che potesse minacciare la purezza del messaggio islamico.³⁶ Fu l'alleanza tra Muhammad Ibn 'Abd al-Wahab con i guerrieri sauditi che favorì l'espandersi del movimento wahabita. La base della potenza di 'Abd al-'Aziz Ibn Sa'ud fu, infatti, il wahabismo, che l'emiro scelse come ideologia di Stato, dopo aver proclamato, successivamente, la costituzione del regno dell'Arabia Saudita. Come ricorda il Campanini, il Regno saudita acquisì una singolare fisionomia. Da un lato era una monarchia autoritaria e assoluta, in cui nessuna legge, a parte la *sharia*, era superiore al sovrano. Dall'altro lato iniziavano già a diffondersi assieme, alla tecnologia moderna, altri elementi

³⁶ Massimo Campanini, op.cit., pag 18

tipici della cultura occidentale come l'urbanistica, l'architettura, il benessere, le infrastrutture. Tutto ciò non andava comunque ad intaccare la supremazia del pensiero religioso Wahhabita e che l'ideologia che ispirava lo stato fosse essenzialmente puritana.³⁶

Tutto ciò, assieme allo sviluppo dell'economia legata allo sfruttamento delle ricche risorse petrolifere, era funzionale a far sì che l'Arabia Saudita divenisse il paese leader e portavoce dell'intero mondo musulmano. Leadership appartenuta, fino alla sconfitta ai danni dell'Egitto da parte di Israele nella guerra dei sei giorni (1967), al presidente egiziano Nasser (1918-1970). Dopo tale avvenimento, infatti, l'Arabia Saudita è stata capace di proporsi come alternativa valida nella guida del mondo arabo nella lotta contro i miscredenti, in chiave religiosa. Faysal, figlio di 'Abd al-'Aziz, salito al trono nel 1964, cercò quindi di veicolare la modernizzazione nel discorso religioso, enfatizzando il carattere confessionale dello stato.

Fondata nel 1928 da al-Ḥasan al-Bannā in Egitto, la Fratellanza Musulmana costituisce una delle più importanti organizzazioni islamiche che persegue, tramite la religione, fini prettamente politici. Anche i fratelli musulmani si collocano nel novero degli attori politici reagenti all'aggressione culturale occidentale. Il loro intento era, e resta, quello di perseguire un risveglio culturale e religioso in

³⁶ Ivi, pag 91

risposta al processo di modernizzazione dell'islam. Promuovendo il riscatto delle classi più svantaggiate, con un agire concretamente solidaristico, la Fratellanza Musulmana divenne ben presto il soggetto portavoce delle istanze dei lavoratori arabi egiziani, in particolar modo nella zona del Canale di Suez. Il movimento accrebbe velocemente consensi e si diffuse in breve tempo su tutto il territorio egiziano diventando un forte gruppo di pressione politica. Ostili alle politiche del *rais* egiziano Nasser (Presidente dal 1956 al 1970), che aveva prima giovato del loro supporto per andare al potere per poi estraniarli dalla scena politica in nome della sua politica di ispirazione socialista, i fratelli musulmani furono oggetto di numerose persecuzioni da parte del governo. Di particolare importanza la seconda ondata di repressione, verso la metà degli anni sessanta, all'indomani di un fallito attentato a Nasser, dove molti leader del movimento vennero catturati e impiccati, tra cui l'ideologo della Fratellanza Sayyid Qutb (1906-1966). In seguito alla morte di Nasser, la Fratellanza Musulmana prese le distanze dagli insegnamenti radicali di Qutb, incentivati da una politica di apertura nei confronti dei movimenti islamisti da parte del neo-presidente egiziano Sadat. Ma fu proprio quest'ultimo ad essere oggetto di un attentato da parte dei fratelli musulmani, già tornati alla lotta armata da pochi anni, nel 1981. Dal 1984 la Fratellanza Musulmana può, grazie all'apertura dimostrata nei loro confronti dal nuovo *rais* Hosni Mubarak, partecipare alle tornate elettorali seppur non

direttamente ma solo in coalizione con altri partiti laici. Al giorno d'oggi, dopo la caduta del regime di Mubarak, i fratelli musulmani godono di molta popolarità tra la popolazione egiziana perché tradizionalmente attivi nel campo del sostegno alle categorie sociali più deboli. Il movimento è, infatti, attivo nell'aiuto ai poveri e ai giovani offrendo loro assistenza sociale e sanitaria e nell'istruzione e formazione religiosa.

Altro, notevole esempio di una tipica reazione zelota all'aggressione culturale dell'occidente è, senza dubbio, quello della rivoluzione iraniana del 1979. Nel 1925, con un secondo colpo di stato, Reza Shah, ufficiale cosacco, abbatte la monarchia dei Qajar, prende il potere e si proclama Scià di Persia e subito dopo venne riconosciuto da i governi stranieri come tale. "La politica di Reza Shah può essere di fatto paragonata a quella di Mustafà Kemal in Turchia".³⁷ Un tipica reazione erodiana all'aggressione culturale occidentale che suscitò il malcontento nella classe religiosa persiana degli ulama. L'*Ayathollah* Ruhollah Khomeini (Komeini) fu il maggiore protagonista della opposizione degli ulama al governo della dinastia Pahlavi. Nel 1964, il carismatico *Ayathollah*, denunciò il servilismo del sovrano (Muhamad Reza Pahlavi) nei confronti degli Usa e il pericolo di un'eccessiva influenza occidentale in Iran. Divenuto scomodo alla classe dirigente persiana, Khomeini fu costretto all'esilio prima in Turchia e poi in Iraq. Questa sanzione non riuscì a

³⁷ Ivi, pag 93

smorzare i toni del leader religioso che “seppe utilizzare al meglio le sue capacità comunicative e mediatiche per incitare il popolo a rovesciare il governo miscredente e corrotto di Muhamad Reza. L'*Ayathollah* fu costretto ad abbandonare l'Iraq per Parigi, ma ciò gli diede ancora maggiore visibilità ed accrebbe il suo prestigio presso gli iraniani. Tra il 1978 e il 1979, in Persia la situazione divenne assai incandescente. Tra il 5 e il 13 Gennaio 1979, milioni di persone scesero in strada per reclamare la caduta del governo e il ritorno di Khomeini. Il 16 Gennaio Muhamad Reza fuggiva dall'Iran; Il 19 Khomeini rientrava da trionfatore e nel Marzo un referendum popolare sanciva la fine della monarchia e la nascita della Repubblica Islamica (i sì furono il 98%).³⁸

«Le novità introdotte dal Khomeinismo erano molteplici:

- 1) riconosceva allo sciismo uno specifico carattere politico e in sostanza aboliva l'antico principio quietistico della *taquiyya* che vincolerebbe gli sciiti a subire anche governi miscredenti;
- 2) [...] che i giuresperiti avessero il diritto-dovere di sostituire l'*imam* nascosto nelle funzioni politiche;
- 3) [...]rivoluzione islamica come una rivoluzione vindice degli oppressi (*mustad'afun*);
- 4) realizzava nella pratica un *repubblicanesimo islamico* sconosciuto anch'esso alla dottrina tradizionale, sia sciita sia sunnita.»

³⁸ Ivi, pag 161

La Repubblica Islamica ha una forma a suo modo democratica: il popolo è chiamato a scegliere i suoi rappresentanti attraverso periodiche elezioni a suffragio universale. Questa forma di Stato non può che essere giudicata una grande novità teorica e pratica. Il concetto di Stato islamico nell'accezione moderna si ispira alla Costituzione di Medina (622) ma nella pratica risulta differente. Per capire come l'Islam possa gettare le basi per efficienti e inedite forme di Stato e di governo possiamo rifarci alle parole del già citato Sayyid Qutb per il quale l'Islam prescrive le basi della giustizia sociale e contempla i diritti dei poveri sui possedimenti dei ricchi, oltre a prevedere una corretta gestione del governo e della politica finanziaria. Il tutto senza reprimere i sentimenti e non invitando gli uomini alla rinuncia dei propri diritti sulla terra nell'attesa del regno dei cieli.³⁹

Quanto all'islamismo radicale di Khomeini, questo riesce a riadattare e modellare la teologia medievale, modernizzandone il messaggio e adattandolo a condizioni politiche e sociali del tutto contingenti e contemporanee.

