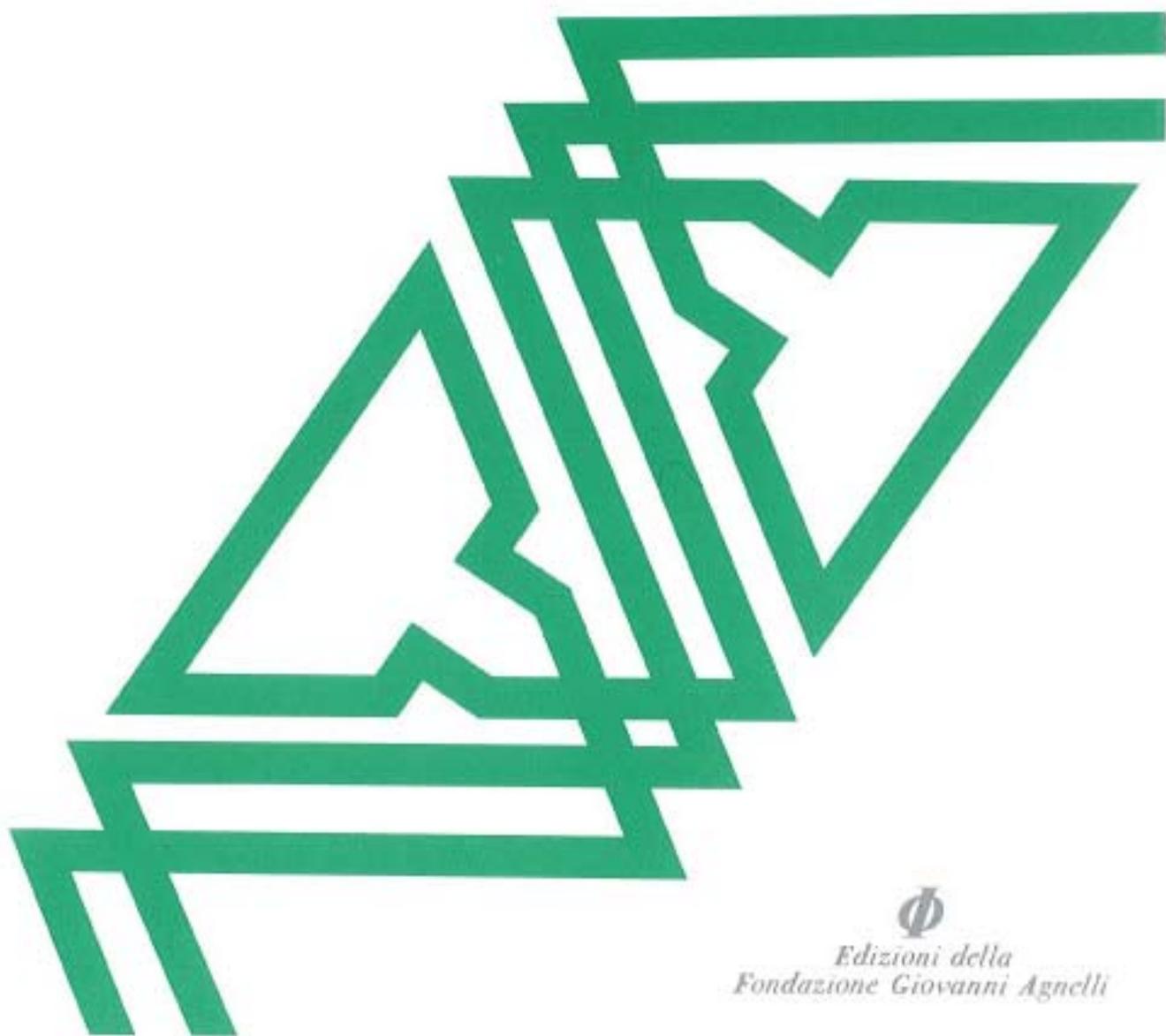


***Dossier* Mondo Islamico 3**

Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico

Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

*Tasse religiose
e filantropia nell'islam
del Sud-est Asiatico*



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico / introduzione di Andrea Pacini; scritti di Mohamed Ariff, Muhammad Nejatullah Siddiqi, Taufik Abdullah *et al.* / XIX-213 p., 21 cm

1. Ariff, Mohamed
2. Pacini, Andrea

- I. Società musulmana — Estremo Oriente
- II. Religione islamica — Sud-est asiatico

Titolo originale: *The Voluntary Sector in Southeast Asia*
Copyright 1996 by Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
Copyright 1997 by Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli
via Giacosa 38, 10125 Torino
traduzione dall'inglese di Paola Pizzo

Indice

Introduzione

Zakdt, filantropia islamica e modernità nelle società del Sud-est Asiatico:
un panorama articolato

Andrea Patini

P.XI

Il ruolo del volontariato nell'islam: inquadramento concettuale

Muhammad Nejatullah Siddiqi

Introduzione

1. Insistenza dell'islam sull'aiuto volontario 1

2. L'attività di volontariato 1

3. Il ruolo di redistribuzione e assegnazione svolto dal volontariato 3

Conclusioni 7

17

La raccolta delle risorse attraverso il volontariato islamico nel Sud-est Asiatico

Mohamed Ariff

Introduzione

1. La zakdt 23

2. La fitra 24

3. La *sadaqa* 30

4. Il waqf 33

5. La raccolta del risparmio 35

Conclusioni 37

37

La raccolta e la distribuzione della *zakdt* in Indonesia

Taufik Abdullah

Introduzione

1. La *zakdt*: problemi relativi al *fiqh* e strategia sociale 41

2. L'organizzazione della raccolta e della distribuzione della *zakdt* 42

3. Verso l'allargamento del gruppo dei muzakkf 45

4. Esempi di raccolta della *zakdt* 51

5. Modelli di distribuzione della *zakdt* 53

6. La *zakdt* e gli esperimenti di sviluppo comunitario 57

Conclusioni 62

65

L'amministrazione della *zakiit* in Malaysia

Aidit bin Ghazali

Introduzione	p. 71	p.71
1. Struttura organizzativa e amministrativa	72	72
2. Struttura legale	76	76
3. Provenienza dei fondi della <i>zakdt</i>	77	77
4. Uso della <i>zakat</i>	81	81
5. Problemi e imperfezioni	84	84
6. Il pagamento della <i>zakdt</i> attraverso canali non ufficiali	85	85
7. Alcune osservazioni	89	89
8. Sforzi verso un miglioramento dell'amministrazione della <i>zakdt</i>	90	90
9. Alcune proposte	91	91
Conclusioni	92	

La gestione del *waqf* in Malaysia

Syed Othman Alhabshi

Introduzione	93	93
1. Prospettive storico-religiose	94	94
2. Amministrazione delle proprietà <i>waqf</i>	96	96
3. Stime delle proprietà <i>waqf</i>	99	99
4. Redditi e spese delle proprietà <i>waqf</i>	100	100
5. Sviluppo immobiliare dei terreni <i>waqf</i>	105	105
6. Problemi di gestione	107	107
Conclusioni	108	108

Il *Pilgrims Management and Fund Board* malese e la raccolta delle risorse

Radiyah Abdul Kader

Introduzione	109	109
1. Esame del PMFB	109	109
2. Il PMFB come istituzione finanziaria: una valutazione operativa	115	115
Conclusioni	128	128

La pratica della *zakdt* e della *vadaqa* tra i moro delle Filippine

Carmen A. Abubakar

Introduzione	133	133
1. Islamizzazione di Mindanao e Sulu	134	134
2. Gli istituti del <i>masjid</i> e della <i>madrassa</i>	136	136
3. La <i>zakat</i> e la <i>sadaqa</i> tra i moro	140	140
Conclusioni	152	152

La gestione dei fondi di risparmio musulmani a Singapore

Amina Tyabji

Introduzione	155	155
1. Profilo socioeconomico dei musulmani di Singapore	155	155
2. AMLA e Muis	159	159

3. <i>Zakat e fi tra</i> p. 161	p.161
4. <i>Waqf</i> 163	163
5. Istruzione 173	173
6. Attività missionarie e assistenziali 179	179
Conclusioni 181	181
La raccolta delle risorse attraverso il <i>waqf</i> in Thailandia	
<i>Preeda Prapertchob</i>	
Introduzione 185	185
1. Mobilizzazione volontaria delle risorse tramite il <i>waqf</i> 186	186
2. Risultati della ricerca 188	188
Conclusioni 201	201
Riferimenti bibliografici 205	205
Nota sugli autori 215	215

Introduzione

Zakāt, filantropia islamica e modernità nelle società del Sud-est Asiatico: un panorama articolato

Andrea Pacini

Tra le pratiche fondamentali che definiscono e insieme esprimono l'appartenenza all'islam si situa la *zakāt*, l'equivalente di una sorta di decima che il musulmano deve calcolare su determinate proprietà ed elargire in beneficenza. L'importanza della *zakāt*, come obbligo religioso è resa evidente dal fatto che essa è uno dei cinque obblighi fondamentali cui il musulmano deve adempiere, che comprendono la professione di fede, la preghiera rituale quotidiana, il digiuno del *Ramadān*, il pellegrinaggio alla Mecca.

La *zakāt*, ha dunque un forte significato religioso ed esprime l'obbligo che incombe ai musulmani di sovvenire economicamente alcune categorie svantaggiate di persone e le istituzioni che si adoperano per mantenere vivo e diffondere l'islam. La particolarità della *zakāt* in quanto obbligo religioso è che essa è nello stesso tempo volontaria ma obbligatoria, e per questa caratteristica differisce dalle diverse forme di *ṣadaqa* che costituiscono invece la filantropia del tutto volontaria e lasciata alle scelte individuali che ogni musulmano è invitato a compiere secondo le proprie possibilità. Il carattere obbligatorio della *zakāt* giustifica il fatto che siano prescritte in modo dettagliato dalla giurisprudenza sia le percentuali con cui la *zakāt* deve essere calcolata sia le tipologie dei beni che da essa sono gravati, sia la base minima richiesta perché debba essere pagata, nonché le categorie dei suoi destinatari. A causa di questa regolamentazione giuridica minuta il termine *zakāt* è spesso tradotto nelle lingue europee con «elemosina legale», che esplicita bene sia l'aspetto volontario e filantropico che le è proprio, sia il dovere giuridico di adempierlo secondo la *sharia*. D'altra parte la *zakāt* è affine a una tassa religiosa musulmana, nella misura in cui i non musulmani sono esclusi dal suo pagamento e le istituzioni collegate allo stato musulmano si sono tradizionalmente fatte carico della sua regolamentazione.

In concreto gli stati musulmani nella storia hanno conosciuto l'applicazione di un sistema variegato di imposte a seconda dei luoghi e dei tempi, ma la *zakāt* ha mantenuto la sua importanza simbolica di obbligo religioso, della cui regolamentazione lo stato dovrebbe farsi carico. Anche l'istituzione della *zakāt* rappresenta dunque un ambito in cui l'ordine religioso e la dimensione statale possono sovrapporsi, come spesso avviene nell'ordinamento islamico tradizionale: se l'autorità politica nell'islam gestisce in ultima istanza le strutture religiose ed è da esse legittimata, questo avviene anche in relazione alla *zakāt*. Ne consegue che se uno dei nodi problematici

dell'incontro dell'islam contemporaneo con la modernità è definire i termini del rapporto tra dimensione politica e dimensione religiosa, anche la riflessione riguardante la *zakāt* permette di comprendere quali siano le tendenze culturali in atto. Certamente l'analisi dei discorsi politici e giuridici permette di cogliere in modo più diretto le categorie culturali in gioco e le prospettive dei diversi attori, tradizionaliste, radicali o tendenti a promuovere nuove interpretazioni in senso modernizzante. Nel caso della *zakāt* l'opzione sulle linee politiche e culturali di fondo è meno evidente, ma la si può tuttavia cogliere in modo indiretto.

Presentare l'attuale gestione della *zakāt*, con i problemi e le riflessioni esistenti in proposito, permette d'altra parte non solo di penetrare attraverso un diverso canale nelle dinamiche delle società musulmane contemporanee, ma anche di verificare a partire da un argomento meno noto nel dibattito pubblico occidentale, ma importante nella prassi musulmana, quali visioni si stiano elaborando nelle società musulmane sul rapporto tra islam e ambito politico-statale nella modernità. L'approfondimento sulla gestione attuale della *zakāt* consente infine di verificare l'importanza reale che oggi riveste tale pratica: in questo modo essa può costituire un indicatore importante del grado di pratica religiosa esistente nelle società musulmane contemporanee, e può magari rivelare che la stessa pratica dell'islam si esplica in modo selettivo, optando cioè per determinate forme, lasciandone altre in secondo piano.

In questo numero di Dossier Mondo Islamico dedicato alla *zakāt* e alle istituzioni caritative e di solidarietà islamiche si è voluto privilegiare un'area specifica, quella del Sud-est Asiatico, che comprende paesi tra loro molto diversi sia per la storia sia per le dinamiche politiche e culturali recenti, ma che costituiscono dal punto di vista geografico, e oggi anche economico, un'area regionale dotata di una propria fisionomia specifica¹. Si tratta di paesi caratterizzati da una popolazione musulmana assai consistente, che supera attualmente i centosettanta milioni di persone, quantità di poco superiore all'insieme della popolazione musulmana del mondo arabo. Focalizzare l'attenzione sui paesi del Sud-est Asiatico permette dunque sia di dare la doverosa attenzione a una delle espressioni principali dell'islam non arabo, per coglierne le dinamiche specifiche, sia di vedere come l'islam del Sud-est Asiatico sia esso stesso un insieme differenziato, che interagisce con contesti politici e statuali diversi.

Il paese che annovera la più vasta popolazione musulmana del mondo, l'Indonesia, è uno stato che ha elaborato una sua forma originale di laicità. Al suo interno la coesione sociale tra le oltre trecento etnie e tra le diverse religioni e opzioni politiche è assicurata dall'adesione al Pancasila, i cinque principi sanciti dalla Costituzione come fondamento dell'ideologia nazionale: monoteismo, nazionalismo, democrazia, umanitarismo e giustizia sociale. Su questi principi si fonda il patto sociale e politico nello stato indonesiano, e tutte le espressioni della società civile e dell'ambito politico devono adeguarsi ad essi, compresi i partiti islamici. La necessità di questa adesione, a più riprese riproposta soprattutto dalla metà degli anni sessanta, è stata ribadita dalla legge del 1985, che ha così inteso nuovamente bloccare l'emergere di tentativi orientati a politicizzare l'islam da parte di alcuni partiti e movimenti. Nonostante dunque che circa l'ottantasette per cento della popolazione

indonesiana sia musulmana, e nonostante tensioni sull'adesione al Pancasila da parte di alcune frange islamiche, l'Indonesia si presenta come uno stato che ha rielaborato in modo originale le esigenze della laicità in un contesto a maggioranza musulmana ma altamente plurietnico. Questa evoluzione riguardo al rapporto tra islam e stato si nota anche riguardo alla *zakāt*: le nuove riflessioni e dibattiti pubblici relativi alla *zakāt*, sempre più frequenti nella società indonesiana, sono infatti un ulteriore interessante indicatore di come gli obiettivi delle correnti musulmane maggioritarie in Indonesia non siano più quelli di rendere l'islam il fondamento dello stato, ma di lottare per la creazione di una società più giusta ed equa, collaborando in questo con le altre forze presenti nel paese e valorizzando nello stesso tempo ciò che vi è di specifico nella tradizione musulmana. Questo atteggiamento è da un lato il frutto dell'adesione al Pancasila, che coinvolge tutte le religioni monoteistiche come fattori positivi nella vita nazionale, ponendole tutte sullo stesso piano e impegnando tutti i loro membri nel perseguimento dello sviluppo democratico, sociale ed economico del paese. D'altro lato le correnti musulmane cercano di valorizzare quanto vi è di specifico nella propria tradizione per dare il proprio apporto specifico allo sviluppo nazionale: in questa prospettiva si sviluppa la crescita di attenzione verso la *zakāt* e sorgono nuove riflessioni finalizzate a interpretarla in modo nuovo ed efficace in risposta alle necessità moderne di una società in mutamento. Nello stesso tempo a questa nuova riflessione si collegano le iniziative tese a diffondere il pagamento della *zakāt*, il cui ammontare effettivamente riscosso è in generale di gran lunga inferiore a quanto erogabile dai potenziali contribuenti: proprio il rinnovato impegno per promuoverne la diffusione è un ulteriore indicatore di una forte tensione a promuovere l'adesione all'islam tra la popolazione, ma a livello di pratica religiosa e sociale, senza enfatizzare la dimensione prettamente politica.

Notevoli diversità presenta invece la situazione della Malaysia, composta da una federazione di stati in cui la popolazione musulmana supera di poco il cinquanta per cento della popolazione totale. Rispetto all'islam la Federazione della Malaysia ha un atteggiamento istituzionale ambivalente: l'islam non è religione di stato, però nella Costituzione si afferma che i malesi sono musulmani. A questa ambivalenza è in effetti sottesa la complessità propria della società della Malaysia: la sua popolazione è infatti costituita per circa la metà da *bumiputera*, i figli della terra, cioè popolazione autoctone, per l'altra metà da popolazioni di origine soprattutto cinese e indiana, immigrate nel paese da antica data. Le linee dell'appartenenza religiosa non seguono strettamente quelle della divisione tra *bumiputera* e non *bumiputera*, però è vero che la quasi totalità delle etnie malesi è musulmana, mentre la popolazione cinese è in larga maggioranza non musulmana. Sulla divisione tra cittadini autoctoni e di origine straniera si innestano poi complesse dinamiche economiche e sociali: il Nep (Nuovo piano di sviluppo economico) ha infatti favorito i *bumiputera* a scapito delle altre componenti, considerate in larga maggioranza più abbienti e inserite nei punti più importanti della vita economica del paese. Le complessità delle dinamiche sociali ed etniche della società malaysiana si riflettono anche sull'islam e sulla sua influenza nella vita politica del paese: i non musulmani, che sono per la

maggior parte di origine cinese, perseguono infatti la costruzione di uno stato laico, in cui la religione non influisca sulla cittadinanza e sull'ordinamento giuridico, e sono rappresentati dall'importante partito di opposizione Dap (Democratic Action Party): a partire dagli anni ottanta è cresciuta però l'importanza di movimenti politici e partiti di ispirazione islamica, il principale dei quali è il partito di opposizione Pas (Parti Islam), che premono per l'islamizzazione delle istituzioni dello stato e per porre l'islam come fondamento dell'ordinamento statale⁷. Da parte sua il Fronte Nazionale al governo, che rappresenta la coalizione di diversi partiti, tra cui primeggia l'Umno (United Malays Organisation), cerca di perseguire una strategia di mediazione, attuando una inclusione graduale e selettiva di valori islamici nella politica governativa, pur considerando inviolabile l'attuale Costituzione⁸. Il governo attuale della Malaysia considera dunque l'islam come importante fonte di valori per la vita nazionale, anche sulla base di una reale rinnovata consapevolezza musulmana emersa negli ultimi anni nella società malaysiana, ma cerca nello stesso tempo di promuovere interpretazioni dell'islam che siano aperte alla modernità, che evitino la politicizzazione della religione e che non insistano sulla necessità di porre l'islam a fondamento dello stato, cosa che innescherebbe reazioni disintegrative della coesione sociale da parte della popolazione non musulmana, che rappresenta comunque una componente assai rilevante, quasi equivalente nella sua consistenza a quella musulmana.

Gli altri tre stati considerati in questi saggi, le Filippine, la Thailandia e Singapore, hanno la caratteristica comune di essere paesi in cui i musulmani sono una minoranza: a Singapore sono circa il quindici per cento; nelle Filippine le stime variano tra il cinque e il nove per cento, localizzati a Sulu, Lanao, Maguindanao e Basilan; in Thailandia sono il quattro per cento, prevalentemente di etnie malesi e concentrati nelle quattro province meridionali. Inoltre varia anche la religione della maggioranza rispetto cui sono minoritari: a Singapore la maggioranza è di cultura sino-confuciana, nelle Filippine è cattolica, in Thailandia è buddista. Sia nelle Filippine i musulmani hanno avuto momenti di attrito con il governo centrale e hanno promosso movimenti di secessione che nelle Filippine hanno dato origine ad azioni di opposizione armate tuttora in atto. In entrambi i casi le reazioni dei musulmani sono state motivate dalla loro percezione della politica centrale come tendente a omologare le varie aree in una ideologia nazionale non rispettosa della propria specificità culturale tradizionale, fondata sull'islam. La differenza è però che nelle Filippine la reazione è stata soprattutto di tipo politico e ha dato origine a scontro politico e militare con il governo, mentre in Thailandia si è mantenuta su un piano prevalentemente culturale, guidata dagli ulema più che da leader politici⁹. Mentre le dinamiche di secessionismo musulmano nelle Filippine attendono ancora una soluzione definitiva¹⁰, in Thailandia la situazione ha conosciuto notevoli miglioramenti, dovuti alla concessione di un certo grado di autonomia culturale ai musulmani thailandesi, che si esprime soprattutto nella possibilità di avere scuole proprie in cui sia previsto l'insegnamento della lingua malese e dell'islam, in particolare nelle province a maggior popolamento musulmano. A Singapore i musulmani sono stati invece integrati senza difficoltà nella città-stato, il cui

governo ha loro concesso la costituzione di un Consiglio per gli Affari Musulmani (MUIS) che rassicura i musulmani circa la fedeltà dello stato ai principi di libertà religiosa e ha il compito di amministrare le moschee, di riscuotere la *zakāt* e anche di emettere *fatwā* quando si presenta l'esigenza, costituendo così una sorta di organo rappresentativo riconosciuto dallo stato¹¹.

Questa presentazione schematica delle differenti situazioni dei musulmani all'interno dei vari stati del Sud-est Asiatico mostra come l'islam si sviluppi in modo multiforme nei vari paesi, tutti caratterizzati dall'aver società ad alta densità pluri-etnica, e che dunque esigono l'individuazione di basi condivise di consenso le quali da un lato, come in Malaysia, potrebbero essere messe a repentaglio dal rafforzarsi dell'islam politico, dall'altro, come nelle Filippine e in Thailandia, hanno esatto ed esigono una presa in considerazione di specifiche richieste della minoranza islamica per promuoverne l'integrazione nello stato.

È in questo contesto differenziato che si esplicano le nuove riflessioni e il nuovo dibattito riguardante in modo specifico la *zakāt* e la gestione dei patrimoni religiosi (*waqf*) collegati a moschee o a scuole musulmane (*pesantren*), ma che comprende più in generale le varie forme assunte dalla filantropia islamica. A questo proposito è interessante sottolineare che si tratta di un dibattito crescente, sorto in modo spontaneo nei vari paesi del Sud-est Asiatico, ma soprattutto in Indonesia, Malaysia e Singapore, e che si esplica attraverso seminari, convegni, pubblicazioni, e interventi pubblici di vario tipo. Si tratta di un dibattito che rispecchia almeno due diverse situazioni di fondo: nei paesi in cui i musulmani sono minoranza, cioè Singapore, Thailandia e Filippine, esso è finalizzato soprattutto a reperire fondi per mantenere attive le istituzioni islamiche locali, quali le moschee, le scuole e le attività collegate. La *zakāt* è considerata essenzialmente come una fonte privilegiata per ottenere contributi finalizzati a mantenere in attività le istituzioni islamiche più tradizionali necessarie alla vita religiosa e culturale delle comunità. Data la situazione di forte minoranza in cui i musulmani si trovano in questi contesti, la preoccupazione prevalente è quella di mantenere un grado significativo di coesione comunitaria intorno a delle istituzioni di base, quali la moschea e la scuola, mentre meno evidente o del tutto assente è la preoccupazione di interagire direttamente nel più vasto ambito sociale tramite un uso maggiormente differenziato della *zakāt*. Tra i paesi che rientrano in questa tipologia, Singapore presenta certamente l'organizzazione più evoluta sia per la raccolta e la gestione della *zakāt* in forme moderne e centralizzate tramite il MUIS, sia per l'amministrazione del patrimonio dei *waqf*. In Thailandia e nelle Filippine prevale invece la raccolta e la gestione non centralizzata, tramite i responsabili delle moschee presenti sul territorio; nelle Filippine si sono però formate anche delle fondazioni, legate a moschee, finalizzate a rendere più sistematica la raccolta e la gestione della *zakāt*, che continua comunque a essere finalizzata agli scopi tradizionali, anche se sta iniziando un dibattito sui possibili nuovi sviluppi che la *zakāt* potrebbe avere in ordine a promuovere lo sviluppo economico e sociale delle comunità meno avvantaggiate dei Moro.