La sentenza di Khomeini "L'Islam o è politico o non è" e la volontà di ripristinare la concezione dell'Islam invalsa all'epoca dei Califfi ben guidati, a parere di Luciano Pellicani, dimostra un agire politico fedele alla tradizione islamica per la quale non è prevista separazione alcuna tra religione e Stato

³⁹ Ivi, pp.166-167

(*din wa dawlah*). Ogni tentativo di separare il potere temporale dal potere spirituale, infatti, merita di essere considerato come un empio allontanamento dalla legge divina che è statica e immutabile.⁴⁰

Per concludere: se all'aggressione culturale il cosiddetto “partito erodiano” crede che la secolarizzazione non significa espulsione della religione dalla società, ma interpretarla come fatto individuale, dividendo rigorosamente la sfera del sacro e la sfera della politica, il “partito degli zeloti” è convinto di poter riuscire nella “islamizzazione della modernità”, reagendo all'aggressione culturale tramite una difesa integrale della propria tradizione religiosa, applicandola nell'indissolubile legame tra potere temporale e potere spirituale. La vittoria del Khomeinismo e la forza economica dell'Arabia Saudita propongono due alternative differenti nella lotta all'aggressione culturale occidentale. Possiamo, infatti, distinguere un modello di reazione zelota iraniano, più politico ed integralista, ed un modello saudita, maggiormente spirituale e di successo economico mirante al benessere della società. Questi due modelli differenti sono stati determinanti, come vedremo, nella diffusione dei principi della finanza islamica e il suo sistema bancario.

⁴⁰ Luciano Pellicani, op.cit., pag 62

3.0 L'Economia Islamica. Alternativa valida?

3.1 Profili etici dell'economia islamica.

Per analizzare i profili etici dello spirito cattolico proprio dei musulmani, bisogna prendere in considerazione, in primis, le fonti principali che regolano la loro vita quotidiana. Per meglio comprendere il significato dell'economia islamica è opportuno premettere un'osservazione che riguardi il diritto e la giurisprudenza coranica (*Fiqh*). Il Corano e gli *Hadith* sono infatti la base indiscussa del *Fiqh*, i pilastri della *Sharia*, la Via divina che è volta al bene dell'uomo e che respinge ogni specie di ingiustizia. Il principio cardine che fonda l'etica islamica è l'astensione dal compiere qualsiasi atto che possa o alterare il rapporto tra uomini in stato di uguaglianza o tra questi e il Creatore. L'Economia islamica, denominata anche economia della *Sharia*, nasce e si sviluppa attraverso i testi sacri della religione musulmana e dalla continua interpretazione della dottrina religiosa operata dagli *Ulama*.

Il Corano è la fonte primaria del diritto, il Verbo di Dio. Gli *hadith*, secondariamente, consistono nell'insieme delle azioni e delle parole del profeta Muhammad, la linea di condotta, le tradizioni e le norme in materia di comportamento individuale e sociale.

3.1.1 Il *Ribā*

All'interno del Corano, vengono presi in considerazione determinati precetti volti a regolare l'attività economica e commerciale. Di estrema rilevanza il concetto di usura (*Ribā*) che viene approfondito in particolare nella seconda *sūra* "La vacca".

«E quanto a quelli che praticano l'usura, nel giorno della resurrezione si leveranno dalle tombe come chi sia indemoniato, per il contatto di Satana. Così sia, perché essi hanno detto: «La compravendita è come l'usura», mentre Dio ha permesso la compravendita e invece vietato l'usura.»
[Sura 2, La vacca, 275]

Risulta evidente la fondamentale distinzione tra l'attività commerciale (*tigāra*) e quella propria dell'usura (*ribā*). Gian Maria Piccinelli ricorda che: «*Ribā*, dal verbo *rabā, yarbū*, è letteralmente traducibile con "accrescimento", "aumento".»⁴¹ Nel Corano l'usura non ha un significato univoco come avveniva, invece, nell'Arabia prima di Muhammad. Il *Ribā* sembra assumere una portata differente a seconda che "l'aumento", "il guadagno", sia riferito ai rapporti debitori e creditori (*ribā al nasī'a*) oppure ai profitti derivanti da uno scambio o dalla semplice prestazione di un servizio (*ribā al-*

⁴¹ Gian Maria Piccinelli, *Contratti bancari islamici per il credito e l'investimento*, IPO, Roma, 1994, pagg 104-105.

fadl): proibito il primo, leciti i secondi. Il termine compravendita, come già detto, corrisponde all'arabo *tigara*, indicante l'attività commerciale in generale. Da qui è possibile suddividere il rischio commerciale da quello proprio del *riba*. L'idea di un profitto legato all'idea di *tigara* si legittima attraverso l'attività, il lavoro e il "sudore della fronte".

«Voi che credete, non praticate l'usura, raddoppiando e raddoppiando ancora, e temete Dio affinché possiate prosperare» [Sura 3, la famiglia di Imran, 130]

La sola attività economica, commerciale, ritenuta lecita presso i giuristi di ogni scuola risulta, quindi, elaborata sulla base di alcuni *hadith* del Profeta, ed è quella che scambia «l'oro per l'oro, l'argento per l'argento, la terra per la terra, l'orzo per l'orzo e il sale per il sale, senza differenza di qualità e quantità e dalla mano alla mano»⁴². Di natura usuraria, invece, è qualsiasi attività che ecceda nelle quantità o nelle qualità rispetto a quanto pattuito. Si compie usura nel momento in cui si verifica un beneficio di arricchimento che non rappresenti il corrispettivo di un servizio o di una attività.

«Siate esatti nella misura e nel peso, non frodate la gente nelle loro cose e non corrompete la terra che è stata resa pura, questo è meglio per voi, se siete credenti». [Sura 7, Il

⁴² Cfr. Shayabani, al-Asl, *Kitab al-buyu wal-l-salam*, I, 4 (ed. Sh. Shihata, Cairo, 1954)

limbo, 85]

Assai ardua la questione del rapporto tra *ribā* e interessi bancari. L'interesse consiste, giuridicamente, nel corrispettivo per il godimento di un capitale determinato, giustificato per il differimento del pagamento del debito. Il guadagno può variare, tenendo presente la crescita del settore dove il capitale è impiegato, e spettare o al creditore o al debitore. Può tuttavia verificarsi l'ipotesi che la crescita corrisponda esattamente al tasso di interesse applicato. In tal caso le parti non trarrebbero guadagno alcuno dal proprio lavoro. Fatto sta che la disparità tra i contraenti è accentuata a fronte del disinteresse del creditore nei confronti dell'impiego del capitale da parte del debitore. Il creditore dovrà osservare soltanto eventuali costi di gestione, la svalutazione e, in primo luogo, il rischio di inadempimento del debitore che però resta affievolito dall'interesse che in tal caso assume una funzione-premio.

In linea di massima il problema del *ribā* nei confronti degli interessi bancari potrebbe essere superato asserendo che il creditore, nell'atto del prestare denaro, si sacrifica vietandosi immediatamente i vantaggi che potrebbe ricavare da un suo uso diverso, un consumo. Ovvero che egli corre il rischio dell'insolvenza del debitore, cosa che renderebbe "giusto" il suo guadagno sull'interesse. L'etica islamica, tramandata nel Corano e attraverso il Profeta negli *hadith*, fa capo al fatto che il creditore, nel momento in cui presta denaro, si sta

liberando non di una somma essenziale per vivere bensì di un eccesso, qualcosa assegnatali dal volere di Dio. D'altra parte, secondo la dottrina islamica, il debitore, nel chiedere il prestito, non può che aver bisogno vitale di esso. In breve: da un lato chi ha di più e dall'altro chi ha di meno. Il prestito è funzionale all'equiparazione delle ricchezze.

«Voi che credete, temete Dio e rinunciate a ogni residuo dei proventi dell'usura se siete credenti, e se non lo farete, allora aspettatevi una guerra da parte di Dio e del Suo inviato. Se vi pentirete i vostri capitali resteranno a voi, non farete torto ad alcuno e a voi stessi non sarà fatto torto» [Sura 2, La vacca, 278-279] (Traduzione di Ida Zilio-Grandi, a cura di Alberto Ventura, Mondadori, 2010)

Inoltre negli *hadith*, come nel Corano, è ricordato che i ritardi nei pagamenti da parte di una persona ricca sono un'ingiustizia mentre possono essere giustificati da parte di persone meno abbienti dal momento in cui :

«Dio non imporrà a nessuno un carico pesante più di quanto ognuno possa portare». [2, 286]

«Se il vostro debitore si troverà in difficoltà gli sia accordata dilazione finché una buona occasione gli si presenterà, ma se

rimetterete il debito sarà meglio per voi, se lo sapeste. Temete un giorno in cui sarete tutti ricondotti a Dio e ogni anima riceverà quello che ha guadagnato e non sarà fatto torto a nessuno.» [Sura2, La Vacca,280-281]

E' facile riscontrare evidenti analogie con alcuni passi del Vangelo. In particolare un passo del Vangelo di Luca "*mutuum date nihil inde sperantes*" (6,35) su cui la teologia medievale ha fondato il divieto del *mutuum* e della *stipulatio usurarum*. Si osserva che il parallelismo tra i testi coranico ed evangelico può essere spinto anche oltre se si considera la concezione cristiana della remissione dei debiti.

Da qui l'incompatibilità di fondo della concezione etica dell'economia da parte dei musulmani con il sistema capitalistico del quale l'interesse è fondamento, e capire le difficoltà, da parte dei paesi con un sistema economico ispirato alla rigida lettura del principio islamico, di entrare a pieno titolo nel mercato mondiale ed avviarsi alla modernizzazione.

3.1.2 La Zakat

Questa logica sociale dell'economia si esplica ancora meglio nella *Zakat*. La *Zakat* è uno dei cinque pilastri della religione islamica e letteralmente sta ad indicare l'elemosina legale che ogni buon fedele deve praticare per condurre rettamente

la sua vita da musulmano. Non solo, ma il suo significato più importante è quello di imposta divina, una tassa che rappresenta il vincolo di debito nei confronti di Allah che ogni musulmano deve saldare per purificare (*Zakat*=purificazione) e rendere legale ogni bene in suo possesso. Nel Corano si fa esplicito riferimento al “donare il superfluo” e a “versare l’elemosina” per dimostrare il proprio timore nei confronti di Dio. Anche nel Vecchio Testamento possiamo ritrovare simili pratiche. E’ importante osservare la somiglianza con la pratica della decima:

« “Benedetto sia il Dio altissimo, che t’ha dato in mano i tuoi nemici!” E Abramo gli diede la decima di ogni cosa» ; «[...] e questa pietra che ho eretta come monumento, sarà la casa di Dio; di tutto quello che mi darai, io certamente ti darò la decima» [Genesi, 14:20]

Confrontiamo adesso con quanto si legge nel Corano:

«Quelli che donano parte delle loro ricchezze sul sentiero di Dio e poi non rinfacciano quello che hanno donato e non offendono avranno la loro ricompensa presso il loro Signore; non avranno nulla da temere e non patiranno tristezza.[...] Voi che credete, non vanificate le vostre offerte rinfacciandole e offendendo, come colui che dona i suoi beni per farsi vedere dalla gente e non crede in Dio e nell’ultimo giorno.[...]»

Invece quelli che donano i loro beni per il desiderio di compiacere Dio e confermare se stessi, somigliano a un giardino sopra una collina: quando un acquazzone lo colpisce esso produce i suoi frutti raddoppiati e, se un acquazzone non lo colpirà, lo bagnerà la rugiada, Dio quel che fate lo osserva». [Sura 2, La vacca, 262-265]

Anche negli *hadith* è dedicato ampio spazio alla *zakat*, si legga il “*Libro della Zakat*”, che raccoglie gli *hadith* del Profeta relativamente all’obbligatorietà della *zakat*, dove si afferma in particolare:

«Allah has made the payment of zakat from their property obligatory on them, to be taken from wealthy among them and given to the poor» [The Sahih Collection of al-Bukhari, Book of Zakat, I-1331].

Inoltre ci sono precisazioni e dettagli riguardo le differenze che distinguono nettamente chi ha diritto alla *zakat* e chi può farne a meno. Si ritorna al concetto dell’uguaglianza sociale e della tendenza al livellamento dei beni tra gli uomini, quindi il riferimento viene fatto nei confronti di quelle categorie più deboli alle quali va riconosciuto il diritto di godere dell’elemosina legale. Nel Libro della *Zakat* si sancisce che:

«[...]Blessed is that wealth from which a Muslim gives to the poor, the orphan and the traveler. [...]Anyone who takes it (zakat) without having any right to it, is like someone who eats and is not satisfied. It will be a witness against him on the Day of Rising». [The Sahih Collection of al-Bukhari, Book of Zakat, XLVI-1396].

I destinatari dell'elemosina spirituale sono anche le vedove, i prigionieri di guerra musulmani, i musulmani che contraggono debiti, i funzionari governativi incaricati a raccogliere la *zakat* e i musulmani dediti al proselitismo.

E' possibile, alla luce di quanto detto, affermare che il rispetto dell'uguaglianza nei rapporti tra uomini e il loro sapersi indirizzare sul sentiero divino saranno ripagati presso Dio e sarà in quel momento che verrà meno l'uguaglianza poiché saranno premiati coloro i quali hanno applicato, con rigore, i precetti divini mentre saranno puniti i miscredenti. A questo proposito nel Corano si afferma:

«Quel che prestate a usura perché cresca con l'accrescersi dei beni altrui non crescerà affatto presso Dio, ma quel che date in elemosina cercando il volto di Dio, quello vi sarà raddoppiato». [Sura 30, I Rūm, 39]

E ancora, con riferimento ai fedeli di altre religioni del Libro

che hanno, però, “deviato la Via divina”, si legge:

«Per la miscredenza di questi ebrei abbiamo loro proibito delle buone cose che prima erano loro permesse, e perché hanno deviato dal sentiero di Dio, molto, e perché hanno praticato l'usura che era stata loro proibita e hanno consumato ingiustamente beni altrui. Per quelli di loro che sono miscredenti abbiamo preparato un doloroso castigo». [Sura 4, Le donne, 160-161]

Importante, a tal punto, considerare il ruolo fondamentale che svolge una sanzione, per lo più se divina, all'interno di un insieme di norme, per il rispetto di queste. Così intesa, la sanzione sempre rifarsi all'origine etimologica del termine: sancire, rendere sacro e, dunque, inviolabile. Mediante la *sanctio* chi avesse violato la legge sarebbe automaticamente divenuto *sacer* (*qui legem violavit, sacer esto*), ovvero, dedicato agli dei, esposto alla loro vendette punitrice e suscettibile di essere ad essi offerto in sacrificio.⁴³ A tal proposito sono riscontrabili dei versetti del Corano che sottolineano la gravità del reato incutendo timore per la punizione. Per rendere l'idea è bene riportare un passo del Corano molto significativo che mette meglio in evidenza il ruolo della punizione divina:

⁴³ AA.VV., *dieci lezioni introduttive a un corso di diritto privato*, Utet, Torino, 2006, pp. 180-181

« A chi ammassa oro e argento e non lo spende sul sentiero di Dio, annuncia un castigo doloroso nel giorno in cui argento e oro si faranno incandescenti al fuoco della Geenna e serviranno a imprimere loro un marchio sulla fronte, sui fianchi e sul dorso: “Ecco quel che avete ammassato per voi, assaporate adesso quel che avete ammassato” ». [Sura 9, Il pentimento, 34-35]

3.1.3 Altri divieti

Oltre ai passi appena descritti, concernenti la condanna del *ribā al nasī'a* e, quindi, quelli sulla pratica della *zakat* è utile ricordare che altri divieti e condanne presenti nel Corano e previsti per ispirare un comportamento atto a favorire la fratellanza e la cooperazione tra fedeli.