Nei due paesi del Sud-est Asiatico in cui i musulmani sono la maggioranza della popolazione, anche se in percentuale ben diversa, cioè in Indonesia e in Malaysia, i

termini del dibattito sono invece più complessi. In entrambi i paesi si propongono infatti interpretazioni nuove della *zakāt*, che sottolineano la necessità di considerarla un apporto importante e significativo per favorire lo sviluppo sociale ed economico della società, superando le modalità tradizionali della sua regolamentazione e gestione. Perché questa revisione innovativa si traduca in risultati concreti vengono avanzate proposte e sperimentate iniziative sia per la riscossione della *zakāt*, sia per le finalità con cui utilizzarla. I problemi della riscossione rinviano a ridefinire sia coloro che sono deputati alla raccolta sia i beni sottoposti alla tassazione. Tradizionalmente, almeno nel periodo più recente, infatti erano gli ulema dei villaggi a riscuotere la *zakāt*, la cui gestione era dunque assai frammentaria. Oggi si avverte l'esigenza di dare forme nuove alla riscossione e nasce il problema se debba farsene carico lo stato o enti della società civile. In Malaysia, ove più forti sono le pressioni islamiche in senso politico, vi sono forti correnti che optano per affidare allo stato tale funzione, e insistono per mantenere le leggi esistenti che puniscono il mancato pagamento della *zakāt*. In questo quadro la *zakāt* è considerata non solo come un obbligo religioso individuale di solidarietà, ma come uno degli elementi finalizzati a strutturare il processo di islamizzazione delle istituzioni statali. Il richiamo alle responsabilità dello stato in ordine a garantire il pagamento della *zakāt* diventa allora un dato importante all'interno di una strategia articolata di richieste e di rivendicazioni che tendono ad accentuare il peso politico dell'islam sia a livello dei vari stati della Federazione della Malaysia sia a livello federale. Dal momento anzi che le leggi già esistenti riguardanti l'obbligo di versare la *zakāt* sono generalmente inapplicate, come fa notare A. Ghazali nel suo articolo, viene suggerito di renderne più facile l'applicazione rendendo possibili i controlli anche sui conti bancari onde verificare i patrimoni finanziari dei singoli e scoprire gli evasori. Queste misure coercitive, su cui A. Ghazali sembra d'accordo, da un lato esigerebbero una più decisa adesione dello stato all'islam sul piano politico-istituzionale, dall'altro fanno sorgere un interrogativo teorico sul significato proprio dell'obbligo religioso, che in quanto religioso deve essere volontario e non coatto. Quest'ultima posizione è condivisa dall'indonesiano T Abdullah, il quale, presentando la situazione relativa all'Indonesia, sottolinea come il crescente dibattito sulla *zakāt* abbia la sua motivazione più profonda nell'adesione della maggioranza dei movimenti musulmani al Pancasila, e dunque nell'abbandono di progetti finalizzati a costituire uno stato islamico, per fare invece convergere le energie nella costruzione di una società giusta e democratica cui anche i musulmani diano il proprio contributo nel quadro dei principi del patto nazionale da tutti condiviso. La *zakāt* viene allora letta come uno dei modi più importanti con cui i musulmani possono contribuire allo sviluppo economico e sociale del paese tramite iniziative che partano dalla società-civile. In questo senso il fatto che lo stato, in quanto laico, non si sia fatto carico della riscossione e della gestione della *zakāt*, favorisce il consolidarsi di una società civile attiva e pluralista, e stimola lo stesso evolvere dell'islam verso forme nuove aperte in modo positivo alla modernità. La volontà di rileggere la *zakāt* alla luce delle esigenze dello sviluppo sociale ed economico moderno e il mantenimento del suo carattere religioso senza interventi statali ha infatti favorito il sorgere di nuove agenzie per la sua raccolta e gestione, che

propongono propri progetti di sviluppo e di azione su base locale per i quali organizzano raccolte di fondi, utilizzando tecniche di comunicazione moderne per diffondere la conoscenza delle proprie attività e ottenere il consenso. Allo stesso modo si è superata la tradizionale classificazione dei beni tassabili, che rispecchiavano una società rurale del passato in cui erano assenti le molteplici categorie di lavoro dipendente e le libere professioni, per includervi gli stipendi, che sono diventati la forma di reddito più diffusa in ambito urbano. Le stesse finalità della *zakāt* sono state rilette alla luce delle esigenze moderne, cercando di favorire, anche se non sempre con esiti di successo, investimenti con finalità produttive piuttosto che forme di pura assistenza. La modalità di interpretare la *zakāt* oggi prevalente in Indonesia è un ulteriore indicatore del processo di evoluzione dell'islam indonesiano, che tende a identificare nella società civile lo spazio privilegiato di radicamento e di espressione, superando, nonostante tensioni e talora contraddizioni, il perseguimento di strategie politiche finalizzate all'islamizzazione dello stato. Al contrario alcune delle interpretazioni della *zakāt* diffuse in Malaysia, che tendono a sottolineare il ruolo diretto dello stato nella sua regolamentazione e gestione, mostrano come l'islamizzazione delle istituzioni dello stato sia un obiettivo tuttora perseguito da diverse correnti dell'islam malese; le discussioni attuali sulla *zakāt* riflettono dunque l' articolato dibattito politico interno sul ruolo dell'islam nella società e nello stato malese, in cui non può non influire, come si è già detto, il fatto che quasi la metà della popolazione della Malaysia non sia musulmana. In questo senso le dinamiche che accentuano la dimensione politica dell'islam possono essere lette come una strategia di rafforzamento identitario di fronte a una componente consistente della popolazione che non è musulmana e che spesso occupa posizioni influenti in campo economico. Si tratta tuttavia di dinamiche che potrebbero avere esiti fortemente destabilizzanti a livello sociale e politico, e che spiegano la complessa mediazione messa in atto attualmente dalla coalizione di partiti al governo, che prendono in esplicita considerazione i valori islamici ma si oppongono a interpretazioni di carattere politico tradizionale o radicale.

Questi e altri aspetti relativi alle forme di solidarietà islamica che si dispiegano nei paesi del Sud-est Asiatico sono presentati e approfonditi con abbondanza di analisi dettagliate nei diversi contributi del presente volume di Dossier Mondo Islamico. La serie è aperta dall'articolo di M. N. Siddiqi che introduce all'argomento presentando i principi dottrinali islamici che presiedono l'ambito differenziato delle espressioni della solidarietà e inquadra così dal punto di vista teorico le questioni che vengono analizzate nei contributi seguenti a partire dall'analisi della pratica contemporanea. Al contributo di M. Ariff che offre una panoramica delle forme di solidarietà islamica nei paesi del Sud-est Asiatico in termini di mobilitazione di risorse, seguono approfondimenti per paese e per argomenti specifici. Gli attuali problemi relativi alla gestione della *zakāt* in Indonesia, con il dibattito ad essi collegato, viene approfondito dettagliatamente nel contributo di Taufiq Abdullah, mentre Aidit Ghazali e Carmen Abubakar affrontano tematiche affini rispettivamente nei diversi contesti della società malaysiana e nelle aree a forte popolamento musulmano

delle Filippine. L'articolo di Amina Tyabji aggiunge all'analisi dell'amministrazione della *zakāt* a Singapore un approfondimento sulla gestione dei beni *waqf* da parte del MUIS nella medesima città-stato, mentre il tema delle proprietà *waqf* viene approfondito in modo specifico nei contributi di Syed Othman Alhabshi, relativamente alla Malaysia, e di Preeda Prapertchob riguardo alla Thailandia. Infine il sesto contributo nell'ordine dei capitoli tratta di un altro tema preciso, analizzato in relazione alla Malaysia: si tratta della mobilitazione moderna delle risorse dei singoli tramite apposite agenzie di risparmio e di investimento conformi alle leggi islamiche, per accumulare il capitale necessario a compiere il pellegrinaggio alla Mecca, anche questo una delle pratiche religiose fondamentali che il musulmano dovrebbe compiere almeno una volta della vita. Anche in questo caso vengono presentate le modalità innovative e moderne attraverso cui si sono mobilitate in Malaysia nuove forme istituzionalizzate di solidarietà finanziaria, per facilitare l'adempimento da parte del maggior numero possibile di persone di una pratica religiosa di primo rilievo in termini di visibilità sociale, oltre che di adesione in termini di fede individuale.

L'insieme dei contributi presentati in questo numero di Dossier Mondo Islamico permette dunque di cogliere in modo articolato alcune dinamiche altamente significative che si stanno sviluppando all'interno delle componenti musulmane delle società del Sud-est Asiatico, a partire dalla crescente consapevolezza della necessità di sviluppare con modalità nuove le pratiche tradizionali di beneficenza e di solidarietà prescritte dalla dottrina islamica, perché siano socialmente significative in rapporto ai mutamenti che la modernità comporta. Il fatto che nei diversi contributi venga dato ampio spazio all'analisi del dibattito teorico che emerge su queste questioni permette di aprire ulteriori piste attraverso cui analizzare l'evoluzione dell'islam nella modernità sia a livello di pratica sociale, sia nell'elaborazione di nuove sintesi orientate a riformulare i rapporti tra islam, stato e società civile.

¹ Per un approfondimento recente sulle crescenti dinamiche di integrazione economica dell'area si veda Institute of Southeast Asian Studies, *Rapporto ASEAN. Il futuro del Sud-est asiatico fra integrazione regionale e globalizzazione*, Collana Geoeconomia n. 9, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.

² Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945. The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur, Muslim Youth Movement of Malaysia, 1979, pagg. 10-17.

³ C. W. Watson, «Muslims and the State in Indonesia» in Hussin Mutalib, Taj ul-Islam Hashmi (a cura di), *Islam, Muslims and the Modern State*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1994, pagg. 174-96.

⁴ Aryn B. Sajoo, *Pluralism in Old Societies and New States*, Occasional Paper n. 90, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1994, pagg. 32-43.

⁵ In conformità al Pancasila, in cui uno dei principi è il monoteismo, sono riconosciute ufficialmente dallo stato indonesiano cinque religioni o confessioni: islam, buddhismo, induismo, cristianesimo cattolico e protestante.

⁶ Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia. From Revivalism to Islamic State*, Singapore, 1993, pagg. 17-20; K. J. Ratnam, «Religion and Politics in Malay» in R. O. Tilman (a cura di), *Man, State and Society in Contemporary SouthEast Asia*, New York (N. Y.), 1969, pagg. 351-61.

⁷ Per un approfondimento sulle posizioni del Pas e sulle dinamiche tendenti a islamizzare le istituzioni a livello di stati locali della Federazione della Malaysia si vedano M. Luisa Seda-Poulin, «Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene hudūd» in Dossier Mondo Islamico n. 1, *Dibattito sull'applicazione della sharī'a*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995, pagg. 103-24; per una riflessione teorica sul rapporto tra legge islamica e modernità in Malaysia si veda, nello stesso volume di Dossier Mondo Islamico n. 1, l'articolo di M. H. Kamali, «La sharī'a e le sfide della modernità», pagg. 125-43.

⁸ Omar Farouk, «I musulmani nel Sud-est asiatico: uno sguardo d'insieme» in Aa. Vv., *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, pagg. 26-28; Amin B. Sajoo, *Pluralism in Old Societies and New States* cit., pagg. 43-54.

⁹ W. K. Che Man, *Muslim Separatism. The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*, Manila, 1990; Peter G. Gowing, «Moros and Kaek: the Position of Muslim Minorities in the Philippines and Thailand» in *Southeast Asian Affairs* (ISEAS, Singapore), 1975, pagg. 27-40.

¹⁰ Temario C. Rivera, «Armed Challenges to the Philippine Government: Protracted War or Political Settlement?» in *Southeast Asian Affairs* (ISEAS, Singapore), 1994, pagg. 252-64.

¹¹ Sharon Siddique, «The Administration of Islam in Singapore» in Taufiq Abdullah e Sharon Siddique (a cura di), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1987, pagg. 315-31; Omar Farouk, «I musulmani nel Sud-est asiatico: uno sguardo d'insieme» cit., pagg. 29-30.

Il ruolo del volontariato nell'islam: inquadramento concettuale

*Muhammad Nejatullah Siddiqi**

Introduzione

Nel presente capitolo si esamina il ruolo che il volontariato svolge nel soddisfacimento dei bisogni materiali o di altro genere all'interno della famiglia e nell'amministrazione dei beni pubblici. Si pone l'accento sulle cinque espressioni tradizionali delle attività di volontariato da parte dei musulmani: sostegno familiare, *zakāt*, donazioni e sussidi, servizio sociale, lasciti caritativi. Faremo ricorso alla dottrina del *fard kifāya* [obbligo religioso dell'intera comunità] per porre il volontariato nella corretta prospettiva. Sottolineeremo inoltre il vasto potenziale del volontariato nel settore assistenziale delle società musulmane, specialmente nei paesi dove le componenti islamiche sono minoritarie. Vengono inoltre esaminati argomenti attuali circa l'amministrazione della *zakāt* e dei *waqf* alla luce della *sharī'a*. Infine, si fa cenno ad alcune tendenze odierne e a possibili sviluppi del volontariato, con speciale riferimento alle istituzioni finanziarie islamiche.

1. Insistenza dell'islam sull'aiuto volontario

Un musulmano dovrebbe prendersi cura degli altri, del loro benessere spirituale, della loro condizione materiale, dei bisogni individuali e del loro bene collettivo o sociale. Infatti, aiutare il prossimo rappresenta una regola basilare di condotta nel modo di vita islamico. Il musulmano viene descritto nel Corano come segue:

Ma i credenti e le credenti sono l'un l'altro amici e fratelli, invitano agli atti lodevoli e gli atti biasimevoli sconsigliano¹.

In verità coloro che sono emigrati e han combattuto, con i loro beni e le loro persone, sulla Via di Dio, e quelli che han loro dato asilo e assistenza, sono gli uni affiliati agli altri².

Coloro che dimorarono nella Casa e nella Fede prima di loro, amano quelli che emigrarono presso di loro e non provano in cuor loro bisogno alcuno per quel che a essi è stato dato, e preferiscono quelli a se stessi, anche se afflitti da indigenza; e coloro che si saran guardati dall'avarizia della loro anima, quelli saranno i Fortunati.³

E nei loro beni v'era sempre una parte dovuta al mendico e al povero.⁴

E dà al consanguineo il suo diritto e al povero ancora e al viandante: questo è il meglio, per coloro che bramano il Volto di Dio, quelli che prospereranno!⁵

La pietà non consiste nel volgere la faccia verso l'oriente o verso l'occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare prigionieri, di chi compie la Preghiera e paga la Decima, chi mantiene le proprie promesse quando le ha fatte, di chi nei dolori e nelle avversità è paziente e nei dì di strettura; questi sono i sinceri, questi i timorati di Dio.⁶

L'indifferenza per le sofferenze degli altri è la caratteristica degli infedeli:

E allorché si dice loro: Largite di quel che provvido vi donò Dio! dicono quei che rifiutano la Fede a quelli che credono: Dobbiamo dunque dar da mangiare a gente che Dio, se voleva, poteva nutrire? Voi siete davvero in error manifesto!⁷

Non vedi colui che taccia di menzogna il Dì del Giudizio? È quello stesso che scaccia l'orfano e non invita a nutrire il povero.⁸

Allo stesso modo il Profeta ha evidenziato la natura caritativa dei musulmani:

I credenti stanno gli uni agli altri come un edificio le cui parti sostengono le une le altre [disse]. Quindi intrecciò le sue dita.⁹

Io sono testimone del fatto che tutti i servi [di Dio] sono fratelli l'uno dell'altro¹⁰

Gli uomini sono i dipendenti [le persone a carico] di Dio, così il più amato degli uomini agli occhi di Dio è colui che opera il bene per coloro che da lui dipendono¹¹

Il più gradito a Dio è l'uomo che più fa il bene agli uomini in generale. E l'atto più gradito a Dio è quello di favorire un musulmano, soccorrerlo in qualche afflizione, pagare un debito in cui è incorso, nonché salvarlo dalla fame.¹²

Il Profeta — Iddio lo benedica e gli dia eterna salute — un giorno disse: «Ogni musulmano ha l'obbligo dell'elemosina». «Ma — dissero — o Profeta di Dio, e chi non trova occasioni?» «Che faccia qualcosa con le sue mani — disse. — Ne trarrà un utile per se stesso, e potrà fare anche dell'elemosina.» «E se... — dissero — non trova occasioni?» «Aiuti — rispose — il dolente e l'afflitto.» «E se non trova occasioni?» insisterono. «Faccia delle buone azioni e non faccia del male. Sarà per lui come far l'elemosina»¹³

Alla luce dei versetti del Corano e della tradizione profetica menzionati, appare chiaro che il comportamento caritatevole richiesto a ciascun musulmano rientra nell'ambito del sostegno materiale, ma anche spirituale e di guida morale, in entrambi i casi attraverso la promozione del bene e la prevenzione del male. Infatti, impedire

il male è un dovere esplicitamente dichiarato di ogni musulmano. Il Profeta disse:

Chiunque veda il male deve sforzarsi di sradicarlo. Se può farlo con la forza, deve usare la forza. Se non è possibile, deve parlare ad alta voce contro di esso. Se anche questo non fosse possibile, deve almeno averne orrore nel suo cuore e questo è il minimo che richieda la fede.¹⁴

Quindi l'ambito del volontariato non si limita soltanto ai beni economici e ai servizi. Comprende anche i bisogni non materiali. L'islam mira a instaurare una società in cui gli individui, mentre perseguono il loro interesse, allo stesso tempo si prendono cura dell'interesse degli altri e ognuno aiuta l'altro materialmente e moralmente, così che tutti vivano in modo gradito a Dio. Il ruolo di redistribuzione e assegnazione svolto dal volontariato in una società islamica si può facilmente dedurre da questa visione, che ingloba le nuove problematiche sociali, quali la protezione dell'ambiente, l'accesso all'informazione e la coesione sociale.

2. L'attività di volontariato

Qual è la fonte interiore dell'attività di volontariato nell'uomo? Quali motivi lo spingono a essere caritatevole? Sebbene le principali teorie economiche la releghino in posizione marginale, un certo numero di economisti, da Adam Smith in poi, ha risposto a tale domanda, fornendo un'ampia varietà di orientamenti¹⁵. È stato ipotizzato che l'attività di volontariato nasca dalla presa di coscienza dell'interdipendenza reciproca tra gli uomini e che sia quindi il nostro stesso interesse a spingerci ad aiutare gli altri nel momento del bisogno, ma questa spiegazione non arriva a giustificare tutte le azioni di volontariato osservate e si fonda su un concetto di «uomo economico» che ci pare restrittivo. Il comportamento disinteressato è parte integrante del comportamento umano, e anche l'altruismo — definito come «comportamento diretto a portare un beneficio ad altri, a scapito di chi agisce, allorché non vi sia un beneficio estrinseco o *intrinseco* come intento primario del comportamento»¹⁶ — è parte della natura umana insieme all'interesse per se stessi, specialmente allorché si siano soddisfatti i propri bisogni basilari. Una maggiore disposizione ad aiutare il prossimo e una più ampia attività caritativa nascono certo dall'amore e dal senso del dovere, ma vi sono anche altre motivazioni, quali la reputazione e il desiderio di approvazione, a spingerci al volontariato.

In tutte queste spiegazioni c'è qualcosa di vero, tanto che nessuna esclude l'altra. Si deve anche aggiungere al precedente elenco di motivi la spinta religiosa, ossia la ricerca del gradimento di Dio e della ricompensa nell'aldilà: l'uomo aiuta il suo prossimo perché ama Dio; mostrare compassione per l'umanità è un canale per esprimere questo amore. Non è necessario per lo scopo di questo studio entrare nel merito, ma è indispensabile puntualizzare che l'elemento sociale è stato una componente vitale in tutte le società umane; soltanto i libri di economia lo ignorano! Ma la sua portata e la sua forza variano da cultura a cultura. Le culture religiose promuovono il comportamento caritatevole e il volontariato, mentre quelle secolari li sottovalutano, secondo il grado di importanza che vi hanno il materialismo e l'individualismo. Come è stato sopra osservato, l'islam ha esaltato il comportamento caritatevole, attribuendogli un posto centrale nello schema di vita che delinea. Inoltre, gli conferisce un orientamento universale e un fondamento stabile radicandolo nella ricerca del gradimento di Dio, dovere di ogni musulmano.

Ogni attività di volontariato è altresì libera, ossia deriva dalla scelta o dal consenso di chi la compie. Allo stesso modo, anche ogni azione in esecuzione di un insegnamento islamico è un'azione volontaria. Questo si applica pure a ciò che nella *sharī'a* è obbligatorio, come la *zakāt*, in quanto ogni professione di fede è in se stessa un'azione volontaria. Conseguentemente nell'islam le attività volontarie di un musulmano includono sia ciò che è obbligatorio sia ciò che è raccomandato: per questo diciamo che il volontariato in un'economia islamica comprende tutte le attività caritative, siano esse obbligatorie o raccomandate.

Quando una società islamica è organizzata in forma di stato in cui la *sharī'a* è sovrana, gli atti di carità obbligatori come *zakāt* e *'ushr*¹⁷ sono gestiti dallo stato stesso. In un paese in cui i musulmani sono una minoranza, o in paesi a maggioranza

islamica ma nei quali la *sharī'a* non sia in vigore, possono esserci organizzazioni di volontariato che si occupano di tali attività. In accordo con quanto detto sopra, includeremo tutte le attività caritative nel settore del volontariato, senza contare il modo in cui sono organizzate e regolate. Questo approccio soddisfa la realtà contemporanea in cui è minimo il ruolo dello stato nella gestione delle attività caritative, ma si accorda anche con quei periodi della storia islamica in cui lo stato ha svolto un ruolo più attivo in proposito, pur tenendone l'amministrazione separata da quella delle altre entrate tributarie¹⁸, in vista della natura religiosa di tali attività caritative.

2.1. *Il ruolo del volontariato: provvedere ai bisogni non materiali*

Nonostante alcune sovrapposizioni dovute a un'auspicata reciprocità, il settore del volontariato può essere distinto dall'economia di scambio in cui ogni azione è basata su di un *quid pro quo* e in cui ogni cosa ha un prezzo. L'economia di scambio si distingue anche perché tratta solo beni quantificabili, poiché soltanto quei beni possono avere un prezzo in termine di moneta, il mezzo dello scambio. Il settore del volontariato è talvolta libero da queste limitazioni. Può non essere coinvolto direttamente o immediatamente un *quid pro quo*. Gli oggetti dell'azione volontaria possono non essere quantificabili. Possono non aver bisogno di un prezzo. Date queste caratteristiche, il volontariato possiede un ruolo essenziale nella società umana, in quanto i numerosi bisogni dell'uomo (psicologici, estetici e spirituali) dipendono da beni non quantificabili per essere soddisfatti. L'amore e l'affetto, l'approvazione e l'apprezzamento, il riconoscimento e il gradimento, la soddisfazione e l'appagamento, gli atti di gentilezza, sono alcuni dei bisogni non quantificabili di cui l'uomo si preoccupa molto nella vita, specialmente dopo aver soddisfatto i suoi bisogni biologici. Tali bisogni sono generalmente raggiunti attraverso servizi, non attraverso beni fisici. Servizi che, al contrario dei beni e dei servizi in un'economia di scambio, non sono sempre caratterizzati dalla scarsità. Non comportano necessariamente un trasferimento di risorse difficili da reperire. La loro produzione è spesso priva di costi, come nel caso del sorriso che rallegra un altro individuo. La soddisfazione dei bisogni psicologici, estetici e spirituali dell'uomo attraverso atti di bontà è una funzione importante del volontariato, che contribuisce in maniera notevole alla misura totale di felicità umana¹⁹.

Anche nel caso di mancanza di alcuni beni, il volontariato agisce meglio del mercato. Ne è un esempio il caso del sangue. Un donatore volontario non ha incentivo a mentire nel caso che il suo sangue sia malato²⁰.

Quando il volontariato si occupa di beni e servizi che invece hanno un prezzo a causa della scarsità (ad esempio donazioni di cibo) il trasferimento avviene in maniera più efficiente che con lo scambio. Il costo di tale trasferimento a carico del donatore, come della società, è rappresentato soltanto dal costo delle risorse donate. I donatori non cercano un profitto, e quindi i loro costi non includono le rendite da monopolio e i normali profitti che concorrono a formare il prezzo nell'economia di scambio. I donatori cercano il gradimento di Dio, la ricompensa nella vita ultraterre-

na, l'amore del loro prossimo (che, in se stesso, deriva dal loro amore per Dio). La curva costo/quantità dei beni trasferiti in via gratuita decresce anch'essa all'aumentare della quantità, ma è più bassa e più piatta della corrispondente curva in un'economia di scambio. Questa stessa curva è anche una funzione crescente della fede dei donatori nel gradimento di Dio, nella ricompensa nell'aldilà e nell'amore per il prossimo. Più è forte la fede, maggiore è l'offerta a un dato valore di costo. Tutto ciò rende il diagramma dell'offerta ancora più basso e orizzontale. Se l'ammontare totale delle risorse trasferite su base caritativa fosse effettuato entro l'economia di scambio, sopravverrebbero due costi aggiuntivi. Primo, occorrerebbe predisporre attraverso la tassazione l'entrata relativa, il che comporterebbe i costi di gestione della tassa. Secondo, si dovrebbero effettuare donazioni in denaro ai beneficiari, con l'aggravio di ulteriori costi amministrativi. Ne segue, quindi, che il trasferimento di risorse aventi carattere di limitata disponibilità, quando è effettuato attraverso le donazioni e i sistemi del volontariato, è più efficiente del trasferimento della stessa quantità di risorse attraverso il mercato usando il meccanismo dei sussidi finanziati con i mezzi fiscali. Si può anche notare che il costo sociale del trasferimento sarebbe ancora maggiore se il governo fosse obbligato a ricorrere ai prestiti o a stampare denaro per finanziare i progetti assistenziali.

La quantità di risorse effettivamente trasferita al povero in ogni particolare momento, tuttavia, può non essere sufficiente a soddisfare tutti i suoi bisogni. Quindi, una sana politica di redistribuzione sociale farà in modo che il volontariato svolga il massimo possibile di attività e che si supplisca alla parte restante con misure fiscali. Questo è esattamente quanto l'islam cerca di fare. Secondo questa visione, il ruolo dell'attività assistenziale consiste nel correggere le distorsioni nella distribuzione dei redditi e della ricchezza causate da un sistema competitivo e dovute sia alla diversa dotazione iniziale di risorse sia al cattivo funzionamento del sistema competitivo. Tuttavia risulterà sempre necessaria un'ulteriore correzione da parte della cosa pubblica, perché il solo volontariato non riuscirà mai a eliminare del tutto la povertà e le differenze indesiderabili.

2.2. Il soddisfacimento delle necessità vitali all'interno della famiglia

La famiglia è la prima istituzione volontaria, responsabile, tra l'altro, della produzione e del consumo di molti beni e servizi al di fuori dell'economia di scambio. È in essa che i bambini nascono, vengono assistiti, crescono, maturano e vedono soddisfatti i loro bisogni biologici. Mentre la famiglia attinge all'economia di scambio per i beni materiali e i servizi di cui ha bisogno, i servizi resi dalla madre, dal padre e dagli altri membri della famiglia si uniscono ai beni e ai servizi acquistati per soddisfare i vari bisogni.

Il fatto che i servizi resi dalla famiglia siano in gran parte esclusi dai rendiconti degli analisti economici non ci deve distogliere dal considerare il loro contributo cruciale alla prosperità umana. Una tale consapevolezza è necessaria per cogliere la vera natura e la portata del volontariato. Il punto cruciale è il seguente: la famiglia non è modellata secondo un'economia di scambio. È parte del settore del volontariato. Questa visione rende più profonda la nostra comprensione della famiglia così come del volontariato stesso.

2.3. L'offerta di beni pubblici

Il volontariato ha una superiorità sia sul settore privato sia su quello pubblico in alcuni campi, come ad esempio la risoluzione di conflitti, l'offerta di informazione e la protezione dell'ambiente. Ognuno di questi tre ambiti è per sua natura un bene pubblico che il mercato non fornisce in maniera ottimale sull'esclusiva base dello scambio. La fornitura di questi beni da parte della cosa pubblica è costosa e inefficiente. Il volontariato può fornire meglio questi beni in virtù della sua forza altruistica e della sua capacità di mobilitare tempo, energia e abilità senza costi o a costi minimi.

Una fonte notevole di conflitto nel sistema della libera impresa è stata rappresentata dalle relazioni tra le organizzazioni dei lavoratori e il padronato. Il modello dell'economia di scambio, basato sulla competizione a livello delle componenti minime, non possiede un meccanismo interno per risolvere il problema. L'introduzione dello stato nel modello non aiuta, in quanto le forze in gioco tendono a farne lo strumento di una delle parti in conflitto. Per assicurare la pace in campo industriale occorre un approccio disinteressato, lontano dalle parti. Oltre a riforme basilari nell'organizzazione dell'industria, come la sostituzione dei salari fissi con il sistema della partecipazione²¹, la collaborazione dei lavoratori nella direzione e l'introduzione di metodi democratici di decisione, la mediazione del volontariato e dei consigli cittadini possono svolgere un ruolo significativo.

Le decisioni economiche dipendono dall'informazione e l'acquisizione e il trattamento di questa assorbono risorse considerevoli. Tali costi aumentano con la dimensione del mercato²². Il volontariato potrebbe non soppiantare il mercato, ma ridurre i costi dell'informazione se gli individui e le organizzazioni volessero offrirla volontariamente. A volte fornire le necessarie informazioni non comporta alcun costo a chi le fornisce, mentre giova a chi le riceve. Le organizzazioni di volontariato potrebbero raccogliere e diffondere informazioni relative ai prodotti, ai prezzi, alle opportunità di lavoro, al mercato, a beneficio dei consumatori, dei lavoratori e degli imprenditori, a un costo davvero esiguo.

Ciò che vale per i costi dell'informazione vale anche per i costi del controllo. Quando l'attuazione di una decisione economica richiede la cooperazione o il consenso di altri, occorre sorvegliare il processo di attuazione, pagando il costo della sorveglianza. Ma il bisogno di controllare, e perfino il costo, saranno inferiori se quanti vi prendono parte sono moralmente impegnati nella causa per cui è stata presa la decisione. Presupponendo l'azione volontaria un impegno morale, si può concludere che l'esecuzione volontaria di una decisione riduce i costi di controllo per la società, se confrontata con ciò che avviene nel settore privato.

L'inquinamento minaccia l'ambiente naturale dell'uomo e la civiltà industriale sta distruggendo l'equilibrio ecologico. La pressione del mercato impedisce al settore privato di operare come sarebbe necessario, mentre a sua volta il settore pubblico è vincolato dalla mancanza di informazione e risorse. Il volontariato può essere più efficace di entrambi in termini sia di prevenzione sia di rimedio. Le misure, preventive e a posteriori, riguardanti l'inquinamento si possono considerare un dovere islamico. In prima istanza, un musulmano consapevole si asterebbe dal pro-

durre inquinamento, in quanto è obbligato a non arrecare danno agli altri. Secondariamente, gli uomini che abitano nelle vicinanze del luogo interessato protesterebbero contro politiche tendenti a distruggere l'ambiente. In terzo luogo, se si dovessero adottare rimedi, un senso islamico del dovere si contrapporrebbe al motivo egoistico. Infatti, i valori islamici mobilitano i servizi di volontariato volti alla preservazione della salubrità dell'ambiente. I valori islamici già ora persuadono gli agenti economici a sacrificare i vantaggi privati per la salvaguardia dell'interesse pubblico. Il volontariato può, quindi, efficacemente integrare il settore pubblico nella protezione dell'ambiente.

Questa linea di ragionamento si può estendere anche ad altri beni pubblici o semipubblici quali l'istruzione, la salute, la ricerca scientifica. Il volontariato sta già svolgendo un ruolo importante in questi campi in nazioni progredite come gli Stati Uniti. In effetti, in questi settori il volontariato è molto attivo anche nelle società musulmane, come mostrerà la breve panoramica storica che segue. La fornitura di beni pubblici o semipubblici da parte del volontariato sottrae al settore pubblico alcune responsabilità di cui avrebbe dovuto farsi carico, limitando così la crescita ipertrofica del settore pubblico.

3. Il ruolo di redistribuzione e assegnazione svolto dal volontariato

Il volontariato è in grado di svolgere un fondamentale ruolo di redistribuzione effettuando il trasferimento di risorse dal ricco al povero in modo più efficiente dello stato, in quanto i costi del trasferimento saranno minori e l'individuazione del bisognoso (specialmente tra parenti, nel vicinato e a livello locale) più precisa. Come mostreranno le seguenti descrizioni delle tradizionali categorie dell'azione del volontariato all'interno della società islamica, in una tale società la redistribuzione è lo scopo del volontariato.

Poiché la disposizione marginale al consumo dei beneficiari è presumibilmente più alta di quella dei donatori, anche le preferenze dei beneficiari (poveri) saranno probabilmente diverse da quelle dei donatori (ricchi). Molte delle risorse trasferite volontariamente al povero possono essere usate per soddisfare i bisogni basilari, come cibo, alloggio, istruzione, salute. Il risultato netto del trasferimento può essere costituito, quindi, da un aumento nella domanda di beni essenziali e di servizi. Ciò comporta per il volontariato lo svolgimento di un ruolo significativo nel campo della ripartizione.

A volte il volontariato stesso produce beni e servizi che vengono trasferiti direttamente al bisognoso. Si consideri, ad esempio, il caso di una persona che, nel tempo libero, insegna gratuitamente a leggere e scrivere agli analfabeti del vicinato.

3.1. Le espressioni tradizionali del volontariato

Finora ci siamo concentrati sul ruolo del volontariato in senso generale. Adesso procederemo a esaminare le attività economiche di volontariato in una società islamica nei termini di alcune categorie familiari. Ciò tuttavia non significa necessariamente che il volontariato nella società islamica sia relegato a talune attività tradizio-

nali. Al contrario, tali categorie provvedono i mezzi e la struttura per un più ampio ruolo del volontariato in una moderna società islamica.

Per comodità, le attività di volontariato in una società islamica possono essere studiate secondo le seguenti cinque categorie: 1) mantenimento familiare obbligatorio; 2) elemosine rituali (*zakāt*, ‘*ushr e ṣadaqat al-fiṭr o fiṭra*); 3) donazioni e sussidi in contanti, in natura e in usufrutto; 4) servizi sociali volontari; 5) lasciti caritativi (*waqf*). Segue una breve descrizione nell’ordine.

Mantenimento familiare obbligatorio. L’istituzione base in una società islamica è la famiglia. L’economia della famiglia è fondata sull’obbligo del marito di mantenere economicamente la moglie, a prescindere dalla condizione finanziaria di lei. Egli è inoltre obbligato a mantenere i figli in minore età. Inoltre, i giuristi sono unanimi nel considerare che ognuno è obbligato a mantenere i genitori e la propria discendenza adulta, compresa la figlia nubile, divorziata o vedova, qualora essi non avessero i mezzi per mantenersi da sé, a condizione che egli ne abbia la capacità. L’obbligo si estende anche ad altre parentele di sangue, ma i giuristi divergono sui dettagli. L’opinione dominante, tuttavia, è che il mantenimento economico di una persona indigente ricada su coloro che erediterebbero da lui se morisse lasciando qualche proprietà, e che tale responsabilità debba essere condivisa secondo le stesse proporzioni in cui l’eredità sarebbe stata condivisa²³. Per completare il quadro, si può anche notare che, secondo la *sharī‘a*, il mantenimento economico di una persona che non abbia a chi rivolgersi spetta allo stato islamico²⁴. Quindi, in una società islamica, la dottrina delle indennità di mantenimento obbligatorie (*nafaqāt al-wājib* [elargizione necessaria]) provvede a ogni indigente.

La prima linea di difesa nel progetto islamico di salvaguardia del bisognoso è la famiglia. Come vedremo oltre, la *zakāt*, la *ṣadaqa* (elemosina volontaria) e le altre forme di donazione sostengono l’indigente in modo tale che ogni essere umano veda soddisfatti i suoi bisogni essenziali. La regola sopra menzionata è pertanto destinata a servire a tal fine, a prescindere dal fatto che il soggetto viva in uno stato islamico oppure in uno con una minoranza musulmana. È interessante notare che la regola sul mantenimento familiare obbligatorio è stata recentemente richiamata nella disputa sorta attorno al caso di Shah Bano in India, finendo per essere incorporata alle leggi sullo statuto personale dei musulmani in vigore in quel paese²⁵. È significativo notare che il ruolo assegnato allo stato islamico, come fonte di mantenimento dell’indigente in ultima istanza, è stato assegnato da quella legislazione ai proventi del *waqf* nel caso del mantenimento di una donna divorziata²⁶.

In accordo con l’osservazione di cui sopra — che l’adempimento degli obblighi religiosi è da considerarsi un’azione volontaria — il sistema del mantenimento obbligatorio così delineato è parte integrante del volontariato in una società islamica, nonostante sia anche norma di legge. Dando l’opportuna pubblicità a questo sistema e istruendo adeguatamente la comunità su questo punto si potrà rafforzare la solidarietà e la coesione nell’istituto della famiglia, minacciata dall’invadente individualismo e dal materialismo della moderna cultura laica. Il restringimento della famiglia a un’entità nucleare nelle moderne società laiche e la frequenza della sua rottura dovuta al divorzio sono in parte responsabili del trasferimento allo stato del

sistema di sicurezza sociale. Un tempo, una larga parte di questo sistema era tradizionalmente lasciata alla famiglia allargata, con un costo molto inferiore per la società di quello comportato da un sistema statale.

La *zakāt* e il *'ushr*. La *zakāt* rappresenta in concreto gli obblighi verso gli altri di cui si è detto all'inizio. Dà il giusto orientamento al comportamento di un musulmano. Ogni musulmano che disponga di qualche mezzo economico — definito da regole precise — deve dare una certa parte dei suoi beni a coloro che sono menzionati nel seguente versetto del Corano:

Perché il frutto delle Dècime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi, e agli incaricati di raccogliercle, e a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore, e così anche per riscattare gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla Via di Dio e pel viandante. Obbligo questo imposto da Dio, e Dio è saggio sapiente²⁷.

L'ambito impositivo coperto dalla *zakāt* è molto ampio. Può essere riassunto come segue: 1) capitali: animali da pascolo e merce a magazzino, cioè tutto ciò che possa essere oggetto di commercio, inclusi macchinari, beni immobili, partecipazioni in imprese e azioni di borsa; 2) risparmi in contanti, oro e argento; 3) rendite sotto forma di prodotti agricoli, minerali e marini.

Purché i beni di ciascuno siano superiori a una soglia specifica (*niṣāb* [quantità minima]), che differisce per le diverse categorie menzionate, tutto il patrimonio (non solo quanto ecceda il *niṣāb*) è soggetto a *zakāt*. I tassi applicabili agli animali sono esposti nelle relative fonti. Il tasso di *zakāt* per il contante, l'oro, l'argento e le merci è del 2,5 per cento. Il tasso applicabile ai prodotti agricoli è del 10 o del 5 per cento, a seconda che il terreno sia irrigato naturalmente dalla pioggia o artificialmente dall'uomo. Gli studiosi divergono per quanto riguarda il tasso per i minerali e i prodotti marini²⁸. Le opinioni differiscono anche per quanto riguarda il tasso di *zakāt* sul miele e altri beni ricavati dalle foreste²⁹. La *zakāt* deve essere accertata annualmente, eccetto nel caso dei prodotti agricoli, minerali e marini, per i quali si deve pagare quando le corrispondenti rendite maturano.

Come afferma il versetto coranico menzionato, la *zakāt* è intesa principalmente per il povero. Una parte della *zakāt* può venire spesa, tuttavia, per coprire i costi di esazione. Ma l'impiego della *zakāt* «per la causa di Dio» e «per quelli il cui cuore deve essere riconciliato» con l'islam ha un diverso valore. Qui entrano in gioco la difesa e la promozione dell'islam. A proposito di questi capitoli di spesa non vengono definite regole precise, lasciando spazio alla discrezionalità. Tuttavia, il compito primario che incombe sulla *zakāt* di un determinato gruppo — villaggio, città o regione — è rappresentato dai bisogni di quel gruppo. La *zakāt* raccolta in una determinata regione può essere trasferita a un'altra soltanto dopo che essa abbia soddisfatto i bisogni di quella regione³⁰, regola che comporta di devolvere preferenzialmente all'eliminazione della povertà rurale le entrate del *'ushr* (provenienti da aree rurali in quanto imposizione sui raccolti). La *zakāt* può essere versata in contanti o in natura. Non sono prescritti limiti alla quota di *zakāt* che può essere data a un singolo o a una famiglia nel corso di un anno, ma in maggior parte gli studiosi che hanno affrontato la questione sono concordi nel ritenere che l'intero ammontare del mante-

nimento annuale di un beneficiario possa venirgli dai fondi della *zakāt*³¹, qualora siano disponibili.

Come prevede il versetto coranico³² è prerogativa dello stato islamico provvedere alla raccolta della *zakāt* e del *'ushr*. In effetti, la *zakāt* era raccolta e distribuita dallo stato nei primi tempi della storia islamica. Tuttavia, dal tempo del califfo Uthmān [r. 644-656] in poi, l'accertamento e il pagamento della *zakāt* sui beni non visibili, come contante, oro e argento, era lasciata ai singoli. Ma il dovere per un musulmano di pagare la *zakāt* non è condizionato dall'esistenza di uno stato islamico o dall'ingiunzione di chi è incaricato di raccoglierla. Come le preghiere giornaliere o il digiuno nel mese di Ramadan, è un dovere del musulmano valutare la *zakāt* sulla base dei suoi averi e donarla. Nel corso della storia islamica, i musulmani coscienziosi hanno compiuto questo obbligo da sé ovvero attraverso organizzazioni sociali e religiose, qualora lo stato non gestisse la *zakāt*. Oltre a provvedere l'indispensabile aiuto per i poveri e a sostenere le attività islamiche essenziali, la pratica ha avuto la funzione di mantenere la solidarietà all'interno della comunità, specialmente in paesi a minoranza musulmana.

Oggi la *zakāt* è raccolta e distribuita dallo stato soltanto in alcuni paesi musulmani³³. In molti altri, così come in paesi con minoranze musulmane, vi sono numerose organizzazioni nazionali, regionali o locali che gestiscono la *zakāt* su base volontaria. Ma una considerevole parte della *zakāt* è distribuita dai donatori direttamente ai poveri locali. Come risultato della decentralizzazione e della gestione *ad hoc*, non vi è una politica uniforme per un certo numero di temi relativi all'amministrazione della *zakāt* che sorgono nel contesto moderno. Alcuni sono riportati di seguito.

1. I fondi della *zakāt* devono restare improduttivi aspettando di essere spesi, oppure possono essere investiti per aumentare il beneficio che ne deriverà a chi li riceve?
2. La *zakāt* deve essere trasferita ai suoi beneficiari in contanti o in natura (nel caso sia raccolta in natura), oppure può essere data sotto forma di attrezzi, forniture agricole, così da aiutare il lavoratore povero in maniera più duratura?
3. I fondi della *zakāt* possono essere usati per costituire e finanziare istituzioni che offrono servizi (come istruzione, formazione, assistenza medica), a patto che soltanto i poveri possano servirsi gratuitamente di questi servizi?
4. I fondi della *zakāt* possono essere usati per dare prestiti produttivi ai poveri?
5. I fondi della *zakāt* possono essere usati per difendere e promuovere l'islam attraverso la distribuzione gratuita di scritti islamici, l'impiego di insegnanti pagati, l'organizzazione di conferenze?
6. I fondi della *zakāt* possono essere usati per costruire moschee e scuole religiose in paesi con minoranze musulmane?

La maggior parte degli studiosi tradizionali non risponderebbe a queste domande in modo affermativo, ma alcuni studiosi contemporanei si sono espressi in modo convincente a favore di alcune di queste politiche³⁴.

Una politica volta ad aiutare il povero (che sia abile al lavoro) a uscire da una situazione di povertà e a metterlo in grado di guadagnarsi da vivere è in ultima anali-

si auspicabile e i fondi della *zakāt* possono contribuirvi senza nuocere alle altre politiche di spesa favorite dagli esperti di *sharī'a*. La parte restante potrebbe essere assicurata da donazioni volontarie e dalle entrate generali dello stato.

È anche importante, specialmente nei paesi a minoranza musulmana, adottare un modello di gestione della *zakāt* che risponda ai diversi bisogni locali. Una catena di comitati locali uniti insieme sotto il controllo di consigli regionali e in ultima istanza guidati da un corpo rappresentativo a livello nazionale sembra essere un modello appropriato. Si potrebbero citare in proposito l'esperienza del Pakistan³⁵ e i suggerimenti di alcuni economisti³⁶.

Alcune istituzioni finanziarie islamiche di recente costituzione si stanno occupando anch'esse della raccolta e della distribuzione della *zakāt* (non solo tra i loro azionisti e i loro correntisti, ma anche tra la popolazione). In assenza di qualsiasi valutazione di questa pratica alquanto recente, circoscritta a pochi luoghi, risulta difficile giudicare l'adeguatezza di questa soluzione. Da un lato, queste istituzioni moderne sono meglio preparate a occuparsi della contabilità e a seguire le direttive loro imposte, rispetto alle numerose organizzazioni di volontariato che attualmente svolgono questo lavoro. D'altra parte, tale impegno mal si adatta alle attività prevalenti di tali istituzioni, consistenti nella ricerca del profitto.

Per esaminare nel modo corretto il problema occorreranno studi sul campo. Quello che è indiscutibile, comunque, è la necessità di un manuale della *zakāt* facile a consultarsi che aiuti sia i singoli contribuenti privati sia quelli istituzionali a calcolare i loro imponibili e a trovare i modi ottimali per la distribuzione dei fondi così prelevati.

La *ṣadaqat al-fiṭr*. Essa si riferisce alle donazioni che vengono effettuate alla fine del mese di digiuno di Ramadān per far sì che nessuno abbia a soffrire di privazioni durante la celebrazione dell'annuale *id* [festa], che segue immediatamente l'ultimo giorno di Ramadān. Ogni musulmano dotato di qualche mezzo economico dovrebbe pagare per sé e per le persone a carico. Il pagamento della *ṣadaqat al-fiṭr* equivale quindi a un testatico da corrispondere obbligatoriamente in termini di prodotti di prima necessità — come farina, orzo, datteri — in una quantità di poco inferiore ai due chilogrammi³⁷. Per quanto possibile, dovrebbe essere elargita direttamente al povero che ne ha bisogno. Non sono auspicabili un rinvio del pagamento al futuro o un trasferimento ad altra destinazione. Tre delle quattro principali scuole giuridiche islamiche insistono sul fatto che tale versamento caritativo debba essere effettuato in natura, ma la scuola hanafita³⁸ permette il pagamento in contanti, mentre alcuni studiosi contemporanei ritengono il pagamento in natura più conveniente sia per chi riceve sia per chi offre³⁹.

Contrariamente alla *zakāt*, la , *ṣadaqat al-fiṭr* non era raccolta e distribuita dai primi stati islamici. I trasferimenti da persona a persona erano più agevoli grazie alla popolazione relativamente limitata che abitava in un determinato villaggio o in una città. Nelle metropoli contemporanee con milioni di abitanti spesso questa soluzione va incontro a difficoltà insormontabili e perciò è diffusa la pratica di affidare il compito della raccolta e della distribuzione di questo tipo di offerte a organizzazioni di volontariato, e tale pratica non suscita disapprovazione da parte degli esperti.

Le forme di elemosina obbligatoria sopra menzionate hanno la possibilità di mobilitare somme considerevoli destinate all'eliminazione della povertà. È stato stimato che il rendimento annuale della *zakāt* in un paese musulmano raggiunga il tre per cento del prodotto interno lordo⁴⁰. Anche la somma corrispondente raccolta in paesi con minoranze musulmane sembra cospicua. Benché l'elemosina offerta in occasione del *id* sia di importo modesto, tuttavia è maggiore il numero di coloro che sono obbligati a elargirla, per sé e per le persone a carico, rispetto al numero di quelli che sono soggetti al pagamento della *zakāt*. Attraverso una gestione adeguata, queste donazioni possono contribuire in modo notevole ad alleviare le sofferenze e a eliminare la povertà.

Atti di carità raccomandati. Gli atti di carità raccomandati sono destinati a coprire il campo che le donazioni caritative obbligatorie potrebbero lasciare aperto. Possono inoltre soddisfare i bisogni sociali non coperti dalla *zakāt*. Non sono state fissate percentuali per gli atti di carità non obbligatori. Ciò nonostante, esiste una considerazione generale di vitale importanza che stabilisce il contributo minimo richiesto alla comunità: dovrebbe essere disponibile una quantità di doni caritativi sufficiente a soddisfare i bisogni fondamentali del singolo e quelli principali della società. È questa l'essenza della dottrina del *fard kifāya*, ossia dei doveri comunitari obbligatori. È quindi necessario operare una breve digressione circa la natura e la portata del *fard kifāya* prima di passare in rassegna le altre forme di elemosina.

I doveri comunitari obbligatori sono quelli che il Datore della Legge vuole siano compiuti, indipendentemente da chi li compie. Qualcuno li dovrà compiere perché sia fatto il dovuto, per evitare che tutti coloro che erano in grado di compierli cadano in peccato. In altre parole tali doveri, volti ad assicurare interessi comuni di una collettività di individui, non riguardano un sottogruppo particolare di persone: in questo modo, se qualcuno li compie e lo scopo viene raggiunto, tutti gli altri saranno esonerati da questa responsabilità.

La *sharia* non elenca tali doveri, anche se alcuni di essi vi trovano una specifica menzione. Ogni attività necessaria alla salvaguardia degli interessi vitali degli uomini in relazione alla sopravvivenza e alla vita secondo l'islam deve essere considerata un dovere comunitario obbligatorio. Quelli che sono menzionati direttamente includono il soddisfacimento del bisogno, la *dawa* (comunicare all'umanità il messaggio di Dio), l'attivo perseguimento del bene e la solerte opposizione al male, e la difesa fisica e ideologica della comunità dell'islam. Persino la nomina di un sovrano che governi la comunità in accordo con la *sbarra* (cioè l'istituzione di uno stato islamico) è un *fard kifāya*⁴¹. Per i musulmani che vivono sotto un governo islamico lo stato diviene, in ultima analisi, il responsabile dei doveri comunitari obbligatori. In assenza di un tale stato, occorrerà adottare altre misure per proteggere gli interessi vitali della comunità. In questo senso occorre studiare la natura del settore del volontariato in una società musulmana priva di un governo islamico. Ciò risulta di particolare importanza in paesi a minoranza musulmana in cui un governo islamico non è realizzabile. Soltanto il volontariato può allora proteggere questi interessi. In altre parole, il settore del volontariato islamico in una società che ospita una minoranza

musulmana deve compiere molte delle funzioni religiose e assistenziali che, in circostanze normali, sarebbero a carico dello stato islamico.

La consapevolezza, da parte della comunità, di questo fatto cruciale ha condotto, nel corso della storia islamica, al sorgere di movimenti di risveglio, di istituzioni di istruzione religiosa e di corti comunitarie per risolvere i contenziosi secondo la *sbarra* (in particolare, contenziosi relativi al matrimonio, al divorzio, alla tutela).

Quale senso ha considerare tali attività come doveri comunitari obbligatori? Innanzi tutto, il senso di dovere religioso assicura che l'attività in questione verrà intrapresa, anche se non entra in causa l'interesse personale o il potere coercitivo dello stato per assicurare che sia compiuta. Questo è un punto di particolare importanza per le minoranze musulmane. In secondo luogo, la natura del *fard kifāya* richiede una vigilanza da parte dell'individuo che è in grado di compierli. Anche se non è nella condizione di compiere uno dei doveri comunitari obbligatori, l'individuo deve comunque assicurarsi che sia stato compiuto da altri affinché egli, in ultima analisi, sia assolto dai *suoi* obblighi religiosi.