-Difesa dei beni degli orfani: *«In verità coloro che consumano iniquamente i beni degli orfani, consumano fuoco nei loro ventri e saranno alimento del fuoco dell'Inferno»*. [Sura 4, Le donne, 10]

-Disuguaglianze sociali: *«E Dio ha fatto alcuni di voi superiori agli altri in ricchezze, eppure quelli che son stati preferiti non cedono delle ricchezze ai loro servi, per modo che siano in questo uguali. Rifiuterebbero essi, infatti, in favore divino?»* [Sura 16, L'ape, 71]. L'interpretazione di questo versetto può sembrare controversa. In un commento

a questo verso della *Sura*, nell'edizione del Corano a cura di Alberto Ventura, si cerca di escludere che si possa intendere questi versi come un invito ai padroni a condividere i propri beni con gli schiavi, come volontà di sopprimere le disparità sociali. Inoltre alcuni esegeti pensano che i padroni sono qui biasimati perché si rifiutavano di equiparare gli schiavi a normali interlocutori economici. Il versetto può assumere anche un significato anti-idolatrigo secondo il quale Dio ha fornito ai più ricchi più beni perché essi hanno l'onere di dimostrare riconoscenza a Dio e non agli idoli. Si ricordi che la schiavitù fu mitigata in era Islamica e soppressa più tardi in età moderna, ma era presente nell'Arabia pre-islamica.

-Divieto del gioco d'azzardo e alcolici: *«In verità il vino, il maysir, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele a che per avventura possiate prosperare. Perché Satana vuole, col vino e col maysir, gettare inimicizia e odio tra di voi»* [Sura 5, La Mensa, 90-91]

-Divieto di forme contrattuali in uso in epoca pre-islamica: il divieto di *mulamasa*, la pratica che consiste nel far toccare all'acquirente un lembo di stoffa senza spiegarla cosicché egli non sa come è fatta internamente; il divieto di *munabada* che consiste nello scambiare due oggetti senza esaminarli; il divieto di *Habal al-habala* che impedisce, secondo il volere del Profeta, di acquistare animali quando si trovano ancora nel ventre materno, di vendere frutti non ancora maturi, di uova non fecondate e altre pratiche di simile

genere.

-Divieto di accaparramento: l'azione di requisire derrate alimentari allo scopo di rivenderle a prezzi più elevati nei momenti di penuria o carestia.

-Divieto di aleatorietà (*Gharar*): comprende una serie molto ampia di casi, quali la frode, l'azzardo e il rischio. Gli *Ulama* attribuiscono al termine *Gharar* il significato di incertezza e vi includono la parte del rischio che sfugge alla previsione e che non ha probabilità misurabili, la vendita di un prodotto indisponibile o la vendita condizionata all'accadimento di eventi casuali. Negli *hadith* del Profeta si fa esplicito riferimento al *Gharar* come ad esempio la vendita dei pesci quando sono in mare, gli uccelli nel cielo o di vitelli non ancora nati (vedi sopra). E' vietata anche la vendita di cibo prima che il venditore ne abbia preso possesso:

«It is related that Ibn 'Abbas was heard to say, "The Prophet, may Allah bless him and grant him peace, forbade it – selling food before it is delivered." Ibn 'Abbas said, "I think that applies to everything"».[The Sahih Collection of al-Bukhari, Book of Sales, LV-2028]

-Repressione dei furti (*sariqa*): A questo proposito, nel Corano si legge:

«Quanto al ladro e alla ladra, taglierete loro le mani come ricompensa per quel che si sono procurati, come punizione esemplare da parte di Dio, Dio è potente e saggio» [Sura 5, La mensa, 38].

La pena prevista per il reato di furto comporta l'amputazione della mano destra e, in caso di reiterazione del reato, quella di un'altra estremità. Sono comunque previste dalla legge una serie di condizioni rigorose per assicurare la certezza della pena e, inoltre, sono concesse attenuanti per i furti minori.

-Altri divieti: E' opportuno riportare altri divieti contemplati negli *hadith* del Profeta, ad esempio:

«It is related from Abu Mas'ud al-Andasi that the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, forbade the proceeds from the sale of dogs, money earned through prostitution and the earnings of a soothsayer» e ancora *«[...]The Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, forbade the proceeds from the sale of blood and the proceeds from the sale of dogs, the earnings of a slavegirl through prostitution»* [The Sahih Collection of al-Bukhari, Book of Sales, CXIII-2122-2123].

3.2 Il funzionamento dell'economia islamica: banche islamiche.

3.2.1 L'etica islamica a contatto con la modernità. I profili giuridici e l'esempio dell'Egitto.

Dopo aver analizzato i principi etici fondamentali che regolano l'attività economica islamica, è opportuno descrivere come quei precetti siano stati adattati alle esigenze contingenti.

Come presupposto di questa disamina risulta utile citare una definizione dettagliata dell'Islam contenuta in un saggio pubblicato dalla *Jordan Islamic Bank for Finance and Investment* sull'economia islamica nel quale si legge che:

«L'Islam è un sistema completo, è Religione (*din*) e Via (*sharia*), è Fede (*'aqida*) e Attività (*'amal*) [...] a tutti è garantito il benessere e la prosperità nei propri affari. Tra le preoccupazioni e gli scopi dell'Islam vi è lo sviluppo dei beni e il loro investimento, attraverso strumenti consentiti dalla *sharia*, i quali impediscono lo sfruttamento, il predominio e il ripugnante *gharar*, impediscono la supremazia dei forti sui deboli, dei ricchi sui poveri».⁴⁴

⁴⁴ Gian Maria Piccinelli, *Banche islamiche in contesto non islamico*, IPO, Roma, 1994, pag XVIII

Detto ciò, come è possibile conformare questo sistema di valori con la modernità dei mercati finanziari? Piccinelli sostiene che lo sforzo (*igtihad*) impiegato dai musulmani in merito si è ramificato in due direzioni. Per prima cosa, ha reso possibile l'adattamento dei principi economico-giuridici dell'Islam al sistema bancario e finanziario. Secondariamente, ha consentito di valutare e filtrare gli elementi provenienti da tali mercati mediante le categorie fornite dalla *shari'a*.⁴⁵

L'Islam ha riscoperto le soluzioni economiche e giuridiche che già erano rivelate all'interno dei testi sacri, Corano innanzitutto, e che segnano il sentiero divino al quale ogni uomo, in ogni tempo, deve conformarsi.

Sotto il punto di vista giuridico andremo a rilevare come alcuni paesi abbiano previsto e legiferato in materia di usura. Ad esempio, prendendo in considerazione il Codice civile dello Yemen del 1992, troveremo una sezione dedicata al *riba* (artt.568-575). Anche in Libia l'art.1 della legge libica del 1972 sulla proibizione del *riba al-nasi'a* tra le persone fisiche prevede il divieto di qualsiasi atto "che non rappresenti il corrispettivo di un beneficio o di un servizio reale legittimo già prestato dal creditore". Possiamo riscontrare, nei vari ordinamenti giuridici del mondo arabo, delle leggi "secolari" di modello occidentale. Per esempio l'art.175 del Codice civile del Kuwait (1980) prevede misure più liberali per la stipula

⁴⁵ Ivi, XVII

dei contratti pur assoggettandoli al rispetto della legge, all'ordine pubblico e ai buoni costumi. Il Codice Civile della Giordania (1976), di ispirazione hanafita, consente misure molto permissive anche se adeguate, come nel caso del Kuwait, all'ordine pubblico e al buon costume.⁴⁶

Ci rendiamo conto che l'Islam, e tanti Paesi che si ispirano alla sua etica, non concepisce un'attività economica svincolata dai propri criteri di valutazione. Non può esistere *homo economicus* distinto dal *mu'min*, il credente. L'attività commerciale, quella bancaria e quella finanziaria assumono un importante rilievo che va ben al di là del semplice atto di compiere uno scambio o un affare. L'attività economica viene investita di sacralità, assumendo connotati divini a beneficio della comunità dei credenti (*Umma*).