La dimensione più significativa del *fard kifāya* è costituita dalla preoccupazione per l'interesse sociale, distinto dall'interesse personale. La vigilanza da parte di ogni individuo capace di compiere un particolare dovere e la consapevolezza che si tratta di un dovere *religioso* fanno aumentare la probabilità che tale dovere sia osservato, per dirla in modo blando.

Donazioni e sussidi. I trasferimenti unilaterali in contanti o in natura sono stati l'espressione principale del comportamento caritativo nel corso di tutta la storia. Tali atti di carità possono avere come beneficiario un parente, un amico, un vicino, una persona bisognosa che li chieda, oppure una persona bisognosa scoperta dal donatore. La carità può essere destinata a un'istituzione sociale come un orfanotrofio, una scuola, un ospedale, un rifugio per i pellegrini, oppure un'organizzazione che si occupi della propaganda religiosa. Può anche essere destinata allo stato in risposta a una richiesta di fondi in situazioni di emergenza causate da guerra, carestia, inondazione, epidemie. Incoraggiata notevolmente dall'islam, la donazione caritativa è stata diffusamente praticata nelle società musulmane.

Poiché l'islam vieta il prestito a interesse, anche prestare è un atto caritativo. Il Profeta ha detto: «Ogni prestito è carità»⁴². Tale è il prestito di beni d'uso come utensili, veicoli, attrezzature. Il rifiuto di dare in prestito è qualificato dal Corano come caratteristica degli infedeli⁴³. Il Profeta inoltre ha raccomandato lo scambio di doni perché contribuisce all'amore e all'affetto reciproco. Ha detto:

*Stringi la mano, estirperà il rancore, e scambiatevi doni gli uni gli altri, [come risultato] vi amerete gli uni gli altri ed estirperà la malizia.*⁴⁴

Anche una parte dell'eredità può essere donata in carità. La legge islamica invita a un'equa distribuzione dell'eredità ai parenti più prossimi. Secondo la legge islamica non si può modificare tale distribuzione, né fare testamento in favore di un solo erede. È permesso destinare fino a un terzo dell'eredità a scopi caritativi o in casi particolari a favore di parenti lontani, che non sono coperti dalla legge. Questa

possibilità è stata spesso utilizzata per istituire lasciti a favore di scopi caritativi. Ogni musulmano è tenuto a dare ascolto al consiglio del Profeta:

Quando un uomo muore le sue [buone] azioni si arrestano, tranne che attraverso tre [canali]: una carità che continua [dando i suoi benefici], una cultura che può essere utilizzata o una progenie di buona condotta che prega per lui.⁴⁵

Servizio sociale. Anche i servizi resi gratuitamente per il soddisfacimento di bisogni individuali o la promozione dell'assistenza sociale costituiscono una forma di carità. Partecipare a un'iniziativa contro l'analfabetismo, piantare alberi, costruire una diga, offrirsi volontari per difendere la comunità da un'aggressione esterna sono alcune tra le innumerevoli forme che questo tipo di carità può assumere. Dedicare a un servizio sociale una parte del proprio tempo libero contribuisce ad aumentare la somma complessiva del benessere umano a costi modesti o nulli per la società. L'islam esorta i suoi aderenti a offrirsi volontari per questo tipo di servizi. Allo stesso tempo vuole che essi distribuiscono le loro energie giudiziosamente tra i vari tipi di bisogno sociale, ad esempio tra la difesa e l'istruzione (religiosa).

Non occorre che i credenti escano in campo tutti. Perché piuttosto non potrebbe uscire a battersi un gruppo di ogni loro tribù per istruirsi e poi, tornati, ammonire la loro gente, acciocché stiano in guardia?⁴⁶

Lasciti caritativi. L'importanza attribuita dall'islam ai contributi a favore del bene della società ha spinto i ricchi musulmani ad andare oltre la carità *ad hoc*, devolvendo offerte permanenti a sostegno di attività assistenziali. Alcuni hanno adottato misure particolari che assegnano a una data funzione una data proprietà, in modo che il suo reddito vada a coprire le spese relative a tale scopo. Questo è ciò che si intende per *waqf*

[‘Abd Allāh] il figlio di ‘Umar — sia soddisfatto Iddio di ambedue — raccontò che Umar figlio di al-Khaṭṭāb aveva avuto assegnata a suo tempo una terra a Khaybar, e un giorno era andato dal Profeta — Iddio lo benedica e gli dia eterna salute — a chiedere ordini in merito. «O Inviato di Dio — aveva detto — mi è stata assegnata una terra a Khaybar. Mai non m'è toccato un bene che mi fosse più caro! Che cosa mi comandi per essa?» «Se vuoi — rispose — puoi vincolarne il fondo in *hubus* [pia causa, *waqf* e servitene per fare l'elemosina]» Fu così che Umar si servì di questa terra per l'elemosina, fissando queste condizioni: essa non avrebbe potuto esser venduta, donata o ereditata. Da essa sarebbe stata tratta l'elemosina per i poveri, per gli schiavi, per le imprese compiute sulla via di Dio, per i viandanti e per gli ospiti. Non sarebbe stata colpa per l'amministratore mangiarne i frutti in modo conveniente, o anche nutrirne altri, sempre che questi non avessero intenzione di arricchirsi.⁴⁷

3.2. *Il volontariato nella storia islamica*

Le varie forme di donazione caritativa, viste nella prospettiva ampia dei doveri comunitari obbligatori (*fard kifāya*), offrono al volontariato un largo campo d'azione nella società islamica. Si rafforza in tal modo la concezione che una società islamica sia un sistema cooperativo in cui ogni individuo, una volta soddisfatti i suoi bisogni col suo lavoro e la ricchezza ereditata, qualora ve ne sia, si prende cura vo-

lontaneamente dei bisogni del prossimo, nonché di quelli sociali e collettivi, secondo la propria capacità. Ciò risulta evidente nel corso della storia islamica, specialmente nel suo primo periodo d'oro. Occorre quindi considerare in prospettiva il settore del volontariato attraverso la storia dell'islam prima di procedere nell'esame della sua condizione attuale.

Al tempo del Profeta a Medina, sia il servizio volontario sia l'elemosina volontaria in contanti o in natura ebbero un ruolo importante. La moschea di Medina, che prese il nome dal Profeta, fu costruita grazie al lavoro volontario. I musulmani residenti a Medina accolsero e ospitarono gli emigranti provenienti dalla Mecca (i *muhājirīk*), arrivando persino a dividere con loro i propri beni, finché non furono in grado di trovare un lavoro e di sistemarsi⁴⁸. Alcuni dei primi lasciti caritativi nella società islamica furono costituiti proprio in questo periodo⁴⁹. Le numerose battaglie per respingere gli attacchi dei meccani furono combattute da milizie di volontari. Dunque l'intero tessuto della società islamica originaria era costruito sul servizio volontario e le offerte caritative, e persino il tesoro pubblico (*bayt al-māl* [lett. casa del tesoro, tesoreria]) era stato costituito grazie a fonti di entrate permanenti quali *zakāt*, *ushr* e *kharāj* (imposta terriera). La situazione nei successivi trent'anni in cui si esercitò il pio governo dei quattro grandi califfi rimase più o meno invariata, sebbene la relativa prosperità nella seconda metà di tale periodo possa aver ridotto il bisogno dell'elemosina privata. Nonostante ciò, continuarono a essere disposti lasciti caritativi⁵⁰.

Il ruolo del volontariato nei periodi successivi della storia islamica deve essere studiato soprattutto attraverso quei lasciti caritativi, in quanto non sono disponibili dati relativi alle altre forme di attività di volontariato, come il sostegno familiare, la *zakāt*, le donazioni e i servizi sociali. Tuttavia si è autorizzati a supporre che una società che aveva instaurato una rete di lasciti caritativi in grado di assicurare quasi tutti i servizi sociali e le attività assistenziali debba aver risposto calorosamente al bisogno di aiuto individuale.

Ci sono quattro aspetti del *waqf* in tutto il corso della storia islamica che meritano attenzione: lo scopo, il tipo di proprietà interessate, la loro gestione e il tipo di supervisione esercitata dai tribunali o dal governo.

Per quanto riguarda lo scopo per cui furono istituiti lasciti caritativi (distinti dai lasciti familiari⁵¹, che non consideriamo in questo studio), questi comprendono quasi tutti i servizi sociali. Includevano, per citarne solo alcuni, l'istruzione a tutti i livelli, edifici per le preghiere e altri riti religiosi, misure sanitarie che andavano dagli ospedali alle case per disabili, parchi, rifugi e posti di ristoro, acquedotti, centri di distribuzione del cibo nonché centri per la cura degli animali.

Quanto ai tipi di proprietà interessati, quasi ogni tipo di proprietà capace di assicurare una fonte di reddito o di valore d'uso fu costituita in lascito. Terre agricole, costruzioni residenziali, scuole, pozzi, bagni, panetterie, magazzini in varie parti del territorio islamico furono devoluti dai proprietari ai bisognosi. La legge islamica prevede anche la possibilità di disporre in lascito una somma di denaro, da affidare in custodia, così che i profitti possano essere dati in elemosina⁵². La gestione delle proprietà in regime di *waqf* era delegata a un supervisore nominato dal donatore, e il contratto di *waqf* prevedeva anche chi dovesse succedere al supervisore.

All'inizio lo stato non aveva un ruolo ben definito nei confronti delle proprietà in regime di *waqf* e della loro gestione, ma allo stesso tempo erano i tribunali a occuparsi di qualsiasi rimostranza relativa alla loro cattiva gestione. In seguito troviamo una sempre crescente ingerenza dello stato nella gestione dei *waqf* dovuta a diversi motivi, il principale dei quali era il diffuso abuso di potere da parte dei gestori. Un altro motivo dell'accresciuto intervento statale è costituito dal fatto che le proprietà *waqf* erano esenti da tasse: questo comportava una considerevole perdita di entrate fiscali, in quanto un numero sempre maggiore di proprietà, specialmente terreni agricoli, era convertito in *waqf*. Questo fatto ha obbligato lo stato a impadronirsi di alcune proprietà *waqf*, soprattutto in periodi di crisi fiscale a seguito di guerre⁵³.

Nel 1840 gli ottomani crearono un Ministero dei *waqf*, stabilendo una tradizione che continua ancor oggi in quasi tutti gli stati musulmani e che in tempi moderni si è estesa anche a stati con minoranze musulmane, quali l'India e le Filippine.

3.3. Alcune caratteristiche speciali del *waqf*

Le proprietà *waqf* hanno talune caratteristiche particolari che le distinguono da quelle pubbliche e dalle private. Alcune di queste caratteristiche offrono benefici alla società, ma allo stesso tempo pongono problemi di non facile soluzione.

Il *waqf* pone un bene al di fuori della proprietà individuale, dandolo in proprietà a Dio. Una proprietà *waqf* non è un bene dello stato e non è un bene individuale. Il *waqf* è permanente e irrevocabile, da cui l'irreversibilità dell'atto di lascito. Con il passar del tempo le proprietà private si trasformano in proprietà *waqf*, mentre il contrario non è possibile.

Essendo il *waqf* offerto dal ricco o dalla società in generale perché il povero ne tragga beneficio in particolare, le caratteristiche sopra menzionate svolgono la funzione di mitigare gli effetti dannosi dell'ineguaglianza nella distribuzione della ricchezza e delle fonti di reddito. Contrariamente all'impatto a breve termine delle politiche finanziarie governative, l'istituzione di *waqf* si contrappone nel tempo alla tendenza verso la concentrazione delle ricchezze.

Tuttavia sorgono problemi in quanto un numero sempre maggiore di proprietà, in particolare terreni agricoli e immobili urbani, viene tramutato in *waqf*. La necessità di accrescere al massimo i profitti, che è il motore della crescita nel settore privato, non è stata una caratteristica prevalente della gestione del *waqf*. Il settore del *waqf* opera in gran parte al di fuori del mercato, causando pigrizia e stagnazione. Non essendo poi le donazioni soggette a tassazione, la crescita dei *waqf* condurrebbe a una riduzione delle entrate fiscali dello stato.

Un'altra caratteristica del *waqf* è la supremazia della volontà del *wāqif* (colui che crea il *waqf*) rispetto ai fini, ai beneficiari e alla gestione dello stesso. Assieme al problema macroeconomico sopra menzionato, tale caratteristica pone problemi anche a livello microeconomico.

Storicamente, gravi problemi furono posti dai *waqf* familiari, che non esaminiamo in questo capitolo perché sono stati aboliti in quasi tutti i paesi⁵⁴ e perché non rientrano completamente nella categoria del volontariato così come definito prima.

Ma, anche nel caso di lasciti caritativi, a volte sorgono problemi perché il *wāqif* ne delimita le finalità in maniera molto specifica e ristretta. Mutando le circostanze nel tempo, alcune di queste finalità possono diventare superflue o persino antisociali. In tali situazioni occorre sottoporre la volontà del *wāqif* alla supremazia del pubblico interesse (*maṣlahā āmma*) e degli obiettivi della *sharī'a* (*maqāṣid al-sharī'a*). Si ricorda che persino l'esercizio del diritto della proprietà privata è soggetto a queste considerazioni superiori. Non vi è alcuna ragione per esonerare dalle stesse considerazioni le proprietà consacrate al pubblico interesse.

Un *waqf* viene di solito gestito da un custode (*mutawallī*) nominato dal *wāqif*. L'atto di costituzione del *waqf* prevede anche la nomina di un successore del custode nell'eventualità di morte o incapacità dello stesso, oltre a indicazioni sulla gestione del fondo. Queste disposizioni, tuttavia, possono non essere soddisfacenti o sufficientemente ampie, imponendo quindi un intervento del tribunale o dello stato. Le circostanze che giustificano tale intervento, così come la sua entità, sono state discusse nel *fiqh* (giurisprudenza) e inserite nelle leggi sul *waqf* dei vari paesi. L'esperienza pratica e le nuove esigenze continuano a rendere necessario l'ammodernamento dei regolamenti, ma è sempre presente il pericolo che lo stato, con un pretesto o un altro, espropri il *waqf*, come è già avvenuto in tutto il corso della storia, sia nei paesi musulmani sia in quelli con minoranze musulmane. Tale appropriazione statale su vasta scala ha alquanto raffreddato gli entusiasmi per la costituzione di tali lasciti caritativi.

Dunque il volontariato, specialmente il *waqf*, deve essere tutelato rispetto all'esproprio - e allo stravolgimento delle finalità - da parte dello stato e alla cattiva gestione da parte dei singoli o delle organizzazioni che ne assicurano il funzionamento, ciò che può essere assicurato soltanto dal controllo del pubblico. Per quanto riguarda la cattiva amministrazione dei lasciti, un'azione correttiva può provenire da tre parti: il pubblico (specialmente i beneficiari), i tribunali e lo stato, che attraverso il suo settore legislativo può semplificare le leggi e i regolamenti relativi alle proprietà *waqf*, e che attraverso quello esecutivo può applicarli meticolosamente.

Nelle attuali circostanze, una più seria minaccia proviene dalla tendenza a inserire il *waqf* nel settore pubblico, specialmente nei paesi con minoranze musulmane. La minaccia può essere affrontata soltanto se la gente ha una chiara percezione della necessità e del ruolo distintivo dell'istituzione del *waqf*, che ne giustifica un'esistenza separata. Come è stato detto, il Profeta, interrogato da 'Umar, non gli consigliò di lasciare la sua proprietà (in quel caso un terreno fertile) allo stato, anche se egli stesso ne era a capo. Al contrario, gli consigliò di creare un *waqf*. Tale consiglio indica come il Profeta prospettasse per il *waqf* un ruolo utile, distinto dal settore pubblico e contiguo a esso.

Conclusioni

Abbiamo già notato la tendenza a un crescente ruolo dello stato nella gestione del *waqf*. Ma per quanto riguarda il ruolo del *waqf* in se stesso? Non è azzardato supporre che il ruolo del *waqf* sia destinato a crescere nei paesi con minoranze musul-

mane, ma non in quelli dove la maggioranza della popolazione è musulmana. La ragione di un ruolo più attivo del *waqf* nel primo caso risiede in una maggiore coscienza islamica in queste comunità, associata alla constatazione che, rispetto a uno stato che nel migliore dei casi è indifferente alla loro religione e a molti dei loro particolari bisogni socioeconomici, essi devono usare lo strumento del *waqf* per soddisfare tali bisogni e per proteggere e promuovere l'islam. Per ragioni storiche, la legittimità del *waqf* e il suo ruolo nella vita sociale e religiosa della comunità sono ben stabiliti e accettati dalla maggioranza (governante). D'altra parte, una crescente consapevolezza islamica fa sì che i musulmani, nei paesi in cui rappresentano la maggioranza, spingano i loro governanti ad adottare politiche più conformi all'islam. Non vi è una spinta verso il *waqf* in quanto tale, a meno che i governanti non rispondano così alla spinta popolare.

A parte il *waqf*, tuttavia, vi è un ricorso generalizzato all'azione del volontariato per promuovere l'islam e migliorare le condizioni socioeconomiche della comunità. Il fallimento del governo (dovuto sia alla mancanza di volontà politica sia alla lentezza della burocrazia) e il fallimento del mercato (dovuto alla mancanza di motivazione) convogliano una maggiore quantità di energie verso il volontariato, che opera per migliorare le condizioni della *umma*. Possiamo aspettarci, quindi, qualche miglioramento nella gestione del *waqf*, oltre a una mobilitazione maggiore del settore caritativo, regolare o *ad hoc*. Ci si può ragionevolmente aspettare migliori luoghi di preghiera, un aumento delle pubblicazioni e della distribuzione di opere di letteratura islamica e un maggior numero di istituti scolastici che includano programmi islamici nei corsi di studio. Questo sarà ancor più vero nelle comunità musulmane che vivono come minoranze: in esse si noterà anche una maggiore mobilitazione per la difesa della legge musulmana sullo statuto personale, cruciale per l'identità culturale delle comunità.

Il sorgere di istituzioni finanziarie islamiche che operano senza praticare interessi rappresenta uno sviluppo importante del volontariato. Si tratta di un prodotto dell'esigenza, che è di tutta la comunità, di rispettare la proibizione dell'usura e di assicurarsi nello stesso tempo una piena partecipazione alla moderna economia di scambio. Una volta creata, questa istituzione può anche provvedere ad altri bisogni socioeconomici della comunità, come l'investimento dei saldi positivi di gestione (temporanei) in fondi di carità, i prestiti (senza interessi) a istituzioni sociali ed educative, persino la raccolta e distribuzione delle elemosine. Il suo ruolo principale risiede nella mobilitazione dei risparmi creando vie di investimento permesse dall'islam e fornendo il capitale necessario ai piccoli imprenditori della comunità. I primi, modesti inizi dell'attività finanziaria islamica risalgono a mezzo secolo fa, ma essa è giunta all'attenzione pubblica soltanto negli anni settanta. Nonostante una certa stagnazione odierna, ha ormai raggiunto molti paesi, inclusi quelli in cui i musulmani sono una minoranza, e comprende istituti bancari, compagnie di investimento, associazioni di mutuo soccorso e compagnie di assicurazione⁵⁵.

Possiamo concludere con una nota ottimistica riguardante il ruolo del volontariato nelle società musulmane contemporanee, che si sta inserendo in alcuni nuovi settori e, allo stesso tempo, sta mostrando maggior vigore nella sfera tradizionale. Secondo l'inquadramento concettuale presentato in questo capitolo, balza imme-

diatamente agli occhi la relazione diretta tra il rinnovato vigore del volontariato e la tendenza al risveglio dell'islam. Grazie a questo risveglio ci si può aspettare un aumento della «islamizzazione» dell'economia nei paesi in cui i musulmani sono la maggioranza e un allargamento del volontariato islamico nei paesi in cui essi sono minoritari.

* Riconosco con gratitudine il mio debito nei confronti di M. Anas Zarqa, Mohamed Ariff e E. R. Faridi per i loro commenti alla prima stesura di questo capitolo. Alcune riflessioni di Shamsheer Ali durante il seminario su «Islam e sviluppo economico nel Sud-est asiatico: il ruolo del volontariato», organizzato dall'Institute of Southeast Asian Studies a Singapore, in cui il presente capitolo è stato presentato come comunicazione, mi sono state notevolmente utili nel corso della revisione del lavoro, e gliene sono riconoscente.

¹ Corano, 9, 71 [Le cifre indicano nell'ordine il numero della *sūra* e del versetto. Per la versione italiana ci si è avvalsi della traduzione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1955].

² Corano, 8, 72.

³ Corano, 59, 9.

⁴ Corano, 51, 19.

⁵ Corano, 30, 38.

⁶ Corano, 2, 177.

⁷ Corano, 36, 47.

⁸ Corano, 107, 1-3.

⁹ Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Kitāb al-ṣalāt. Bāb tashhīk al-aṣābi fī al-masjid wa-ghayrih* [Il libro della preghiera. Capitolo «Intrecciare le dita nella moschea e altrove»].

¹⁰ Abū Dāwūd, *Kitāb al-ṣalāt Bāb mā yaqūl al-rajul idhā sallam* [Il libro della preghiera. Capitolo «Ciò che si dice durante la preghiera»].

¹¹ al-Khatīb al-'Umari, *Bāb al-shafaqa wa-al-rahma 'alā al-khalq* [Capitolo «Pietà e misericordia verso le creature»].

¹² al-Tabarāni, *al-Mu'jam al-ṣaghīr* [Il piccolo lessico], Delhi, Matbat al-Ansar, 1311 H., p. 179.

¹³ al-Bukhārī, *Kitāb al-adab. Bāb kullu ma 'rūf ṣadaqa* [Il libro delle buone maniere. Capitolo «Ogni favore (reso) è un'elemosina»], trad. it. in *Id., Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja e Michele Vallaro, Torino, Utet, 1982, pagg. 216-17.

¹⁴ Abū Dāwūd, *Kitāb al-ṣalāt. Bāb khuṭbat yawm al-'īd* [Il libro della preghiera. Capitolo «Omelia nel giorno di festa»].

¹⁵ Per una breve storia del volontariato nell'economia occidentale si veda David Collard, *Altruism and Economy: A Study in Non-Selfish Behaviour*, Oxford, Martin Robertson, 1978, pagg. 51-64, e Mark A. Lutz e Leneth Lux, *The Challenge of Humanistic Economics*, Menlo Park (Ca.), Benjamin/Cummings Publishing Company, 1979, pagg. 28-58. Alcune risposte alla citata domanda possono essere trovate in queste due fonti, come anche in J. Philippe Rushton e Richard M. Sorrentino (a cura di), *Altruism and Helping Behaviour: Personality and Development Perspective*, Hellsdale (N. J.), Lawrence Elbaum Associates, 1981.

¹⁶ J. P. Rushton e R. M. Sorrentino, *Altruism and Helping Behaviour: Personality and Development Perspective* cit., p. 427. Per una definizione alternativa si veda Bela Balassa e Richard Nelson (a cura di), *Economic Progress, Private Values and Public Policy: Essays in Honour of William Fellner*, Amsterdam, 1977, p. 181.

¹⁷ Il '*ushr* è una variante della *zakāt*: un decimo del prodotto di un terreno irrigato dalla pioggia da pagare allo stato.

¹⁸ Questo conferma la correttezza della nostra scelta di includere gli obblighi religiosi, quali la *zakāt*, nel settore del volontariato. Come è stato sopra evidenziato, tale procedimento è giustificato dalla realtà attuale in cui lo stato, in linea generale, non si occupa di far eseguire le donazioni caritative obbligatorie. Inoltre, la classificazione da noi adottata è conforme al carattere di questo studio, che si concentra sul ruolo del volontariato in quanto distinto sia dal settore pubblico sia da quello privato.

¹⁹ Da cui il prezioso detto che ci viene dalla tradizione del Profeta: «Non considerare come cosa da nulla un qualsiasi atto di bontà, sia pure l'andar incontro al tuo fratello con un volto sorridente». Tramandato da Abu Dharr in Muslim, *Kitāb al-birr wa al-ṣadaqa. Bāb istihāb ṭalāqat al-wajh 'ind al-liqā'*

[Il libro della *pietas* e dell'elemosina. Capitolo «Quanto sia raccomandabile la giovialità quando ci si incontra»].

²⁰ Peker Singer, «Freedom and Utilities in the Distribution of Health Care» in Gerald Dovorkin, Gordon Ber-mant e Peter G. Brown (a cura di), *Market and Morals*, Washington (D. C.), Hampshire Publishing Company, 1977, p. 165.

²¹ Martin L. Weitzman, *The Share Economy*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1984.

²² Peter G. Elkan, *The New Model Economy*, New York (N. Y.), Pergamon Press, 1982, p. 65.

²³ Ahmad Ibrahim Ibrahim, *Nizam al-nafaqāt fī al-sharī‘a al-islāmiyya* [Il sistema delle elargizioni nella legge islamica], s. l., 1349 H.; ‘Abd al-Rahman al-Jaz’iri, *Kitāb al-fiqh ‘alā-al-madhāhib al-arba‘a* [Il libro del diritto secondo le quattro scuole], vol. III, *Mabāhith al-nafaqāt* [Discussioni sulle elargizioni], al-Qāhira [Il Cairo], Shirkan Fann al Tibā‘a.

²⁴ Muhammad Nejatullah Siddiqi, «Guarantee of a Minimum Level of Living in an Islamic State» in Munawar Iqbal (a cura di), *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1986, pagg. 254-57.

²⁵ «The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986» citato in *Muslim India* (Delhi), IV, 40 (aprile 1986), pagg. 154-55.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Corano, 9,60.

²⁸ Yūsuf al-Qardāwī, *Fiqh al-zakāt* [La giurisprudenza dell’elemosina rituale], Bayrūt [Beirut], 1981, pagg. 432-56.

²⁹ *Ibid.*, pagg. 425-31; M. Raquibuzzaman, *Some Administrative Aspects of Collection and Disbursement of zakāt*, Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics, 1987.

³⁰ Y. al-Qardāwī, *Fiqh al-zakāt* cit., pagg. 809-20.

³¹ *Ibid.*, pagg. 563-74.

³² Corano, 9, 103: «Preleva sulle loro ricchezze una Dècima per purificarli e mondarli».

³³ Per una rassegna delle leggi relative alla *zakāt* in Pakistan, Sudan, Arabia Saudita e Libia si veda Rafiq al-Misri, *Kitāb al-zakāt* [Il libro dell’elemosina rituale], Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics 1984, pagg. 9-83, trad. araba (con nuova introduzione) di Central Zakāt Administration (Pakistan), *The Zakāt Manual*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics. Anche la Malaysia e il Bangladesh hanno agenzie di stato per la raccolta e la distribuzione della *zakāt*.

³⁴ Si vedano, ad esempio, le parti relative in Y. al-Qardāwī, *Fiqh al-zakāt* cit.; Sayyid Abū Alā alMawdūdī, *Fatāwā al-zakāt* [I pareri giuridici relativi all’elemosina rituale], a cura di Rafiq al-Misri, Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics, 1985; M. Raquibuzzaman, *Some Administrative Aspects of Collection and Disbursement of zakāt* cit.; e Muhammad Abdul Qadir Abū Faris, *Infāq al- zakāt fī almaṣālib al-‘amma* [Il pagamento dell’elemosina rituale nell’interesse pubblico], Amman, Dar al-Furqan, 1983.

³⁵ Central Zakāt Administration (Pakistan), *The Zakāt Manual*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1982.

³⁶ M. Raquibuzzaman, *Some Administrative Aspects of Collection and Disbursement of Zakāt* cit.

³⁷ Secondo la scuola hanafita (si veda la nota 38), la quantità di farina che deve essere data è solo la metà, cioè poco meno di 1 kg, mentre nel caso dell’orzo e di altri cereali è poco meno di 2 kg.

³⁸ Scuola giuridica islamica fondata a Kufa (Iraq) dai seguaci, di Abū Hanīfa (circa 700-767).

³⁹ Y. al-Qardāwī, *Fiqh al- zakāt* cit., pagg. 948-49.

⁴⁰ Muhammad Anas al-Zarqa, «Islamic Distributive Schemes» in Munawar Iqbal (a cura di), *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1986, p. 178.

⁴¹ al-Mawardi, *al-Abkām al-sultāniyya* [Le regole della sovranità], 1978, p. 5.

⁴² al-Tabarani, *al-Mu‘jam al-saghīr* cit., p. 80.

⁴³ Corano, 107, 7.

⁴⁴ Malik bin Anas, *al-Muwatta‘. Kitāb husn al-khulq. Bāb mā jā‘ fī al-muhājara* [Il terreno battuto. Il libro della buona disposizione. Capitolo «Quanto è stato tramandato sull’emigrazione»].

⁴⁵ al-Bukhārī, *al-Adah al-mufrad. Bāb bīrr al-wālidayn* [L’educazione individuale. Capitolo «Pietas verso i genitori»], Bayrūt [Beirut], Dār Maktabat al-Hayat, 1980, p. 15.

⁴⁶ Corano, 9, 122.

⁴⁷ al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-sahīh. Kitāb al-waṣāyā* [La raccolta autentica. Il libro dell’eredità], trad. ital. in *Detti e fatti del profeta dell’islām* cit., pagg. 376-77.

⁴⁸ Ahmad bin Yahya bin Jabir al-Baladhuri, *Ansdb al-ashrāf* [Le genealogie dei nobili], vol. I, alQāhira [Il Cairo], Dār al-Ma‘arif, 1959, p. 270.

⁴⁹ Per ulteriori notizie si veda Mustafa al-Zarqa, *Ahkām al-waqf* [Le regole del lascito pio], vol. I, Maṭba‘at al-Jāmi‘a al-Sūriyya, 1947, pagg. 7-11.

⁵⁰ Per le regole legali relative al *waqf* e per ulteriori notizie storiche si veda Muhammad Muhammad Amin, *al-Awqāf wa-al-hayāt al-ijtimā'iyya fī Miṣr* [I lasciti pii e la vita sociale in Egitto], al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-Nahdat al-'Arabiyya, 1980; Muhammad al-Habib al-Tajkani, *Nizam al-tabarru'āt fī al-sharī'a al-islāmiyya* [Il sistema delle donazioni nella legge islamica], Casablanca, Dār al-Nashr al Maghribiyya, 1983; al-Khatīb al-'Umari, *Mishkat al-maṣābīh* [La nicchia delle luci]; Muhammad 'Ubaid Abdullāh al-Kubaisi, *Abkām al-waqf fī al-sharī'a al-islāmiyya* [Le regole del lascito pio nella legge islamica], 2 voll., Baghdād, Maṭbda'at al-Irshad, 1977.

⁵¹ Si può notare, tuttavia, che anche i lasciti familiari hanno una clausola che li trasforma in caritativi nel caso che nessuno dei discendenti sopravviva (al-Kubaisi, *Abkām al-waqf fī al-sharī'a al-islāmiyya* cit., vol. I, p. 43).

⁵² M. al-Zarqa, *Ahkām al-waqf* cit., p. 49.

⁵³ al-Kubaisi, *Ahkām al-waqf sharī'a al-islāmiyya* cit., vol. I, p. 45; M. M. Amin, *al-Awqāf wa-al-hayāt al-ijtimā'iyya fī Miṣr* cit., pagg. 276-320.

⁵⁴ al-Kubaisi, *Ahkām al-waqf fī al-sharī'a al-islāmiyya* cit., vol. I, pagg. 47-50.

⁵⁵ Per ulteriori notizie si veda Nejatullah Siddiqi, «Islamic Banking: Theory and Practice» in Mohamed Ariff (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1988, pagg. 34-66, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

La raccolta delle risorse attraverso il volontariato islamico nel Sud-est Asiatico
Mohamed Ariff

Introduzione

Il volontariato islamico, sia in teoria sia in pratica, svolge un ruolo importante nelle società islamiche. L'islam, in quanto religione, sottolinea il bisogno di atti volontari nel modello di vita che predica ed elenca i principi generali che governano tali azioni volontarie. Le istituzioni di *zakāt*, *fiṭra*, *ṣadaqa* e *waqf* hanno contribuito in maniera significativa alla conservazione della religione islamica e del benessere economico della *umma*.

Il sistema economico islamico ha un carattere chiaramente ugualitario, nel senso che il possidente è spinto a condividere la sua ricchezza con chi è povero. La funzione primaria del volontariato islamico consiste quindi nel realizzare un'equa distribuzione delle entrate e della ricchezza. Tale compito può essere svolto in diversi modi: può essere compiuto attraverso un trasferimento unilaterale dal ricco al povero; può assumere la forma di progetti di assistenza e di programmi per lo sviluppo della comunità a vantaggio di tutti, specialmente dei poveri; oppure può avvenire in forma di aiuti che consentano al povero di rendersi più autonomo dal punto di vista economico.

Sebbene vi sia stato un ampio dibattito su quale di questi modi sia da considerarsi superiore all'altro, non vi sono molte certezze a questo proposito, in quanto molto dipende dalle effettive circostanze. Allora, ad esempio, nelle società in cui prevale una disperata povertà avrebbe molto senso il trasferimento diretto di beni di consumo. In realtà, spesso le situazioni richiedono un approccio differenziato, di modo che i problemi della povertà e del sottosviluppo possano essere affrontati da tutte le angolature. Comunque sia, non c'è dubbio che la presenza del volontariato in qualsiasi forma tende a portare un miglioramento.

Si prevede che il volontariato islamico assumerà responsabilità maggiori in quei paesi in cui il sistema politico in vigore è laico oppure non islamico, specialmente dove i musulmani costituiscono una minoranza. Alcune funzioni sociali tradizionalmente riservate in passato allo stato islamico dovranno ora essere assicurate dal volontariato islamico. In altre parole, i musulmani in tali società dovranno provvedere a se stessi mediante il volontariato.

Il Sud-est Asiatico è un'area molto diversificata. In Malaysia, dove l'islam è religione di stato, i musulmani superano appena la metà della popolazione. In Indonesia, dove i musulmani arrivano al 95 per cento della popolazione, l'ideologia politi-

ca è chiaramente non islamica. Nelle Filippine, Singapore e Thailandia i musulmani costituiscono gruppi minoritari. Nel ricco sultanato petrolifero del Brunei i musulmani vivono sotto il patrocinio del sultano, che si richiama ai principi islamici, sebbene il sultanato non sia, in senso stretto, uno stato islamico. È in società come queste che il volontariato islamico ha un ruolo vitale e significativo da espletare.

Il principale oggetto di questo capitolo, tuttavia, è la mobilitazione delle risorse attraverso il volontariato islamico, piuttosto che il volontariato islamico di per sé. Il presente capitolo attinge ampiamente, ma non esclusivamente, agli studi sui diversi paesi presentati nel volume. Nei paragrafi seguenti si cerca di definire il ruolo del volontariato islamico nel Sud-est Asiatico in termini di mobilitazione di risorse, con particolare riferimento alla sua portata e ai suoi limiti.

1. La zakāt

La zakāt è una tassa obbligatoria che deve essere versata dai musulmani che abbiano oltrepassato il niṣāb [la soglia imponibile]¹. Il significato religioso non può essere negato, in quanto la zakāt è posta allo stesso livello della ṣalāt (preghiera rituale). La maggior parte dei musulmani è consapevole di questo obbligo e paga annualmente la sua quota di zakāt. In uno stato islamico, la zakāt rappresenta uno strumento fiscale importante ed è compito dello stato raccoglierla e distribuirla come prescritto dal fiqh, la giurisprudenza islamica basata sul Corano e sulla sunna o tradizione. Nel contesto del Sud-est Asiatico, la raccolta e la distribuzione della zakāt è invece garantita dal volontariato.

Fatta eccezione per la Malaysia, non vi è stato un coinvolgimento del governo nella mobilitazione dei fondi della zakāt nel Sud-est Asiatico. Persino in Malaysia, il coinvolgimento del governo nell'amministrazione della zakāt è in una certa misura parziale o incompleto, nel senso che è relegata ai vari stati della struttura federale e non è fatta rispettare in maniera stretta. Ironia della sorte, l'Indonesia, il più grande stato musulmano del mondo, non ha una struttura di governo per la raccolta e la distribuzione della zakāt. Inoltre, il carattere poco rigoroso della raccolta della zakāt è ancor più pronunciato in paesi dove i gruppi di musulmani sono lontani tra loro o rappresentano una minoranza.

Il dilemma indonesiano si è manifestato chiaramente quando il presidente Suharto (che aveva offerto i suoi servizi come privato cittadino musulmano e non come capo di stato) si candidò come ‘āmil (raccoglitore) provvisorio dei fondi della zakāt nel paese, nell'ottobre 1968. Risultò che era impossibile per il presidente Suharto in quanto capo di stato lavorare come ‘āmil della zakāt nell'ambito dell'ideologia della pancasila², che opera una chiara distinzione tra religione e stato.

In Indonesia, e invero ovunque nella regione, la zakāt è stata tradizionalmente considerata come una questione personale tra il muzakkī (chi paga la zakāt) e il mustahiqq (chi la riceve). Il primo è libero di prendere la propria quota di zakāt e di offrirla a chi desidera, a sua volta il beneficiario decide di utilizzare la somma nel modo che ritiene più giusto. Più spesso, sono i religiosi delle moschee che ricevono la zakāt, condividendola o meno con altri. Certamente tali pratiche possono non es-

sere in stretto accordo con le prescrizioni del fiqh, che regolano non solo le fonti della zakāt e i suoi tassi, ma anche il suo legittimo uso: ad esempio, non è lecito che il ‘āmil tenga per sé tutta la zakāt, anche se egli risulta tra gli otto aṣnāf (legittimi beneficiari).

Il ruolo del ‘āmil equivale a quello di un impiegato che raccoglie la zakāt e la distribuisce per conto del muzakkī, ed egli ha il diritto di trattenerne una parte a titolo di compenso per i suoi servizi. Il ‘āmil può essere una persona o un’organizzazione. In alcuni casi, tuttavia, il ruolo del ‘āmil viene a cadere, quando ad esempio il muzakkī stesso individua i beneficiari e distribuisce la sua zakāt direttamente ai vari aṣnāf

Un sistema ancora più impersonale di raccolta e distribuzione della zakāt si è venuto a creare in tempi moderni, con la nascita di organizzazioni o istituti dedicati alla zakāt. Queste organizzazioni agiscono non come agenti ma come beneficiari. È il caso di aṣnāf che si organizzano in istituzioni per raccogliere e usare la zakāt secondo gli scopi che si sono prefissi. Così, nel Sud-est asiatico, specialmente in Indonesia, sono sorte recentemente molte organizzazioni per attingere alle risorse della zakāt. Tali organizzazioni, il più delle volte, rappresentano un tentativo comunitario di mobilitare i fondi della zakāt per il bene di tutta la collettività. Esse includono associazioni di assistenza, istituti di istruzione e orfanotrofi. Non c’è dunque da stupirsi che in Indonesia, come altrove, del resto, molte *madrassa* o scuole religiose siano finanziate con i contributi della zakāt.

Molte di queste organizzazioni sono filiali di organizzazioni islamiche nazionali, come la Muhammadiyah o la Nahdlatul Ulama. Queste istituzioni volontarie competono, nell’ottenere i fondi della zakāt, non solo con i tradizionali beneficiari, cioè i religiosi, ma anche tra loro. La competizione si basa spesso sulla qualità dei programmi che esse portano avanti o prevedono di lanciare e sulla base della loro notorietà. Così, questi istituti volontari competono l’uno con l’altro realizzando programmi meritevoli che possano attirare i muzakkī. I progetti elaborati da queste organizzazioni vanno dalle attività missionarie alla costruzione di moderni ospedali. In Indonesia, la al-Thahiriyah e la al-Syafiiyah di Jakarta sono tra i maggiori beneficiari dei fondi della zakāt. Tuttavia, è importante ricordare che tali organizzazioni ricevono non solo la zakāt, ma anche i proventi di altre forme volontarie di finanziamento.

Tra i nuovi concorrenti nell’arena della zakāt in Indonesia vi sono anche le agenzie parastatali. La prima di tali agenzie, chiamata Badan Amil Zakat (BAZ), fu istituita a Jakarta nel 1968. Nel 1973 le è stato cambiato nome in Badan Amil Zakat, Infaq Sadaqah (Bazis), quando il campo d’azione dell’agenzia è stato esteso al di là della raccolta della zakāt. Negli anni settanta, diverse province dell’Indonesia seguirono l’esempio e istituirono i propri istituti Bazis. Così, l’Est Kalimantan costituì il suo Bazis nel 1972, seguita da molte altre, tra cui Sumatra Ovest nel 1973, Java Ovest e Sud Kalimantan nel 1974, Nord e Sud Sulawesi nel 1985. La struttura amministrativa del Bazis si compone di un governatore, un presidente generale, che è assistito da un presidente esecutivo e un comitato di consiglieri (*Badan Pembina*). Ognuna delle Bazis provinciali si compone di tre livelli: di reggenza (*kabupaten*), di distretto (*kecamatan*) e di villaggio (*kelurahan*).

Uno sviluppo più recente del panorama della *zakāt* in Indonesia è la nascita di agenzie di *zakāt* create dalle grandi imprese. Tale fenomeno è attribuibile a una reinterpretazione della *zakāt* che ne prevede l'applicazione non solo al patrimonio, ma anche allo stipendio degli impiegati musulmani. Lo sforzo pionieristico in questa direzione è stato intrapreso dalla Badak LNG Company dell'Est Kalimantan nel 1987. È interessante notare che in appena due mesi (gennaio e febbraio 1987) il comitato per la *zakāt* della Badak LNG ha raccolto 12 milioni di rupie indonesiane da circa trecento impiegati, pari a un quarto della forza lavoro musulmana della compagnia³.

La raccolta della *zakāt* in base ai salari, ora chiamata *zakāt profesi*, sta diventando popolare e un numero sempre maggiore di società private provvede alla raccolta della *zakāt*. A tale proposito, è interessante notare che la maggior parte delle banche a Banjarmasin (Kalimantan Ovest) ha stipulato accordi indipendenti per la raccolta della *zakāt* dagli impiegati.

In Malaysia l'amministrazione della *zakāt* è stata organizzata a livello statale. I capi di stato, cioè i sultani, operano anche come capi della comunità islamica nei loro rispettivi stati. Negli stati in cui non vi è un sultano, come il Melaka e il Territorio Federale, il governatore funge da capo della comunità islamica. Secondo la costituzione malese tutte le questioni inerenti all'islam rientrano nella giurisdizione dei governanti dei singoli stati. Conseguentemente vi ricade anche l'amministrazione della *zakāt*, che viene amministrata dai vari Consigli Statali della Religione, tranne il caso del Kedah in cui esiste un ufficio separato per la *zakāt*. Il consiglio in ogni caso rappresenta un corpo statale istituzionale. Alcuni consigli sono autofinanziati, mentre altri ricevono contributi statali sotto forma di finanziamenti annuali per coprire i costi di gestione oppure sotto forma di impiegati pagati dallo stato e distaccati presso il consiglio stesso. Tuttavia, è opportuno notare che in Malaysia la *zakāt* non è istituzionalizzata a livello nazionale o federale né vi troviamo un coordinamento o una sincronizzazione interstatale dell'amministrazione della *zakāt*.

Ciò nondimeno, le modalità di raccolta della *zakāt* sono più o meno le stesse nei vari stati, con il muzakkī che paga la sua *zakāt* attraverso il 'āmil incaricato o l'ufficio del Consiglio della Religione. Tuttavia, sussistono interessanti varianti: ad esempio nel Kelantan un 'āmil può raccogliere soltanto alcuni tipi di *zakāt*, come quella sui cereali (che in realtà rappresenta il 'ushr), mentre la *zakāt* sui beni (*zakāt al-māl*) si paga presso l'ufficio del consiglio.

La maggior parte degli stati ha leggi relative alla raccolta e alla distribuzione della *zakāt*. Secondo tali leggi, non pagare la *zakāt* o pagarla attraverso modalità non ufficiali (con alcune eccezioni) è una trasgressione punita con un'ammenda o anche con l'arresto. Nondimeno dobbiamo affrettarci ad aggiungere che non tutte le legislazioni dei vari stati relative alle questioni islamiche sono esplicite a proposito della *zakāt* e che le leggi sulla *zakāt* non sono applicate nello stesso modo in tutti gli stati. In alcuni stati, le regole sulla *zakāt* non sono neanche pubblicate sulla gazzetta ufficiale, il che significa che non si può intraprendere alcuna azione legale contro i trasgressori. In altri stati, come Trengganu, non esiste una legislazione a tale proposito.

La principale fonte di entrata per la *zakāt* viene dalla decima ('ushr) sui prodotti agricoli, dal patrimonio e dal commercio. In alcuni stati vengono raccolte la *zakāt* sui beni (ad esempio Negeri Sembilan) e quella sul bestiame (ad esempio Johor). È interessante

notare a questo riguardo che il Kedah è l'unico stato in cui la raccolta della *zakāt* è limitata al riso, situazione che sembra piuttosto ingiusta poiché i coltivatori di riso non rientrano certo tra i segmenti benestanti della società musulmana malese.

Nelle Filippine il sistema di raccolta della *zakāt* sembra essere in completo disordine. Durante il periodo del sultanato, nel Sud delle Filippine l'amministrazione della *zakāt* era sotto la diretta giurisdizione del capo *santili* [dal malese *santiri*, collettore], membro del consiglio del sultano. Il capo *santili* nominava il 'āmil che doveva raccogliere la *zakāt* e gli altri contributi volontari dei musulmani. Con l'abolizione del sultanato, la raccolta sistematica si è bruscamente interrotta. Attualmente la *zakāt* è raccolta dai *pakil* (religiosi)⁴ in maniera occasionale o *ad hoc*. Al culmine del conflitto di Mindanao degli anni settanta, la *zakāt* e i contributi volontari nel loro insieme venivano raccolti dal Comitato per gli Affari Religiosi del Moro National Liberation Front (MNLF). Tramontata la grande popolarità del movimento secessionista, la raccolta della *zakāt* è stata convogliata in larga misura presso i religiosi delle moschee, sebbene in alcune aree ancora esista la raccolta tramite il MNLF.

Comunque, vi sono casi sporadici di raccolta organizzata della *zakāt* nel Sud delle Filippine. Un singolare esempio di raccolta organizzata della *zakāt* è fornito dal Cotabato Islamic Foundation Inc. (CIFI), che dal 1982 si occupa della raccolta della *zakāt* e di altre donazioni tra i maguindanao⁵. Analogamente, la Jamia Mindanao al-Islamie si è occupata della raccolta della *zakāt* e di altri contributi in maniera strutturata tra i maranao⁶. Tra le altre organizzazioni simili degne di nota troviamo la Lambayung Jamiyat al-Abidin e la Kasulitan Muslimin Parhimpunan. A Jolo, tuttavia, non esistono tali strutture ufficiali.

Nelle Filippine non vi sono leggi sulla *zakāt*. Un tentativo per istituzionalizzarla all'interno delle leggi sullo statuto personale dei musulmani è fallito nel 1973 in quanto il governo temeva che i fondi così raccolti potessero essere dirottati al MNLF. Ad ogni modo, l'articolo 164 del codice dello statuto personale dei musulmani delle Filippine prevede un ufficio del giureconsulto, da porre sotto la supervisione amministrativa della Corte Suprema delle Filippine. Oltre a ciò vi sono assemblee locali del Darul Ifta che operano a Mindanao e Sulu, tenute da laureati moro provenienti dall'università al-Azhar (Egitto) e da quella di Medina (Arabia Saudita). Esiste il progetto che tali assemblee locali, assieme all'ufficio del giureconsulto, possano occuparsi dell'istituzionalizzazione della *zakāt* nelle Filippine.

A Singapore l'istituto della *zakāt* è ben organizzato, ma la *zakāt* sui beni, o *zakāt harta*, come viene localmente chiamata, non è ingiuntiva. Dal 1968, il Majlis Ugama Islam Singapura (Muis), che occupa il posto centrale negli affari musulmani nella repubblica isolana, ha svolto un ruolo chiave nella mobilitazione della *zakāt*. Il Muis è stato istituito a norma dell'Administration of Muslim Law Act (Amla [Decreto sull'amministrazione della legge musulmana]), la cui parte IV tratta degli aspetti finanziari relativi alla creazione di un bayt al-māl [«casa delle ricchezze», tesoreria] ovvero fondo generale per i lasciti caritativi (sezione 57) e la raccolta delle imposte religiose, compresa la *zakāt* (sezione 70).

Tutto questo, comunque, non significa che i canali tradizionali per il pagamento della *zakāt* non siano più attivi. Sembra che a Singapore una misura considerevole dell'ammontare della *zakāt* passi direttamente dal muzakkī al mustahiqq, evitando il

Muis. Infatti, dal punto di vista legale, non è illecito pagare la *zakāt* attraverso mezzi non ufficiali od occasionali. A Singapore, la *zakāt* non include il ‘*Ushr* in quanto non troviamo certamente attività agricole nella città-stato. La maggiore fonte della *zakāt* è costituita dalla patrimoniale e dall’imposizione sul commercio. In anni recenti i contributi obbligatori al Fondo Centrale di Previdenza (CPF) hanno costituito un’importante fonte di *zakāt*, secondo un decreto del Comitato per le sentenze legali (*Fatwā* Committee) del Muis.

In Thailandia la raccolta della *zakāt* non è stata ufficialmente organizzata. Non vi sono istituzioni specializzate nella raccolta della *zakāt*, sebbene vi siano molte istituzioni che effettuano la raccolta di *zakāt* oltre a quella di altre tasse. In Thailandia il sistema tradizionale di pagamento da parte del muzakkī al mustahiqq sembra rimanere quello dominante. Per essere precisi, esiste un ufficio del Chularajamontri (*shaykh al-islām* [il gran muftī]), ma la maggior parte dei contributi arriva a questo fondo da fonti estere⁷. La *zakāt* viene donata direttamente ai religiosi provinciali e locali, nonché ai poveri. Ciò significa che soltanto una piccola parte dei proventi di tale imposta arriva al Fondo della *zakāt*.

Vi sono varianti sul modo di raccolta della *zakāt*. Il sistema tradizionale, cui si è accennato prima, consiste nel trasferimento diretto dal muzakkī al mustahiqq, evitando nella maggior parte dei casi il ‘āmil. Quando è coinvolto anche un ‘āmil, quest’ultimo ha diritto a una parte dell’importo. Nel sistema tradizionale, spesso sono gli aṣṅāf che cercano il muzakkī anziché il contrario. Tuttavia, quando il beneficiario è un’istituzione religiosa come il *masjid* (moschea, plur. *masājid*) o la *madrassa* (scuola, plur. *madāris*), il muzakkī stesso, di solito, prende l’iniziativa di effettuare il versamento. Tale sembra lo schema più diffuso nella regione.