«non è soltanto una questione di lecito o illecito. E' una questione connessa con la filosofia della funzione del capitale messo al servizio della società, o utilizzato per la sua distruzione».⁴⁷

Anche il contratto di mutuo (*qard*) assume una particolare disciplina. Esso è annoverato tra i contratti gratuiti o di beneficenza poiché considerato come una consegna, a scopo benevolo, di un valore patrimoniale da consegnarsi dopo un certo termine. Esistono, nella moderna prassi

⁴⁶ G.M.Piccinelli, *op.cit.*, pag.113 e ss.

⁴⁷ Sami Hammud in *Profilo dell'economia islamica*, a cura di B.Scarcia Amoretti, Palermo, 1988, pag.239.

bancaria, due diverse tipologie di *qard*: il prestito ordinario e il *qard hasan* o prestito di beneficenza. Se per il primo è previsto il pagamento di una tassa bancaria per sopperire il rischio di inadempimento, il secondo è totalmente gratuito e la scadenza è fissata alla libera coscienza del debitore, consapevole del fatto che l'inadempimento di un debito costituisce peccato.

In Egitto si sviluppò un intenso dibattito agli inizi del novecento tra modernisti (erodiani) e rigoristi (zeloti). Piccinelli ricorda che Muhammad 'Abduh, mufti d'Egitto dal 1899 al 1905, pronunciò una *fatwà* (parere legale) nella quale distingueva l'interesse usurario e la partecipazione agli utili di un affare legittimo. A parere del mufti gli interessi bancari appartengono alla seconda categoria a condizione che costituissero dei dividendi rispetto agli utili derivati dalla gestione della cassa di risparmio. Con l'entrata in vigore del nuovo Codice Civile nel 1949 ad opera di 'Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, il dibattito investì la questione degli interessi legali, fissati dall'art. 226 all'8%. Sanhuri distingue tra l'usura negli scambi (*riba al-fadl*), quella nei crediti (*riba al-nasi'a*) e l'usura preislamica (*riba al-gahiliyya*). Tra questi tre tipi esiste un ordine gerarchico a seconda della gravità. Il primo tipo è un mezzo per giungere al secondo che pone le basi per il terzo. Mentre quest'ultimo è ammesso soltanto in caso di necessità, gli altri anche per semplice bisogno. Successivamente, lo *shaykh* Mahmud Shaltut ha affermato che chi effettua un deposito, sapendo che la banca utilizzerà

il suo denaro per varie attività economiche, può legittimamente conseguire un profitto tramite interesse. Questo si spiega dal momento in cui del suo deposito potranno beneficiare i dipendenti e gli impiegati della banca, il Governo e la società tutta, oltre che al titolare dei fondi. Il guadagno sarà reso lecito a fronte del perseguimento di un utile finale più ampio, comprendente l'intera società e rispettante i principi di solidarietà e cooperazione dettati dalla *shari'a*. In seguito ad una riforma Costituzionale del 1980, in Egitto la *shari'a* divenne la fonte principale del diritto. Il rettore dell'Università islamica *al-Azhar* avanzò, quindi, una questione di legittimità costituzionale dell'art. 226 del vigente Codice concernente il pagamento degli interessi legali. L'Alta Corte Costituzionale sancì che la legge non dispone che per l'avvenire e che quindi la Costituzione, anche se ispirata ai precetti della *shari'a*, non abroga automaticamente ogni norma in conflitto con essa ma resta soltanto fonte di leggi future.⁴⁸ Queste potranno sostituire le precedenti norme ma solo in seguito all'approvazione del Parlamento.

Questa strenua volontà di trovare una combinazione tra il modello occidentale e quello islamico da parte delle istituzioni egiziane e lo stimolante dibattito che ne scaturisce è la causa principale del successo delle banche islamiche nel territorio egiziano. Queste operano in regime di concorrenza con le banche ordinarie e si sforzano di elaborare una valida

⁴⁸ Sentenza n.20 del 4 Maggio 1985, tratto dalla rivista www.federalismi.it, *Il divieto di interessi nel diritto musulmano e la banche islamiche*, a cura di Fabrizio Ceppi, Perugia, 2011.

alternativa economica al sistema bancario occidentale.

3.2.2 Banche islamiche: caratteristiche e obiettivi.

Il rispetto dei principi della *shari'a* e la proibizione coranica del *riba* risultano essere, quindi, fondamentali affinché una banca possa realmente definirsi “islamica”. La conformità dell'attività bancaria con la *shari'a* è assicurata legalmente attraverso uno strumento garante e supervisore: I Consigli di Controllo Sciaraitico. Questi consigli sono formati da stimati “dottori della legge islamica” impegnati nella vigilanza del rispetto della legge coranica. Esprimono opinioni riguardo all'ammissibilità di una transazione, offrono un servizio di consulenza per gli investitori, formano il personale bancario ed elaborano modelli e bozze di contratti. Al pari delle banche convenzionali di matrice occidentale, le banche islamiche offrono l'intera gamma di servizi finanziari oltre che all'intermediazione, la tutela dei risparmi e all'erogazione di prestiti. L'obiettivo principale delle banche islamiche è rappresentato dalla creazione di un “nuovo sistema di intermediazione finanziaria” che possa porsi come alternativa valida al modello capitalistico-occidentale. Operando in regime di concorrenza con le banche convenzionali risulta davvero notevole lo sforzo mediante il quale le banche islamiche si adoperano per ricercare, creare, modificare e conformare gli strumenti operative necessari per consentire la loro presenza sul mercato finanziario nazionale e

internazionale. Come abbiamo già ricordato in precedenza, le banche islamiche forniscono grosso modo gli stessi servizi di una banca convenzionale. Anche per quanto riguarda l'erogazione di finanziamenti. E' proprio su questo punto che è possibile carpire le più evidenti differenze tra il modello bancario tradizionale e quello islamico.

Le banche islamiche non concedono, e non possono concedere, prestiti a interesse. Premesso ciò, che cosa costituisce l'attivo bancario di questi istituti? Giorgio Meo, scrive che l'attività di finanziamento sotto forma di apporto di capitale di rischio all'impresa, con conseguente partecipazione della banca agli utili della singola operazione o attività finanziata, a costituire la caratteristica peculiare della banca islamica. "Nella sostituzione della partecipazione agli utili all'interesse, precisamente, si rinviene la principale differenza fra le banche tradizionali e le banche islamiche".⁴⁹ Ciò si spiega alla luce della proibizione di produrre un guadagno se non sussiste alcun rischio. A titolo di esempio vanno citate le operazioni di finanziamento di specifiche operazioni commerciali, nelle quali la banca non rimane estranea al lato commerciale dell'operazione limitandosi a finanziare e garantirsi un guadagno tramite l'interesse, ma entra a pieno titolo all'interno dell'operazione. La sua partecipazione al rischio si può esplicitare sia nel rendersi acquirente del bene, per poi darlo in affitto al proprio cliente o

⁴⁹ Giorgio Meo, *Banca islamica e ordinamento bancario islamico*, IPO, Roma, 1994, pag.304

rivendendoglielo con una maggiorazione del prezzo. Questo sovrapprezzo è giustificato come “corrispettivo del particolare servizio reso dalla banca al cliente”. Infatti, la banca è attenta a valutare il prezzo esatto per acquistare il bene e si pone in prima persona, come già accennato, nella consulenza per la scelta della cosa da acquistare.