La nascita di nuove organizzazioni musulmane volontarie e senza scopo di lucro nel Sud-est asiatico ha condotto all’introduzione di nuove tecniche. In Indonesia, ad esempio, si inviano bollettini di versamento in bianco ai potenziali muzakk, invitandoli a mandare i loro contributi attraverso conto corrente. Le organizzazioni di volontariato musulmane sono in competizione tra loro per i fondi della *zakāt* e tale competizione prende la forma di volantini o opuscoli che descrivono i vari progetti di assistenza che sono in progetto o in via di realizzazione. Questi volantini non solo spiegano come il progetto arrecherà benefici alla comunità, ma forniscono anche rendiconti regolari sull’impiego dei contributi. Comunicazioni del genere attraverso il servizio postale si intensificano specialmente durante il mese di Ramaclān, in cui i musulmani sono maggiormente disposti al pagamento della *zakāt* da loro dovuta. Alcune organizzazioni arrivano al punto di inviare al muzakk un manualetto che lo aiuti a calcolare l’importo della *zakāt* che gli compete.

In Indonesia, a proposito degli sforzi per raccogliere la *zakāt*, è interessante notare un certo grado di specializzazione nel Bazis, con Bazis provinciale che si concentra sulle grandi aziende nazionali e gli uffici centrali municipali, il Bazis distrettuale che si occupa della media impresa e della finanza, infine il Bazis di villaggio che si impegna sui piccoli commercianti. Le agenzie del Bazis, come le organizzazioni di volontariato, inviano alle compagnie, per posta, formulari da compilare a cura del potenziale elargitore di *zakāt* impiegato in tali compagnie. È interessante notare che il Bazis di Jakarta tassa i pellegrini del *hajj* di una somma da cinquanta

a centomila rupie a persona, sostenendo che coloro che possono permettersi di compiere il *hajj* devono essere abbastanza ricchi da pagare la *zakāt*. Invece, nel caso del Bazis del Sud Sulawesi, la *zakāt* prelevata a ogni pellegrino ammonta al 2,5 per cento del costo del pellegrinaggio.

In Malaysia, come sopra menzionato, tutti gli importi della *zakāt* vengono versati al ‘āmil designato e agli uffici consiliari, a eccezione del Kedah e del Kelantan. Nel Kedah il pagamento della *zakāt* attraverso il locale ‘āmil o l’ufficio della *zakāt* si applica solo alla *zakāt* sul riso, mentre per tutte le altre forme di *zakāt* è ammesso ogni tipo di pagamento. Al contrario, il Kelantan impone che soltanto i due terzi della *zakāt* totale vengano pagati attraverso i canali ufficiali; il restante terzo può essere versato secondo le preferenze personali del muzakkī. In pratica, comunque, queste imposizioni legali non sono sempre osservate, in quanto le leggi non sono applicate con rigore.

A Singapore il Muis rappresenta l’unico canale ufficiale attraverso cui viene pagata la *zakāt*, ma il pagamento è completamente volontario.

Non è chiara l’entità della *zakāt* raccolta in ciascun paese, in quanto la maggior parte viene spesa attraverso canali non ufficiali che non possono essere controllati. Sarebbe anche difficile calcolare il flusso reale della *zakāt* in ognuno dei paesi del Sud-est asiatico. Da un lato non tutti i musulmani hanno l’obbligo di pagare tale imposta, dall’altro non tutti coloro che sono obbligati a farlo in effetti la pagano. Inoltre, l’importo pagato può non coprire tutti i beni soggetti a *zakāt*. Comunque risulta ovvio che le statistiche ufficiali sulla *zakāt* ne sottovalutano notevolmente il flusso reale in ogni società.

La distribuzione della *zakāt* è limitata alle otto categorie degli *aṣṅāf* in accordo con la giurisprudenza. Le disposizioni coraniche affermano che i beneficiari legittimi della *zakāt* sono i poveri, gli indigenti, i funzionari che la raccolgono, i neo-convertiti all’islam, gli schiavi, i debitori, [coloro che seguono] «la via di Dio» e i viandanti. Il Corano, tuttavia, tace sulla percentuale spettante a ciascuna categoria degli *aṣṅāf*. Ne consegue che lo schema di distribuzione dovrebbe riflettere i bisogni e le circostanze locali.

In Indonesia, come invero ovunque nel Sud-est asiatico, tre categorie ricevono la maggior parte dell’importo della *zakāt*: i poveri, gli indigenti e coloro che seguono «la via di Dio». Questo avviene non solo nel caso dei canali tradizionali in cui il muzakkī paga direttamente al *mustahiqq*, ma anche nel caso dei pagamenti attraverso canali ufficiali o istituzionali. La questione della percentuale destinata al ‘āmil non si pone nel primo caso, in quanto il pagamento viene effettuato direttamente. A ogni modo, quando la *zakāt* viene pagata attraverso canali ufficiali o istituzionali, la percentuale riservata al *iimil* può essere piuttosto alta. È stato calcolato che la categoria dei ‘āmil abbia ottenuto, nel caso del Bazis di Jakarta nel 1972, il 45 per cento dei pagamenti della *zakāt*, sebbene recentemente questa percentuale si sia ridotta al dieci per cento⁸. In Malaysia, l’importo della percentuale riservata al ‘āmil è molto superiore, arrivando persino, in alcuni stati, a superare quella dei poveri e degli indigenti⁹.

In Indonesia c’è stato un tentativo di limitare le assegnazioni in beni di consumo. I poveri sono stati spinti a utilizzare i fondi della *zakāt* a scopi produttivi, in modo tale che si potesse affrontare effettivamente il problema della povertà. Sono stati con-

cessi prestati ai poveri per aiutarli a intraprendere piccole attività commerciali. Ma il tasso di restituzione è stato piuttosto basso.

La categoria della «via di Dio» sembra essere quella di maggior peso in tutte le società del Sud-est asiatico, non solo perché i musulmani considerano di primaria importanza investire nella causa di Dio (che include il finanziamento di moschee, di *madrassa* [scuola coranica] e delle attività missionarie), ma anche perché questa categoria è abbastanza larga da comprendere tutti i progetti utili alla *umma* nel suo insieme. Molte delle assegnazioni di fondi del Muis a Singapore, in particolare, ricadono in questa categoria. Anche nei paesi in cui non esiste una raccolta organizzata della *zakāt*, come le Filippine e la Thailandia, la maggior parte della *zakāt* versata attraverso i canali non ufficiali viene finalizzata alla *fī sabīl Allāh*.

2. La *fiṭra*

La *fiṭra* è il testatico che ogni musulmano (eccezion fatta per coloro che sono assolutamente indigenti) è obbligato a pagare nel mese di Ramadān prima della celebrazione del *‘īd*. La *fiṭra* — che viene anche chiamata *zakat al-ḥiṭr* oppure *ṣadaqat al-ḥiṭr* — è destinata ai poveri ma, a rigore, è diversa sia dalla *zakāt* sia dalla *ṣadaqa*. Come la prima essa è obbligatoria, ma non è regolata dai principi della *zakāt* per quanto riguarda le fonti, i tassi e i beneficiari. L’importo della *fiṭra* nel Sud-est asiatico è equivalente al valore in denaro di un chilogrammo di riso a persona e di conseguenza varia da luogo a luogo e di anno in anno. La *fiṭra* assomiglia alla *ṣadaqa* solo per il fatto che è destinata ai poveri, ma la *ṣadaqa* è facoltativa, non obbligatoria. La *fiṭra* è specifica del mese di Ramadān ed è legata alla celebrazione del *‘īd*, mentre la *zakāt* e la *ṣadaqa* possono essere versate in qualsiasi momento dell’anno.

In Indonesia non esistono organizzazioni o istituzioni specializzate nella raccolta e distribuzione della *fiṭra*. Le istituzioni del Bazis nelle varie province raccolgono anche questi contributi, ma a quanto si constata i relativi fondi non vengono separati da quelli della *zakat* nel bilancio dei Bazis, in quanto la *fiṭra* viene considerata solo una variante della *zakāt*.

Anche in Malaysia la *fiṭra* è trattata come la *zakāt*. In effetti costituisce una porzione significativa dei suoi fondi ufficiali. Nel Perlis la raccolta della *fiṭra* è pari a circa un terzo della *zakāt* raccolta fra i coltivatori di riso. La raccolta della *fiṭra* in Malaysia è condotta in modo più efficiente di quella della *zakāt*, e questo perché la *fiṭra* rappresenta un importo molto piccolo per persona ed è pagata volontariamente dalla gente attraverso il *‘āmil* nelle moschee e nei *surau* nel mese di Ramadān. Sembra, comunque, che in Malaysia la *fiṭra* resti largamente indistribuita, tranne che per la percentuale dovuta ai *āmil* per i loro servizi.

Nelle Filippine, la maggior parte della *fiṭra* (o *pitla* come viene chiamata nel dialetto locale) è raccolta e trattenuta dal *masjid* [moschea] locale. Tuttavia non è inusuale per i religiosi, a cui viene pagata la *fiṭra*, trattenerla tutta per sé. In Thailandia, durante il mese di Ramadān, il Chularajamontri invia appelli ai ventisei presidenti dei Consigli islamici provinciali sparsi nel paese richiedendo loro di raccogliere la

fiṭra nei *masjid* e di inviarla al Fondo Centrale della *zakāt*, ma soltanto alcuni degli oltre duemila *masjid* del paese rispondono all'appello perché la raccolta della *fiṭra* arriva a malapena a coprire i bisogni locali.

Singapore ha uno dei più efficienti sistemi di raccolta della *fiṭra*. Prima del 1968, la *fiṭra* vi era raccolta dalla Jamiyah, un'associazione missionaria islamica fondata nel 1932, ma dal 1968 la raccolta è stata centralizzata presso il Muis. Poiché il pagamento della *fiṭra* a Singapore è obbligatorio, si può affermare con una certa sicurezza che la *fiṭra* venga pagata da ogni musulmano della città-stato di anno in anno. Tuttavia, a Singapore la *fiṭra* è equiparata alla *zakāt* nel senso che viene come questa distribuita sulla base degli *aṣṅāf*. Cifre considerevoli sono ogni anno «risparmiate»¹⁰. A quanto risulta, il Muis si propone di utilizzare tali «risparmi» per la costruzione di un centro religioso plurifunzionale, nonché di moschee.

3. La *ṣadaqa*

Come già accennato, la *ṣadaqa* è un pagamento non obbligatorio, a completa discrezione dei musulmani. Essa è dunque un'attività caritativa non soggetta alle regole che governano la *zakāt*. In altre parole, la distribuzione dei suoi proventi non è vincolata alle varie categorie degli *aṣṅāf*.

La *ṣadaqa* rappresenta una fonte importante di finanziamento a disposizione del volontariato poiché l'islam esorta i suoi aderenti a versare la *ṣadaqa* secondo le possibilità di ciascuno. Dunque, in linea teorica, non vi è un limite alla raccolta della *ṣadaqa*, al contrario della *zakāt* e della *fiṭra*. Molto dipenderà non solo dalla generosità e dalla possibilità economica dei musulmani, ma anche dall'ingegnosità e dalle capacità delle organizzazioni di volontariato nel raccogliarla. Le esperienze di diverse organizzazioni del Sud-est asiatico mostrano chiaramente che i fondi non sono difficili da reperire se si riesce a convincere la gente che sono destinati a una degna causa. In effetti, come già evidenziato, molte organizzazioni di volontariato in Indonesia sono in competizione tra loro in base alla qualità dei programmi presentati.

In Indonesia la *ṣadaqa* è raccolta da singoli, istituzioni religiose, organizzazioni di volontariato e agenzie paragonative. È impossibile conoscere l'importo della *ṣadaqa* realmente versata in Indonesia e altrove, data la natura e la portata del contributo. Ciò nondimeno, sembra che la *ṣadaqa* costituisca la maggior parte dei contributi volontari (incluse la *zakāt* e la *fiṭra*) nella regione, per il fatto che la pratica della *zakāt* non è rigorosamente imposta e che la *fiṭra* rappresenta una somma esigua.

Nelle Filippine e in Thailandia i canali della *zakāt* e della *fiṭra* sono utilizzati anche per la raccolta della *ṣadaqa* e non esistono speciali soluzioni istituzionali per raccogliere la *ṣadaqa*. Le moschee la raccolgono regolarmente nelle funzioni del venerdì. Ma in Thailandia è difficile trovare moschee dove la raccolta dei fondi caritativi sia ben organizzata¹¹. Nel Sud delle Filippine vi sono alcune moschee «patrocinate» da un gruppo di personalità locali che contribuiscono con una quota fissa su base regolare, ma si tratta di eccezioni¹².

Singapore ha un sistema ben organizzato per la raccolta della *ṣadaqa*. In particolare troviamo il Fondo per la Costruzione delle Moschee (Mosque Building Fund, MBF),

lanciato dal Muis nel settembre 1975. Datori di lavoro, impiegati e lavoratori autonomi musulmani versano contributi volontari al MBE Il contributo minimo a persona è stato elevato da un dollaro di Singapore nel 1975 ai due dollari attuali. La novità, tuttavia, risiede nella soluzione speciale che il Muis ha adottato con il Fondo Centrale di Previdenza (CPF) e la Banca Postale di Risparmio (Post Office Saving Bank), attraverso disposizioni per il prelievo mensile di contributi dai conti dei clienti. È interessante notare che, tra il 1975 e il 1985, l'importo totale della raccolta tramite MBF ha raggiunto i ventisei milioni di dollari di Singapore¹³. Le risorse così costituite sono utilizzate soltanto per l'acquisto di terreni e la costruzione di nuove moschee, mentre i costi operativi delle nuove moschee sono finanziati da altre donazioni pubbliche. In effetti, le cosiddette moschee della nuova generazione a Singapore sono autosufficienti nel senso che le attività che vi si svolgono portano adeguate entrate.

Fin dal suo esordio nell'agosto 1981 il Consiglio per l'Educazione dei Bambini Musulmani, conosciuto popolarmente come «Mendaki», svolge un ruolo attivo nella raccolta della *ṣadaqa* a Singapore. Come il MBF, il Mendaki ha invitato tutti i lavoratori musulmani ad autorizzare piccoli prelievi mensili (pari a mezzo dollaro di Singapore a persona) dai loro salari attraverso il CPF. Tali contributi al Mendaki, attraverso il CPF o i conti correnti postali, hanno totalizzato un milione e novecentomila dollari di Singapore durante il periodo 1984-86. Il Mendaki elargisce anche borse di studio agli studenti meritevoli e organizza corsi di recupero.

Il Muslimin Trust Fund Association (MTFA), che rappresenta la più antica organizzazione musulmana a Singapore (fondata nel 1904), si è impegnata anch'essa nella mobilitazione della *ṣadaqa* a favore dei suoi due orfanotrofi¹⁴. Inoltre, a Singapore vi sono numerose altre associazioni di assistenza¹⁵ che dipendono da contributi volontari. Va aggiunto che il lavoro missionario islamico, intrapreso nell'isola dalla Jamiyah e dal Muis, è finanziato in larga parte da contributi caritativi.

Anche in Malaysia vi sono numerose organizzazioni musulmane di assistenza che dipendono dai contributi della *ṣadaqa*. Diverse associazioni musulmane malesi o indiane raccolgono fondi volontari per finanziare le loro attività religiose e assistenziali. Una raccolta sistematica della *ṣadaqa* su scala più articolata è stata introdotta dalla Fondazione Islamica Malese per lo Sviluppo Economico, la Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (Ypeim), fondata nel luglio 1984. Gli impiegati musulmani nel settore pubblico e privato con un reddito fisso sono invitati a contribuire mensilmente all'Ypeim, autorizzando prelievi dallo stipendio. Il contributo minimo mensile è di un dollaro malese a persona. I musulmani che non hanno entrate fisse sono incoraggiati a contribuire generosamente comprando *coupon* (da 1, 2, 5 e 10 dollari malesi) che vengono posti in vendita in diversi luoghi, inclusi gli uffici postali. Nel mese di Ramadan l'Ypeim rivolge appelli ai musulmani anche per posta.

L'Ypeim fin dal 1985 riesce a raccogliere somme considerevoli. Circa centotrentacinquemila contribuenti offrono la loro donazione mensile attraverso prelievi dallo stipendio. Di questi lavoratori dipendenti, centoventimila appartengono al settore pubblico. L'Ypeim spera di portare a centottantamila il numero dei contribuenti volontari. Nel 1987 i contributi regolari hanno raggiunto l'importo di 2,45 milioni di dollari malesi. La somma derivante dalla vendita dei *coupon* ammontava a 213.802

dollari malesi nel 1987, mentre i contributi del Ramadān sono di 55.141 dollari malesi. Complessivamente l'importo della *ṣadaqa* raccolta dall'Ypeim per l'anno 1987 ammonta a 2,72 milioni di dollari malesi.

È importante notare che l'Ypeim non prende parte alla raccolta della *zakāt* e che è specializzato esclusivamente in quella della *ṣadaqa*. Una parte notevole della quota annuale raccolta viene investita. Alla fine del 1987 l'Ypeim possedeva beni immobili per un valore di 3,58 milioni di dollari malesi, mentre gli investimenti in liquidi raggiungevano i 7,12 milioni.

Dalla sua fondazione l'Ypeim ha speso circa tre milioni di dollari malesi in numerosi progetti, comprendenti anche l'acquisto di libri per biblioteche situate in aree rurali; circa 338 scuole hanno beneficiato in tal modo del progetto. Forse, dal punto di vista economico, l'attività più significativa dell'Ypeim è il Progetto Ikhtiar che prevede prestiti *gard hasan* (in arabo *qard hasan*, prestito senza interessi), elargiti ai poveri per finanziare piccole attività nei campi dell'agricoltura, della pesca e del commercio. I prestiti sono di cinquecento dollari malesi e vengono dati senza chiedere garanzie o avalli, e sono da restituire in due o tre anni. Dal 1985 al 1987, 336 persone hanno beneficiato di questo sistema. L'Ypeim ha stanziato a questo proposito una somma di cinquecentomila dollari malesi¹⁶.

Il successo ottenuto dall'Ypeim può essere attribuito in gran parte all'aiuto del governo, sebbene si tratti di un'organizzazione non governativa. Il primo ministro stesso vi è interessato, in quanto spetta a lui nominare o destituire i membri del consiglio di amministrazione, il presidente e il vicepresidente dell'Ypeim. Inoltre è interessante notare che, nel 1987, il Dipartimento del primo ministro ha offerto all'Ypeim una donazione di duecentocinquantamila dollari malesi come contributo ai costi gestionali.

4. Il waqf

Il *waqf* rappresenta un importante istituto islamico per gestire proprietà e beni immobili lasciati in eredità da filantropi musulmani affinché i loro cespiti vadano a beneficio della comunità. Il *waqf* agisce come una fondazione al servizio della comunità e l'essenza di tale istituto consiste nel fatto che per la realizzazione dei suoi scopi assistenziali si impiega solo il reddito, senza intaccare il patrimonio.

In effetti, nel Sud-est asiatico, la maggior parte delle moschee e degli altri luoghi di culto, incluse le scuole religiose, appartiene a *waqf*. Il più delle volte, le moschee e le *surau* sono costruite con l'aiuto di donazioni pubbliche, su terreni del *waqf*. Tuttavia, non è raro che anche l'edificio, oltre al terreno, sia lasciato in *waqf da* filantropi.

I *waqf* si possono dividere in specifici e generici, a seconda della volontà espressa dal donatore: i primi sono quelli i cui proventi devono essere devoluti a uno scopo preciso, mentre i proventi dei secondi possono essere usati per qualsiasi scopo legittimo.

In Malaysia, come del resto altrove nella regione, in prevalenza le proprietà *waqf* sono destinate a uno scopo preciso: gran parte dei *masjid*, *surau*, *madrasa*, e dei cimiteri e orfanotrofi del paese ricade entro questa categoria.

Le proprietà *waqf* in Malaysia sono regolate da leggi dei singoli stati. Il Selangor nel 1952 è stato il primo a emanare leggi relative al *waqf*, poi seguito da quasi tutti gli altri. Secondo tali leggi, il Consiglio per la Religione Islamica di ogni stato è l'unico fiduciario delle proprietà del *waqf* in quello stato. Di conseguenza, la legge chiede che le proprietà *waqf* siano trasferite ai Consigli Religiosi Statali.

Prima di queste leggi era in uso la pratica di affidare le proprietà costituite in *waqf* a fiduciari individuali, senza adeguate garanzie; ciò ha portato alla perdita di alcune proprietà perché gli eredi dei donatori, alla morte di questi, reclamavano il loro diritto a rientrare in possesso della proprietà, o perché gli stessi fiduciari trasferivano la proprietà a proprio nome.

Nonostante l'entrata in vigore delle leggi sul *waqf*, in Malaysia numerose proprietà sono tuttora in mano a singoli fiduciari. In effetti, non esiste un censimento completo di tutte le proprietà *waqf* presenti nei singoli stati e tentare di farne una stima per ogni stato darebbe risultati poco attendibili. Tuttavia, sembra che la maggior parte delle terre a carattere *waqf* in Malaysia non dia profitti, poiché è stato stimato che soltanto il dieci per cento delle terre in regime di *waqf* sia commercialmente produttivo¹⁷.

L'evidenza stessa suggerisce che spesso la gestione dei *waqf* è incapace di distribuirne le risorse in modo da ottenere il massimo beneficio sociale possibile. Molte delle proprietà restano trascurate, mentre altre sono date in affitto a cifre simboliche. Ci sono, evidentemente, importanti eccezioni, come prova il progetto del Consiglio Statale per la Religione del Melaka per la costruzione di un complesso di quattro piani, da adibire a negozi e uffici, situato in un terreno di quasi duemila metri quadrati, di proprietà del *waqf*, nella città di Melaka e realizzato nel 1979, nonché il progetto da due milioni di dollari malesi, approvato dal Consiglio Statale per la Religione del Pinang, per la costruzione di un analogo complesso su oltre cinquemila metri quadrati di terreno *waqf* nel centro della città di Pulau Pinang.

In Thailandia le proprietà del *waqf* sono gestite da moschee e da fondazioni. La costruzione e l'amministrazione delle moschee sono regolate dalla legge specifica (Masjid Act) del 1947, mentre le fondazioni ricadono nella giurisdizione dei codici civile e commerciale. Le leggi impongono a tutte le proprietà *waqf* la compilazione di un bilancio che deve essere presentato annualmente al Comitato Provinciale Islamico (PIC), mentre il Comitato Centrale Islamico (CIC) ha poteri di ispezionare e persino di porre sotto amministrazione controllata le proprietà *waqf* del paese. Ma in pratica raramente si è avuto un intervento del PIC e del CIC.

La maggior parte dei beni in regime di *waqf* in Thailandia è costituita da terreni donati a *masjid* e fondazioni. Inoltre troviamo costruzioni residenziali e commerciali. Le entrate derivanti da queste proprietà vengono utilizzate per la manutenzione delle moschee e per il finanziamento di progetti a uso della comunità. Tuttavia, queste organizzazioni il più delle volte si trovano in passività, con spese che superano le entrate. La differenza viene colmata principalmente con la raccolta della *şadaqa*.

Ma è davvero spiacevole che le proprietà *waqf* thailandesi, in linea di massima, non vengano sfruttate e non venga operato alcun tentativo di accrescere la loro capacità produttiva. Attualmente danno soltanto rendite limitate agli istituti di appartenenza, vanificando lo scopo per cui furono istituite. Tuttavia, esistono casi

eccezionali di un efficace sfruttamento delle risorse, come lo straordinario esempio di un *masjid* di Chiangmai che ha costruito redditi immobili commerciali da cui trae buone rendite.

Il sistema scolastico *pondok*¹⁸ in Thailandia (come pure nella Malaysia Peninsulare) si era basato a lungo sulle proprietà *waqf*. In alcuni casi la terra donata a questo scopo dagli abitanti dei villaggi è stata trasformata in possedimenti privati dai figli degli amministratori. Durante gli ultimi tre decenni, le scuole *pondok* sono state trasformate in scuole private o pubbliche. È interessante notare che solo poche fondazioni si sono prese l'incarico di gestire alcune di queste scuole: ad esempio, la Fondazione per l'Educazione Islamica di Yala gestisce tre scuole. Un altro esempio è costituito dalla scuola al-Tarkiyah di Narathivat.

La situazione delle proprietà in regime di *waqf* Indonesia e nelle Filippine non differisce molto dall'esempio malese e thailandese. In questi paesi in genere i *masjid* e le *madrasa* ricadono nella categoria dei *waqf*. Spesso, i lasciti in *waqf* vengono da famiglie benestanti che hanno donato le loro proprietà. Esempi ben noti di tali lasciti familiari sono quelli delle famiglie Abas, Alontos e Lucmans nel Sud delle Filippine.

A Singapore è stato conferito al Muis il potere di amministrare le proprietà in regime di *waqf*. Esso aveva quindi, alla data del 1986, la responsabilità di settantasei moschee e trenta *madrasa*. Tuttavia, questo non copre tutto l'insieme delle proprietà *waqf* nel paese. Le moschee della prima generazione sono state donate da benefattori individuali, mentre quelle della seconda sono state costruite dal Muis. Molti dei lasciti caritativi a Singapore risalgono al secolo XIX. Le moschee di questo tipo sono state amministrate tramite fiduciari nel quadro di custodie create per testamento o altro tipo di scrittura. Quasi tutte le proprietà del *waqf* amministrate dal Muis¹⁹ sono state donate da musulmani indiani, mentre, a sua volta, il Muslimin Trust Fund Association (MTFA) gestisce alcune moschee (molte provenienti da lasciti di arabi), due orfanotrofi e una *madrasa*. Anche la Jamiyah gestisce diverse moschee. Il nome di Alsagoff, ricco mercante arabo, figura in posizione preminente nel contesto del *waqf* di Singapore, come benefattore dell'SMA Alsagoff Wakaf [*waqf*] Fund e dell'MTFA.

In alcuni casi una proprietà in regime di *waqf* è andata perduta perché è terminata la concessione demaniale o perché è stata espropriata del governo nell'ambito di qualche progetto di sviluppo urbano. Tuttavia, in una certa misura, quelle perdite sono state compensate da altre concessioni ottenute dall'agenzia che si occupa delle moschee. Nonostante alcuni difetti, perciò, si potrebbe concludere che le proprietà *waqf* sono gestite meglio e in maniera più efficiente a Singapore che negli altri stati della regione.

5. La raccolta del risparmio

Strettamente parlando, la raccolta del risparmio privato dovrebbe ricadere nel settore della finanza. Ciò nonostante ci pare corretto inserirla nel presente contesto non solo perché si riferisce a una raccolta di risorse, ma anche perché la raccolta del

risparmio cui qui si allude è iniziata come un'attività del volontariato, prima di evolversi in un'attività commerciale pienamente sviluppata.

La raccolta ufficiale e sistematica dei risparmi dei musulmani secondo un'ottica islamica sembra avvenire soltanto in Malaysia e a Singapore. Ma qui si farà riferimento soltanto a quei metodi che hanno coinvolto il volontariato in un modo o nell'altro. Quindi, il ruolo delle banche islamiche in questo settore ricade al di fuori della presente analisi, in quanto appartiene chiaramente al mondo del commercio (*tijāra*)²⁰.

In Malaysia il Fondo per i Pellegrini, o Tabung Haji come è comunemente conosciuto, è stato creato nel 1962 per permettere a coloro che intendevano compiere il pellegrinaggio alla Mecca di accantonare una somma di denaro sufficiente. Prima di esso, i pellegrini privi della cifra occorrente vendevano le loro proprietà per pagare il *hajj*, andando incontro, al loro ritorno, a dure conseguenze economiche. Per iniziativa del volontariato si è iniziato allora a creare un Fondo di Risparmio per i Pellegrini, che in seguito ha ottenuto un forte aiuto dal governo. La Malayan Muslims Pilgrims Savings Corporation (che si è costituita come società nell'agosto del 1962 e ha iniziato la sua attività nel settembre 1963) si è poi trasformata nell'attuale Pilgrims Management and Fund Board (PMFB) istituito nell'agosto 1969.

Il PMFB accetta depositi dai membri e li investe in modi conformi all'islam. I profitti ricavati sono divisi tra i depositari in forma di dividendo dopo averne detratto la *zakāt*. La quota minima richiesta per aprire un conto presso il Tabung Haji è di due dollari malesi. Il PMFB invia gli estratti conto ai depositari due volte all'anno e paga il dividendo su base annuale.

Il Tabung Haji è enormemente cresciuto sia in termini di numero di depositari sia nel volume dei depositi. Il numero degli aderenti è passato dai circa settemila del 1969 ai centoventiseimila del 1986, mentre il volume dei depositi, dai sette milioni iniziali, ha raggiunto i duecentosettantacinque milioni di dollari malesi nello stesso anno²¹.

I depositi nel PMFB vengono effettuati attraverso prelievi mensili dallo stipendio autorizzati dai sottoscrittori, oppure tramite versamento per conto corrente postale, ma anche attraverso la raccolta diretta. I canali di investimento comprendono la pratica islamica della *mudāraba* (condivisione dei profitti, accomandita), la *mushāraka* (compartecipazione) e *l'ijāra* (locazione). Circa la metà degli investimenti rientra nella compartecipazione. L'importo totale investito era di 464,3 milioni di dollari malesi alla fine del 1985.

Occorre fare riferimento, anche se brevemente, a un'altra organizzazione simile che in Malaysia compete con il Tabung Haji. Il partito politico islamico, Parti Islam Se-Malaysia (PAS), ha istituito un fondo di risparmio simile al Tabung Haji. Questo fondo, chiamato Darul Mal, sembra aver raccolto cifre considerevoli nel Kedah, nel Kelantan e nel Trengganu, luoghi in cui il PAS ha solide basi. È interessante notare che tra gli investimenti realizzati dal Darul Mal è inclusa la proprietà di piantagioni di gomma e di palma da olio.

Organizzazioni assimilabili al Tabung Haji brillano per la loro assenza negli altri paesi del Sud-est asiatico. Molto simile, tuttavia, è la proposta del Danamis (Dana Masyarakat Melayu-Islam Singapura), emanazione del Kongres Ekonomi Masyarakat Melayu-Islam Singapura (Kemas) tenutosi nel 1985. L'obiettivo principale del Danamis consiste nel raccogliere il risparmio e utilizzarlo per finanziare ditte malesi di

piccola o media grandezza. Il *modus operandi* proposto dal Danamis è simile a quello dei fondi appartenenti al MBF e al Mendaki operanti a Singapore, con prelievi mensili di piccolo importo dallo stipendio degli impiegati musulmani. È stato stimato che il Danamis dovrebbe essere in grado di raccogliere depositi per un valore di diciotto milioni di dollari di Singapore l'anno, nell'ipotesi di un contributo mensile di dieci dollari di Singapore a persona versato da centocinquantamila impiegati musulmani²². Si è anche previsto per il Danamis un fondo destinato al pellegrinaggio sul modello del malese Tabung Haji.

Conclusioni

Da quanto detto si potrebbe dedurre che nel Sud-est asiatico il volontariato islamico svolga una funzione importante, specialmente in termini di mobilitazione di risorse tra i musulmani. Il volontariato islamico è dunque più efficace non solo nel reperire risorse, ma anche nel ridistribuirle in maniera più equa. Nonostante questa osservazione generale, però, le analisi precedenti evidenziano la debolezza e i difetti presenti nel settore del volontariato islamico, che gli hanno impedito di esercitare una funzione ancora più rilevante nel combattere la povertà e nell'accrescere il benessere economico delle comunità musulmane della regione.

La zakāt rappresenta uno strumento potente che, se organizzato adeguatamente e utilizzato con giudizio, può avere un impatto notevole sul profilo economico delle comunità musulmane. Tuttavia occorre molta cautela nel modernizzare l'istituto della zakāt per non violare i principi della sharī'a che la regolano e che la equiparano alla salāt. È necessaria la massima cautela nella ridefinizione delle fonti, degli impieghi e delle percentuali della zakāt, in quanto i fondi raccolti da fonti diverse da quelle imponibili o spesi per scopi non legittimi non possono essere oggetto della zakāt, per definizione. I fondi non conformi alle norme della zakāt possono al massimo essere considerati ṣadaqa.

È evidente come l'istituto della zakāt nel Sud-est asiatico sia stato trascurato, nel senso che il suo potenziale non è stato sfruttato appieno. L'ammontare della zakāt attualmente raccolta sembra costituire appena una frazione della sua capacità potenziale. Tuttavia occorre aggiungere che la situazione potrebbe non essere così negativa come la mostrano le cifre ufficiali, in quanto la zakāt versata al di fuori dei canali ufficiali può superare di parecchie volte quella riscossa attraverso tali canali. Certo la potenzialità è considerevole, visto che il 2,5 per cento dei beni produttivi e dei redditi del lavoro autonomo e il 10 per cento del prodotto agricolo ammontano a una somma assai elevata. La situazione impone non solo di applicare e rafforzare le leggi che regolano la zakāt, ma anche di istituire un meccanismo analogo a quello delle Imposte Dirette, che dovrebbe occuparsi di effettuare un censimento dei *muzakkr*, valutare gli importi dovuti da ciascuno e infine raccogliere e distribuire i fondi della zakāt.

Evidentemente, la raccolta della fitra è organizzata meglio di quella della zakāt e in ciò non c'è niente di strano, poiché la fitra è una piccola tassa indolore, pro capite, raccolta annualmente in occasione della celebrazione del ʿīd. Non esiste il pro-

blema dell'evasione della *fiṭra*, non essendoci dubbio sulla volontà e la possibilità della gente di pagarla. Inoltre, il costo della raccolta è relativamente basso, in quanto i *masjid* e le *surau* fungono efficacemente da centri di raccolta. Quindi si potrebbe ragionevolmente concludere che, nella regione, solo una piccola parte del gettito potenziale della *fiṭra* non viene raccolta.

La *ṣadaqa* è tutt'altra cosa. È un'elemosina che può essere donata in qualsiasi momento, avere qualsiasi importo ed essere elargita a chiunque in maniera del tutto discrezionale: di conseguenza le sue potenzialità sono illimitate. Nella maggior parte dei casi, la *ṣadaqa* viene donata in maniera occasionale, ma si potrebbe reperirne assai di più se le organizzazioni di volontariato riuscissero a presentare programmi ben pianificati e dessero loro adeguata pubblicità. Il sorgere di diverse organizzazioni del genere in vari paesi e la competizione che ne risulta sembra essere di buon augurio, perché la competizione può assicurare una maggiore efficienza in termini di costi e una maggiore equità in termini di benefici.

L'istituto del *waqf* in alcuni paesi sembra essere in uno stato di disordine: molte delle sue proprietà soffrono di trascuratezze, abusi e cattivo utilizzo. C'è bisogno di semplificare e rendere più trasparente la gestione dei beni costituiti in *waqf*. È spiacevole che in molti casi tali proprietà non siano state adeguatamente sfruttate, sebbene vi siano talune eccezioni degne di nota. Proprio tali eccezioni provano l'enorme potenzialità dell'istituto del *waqf*.

Inoltre è sconsolante notare come si siano aggiunte ben poche proprietà al totale dei beni *waqf* già esistenti, quasi tutti risalenti a lasciti del secolo scorso. La spiegazione secondo cui oggi vi sarebbe un numero di musulmani ricchi inferiore al passato non sembra molto accettabile. Un'interpretazione più plausibile potrebbe essere ricondotta alla negligenza, all'abuso e al cattivo impiego cui si è fatto riferimento e che possono avere scoraggiato gli aspiranti benefattori dalla donazione. È necessario dare nuovo respiro all'istituto del *waqf*. Una sua rinascita e rivitalizzazione potrebbero conferire reali benefici alle comunità musulmane della regione, ora che vi sono parecchi multimilionari in grado di donare una parte della loro ricchezza sotto forma di *waqf*.

Un punto dolente nella precedente panoramica riguarda il ruolo dei governi. Come si è detto, non c'è alcuno stato islamico nel Sud-est asiatico e i musulmani rappresentano la maggioranza della popolazione soltanto in Indonesia e in Malaysia. Di conseguenza il volontariato deve assumersi responsabilità ancor più gravose che altrove. Questo non significa, tuttavia, che il volontariato possa fare tutto da sé, senza l'aiuto del governo: infatti la presente analisi mostra come l'attività del volontariato rispecchi sempre la misura dell'aiuto offerto dallo stato. Dietro ciascuno degli esempi positivi citati c'è sempre un supporto di vario genere da parte dello stato. Esempi illuminanti sono il Bazis in Indonesia, l'Ypeim in Malaysia e il Mendaki a Singapore. È innegabile che un timbro di ufficialità riesca sempre a dare una spinta considerevole alle attività del volontariato.

¹ Il niṣāb rappresenta la linea di demarcazione, basata sul concetto dei bisogni essenziali, tra coloro che sono in stato di bisogno e coloro che non lo sono.

² I «cinque principi» (panča sila) della Costituzione indonesiana.

³ Si veda il saggio di Taufik Abdullah nel presente volume.

⁴ Sono collettivamente indicati come pakil i religiosi delle moschee: l'imām [guida della preghiera rituale], il khatīb [predicatore] e il bulāl [«muezzin»] (in arabo mu' adhdhin) dal nome dell'etiope Bilāl, il «mu' adhdhin del Profeta», il quale divenne il primo muezzin quando fu istituito il richiamo alla preghiera il primo anno dell'egira].

⁵ I maguindanao sono uno dei tredici gruppi etnolinguistici moro nel Sud delle Filippine.

⁶ I maranao sono un gruppo etnolinguistico residente nella regione di Lanao.

⁷ Surin Pitsuwan, «The Islamic Banking Option in Thailand» in Mohamed Ariff (a cura di), *Islamic Banking in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1988, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

⁸ Si veda il saggio di Taufik Abdullah nel presente volume.

⁹ Si veda il saggio di Aidit bin Ghazali nel presente volume.

¹⁰ Si veda il saggio di Amina Tyabji nel presente volume.

¹¹ Si veda il saggio di Preeda Prapertchob nel presente volume.

¹² Si veda il saggio di Carmen A. Abubakar nel presente volume.

¹³ Si veda il saggio di Amina Tyabji nel presente volume.

¹⁴ Sono il Darul Ihsan (per ragazzi), fondato nel 1904, e il Darul Ihsan Lilbanat (per ragazze), fondato nel 1980.

¹⁵ C'erano circa ottanta società assistenziali musulmane nel 1985 (si veda il capitolo di Amina Tyabji in questo volume).

¹⁶ Si veda Risalah Ypeim, Bilangan 6, Tahun, 1988 e l'Annual Report dell'Ypeim, 1987.

¹⁷ Si veda il saggio di Syed Othman Alhabshi nel presente volume.

¹⁸ Nel sistema di istruzione religiosa pondok, gli studenti di tutte le età (maschi e femmine) sí recano a studiare presso un insegnante religioso (guru) e risiedono in capanne costruite attorno all'abitazione dell'insegnante. In questo sistema di istruzione possono occorrere diversi anni prima di «diplomarsi».

¹⁹ Il Muis ha ereditato dieci lasciti sotto forma di waqf, due dei quali sono stati in seguito estinti.

²⁰ M. Ariff, «Islamic Banking: A Southeast Asian Perspective» in Id. (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking in Southeast Asia* cit.

²¹ Si veda il saggio di Radiah Abdul Kader nel presente volume.

²² Si veda il saggio di Amina Tyabji nel presente volume.

La raccolta e la distribuzione della *zakāt* in Indonesia

Taufik Abdullah

Introduzione

Per diverse ragioni il 1968 è stato un anno importante per l'Indonesia contemporanea. In quell'anno, infatti, il presidente della Repubblica pro tempore, Suharto, fu confermato dal Provisional People's Consultative Assembly (MPRS) quale nuovo presidente. Con ciò il governo del Nuovo Ordine vedeva ormai garantita la sua legittimità. Una volta sconfitta la minaccia comunista e domati gli ultimi seguaci di Sukarno, il governo del Nuovo Ordine era pronto a entrare nella nuova fase della storia politica dell'Indonesia.

La ricerca di una struttura politica adeguata, che potesse garantire il successo della ricostruzione economica e dello sviluppo, nonché assicurare la stabilità politica e aprire la strada all'attuazione della *pancasila*, iniziò in pieno il suo corso. L'anno 1968 fu quindi un anno di grandi speranze. L'Indonesia stava per avviare il suo primo Piano di Sviluppo Quinquennale. Non di minore importanza fu il fatto che nel 1968 il cosiddetto conflitto religioso — il primo e unico conflitto su scala nazionale — si era in larga parte calmato. Ma, nel frattempo, il partito islamico recentemente costituito, il Parmusi, stava attraversando una crisi interna quasi fatale.

Il 24 settembre 1968, undici influenti 'ulamā [eruditi, studiosi della legge coranica] di Jakarta lanciarono uno storico appello al presidente appena confermato. Gli ricordarono l'importanza della *zakāt*, sia come obbligo religioso sia come mezzo di progresso sociale. Consapevoli della situazione di difficoltà economica prevalente e consci dello spirito autentico «della *pancasila* e della Costituzione del 1945», gli undici 'ulamā conclusero che l'istituto della *zakāt* avrebbe potuto contribuire ad affrettare il processo di sviluppo. L'adempimento dell'obbligo della *zakāt* da parte dei musulmani avrebbe non soltanto arrecato benefici alla comunità islamica, ma anche alla nazione e allo stato nel suo insieme. Inoltre chiesero al presidente Suharto, in quanto capo dello Stato, di incoraggiare i fedeli dell'islam, «specialmente [quelli che vivono] nella capitale della Repubblica Indonesiana» ad assolvere l'obbligo religioso. Domandarono inoltre al presidente di suggerire ai governatori di tutte le province di prendere iniziative per coordinarne la raccolta e la distribuzione, «in accordo con i principi della legge sulla *zakāt*». Gli undici 'ulamā auspicarono altresì che il presidente volesse dare l'esempio pagando la *zakāt* a lui spettante, «come musulmano, devoto ai precetti religiosi islamici»¹.

Il presidente rispose all'appello nel suo discorso ufficiale in occasione della celebrazione dell'*Isrā' Mi'rāj* (l'ascensione notturna al cielo, che il Profeta compì da Gerusalemme), presso il Palazzo Merdeka, il 26 ottobre 1968. Egli sottolineò l'importanza religiosa e sociale della *zakāt* e invitò i musulmani ad adempiere tale nobile obbligo religioso. L'ideale sarebbe stato che la raccolta e la distribuzione della *zakat* fossero coordinate su base nazionale. Come primo passo egli stesso, in quanto «privato cittadino», intendeva prendersi carico dello «sforzo di massa della nazione nella raccolta della *zakāt*» e della presentazione di rapporti annuali sulla sua raccolta e distribuzione².

Fino al 1974, il presidente ribadì l'impegno nei suoi discorsi collegati a celebrazioni islamiche. Nel frattempo, il 31 ottobre 1968, diede istruzioni a tre alti ufficiali militari perché svolgessero tutti i preparativi necessari per una campagna nazionale di raccolta della *zakāt*³.

Il primo governatore a rispondere all'invito del presidente fu Ali Sadikin, della provincia di Jakarta. Nel dicembre 1968 istituì un'agenzia semindipendente per la *zakāt*. Assicurandosi la cooperazione dei 'ulamā e degli intellettuali musulmani di Jakarta, il governatore non solo riuscì a trovare una struttura organizzativa adatta alla raccolta e alla distribuzione della *zakāt*, ma introdusse anche un nuovo approccio nella distribuzione della stessa. I successi e gli insuccessi dell'organizzazione per la *zakāt* di Jakarta patrocinata dal governo furono attentamente studiati dalle altre province. Era un esempio da seguire, forse da imitare.

Dai primi anni settanta la *zakāt* è divenuta oggetto di molti dibattiti e convegni, a livello sia nazionale sia locale. I metodi per dare pubblicità alla *zakāt*, la giurisprudenza (*fiqh*) a essa relativa, la struttura delle organizzazioni a essa correlate, i modelli di distribuzione e il suo ruolo potenziale nello sviluppo comunitario sono alcuni dei temi trattati in questi incontri accademici. Nello stesso tempo sono stati avviati diversi esperimenti nella gestione della *zakāt*. Uno sviluppo ugualmente significativo è costituito dalla diretta partecipazione di organizzazioni private nel reperimento dei fondi della *zakāt*.

Questo capitolo tenta di descrivere i vari modi di raccolta e distribuzione della *zakāt* in Indonesia. Poiché non è possibile prendere in esame le esperienze di tutta l'Indonesia nel campo della raccolta della *zakāt*, ci concentreremo sull'esperimento di Jakarta. Per confronto verranno discusse anche le esperienze delle province del Sud Sulawesi e di Java Ovest. Si analizzeranno anche alcuni esperimenti ai livelli più bassi delle regioni amministrative e programmi in piccola scala nella gestione della *zakat*, per concludere con un esame complessivo della situazione indonesiana.

1. La *zakāt*: problemi relativi al *fiqh* e strategia sociale

Nessuno pone in discussione il fatto che la *zakāt* sia uno dei pilastri dell'islam. È il terzo degli *arkān al-islām* (pilastri islamici). La *zakāt* è menzionata nel Corano almeno trenta volte. Per ventisette è menzionata assieme alla *ṣalāt* (preghiera rituale), il secondo pilastro⁴. In una prospettiva legale islamica, la *zakāt* appartiene alla categoria degli obblighi del *ta'abbudī* [il dedicarsi al servizio di Dio], regole dogmatiche

chiaramente fissate nel *naskh* (testo coranico [lett. trascrizione]). In quanto tale, la sua esistenza come parte degli obblighi religiosi si dovrebbe semplicemente rispettare, senza questioni. La *zakāt* deve essere pagata per «purificare» la ricchezza che oltrepassi il *nisāb* (minimo), come viene stabilito dalla *sūra* della Conversione⁵. Inoltre, la *zakāt* può essere elargita soltanto alle otto categorie degli *aṣṅāf*, i beneficiari legittimi⁶. La tradizione legale islamica ha determinato anche i tipi di ricchezza e le proprietà su cui si deve prelevare tale imposta, nonché i corretti *niṣāb* e *hawl* (tempo di pagamento) per ogni categoria dei beni e delle proprietà «soggetti a *zakāt*».

Ma restano ancora molti aspetti da chiarire. Qual è la vera essenza della *zakāt*? Come deve essere raccolta? Come si deve procedere per la sua gestione? Gli otto *aṣṅāf* devono essere trattati allo stesso modo? E come devono essere interpretati i principi del *fiqh* relativi alla *zakāt*, al mutare delle circostanze?

I *ʿulamā* indonesiani che hanno iniziato a studiare più approfonditamente gli aspetti legali della *zakāt* sembrano concordare sul fatto che essa debba essere considerata una regola dogmatica da seguire razionalmente. Come ogni altro problema legale che derivi dal *naskh*, la *zakāt* deve essere vista entro la prospettiva del sistema di giurisprudenza islamico. Uno dei principi fondamentali della legge islamica è quello di essere diretta verso «la creazione del benessere e la proibizione della disarmonia». Per evitare le scappatoie all'esecuzione della legge, si può invocare un altro principio: «la proibizione della disarmonia deve precedere la creazione del benessere»⁷.

Questo significa che i *ʿulamā* possono ignorare le tradizioni legali e basarsi esclusivamente sulla loro percezione di ciò che è bene o male per la società? Su questo punto specifico, nonostante le differenze negli orientamenti dottrinali o ideologici, la maggior parte dei *ʿulamā* indonesiani sembra adottare una posizione mediana. Sulla base di una panoramica sulle opinioni dei *ʿulamā* e degli intellettuali condotta a Jakarta, un seminario ha sottolineato il bisogno di interpretazioni legali (*ijtihād*) dei concetti non chiari nel *naskh*. Tuttavia non ha incoraggiato la procedura dell'*istinbāṭ* [scoperta], che cerca di trovare nuovi precetti legali nel modo in cui fecero i riformatori (*mujtahid* [zelante, dotto]) del passato, né quella del *tarjīb*, che paragona tra loro tutte le opinioni legali esistenti per sceglierne la più solida. Al contrario, il colloquio ha preferito la procedura del *tabqīq al-mu' ānat* [verifica con impegno], che tende a trovare *ʿillāt*, vale a dire argomentazioni a proposito di punti ancora non del tutto chiariti⁸.

Da quest'ultima posizione notiamo che la maggior parte dei *ʿulamā* e degli intellettuali musulmani inizia l'analisi della *zakāt* sottolineandone anzitutto il carattere di obbligo religioso individuale. Appare quindi inaccettabile l'identificazione della *zakāt* con una tassa, come suggerito da alcuni influenti intellettuali musulmani, data l'analogia dei rispettivi scopi sociali. Il significato e gli obiettivi sociali della *zakāt* derivano esclusivamente dall'ordine di Dio ai singoli credenti. Sempre a partire da questo presupposto, molti *ʿulamā* sarebbero propensi a definirla come l'obbligo del ricco verso il povero e il bisognoso. Un seminario, tenuto da un gruppo di coordinamento tra i *pesantren* (collegi) nel 1968, concludeva che «il compito più urgente dei *ʿulamā* è quello di elaborare un sistema della *zakāt* che prenda in considerazione le realtà sociali fluttuanti, senza abbandonare il valore spirituale della *zakāt* in quanto atto religioso»⁹. Tuttavia il fine della *zakāt*, come un *ʿulamā* tradizionalista

ha affermato, consiste nel trasformare un *mustabiqq* (beneficiario della *zakāt*) in *rnuzakkī* (donatore di *zakāt*).

La maggior parte dei '*ulamā*' e degli intellettuali musulmani in Indonesia tende a ritenere la *zakāt* un atto religioso individuale dal significato sociale. La *zakāt* aiuta a creare una struttura sociale basata sulla giustizia economica, che è benedetta da Dio. Poiché la *zakāt* può aiutare a sradicare la povertà, non si dovrebbe accettare in modo acritico la pratica tradizionale di utilizzarla per l'acquisto di beni di consumo. Per assicurare gli obiettivi sociali della *zakāt*, il suo utilizzo dovrebbe assumere un carattere più produttivo. Essa dovrebbe anche essere considerata come una parte integrante dei programmi di sviluppo. Inoltre, come si vedrà in seguito, sono stati elaborati diversi programmi perché la *zakāt* non solo aiuti a risolvere i problemi di povertà individuali — espressione dell'interessamento dell'islam verso la giustizia sociale — ma anche faciliti la costruzione di una società giusta¹⁰.