Il distacco con i modelli bancari tradizionali è evidente, essendo questi ultimi ispirati alla regola, consolidata, dell'estraneità dell'intermediario bancario al rischio commerciale delle operazioni. L'assenza del rischio extrabancario è, infatti, una condizione essenziale per l'autorizzazione all'esercizio di attività bancaria di stile occidentale. Vanno a stravolgersi, insomma, tutte le condizioni di redditività e lucratività dell'intermediario, che si fondano sull'interesse per quanto concerne il modello convenzionale e sulla condivisione del rischio dell'impresa finanziata nel modello di banca islamica. Questa prassi rende coerente l'attività bancaria islamica con i precetti della *shari'a* in materia di solidarietà tra fedeli, cooperazione e uguaglianza sociale.

3.3.3 Le banche islamiche nei paesi musulmani ed esperienze europee.

Descritte le caratteristiche del modello bancario islamico è opportuno soffermarsi su alcuni esempi della presenza delle banche islamiche all'interno degli Stati musulmani e in quelli

europei. Si constata che il processo di islamizzazione del sistema bancario e quello di occidentalizzazione si ostacolano a vicenda, e queste difficoltà sono molto evidenti soprattutto in paesi come la Libia, la Tunisia, l'Algeria e il Marocco, preoccupati di alterare i propri rapporti con i partner occidentali e porre, quindi, un freno alla modernizzazione. Questo malumore dei governi nord africani nei confronti del modello bancario islamico non si manifesta, però, in Egitto dove a partire dagli anni '60 sono stati avviati i primi processi di islamizzazione del sistema bancario. Esempi concreti sono rappresentati dalla fondazione, nel 1963, della *Mit Ghamar*, che pur non dichiarandosi espressamente "islamica", era considerata la prima banca islamica del mondo arabo e, in seguito, la fondazione della *Ahmed al-Najjar* che si prefiggeva di seguire il modello Tedesco delle banche di risparmio.⁵⁰

Gli scopi della prima, però, non erano pienamente tipici di una banca islamica, essendo stata fondata con l'intento di riempire i gap sociali ed economici e di aiutare i poveri attraverso la mobilitazione dei risparmi della popolazione, senza quindi svolgere altre, fondamentali, attività tipiche di una banca. Per questo motivo si è dovuto attendere il 1979, anno in cui fu istituita la *Faisal Islamic Bank of Egypt* (FIBE) che è considerata come la prima, vera, banca islamica del mondo arabo. Attualmente oltre alla FIBE in Egitto operano l'*Egyptian-Saudi Investment Bank* (ESIB) e l'*International*

⁵⁰ Siddiqi, M.N. , *Islamic banking: theory and practice*, Mohamed Ariff editore, 1988

Bank for Investment and Development (IBID).

Le forti pressioni degli *Ulama* e della popolazione hanno favorito il germogliare di un notevole numero di istituti bancari di ispirazione islamica in Arabia Saudita. Lo sviluppo di tale fenomeno è stato favorito soprattutto dalla notevole richiesta da parte di una vasta clientela. Attualmente in Arabia Saudita si contano circa cinquanta agenzie ed è in atto un processo di “conversione” delle banche tradizionali in banche islamiche.⁵¹

Interessante notare lo sviluppo dell’attività bancaria nella Repubblica islamica dell’Iran attraverso l’emanazione della legge bancaria “*the Law of Usury-free Banking Operations*” del 1983. In Iran, all’indomani di questa legge, tutte le banche furono obbligate a convertire il sistema bancario tradizionale in quello islamico (entro un anno dall’entrata in vigore) e a destinare parte delle risorse finanziarie per sovvenzionare i *qard hasan* (prestiti benevoli), aiutando il governo nel raggiungere obiettivi socio-economici.⁵²

Dagli inizi del nuovo millennio, le istituzioni bancarie islamiche hanno iniziato a muovere i primi passi in Europa. Nonostante la presenza di banche islamiche in Svizzera, Francia, Germania, Olanda e Danimarca l’Inghilterra è il Paese dove risulta essere assai rilevante e matura la presenza di un modello bancario di stampo islamico. Le ragioni dello sviluppo dell’*Islamic banking* in Inghilterra sono

⁵¹ L. Siagh, C. Faissola, Adnan Yousif e M. Guadalini, *L’Islam e il mondo degli affari*, Etaslab, 2008, pag. 76.

⁵² www.iran-tender.com

da ricondursi, non solo alla presenza della terza più grande comunità islamica del Vecchio Continente, ma anche alle necessità introdotte dallo sviluppo del mercato petrolifero. Esperienze concrete di istituti bancari islamici in Inghilterra possono ricondursi alla creazione di vari istituti bancari come l'*Islamic Bank of Britain* (IBB), la *European Islamic Investment Bank* e la *Bank of London and Middle East*.

3.3.4 I contratti bancari islamici.

Le banche islamiche non perseguono forme di profitto sugli interessi bensì sulla condivisione del rischio con l'impresa finanziata, pertanto le loro principali operazioni si concentrano sui contratti tra banca e società a scopo di credito o finanziamento.

Il finanziamento, in tal caso, non opera come avviene con le banche convenzionali. Le banche islamiche, infatti, offrono finanziamenti solo se questi sono devoluti all'acquisto di un bene reale, per poi far ripagare il debito al debitore entro il periodo di credito.

Secondo Gian Maria Piccinelli è doveroso soffermarsi innanzitutto sulla forma contrattuale più importante, considerata da molti giuristi musulmani la tipica forma dell'impresa islamica: la *mudaraba*.⁵³

In linea di massima questo tipo di contratto può essere assimilato ad una società in accomandita nella quale una

⁵³ G.M.Piccinelli, op.cit., p 128 e ss.

parte (*rabb al-mal*), affida un capitale ad un agente-manager (*'amil*) affinché lo impieghi in operazioni commerciali.

Il capitalista (*rabb al-mal*) supporta interamente il rischio dell'investimento dal momento in cui l'agente non è tenuto alla restituzione del capitale in caso di insuccesso dell'attività.

Il successo di questa tipologia contrattuale si esplica soprattutto nel settore commerciale di importazione ed esportazione. Il motivo si ricava dalla possibilità di un agente di accedere ad un finanziamento che in una banca tradizionale non avrebbe facilmente a disposizione, oltre al fatto che la *mudaraba* è un metodo assai efficiente per far fruttare capitali attraverso il commercio.

A fronte del rischio elevato a cui deve far fronte il *rabb al-mal*, sono previste delle garanzie volte a tutelarlo da eventuali utilizzi impropri del capitale. Piccinelli, infatti, ci tiene a sottolineare come il capitalista possa “recedere dal contratto in qualsiasi momento egli ritenga che vi siano dubbi sul risultato dell'operazione”.⁵⁴ Inoltre, il contratto in questione entrerebbe in vigore soltanto con l'esecuzione degli atti commerciali nel concreto. Riusciamo subito a carpire la coerenza di questo contratto con i precetti etici dell'Islam, basati sulla cooperazione tra fedeli per una utilità sociale maggiore di quella prettamente individuale. La fiducia reciproca è il presupposto ispiratore di questo tipo di contratto bancario, al venir meno di essa, il contratto non ha più ragione di produrre effetti giuridicamente vincolanti.

⁵⁴ Ivi, pag. 131.

Esistono dei limiti all'esercizio della *mudaraba*. L'agente, infatti, non solo non può viaggiare con il capitale al di fuori di un'area ben delimitata ma è tenuto anche a risarcire il capitalista in caso di perdita finanziaria al di fuori dei confini stabiliti. Possono, inoltre, verificarsi ipotesi di limite nei confronti di commercio con terzi, nella scelta del prodotto o riguardo la tipologia dell'affare. Importante notare come siano doverose speciali autorizzazioni per il compimento di atti di liberalità da parte dell' *'amil* (agente) e per procedere ad un "indebitamento" quando siano richiesti da quest'ultimo ulteriori fondi per la sua attività. Quest'ultima osservazione segue fedelmente la dottrina islamica che prescrive il ripudio degli eccessi: "*Dio non ama gli eccessivi*" (Sura 2:190; 6:141; 7:31; 17:26-27; 25:67; 44:31 e 57:23).

Altro tipo di contratto bancario da analizzare è la *musharaka*, definita da Piccinelli come "una società tra la banca e il cliente-imprenditore, ove il capitale è conferito da entrambi i soci e i profitti o le perdite sono ripartiti in proporzione alla quota di capitale conferito".⁵⁵ Un parallelismo tra questa tipologia contrattuale ed una del sistema bancario tradizionale potrebbe trovare valido esempio in una *joint venture* o in altre forme contrattuali di condivisione dei fondi o che prevedono la partecipazione della banca al capitale delle imprese finanziate.

Possono esserci diversi tipi di *musharaka*. Le due principali forme riscontrabili sono quella della *shirka mufawada*

⁵⁵ Ivi, pag 136.

(società universale) e la *shirkat al-inan* (società frenata).⁵⁶

Nella prima, tutti i soci contribuiscono allo stesso modo e godono degli stessi privilegi ed oneri contrattuali. Per quanto concerne la seconda categoria di società, invece, i soci contribuiscono in maniera differente e accedono ad una diversa distribuzione dei diritti e delle perdite in base al proprio contributo al finanziamento dell'attività.

Se *mudaraba* e *musharaka* sono le due principali tipologie contrattuali riguardanti le società, riscontriamo la presenza di particolari forme di contratti di vendita all'interno del sistema bancario islamico.

Tenendo sempre in considerazione i precetti coranici, precedentemente trattati, c'è da sottolineare che il commercio (*tigara*) deve attenersi a beni non aleatori, realmente posseduti dal venditore ed essenzialmente leciti, così da escludere dal novero degli oggetti commerciabili cose ritenute impure dai musulmani (vino, carne di maiale etc.).

Anzitutto, per questa tipologia di contratti di vendita, c'è da annoverare *la murabaha*. E' stato già accennato in precedenza a pratiche simili. La *murabaha*, infatti, prevede l'acquisto da parte della banca di un determinato bene reale a un cliente, per poi rivenderlo, a prezzo maggiorato, al proprio cliente. Come menzionato in precedenza il prezzo aumenta a fronte del particolare servizio reso dalla banca al cliente.

Altro contratto molto diffuso nell'esperienza creditizia islamica

⁵⁶ Ivi, pag.137.

è il *bay' mu'aggal* che, pur conservando la struttura della *murabaha*, consiste nella vendita a rate a scadenze concordate tra le parti.

Collocato su un sottile filo di lana tra la conformità alla shari'a e l'empietà, il *bay al-salam* costituisce una delle più diffuse forme contrattuali in materia agraria. Questo tipo di contratto di vendita contempla la vendita anticipata di un raccolto non ancora giunto a maturazione. Il problema relativo al pericolo di *gharar* è più che evidente, data la presenza di considerevoli elementi di aleatorietà. A tal proposito i giuristi musulmani hanno disciplinato la materia in maniera molto particolareggiata onde evitare che si possa incorrere in una deviazione del sentiero divino. I vincoli da rispettare sono, infatti, molteplici: il prezzo pattuito deve essere pagato interamente al momento della stipulazione; qualità e quantità devono essere identificate con esattezza; data e luogo di consegna necessitano di essere indicate con precisione; sono presenti restrizioni in merito alla tipologia del prodotto oggetto del *bay al-salam*.

Altro esempio di contratto di vendita, tipico del sistema bancario di matrice islamica, è il *bay al-istisna'*. Il significato letterale di questo contratto si collega alla vendita di manifattura. In realtà la funzione del *bay al-istisna'* consiste nella "alienazione di cose da creare o fabbricare artigianalmente o industrialmente e può essere assimilato ora alla vendita, ora all'appalto[...]"⁵⁷

⁵⁷ Ivi, pag 150 e ss.

Resta, naturalmente, il divieto assoluto di promettere la costruzione di un determinato macchinario se non si possiede il *know how* necessario o la materia prima per assemblarlo sia indisponibile al momento della stipulazione del contratto, in nome del principio di fiducia reciproca che anima ogni forma contrattuale di matrice islamica.

Per concludere, c'è da prendere in considerazione il contratto di *leasing* tipico del sistema bancario islamico: l'*igara*. Questo tipo di contratto può essere paragonato, in pratica, a un contratto di locazione di beni mobili o immobili. Di questo negozio, è possibile riscontrare anche una forma di leasing finanziario (*igara wa iqtina*). Quest'ultimo si è rapidamente diffuso come strumento di finanziamento dal rapporto trilaterale (produttore, finanziatore, utilizzatore). Piccinelli ricorda che:

«Nella prassi bancaria islamica, un finanziatore[...]concede mandato al richiedente il *leasing* di acquistare presso un terzo, in nome e in rappresentanza dell'istituto finanziatore stesso, i beni oggetto del successivo contratto di locazione».⁵⁸

Quest'ultimo è stipulato tra l'ente finanziatore, che acquista i beni, e l'utilizzatore degli stessi il quale ne diviene locatario dietro pagamento di un canone per un periodo limitato e determinato, generalmente coincidente con l'esistenza del

⁵⁸ Ivi. Pag.157

bene. Esiste, comunque, la possibilità di riscattare il bene al termine del contratto di *igara*, tramite un contratto di *igara wa iqtina*.

Importante il ruolo dei contratti di *leasing* di matrice islamica all'interno del mondo occidentale. La dott.ssa Federica Miglietta, ricercatrice presso l'Università Bocconi di Milano ed esperta di *Islamic Banking* ricorda, in merito, che "alcune banche inglesi hanno introdotto questo strumento per concedere finanziamenti immobiliari alla clientela di religione islamica."⁵⁹

Dopo aver esaminato le forme contrattuali più diffuse nel sistema bancario risulta comodo rappresentare uno schema riassuntivo di queste ultime con le loro descrizioni e i corrispettivi del modello capitalistico-occidentale:

⁵⁹ Federica Miglietta, "*il leasing islamico*", editoriale pubblicato dalla rivista "Valori", 2009.

NOME	CARATTERISTICHE	CORRISPETTIVO OCCIDENTALE
MUDARABA	Il <i>rabb al-mal</i> affida un capitale all' <i>amil</i> affinché lo impieghi in operazioni commerciali. Il <i>rabb al-mal</i> supporta interamente il rischio dell'investimento dal momento in cui l'agente non è tenuto alla restituzione del capitale in caso di insuccesso dell'attività.	Società in accomandita
MUSHARAKA	<i>"una società tra la banca e il cliente-imprenditore, ove il capitale è conferito da entrambi i soci e i profitti o le perdite sono ripartiti in proporzione alla quota di capitale conferito".(Piccinelli)</i>	Joint Venture
MURABAHA	Acquisto da parte della banca di un determinato bene reale a un cliente, per poi rivenderlo, a prezzo maggiorato, al proprio cliente. L'aumento del prezzo si giustifica a fronte del particolare servizio reso dalla banca al cliente.	Mutuo attraverso il quale il finanziatore diviene proprietario del bene in un primo momento per poi rivenderlo al cliente.
BAY AL-SALAM	Prettamente agricolo, consiste nella vendita anticipata di un raccolto non ancora giunto a maturazione.	Credito fondiario o commerciale.
BAY AL-ISTISNA	<i>"alienazione di cose da creare o fabbricare artigianalmente o industrialmente e può essere assimilato ora alla vendita, ora all'appalto" (Piccinelli)</i>	Acquisto di un macchinario o altro manufatto non ancora costruito o in costruzione.
IGARA	<i>«Nella prassi bancaria islamica, un finanziatore[...]concede mandato al richiedente il leasing di acquistare presso un terzo, in nome e in rappresentanza dell'istituto finanziatore stesso, i beni oggetto del successivo contratto di locazione.» (Piccinelli)</i>	Contratto di Leasing

4.0 Conclusioni

Il quadro sin qui esaminato evidenzia che il problema di principale rilevanza è, innanzitutto, quello dell'adattabilità con il modello capitalistico-occidentale dei precetti etici che regolano l'economia islamica e, di conseguenza, il funzionamento dell'*Islamic Banking* in rapporto al sistema bancario convenzionale.

La moderna dottrina giuridica islamica è riuscita a recuperare e rimodellare, come abbiamo visto, la disciplina classica di alcune tipologie contrattuali già in uso prima dell'impatto con le potenze economico-militari europee.

Nonostante ciò, sostiene il Piccinelli, l'economia islamica e le banche islamiche sono un fenomeno, senza dubbio, contemporaneo che trova nel passato un riferimento ideale – e a volte ideologico – poiché in quel passato sono venute ad esistenza le basi indelebili e ineliminabili dell'agire dell'uomo musulmano, in quanto *mu'min*, credente.

Abbiamo visto come il modello di banca islamico sia riuscito ad intraprendere quello sforzo necessario per rendere conformi al contesto contemporaneo gli elementi basilari dell'etica religiosa di riferimento.

Quindi, tornando alla teoria di Toynbee e alle sue categorie, diremo che nel nome della “modernizzazione dell'Islam” si è svolto il tentativo di far penetrare, nella cultura islamica,

elementi di matrice estranea ad essa. Al contrario, l'*Islamic Banking* sta dimostrando di poter ambire, con buone possibilità, alla "islamizzazione della modernità" recuperando modelli di attività bancaria e commerciale che sembravano essere destinati all'inutilizzo e proponendoli come alternativa valida ai corrispettivi occidentali.

Se prendiamo in considerazione che in molti paesi le banche islamiche operano in regime di concorrenza con le banche tradizionali, ci accorgiamo che alcuni istituti di queste ultime hanno avviato "sezioni islamiche" o "sportelli islamici" all'interno dei propri istituti soddisfacendo con successo, le esigenze della clientela mediante l'offerta di strumenti finanziari alternativi.⁶⁰

In questo periodo di crisi del sistema economico-finanziario occidentale, il modello islamico ha la possibilità di fornire un'ulteriore spinta verso la sua affermazione in contesti non islamici, avendo già avuto modo di dimostrare la propria competitività e adattabilità ai meccanismi complessi degli odierni mercati finanziari globali.

Lo scenario negativo della crisi finanziaria legata al collasso del sistema dei mutui *subprime* non ha contagiato la finanza islamica il proprio sistema bancario. L'anteposizione dell'etica e l'imposizione di essa nei confronti delle scelte economico-finanziarie sono il punto fondamentale del successo del modello islamico. Nella finanza islamica, come afferma Amr

⁶⁰ G.M.Piccinelli, *op.cit.*, pag.155 e ss.

al-Faisal, membro del *board* del *Dar al-Mal al-Islami*⁶¹, non si può perseguire un profitto dal nulla, ma gli affari devono essere legati alle attività economiche reali e, in pratica, non si possono fare soldi dai soldi.⁶²

Dati questi presupposti, la finanza islamica non avrebbe concesso, in alcun modo, prodotti privi di trasparenza come i mutui *subprime*. Inoltre, come riportato dalle parole di Amr al-Faisal, l'economia islamica non si presta ad attività che non concernono l'economia reale e ripudia, quindi, ogni sorta di speculazione finanziaria alla luce dei principi etici, imprescindibili, dettati dal Corano e dagli *hadith*.

Il modello islamico dimostra, inoltre, di essere al riparo dalle eccessive incertezze dovute alla concessione di prestiti. Il divieto, già citato, del *Gharar* risulta essere valido antidoto a riguardo. Questo divieto permette i rischi normalmente prevedibili ma, al contempo, evita quelli eccessivi, specie se frutto di speculazioni o *maysir* (gioco d'azzardo).

In breve: il modello finanziario islamico e, al suo interno, quello bancario, contengono gli antidoti necessari per far fronte al pericolo di contagio della crisi finanziaria globale. Antidoti che non sono stati creati *ad hoc* per risolvere il problema contingente, ma già previsti all'interno della tradizione islamica. Gli operatori finanziari hanno così potuto

⁶¹ Dal sito internet www.dmitrust.com si legge: “*Dar Al-Maal Al-Islami Trust (DMI) was founded in 1981. It has an extensive network stretching over four continents, with well integrated regional subsidiaries enabling it to respond to local business needs and conditions. Based on this geographic structure, the DMI Group and associates act as a financial bridge between the world's leading financial centres and Islamic countries.*”

⁶² www.ilsole24ore.com, *Crisi, Le Banche Islamiche Protette dalla Sharia*, “Il Sole 24 Ore”, 29 Nov. 2008.

attingere a quelle risorse etiche e, avendole adattate alle moderne esigenze economiche, hanno potuto farne tesoro. Questa strategia risulta, per ora, vincente proprio per il fatto di aver proposto in alternativa una visione etica dell'economia che nella concezione occidentale, basata sull'estenuante ricerca del profitto e incentrata sulla libertà individuale e sulla proprietà privata, sembrava praticabile soltanto per assurdo. Per renderci conto, in concreto, dello sviluppo del sistema bancario islamico risulta utile citare dei dati forniti dal "Sole 24 Ore" che parlano di una crescita a un tasso annuo del 15 per cento a fronte di un giro di affari pari all'1 per cento del mercato finanziario globale. La velocità dell'incremento delle risorse finanziarie delle banche islamiche è dimostrata dal fatto che, mentre nel 2008 queste erano pari a circa 750 miliardi di dollari, alla fine del 2015, secondo le previsioni, queste potranno arrivare fino a 2.800 miliardi.⁶³

⁶³ Ibidem

Bibliografia

AA.VV., *dieci lezioni introduttive a un corso di diritto privato*, Utet, Torino 2006.

Campanini M., *Storia del Medio Oriente*, Il Mulino Bologna, 2010

Canfora L., *Saggio di postfazione ad Arnold Toynbee, Il mondo e l'occidente*, Sellerio editore, Palermo 1992.

Castronovo V., *Storia Economica Mondiale*, Laterza, 2002

Corrao F.M. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori, 2011.

Hammud S., in *Profilo dell'economia islamica*, a cura di B.Scarcia Amoretti, Palermo, 1988, pag.239.

Lewis B., *L'Europa e l'Islam*, Editori Laterza, Bari 2005.

Meo G., *Banca islamica e ordinamento bancario islamico*, IPO, Roma, 1994, pag.304

Miglietta F., *“il leasing islamico”*, in “Valori”, 2009.

Pellicani L., *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma 2004

Pellicani L., *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco, 2006.

Piccinelli G.M., *Contratti bancari islamici per il credito e l'investimento*, IPO, Roma, 1994, pagg 104-105.

Rocher G., *Introduzione alla Sociologia Generale*, SugarCo Edizioni, Gallarate 1992.

Siagh L., Faissola C., Yousif A. e Guadalini M., *L'Islam e il mondo degli affari*, Etaslab, 2008.

Siddiqi M.N. , *Islamic banking: theory and practice*, Mohamed Ariff editore, 1988

Toynbee A., *Il mondo e l'occidente*, Sellerio editore, Palermo 1992.

Per i versetti coranici si è fatto ricorso al seguente testo:

Il Corano, Traduzione di Ida Zilio-Grandi, a cura di Alberto Ventura, Mondadori, Milano 2010.

Sitografia:

www.dmitrust.com

www.federalismi.it

www.ilsole24ore.com

www.iranrender.com

www.sunnipath.com