Ma chi deve essere responsabile della raccolta e distribuzione della *zakāt*? Un'indagine di opinione tra i '*ulamā*' e gli intellettuali musulmani a proposito della *zakāt* (condotta nel 1974-75) mostrava un accordo quasi generale. La maggioranza dei '*ulamā*' considerava il governo quale fattore chiave nella gestione della *zakāt*. Sebbene una minoranza (circa il 7%) ritenesse che il governo dovesse essere l'unico responsabile, una larga maggioranza (59%) vedeva come soluzione ideale la raccolta della *zakāt* da parte di un *dmil* semindipendente, vale a dire attraverso un'agenzia patrocinata dal governo. La maggioranza (questa volta solo il 46%) riteneva che lo stesso '*āmil* semindipendente dovesse essere responsabile della sua distribuzione. Non c'è da stupirsi che la grande maggioranza degli interrogati concepisse la distribuzione della *zakāt* come una risposta ai bisogni sociali. Soltanto una minoranza ha suggerito che essa dovesse andare direttamente ai *mustahiqq*. Quasi tutti i '*ulamā*' interpellati a Jakarta nel 1975 concordavano sul fatto che fosse preferibile utilizzare la *zakāt* per scopi produttivi piuttosto che per il consumo immediato. In altre parole, la maggioranza preferiva considerare la *zakāt* come '*ibāda ijtimā'iyya* — obbligo religioso sociale — invece che come '*ibāda mah-dkah*, puro obbligo religioso, fine a se stesso. Molti degli intellettuali al di fuori della cerchia dei '*ulamā*', consultati anch'essi nel corso dell'indagine, hanno sottolineato il bisogno dell'istituzione ben organizzata di un *Baitul-Mal* [in arabo *bayt al-māl*, tesoreria] pubblico o di un'agenzia *āmil*¹¹.

Risultati simili furono riportati anche da «Tempo» nel suo numero speciale dedicato alla *zakāt*. Una consistente maggioranza degli interpellati nel sondaggio di opinione realizzato da questo giornale riteneva che il governo dovesse prendere parte alla gestione della *zakāt*. Dal momento che la *zakāt* viene considerata come uno strumento per eliminare la povertà, la maggioranza (circa il 43 %) riteneva che essa dovesse essere utilizzata a fini produttivi. Circa il 25 per cento riteneva invece che la *zakāt* dovesse essere distribuita alle moschee, agli orfani e per il consumo immediato. Gli altri preferivano una soluzione che conciliasse i due approcci¹².

L'opinione che la *zakāt* sia un obbligo religioso con un significato sociale definito è diventata quella prevalente, nonostante le continue divergenze negli orientamenti dottrinali. Ma fino a qual punto può uno stato laico lasciarsi coinvolgere nelle attività religiose della società? La disponibilità del presidente a comportarsi come una sorta

di *āmil* provvisorio riflette l'atteggiamento del governo centrale: era Suharto, come privato cittadino musulmano, non come capo di stato, che sarebbe stato responsabile della gestione della *zakāt*. Ma come negare che in fin dei conti era la stessa persona? In altre parole, che l'Indonesia non sia uno stato islamico non significa che non debba svolgere alcun ruolo nell'assicurare l'adempimento degli obblighi religiosi della stragrande maggioranza della popolazione. Su questo punto in particolare, non vi è differenza tra l'atteggiamento del presidente e l'opinione della maggioranza dei '*ulamā*' e degli intellettuali musulmani, evidenziata nel sondaggio del 1975. Ma quanto è essenziale il ruolo del governo nella gestione della *zakāt*? Un influente '*ulamā*' di tendenza tradizionalista, ampiamente coinvolto nei programmi di sviluppo della comunità, ha affermato che sebbene la *zakāt* possa essere raccolta e distribuita da organizzazioni sociali, solo quelle autorizzate dallo stato potevano essere considerate legalmente come '*āmil*'. Le agenzie non governative per la *zakāt*, in altre parole, si potevano considerare come uno degli *aṣṅāf*¹³, ossia potevano fungere da intermediarie tra il *muzakkī* e il *mustahiqq* senza incorrere nelle sanzioni del *fiqh*.

Questa è una delle controversie che caratterizzano il tema della *zakāt* in Indonesia. L'essenzialità del ruolo dello stato finisce poi per portare al problema della legittimità dello stato secondo il *fiqh* e l'ideologia islamica. Il secondo punto controverso riguarda la relazione tra la *zakāt* e le tasse. Se l'obiettivo ultimo della *zakāt* è la creazione di una società basata sulla giustizia economica, qual è, allora, l'obiettivo delle tasse?¹⁴ Se la *zakāt* deve essere considerata anzitutto come un modo per purificare la propria ricchezza, una percentuale del 2,5 per cento di *zakāt* è certo comprensibile. Ma sembrerebbe inutile parlare di giustizia sociale o di lotta alla povertà come obiettivi principali della *zakāt* se la sua aliquota raggiunge solo il 2,5 per cento, perciò si è detto che tale percentuale dovrebbe essere elevata al venti per cento delle entrate¹⁵.

Questi tre punti di controversia (il primo di natura prevalentemente giuridica, il secondo ideologico-politico e il terzo sociologico) non si manifestano nella concreta attività della raccolta della *zakāt*. Fanno semplicemente parte dell'ininterrotta discussione che si svolge sulla scia del risveglio islamico in Indonesia. Essi riflettono la continua ricerca di una gestione ideale della *zakāt* in un ordine sociale in trasformazione.

2. L'organizzazione della raccolta e della distribuzione della *zakāt*

Tradizionalmente la *zakāt* è una questione tra il *muzakkī* e il *mustahiqq*, cioè colui che è obbligato al pagamento e il beneficiario legittimo. È anche un semplice affare locale. Un *muzakkī* andrà semplicemente dal *mustahiqq* che ha scelto (ad esempio tra gli insegnanti di religione, o i '*ulamā*', o gli orfani) e gli darà la sua *zakāt* secondo i propri calcoli. Raramente, o mai, la *zakāt* viene usata per scopi comunitari. Gli strumenti religiosi più importanti destinati a questi ultimi scopi sono la *ṣadaqa*, l'*infāq* e il *waqf*. In altre parole, la *zakāt al-māl* (*zakāt* sulla ricchezza) è trattata come se fosse una *zakāt al-fiṭr* (testatico) che in genere ha un carattere di consumo ed è molto personale. La *zakāt al-fiṭr* viene data al *mustahiqq* per permettergli di cele-

brare il *īd al-Fiṭr*. L'uso cui verrà devoluta la *zakāt* o la *zakāt al-māl* dipende esclusivamente dal *mustahiqq*. Un insegnante di religione, se vuole, può ad esempio usare una parte della *zakāt* che riceve per ingrandire la sua scuola (*surau*, *pesantren* o *dayah*).

In questo approccio tradizionale verso la *zakāt*, un nuovo stile sembra aver guadagnato popolarità presso il *nouveau riche* musulmano in Indonesia. Il ricco *muzakkī* distribuisce al *mustahiqq* un certo numero di buoni che quest'ultimo potrà incassare nell'ufficio del primo.

Sebbene il sistema tradizionale di raccolta e distribuzione della *zakāt* sia ancora in uso, è emerso un altro tipo di organizzazione della *zakāt* che comprende un nuovo sistema di raccolta, più impersonale, meno locale e più comunitario. L'inizio di questo tipo di organizzazione della *zakāt* si può far risalire ai primi anni di vita delle strutture sociali ed educative islamiche, quando i musulmani emigrati nelle zone urbane lanciarono programmi di modernizzazione delle scuole religiose e dell'assistenza sociale. Queste organizzazioni a base urbana attualmente ricevono la porzione più alta dei contributi della *zakāt*. Oggi, una pratica comune a molte organizzazioni sociali e religiose consiste nell'inviare moduli di conto corrente in bianco, durante il mese di *Ramadān*, ai musulmani che compaiono nell'elenco telefonico. Costoro sono «invitati» a inviare la loro *zakāt al-mal* alle organizzazioni che, come affermano, stanno istituendo, allargando o rinnovando ospedali, moschee, scuole.

Sebbene molte di queste organizzazioni siano in realtà settori di strutture islamiche nazionali, come la *Muhammadiyah* o la *Nandlatul Ulama*, l'insieme delle loro attività ha spesso una base locale ed esse raccolgono fondi per le loro attività in tutto il paese. Non è inconsueto per un *muzakkī* di Medan (Nord Sumatra), ad esempio, ricevere un invito a mandare parte della sua *zakāt* o *ṣadaqa* (o qualunque altra categoria di contributo religioso il mittente o *muzakkī* abbia in mente come *niyya*, cioè intenzione) a un piccolo villaggio di Bali. Allo stesso modo non è inusuale per un *muzakkī* fare anche cinquanta o più versamenti a varie organizzazioni in tutto il paese.

Le strutture a base locale devono competere non solo con il persistente sistema tradizionale della raccolta della *zakāt*, ma anche con le organizzazioni nazionali che cercano di reperire fondi per grandi progetti come campus universitari, moderni ospedali e centri di studio islamico. In sé, il passaggio a progetti più ambiziosi da parte delle organizzazioni locali è segno della crescente importanza della *zakāt* come fonte di finanziamento per progetti sociali. Il *Dewan Dakwah* (Consiglio della *da'wa*), un'organizzazione modernista di Jakarta, ad esempio, attualmente sta costruendo una moderna moschea (*al-Furqan*), con un preventivo di cinquecentocinquanta milioni di rupie. Un giorno un *muzakkī* semplicemente si presentò nell'ufficio e staccò un assegno da venticinque milioni di rupie¹⁶. *Al-Thahiriyah*, una delle due principali organizzazioni educative tradizionali di Jakarta (l'altra è *al-Syafiyah*), è anch'essa in procinto di ultimare un complesso di culto, che include una biblioteca e un centro di studi islamici, del valore di circa un miliardo e trecento milioni di rupie. In otto mesi è riuscita a raccoglierne più di duecentotrenta milioni. *Al-Thahiriyah*, al contrario di altre organizzazioni, in aggiunta alla *zakāt al-māl* riceve anche *waqf*, *infāq* [lett. pagamento (dell'elemosina rituale)] e *ṣadaqa*. Oltre alla sua rete normale di scuole, che va dagli asili alle università, *al-Thahiriyah*, come la rivale

al-Syafiiyah, organizza *majlis taqlīm* [assemblee] e ha una stazione radio, utilizzata per «invitare» gli ascoltatori a contribuire al progetto. L'organizzazione riceve da due a tre milioni circa di rupie al mese dai *majlis taqlīm*¹⁷.

Nonostante il relativo successo di tali organizzazioni nella gestione della *zakāt*, si è sentita la mancanza del diretto intervento dello stato. Varie sono le cause. In primo luogo, la *zakāt* rappresenta un test con cui verificare il complesso rapporto tra i doveri religiosi sociali dei cittadini musulmani e il carattere non religioso dello stato secondo la *pancasila*. Dov'è lo spartiacque tra obbligo religioso della *umma* islamica e dovere politico dello stato? In secondo luogo, l'eventuale raccolta della *zakāt* a livello nazionale promette anche, come ha affermato il presidente nel discorso ricordato sopra, un uso più fruttuoso e strategico di tale istituto per il miglioramento della comunità islamica nel suo insieme. In terzo luogo, si è sperato che il coinvolgimento del governo portasse a una gestione migliore e a un maggiore controllo della *zakāt*. Lo stato, alcuni 'ulamā' sostengono, riuscirebbe anche a esercitare le opportune pressioni sui potenziali *muzakkī* perché «purificassero» la loro ricchezza, una volta raggiunto il *niṣāb*.

La genesi dell'interesse da parte dello stato centrale verso la raccolta e la distribuzione della *zakāt* si può far risalire al secolo XIX, quando il governo di quelle che erano allora le Indie Olandesi si rese conto che il cattivo uso della *zakāt* da parte dei funzionari da esso nominati avrebbe potuto finire per nuocere alla sua autorità. Nella Banten (Java Ovest) del secolo XIX, secondo Snouck Hurgronje, la *zakāt al-fīṭr* veniva percepita nella maggior parte dei casi dagli insegnanti di religione, *kiai* (insegnanti di testi classici, o *kitāb*) o semplicemente dagli insegnanti del Corano dei villaggi. In Java Est, contrariamente alla quasi totalità delle regioni occidentali, la *zakāt al-māl* ricadeva sotto la giurisdizione dei *kiai* e di altri 'ulamā'. La *zakāt al-fīṭr*, d'altra parte, veniva data ai religiosi di villaggio, come il *khaṭīb* (predicatore) e gli altri religiosi delle moschee. Poiché sia la *zakāt al-māl* sia la *zakāt al-fīṭr* in Java Est non erano raccolte da alcuna agenzia 'āmil, come avveniva in Java Ovest (specialmente nelle regioni di Chirebon e Prianger), era molto raro che si facesse un cattivo uso di questi contributi religiosi. In Java Ovest, invece, il 'āmil generalmente era costituito da funzionari religiosi appositamente nominati, che erano sotto il controllo diretto dei cosiddetti capi indigeni delle loro rispettive divisioni amministrative. Proprio in queste regioni il governo riceveva rapporti sul cattivo uso dei fondi della *zakāt*¹⁸.

Non c'è da stupirsi che il governo delle Indie Olandesi, il quale aveva sempre affermato la sua neutralità nelle questioni religiose, pubblicasse un regolamento (nel 1893) per prevenire il cattivo uso della *zakāt* da parte dei funzionari religiosi (*penghulu*, *naib*)¹⁹ e dei loro supervisori, vale a dire i capi indigeni. Nel 1905 il governo pubblicò un altro regolamento (Bijblad 6200), che vietava esplicitamente ai capi indigeni (i *priyayi* e i membri del *binnenlands bestuur*) di interferire nella gestione della *zakāt*. Allo stesso tempo il governo promulgò la nota *Guru Ordinance*, che poneva gli insegnanti di religione sotto il diretto controllo dei funzionari indigeni, in particolare dei Reggenti²⁰. Così, la politica del governo olandese nei confronti della gestione della *zakāt* cercò di porre una netta distinzione tra lo stato e i problemi della società concernenti la religione.

Durante l'occupazione giapponese ci fu un tentativo di imporre un maggiore coinvolgimento del governo nella raccolta della *zakāt*. Nel 1943, il Majlis ul-Islām il-'Alā Indonesia (Consiglio islamico supremo dell'Indonesia, MIAI), la federazione — riportata in vita dai giapponesi — che prima della guerra raccoglieva i partiti politici e le organizzazioni di massa, prese l'iniziativa di istituire un *Baitul-Mal* a Java. Il MIAI sperava, istituendo il *Baitul-Mal*, di poter riconquistare la sua influenza una volta che l'amministrazione occupante giapponese avesse cambiato la sua politica verso l'islam. Nonostante l'atteggiamento piuttosto indifferente dei giapponesi, il MIAI riuscì a stabilire diverse sezioni del *Baitul-Mal* in tutta Java. Ma ben presto il MIAI stesso venne sciolto, verso la fine del 1943. Quindi, il tentativo di coinvolgere il governo nella gestione della *zakāt* si concluse in un fallimento²¹.

Un tentativo più promettente fu operato ad Aceh (Sumatra) quando l'amministrazione giapponese occupante istituì il Mahkanah Syariah (Syu Kyo Hoin — la Corte della *sharī'a*). La corte faceva parte del Consiglio Islamico patrocinato dai giapponesi per il Sostegno alla Grande Asia Orientale (Majlis Agama Islam Untuk Bantuan Asia Timur Raya), fondato nel 1943. Nel suo statuto, pubblicato nel 1944, si affermava che il Syu Kyo Hoin aveva l'incarico di gestire, tra l'altro, la *zakāt*, la *zakāt al-fīṭr* e i beni *waqf*. Nominando tra i membri la maggior parte dei '*ulamā*' più influenti di Aceh, si sperava che il Majlis Syariah sarebbe stato in grado di istituire il tanto atteso *Baitul-Mal* dell'intera Aceh. Ma quale che fosse la reale intenzione dei giapponesi, la fine dell'occupazione e lo scoppio della rivoluzione nazionale indonesiana resero inoperante il Majlis Syariah²².

Dopo che l'Indonesia ebbe conquistato la sua indipendenza, l'Aceh fu la prima amministrazione provinciale a gestire la raccolta e la distribuzione della *zakāt*. Dopo che fu riconosciuta dal governo centrale come Regione Speciale (1959), nomina che le concedeva speciali diritti nell'ambito della religione, dell'istruzione e degli adempimenti doganali (dopo alcuni anni di ribellione contro il governo centrale), il governo locale si assunse direttamente la gestione della *zakāt*²³. A livello provinciale il governatore, con l'aiuto del Consiglio dei '*ulamā*' (Majlis Ulama), era la più alta autorità nell'organizzazione semiufficiale della gestione della *zakāt*. A ogni livello di divisione amministrativa — *kabupaten* (reggenza), *kecamatan* (distretto) e *kampong* (villaggio) — i capi amministrativi erano nominati presidenti dei rispettivi *Baitul-Mal* locali. Tuttavia, l'obiettivo principale di questi *Baitul-Mal* patrocinati dal governo era la gestione della *zakāt al-fīṭr*, che veniva spesa in massima parte per il rinnovamento di moschee, *dayah* (collegi religiosi) e *madrassa*.

Nel 1967, immediatamente dopo che l'Indonesia ebbe sconfitto il tentativo di *coup d'état* comunista, il governo centrale si mostrò interessato alla promozione della raccolta della *zakāt*. Quando il ministro degli Affari Religiosi presentò un progetto di legge sulla *zakāt* al parlamento provinciale (chiamato ufficialmente Mutual Help People's House of Representatives, DPRGR), il ministro delle Finanze pensò che la gestione della *zakāt* sarebbe stata regolata meglio attraverso una circolare ministeriale piuttosto che con una legge. Conseguentemente il ministro degli Affari Religiosi sospese una sua circolare del 1968, che suggeriva a ogni governatore di intraprendere i passi necessari all'istituzione del *Baitul-Mal*²⁴; a quell'epoca il presidente aveva già pronunciato l'importante discorso sulla *zakāt* in cui, ricordiamo,

esprimeva la volontà di gestire la raccolta e la distribuzione della *zakāt*, ma come privato cittadino.

Tuttavia la natura volontaria della raccolta della *zakāt*, sottolineata dal presidente, fu considerata dai funzionari delle agenzie per la *zakāt* come un ostacolo alla sua gestione²⁵. Questo condusse il governatore di Jakarta (Ali Sadikin) a fare il primo passo. Egli istituì un'agenzia semiufficiale per la *zakāt*, chiamata Badan Amil Zakāt (BAZ), nel dicembre 1968. Per diverse ragioni (tra le quali la portata molto limitata delle attività dell'agenzia, la competizione con la raccolta tradizionale della *zakāt* e con le attività delle organizzazioni sociali islamiche) il governatore cambiò la struttura e la portata delle attività del BAZ nel dicembre 1973. Esso fu rinominato Bazis (Badan Amil Zakāt, Infaq dan Sadaqah), perché avrebbe provveduto anche alla raccolta dell'*infāq* [pagamento (dell'elemosina rituale)] e della *ṣadaqa*²⁶. Molte province in seguito adottarono l'esempio di Jakarta.

Il 5 febbraio 1976, in base ai suggerimenti emersi nel corso del convegno sui dati forniti dal gruppo di ricerca sulla *zakāt* (tenutosi nel luglio 1975), il governatore di Jakarta ha migliorato la struttura del Bazis, che è quella tuttora operativa. Il Bazis, secondo il suo nuovo statuto, «è un'agenzia esecutiva dell'amministrazione della regione speciale della città capitale di Jakarta», avente la funzione di aiutare il governatore «nella raccolta e distribuzione della *zakāt*, dell'*infāq* e della *ṣadaqa*». Lo stesso governatore è il presidente del Bazis; ma, per le operazioni correnti, egli nomina un presidente esecutivo che è direttamente responsabile davanti a lui. Considerate le funzioni rilevanti che esso svolge, quali la raccolta della *zakāt*, dell'*infāq* e della *ṣadaqa* (d'ora in poi abbreviate in ZIS), la sistematizzazione e il controllo del loro utilizzo, nonché la verifica dell'utilizzazione produttiva dei fondi, nell'interesse del benessere generale della *umma* e dell'islam, il Bazis è organizzato in conformità alle divisioni amministrative di Jakarta. A ogni livello amministrativo — sezione, distretto, villaggio — i capi dei rispettivi livelli — il sindaco, il *camat* e il *lurah* — sono i presidenti generali del Bazis locale. In breve, l'assetto strutturale del Bazis a ogni livello amministrativo è simile a quello centrale. Nel caso che il sindaco, il *camat* o il *lurah* non sia un musulmano, la presidenza generale dovrebbe essere affidata a uno dei suoi vicari musulmani. Il sindaco, il *camat* o il *lurah* devono inoltre nominare il presidente esecutivo locale. A tutti i livelli, dal centro al villaggio, ci sono strutture esecutive e consigli di consulenza (a livello del governatore il consiglio è chiamato *Badan Pembina* o consiglio dei consultori, a livello del sindaco è chiamato *Badan Musyawarah* o struttura consultiva, mentre a livello del villaggio è noto come *Penasehat Teknis* ovvero consiglieri tecnici). I membri dei consigli consultivi comprendono i rappresentanti dei '*ulamā*', degli imprenditori locali, dei giovani, dei funzionari statali e (solo a livello del governatore) di «membri eminenti della società» (*tokoh-tokoh terkemuka*)²⁷. In aggiunta alle sue funzioni ufficiali, la funzione politica di queste strutture consultive è piuttosto chiara: servono da ponte tra la *umma* e il governo, che si è costituito come uno dei '*āmil*'.

Tutti i funzionari esecutivi del Bazis sono dipendenti pubblici e l'ente è interamente finanziato dal governo. Inoltre, sebbene il Bazis, secondo il *fiqh*, possa essere considerato come il legittimo '*āmil*', sulla carta esso si considera soltanto come uno degli *aṣnāf*. Il profondo interessamento dei capi amministrativi locali negli affari del

Bazis è indicato, tra l'altro, dal fatto che a partire dalla sua fondazione (fine 1968) i tre successivi governatori di Jakarta hanno firmato più di trenta decreti sui vari aspetti della gestione delle ZIS²⁸.

Dopo il 1970 diverse province hanno seguito l'esempio di Jakarta. Molte amministrazioni provinciali hanno assunto responsabilità diretta o indiretta nella gestione della *zakāt*. Nel 1972, il Kalimantan Est costituì il suo Bazis; fu presto seguito da Sumatra Ovest (1973), Java Ovest (1974), Kalimantan Sud (1974), Sumatra Sud (1975), Lampung (1975), Irian Jaya (1978), Sulawesi Nord (1985) e Sulawesi Sud (1985), per citare alcune province.

Nel momento in cui il governatore del Sulawesi Sud prese l'iniziativa di costituire l'agenzia provinciale per la *zakāt* (1985), vi erano già 141 *kecamatan 'āmil*, ovvero agenzie, sparse per tutta la provincia. Sui 1.006 villaggi delle 21 reggenze, 986 avevano già il loro rispettivo *'āmil*²⁹. La provincia aveva a sua disposizione le infrastrutture di base e poteva trarre insegnamento dall'esperienza delle sue reggenze, o *kabupaten*. La provincia poteva trarre insegnamento, ad esempio, dal fallimento del *kabupaten* di Gowa, il più vicino alla capitale della provincia (Ujung Padang, chiamata in precedenza Makassar), che alla fine aveva obbligato il *bupati*, ovvero il capo della reggenza, a trasferire l'autorità sulla *zakāt* ai *camat* (capi distretto)³⁰. La Panitia Pengumpul dan Panyalur Zakāt (Commissione per la raccolta e distribuzione della *zakāt*) fu costituita nel 1975. Iniziò a operare nel 1976 e fu sciolta nel 1980. Secondo il capo dell'Ufficio per i Servizi Sociali del *kabupaten*, doveva essere sciolta perché la distribuzione della *zakāt* non veniva effettuata in accordo con la *sharī'a*. Ciò significava, naturalmente, che la *zakāt* veniva utilizzata a scopo personale. La provincia probabilmente era consapevole del successo relativo di alcune regioni, come Majene, Pangkajene e Kepulauan (Pangkep). Se il fallimento di Gowa può essere attribuito al fatto che il *'āmil* era completamente in mano ai locali burocrati (nemmeno gli impiegati dell'ufficio degli Affari Religiosi erano stati invitati a partecipare), il successo relativo delle altre regioni può essere visto come una prova della possibilità di buoni rapporti tra i burocrati e i *'ulamā'*. Fin dal suo inizio il *'āmil* della regione di Pangkep sembra aver copiato lo stile del Bazis di Jakarta³¹.

Se le esperienze di diverse regioni della provincia del Sulawesi Sud hanno qualche valore, sembra che un'efficace partecipazione dell'amministrazione locale nella gestione della *zakāt* dipenda soprattutto dall'atteggiamento del *bupati* (capo reggenza). Altrettanta importanza ha l'atteggiamento dei *'ulamā'*. I *'ulamā'*, che sentivano minacciati i propri interessi dalla partecipazione del governo alla gestione della *zakāt*, potevano emergere come l'ostacolo più imponente nella primissima fase della nomina governativa del *'āmil*³².

In meno di un anno dal suo insediamento, il *'āmil* nominato dal governo del Sulawesi Sud (nel febbraio 1986) cambiò il suo statuto in quello di una fondazione autonoma, chiamata Yayasan Badan Amil Zakāt dan Shadaqah e nota anch'essa con la sigla Bazis. In quanto associazione privata autonoma si fonda, secondo la legge, sulla *pancasila* e sulla Costituzione del 1945. Il presidente generale della fondazione è il governatore, che opera come privato cittadino musulmano. Analogamente al Bazis di Jakarta, anche il Bazis del Sulawesi Sud possiede una struttura a doppio livello, il consiglio e il comitato esecutivo. In quanto entità politica il consiglio è assisti-

to da un comitato consultivo, composto da pubblici funzionari, 'ulamā', intellettuali e *opinion maker*³³.

In aggiunta al sistema tradizionale della raccolta e distribuzione della *zakāt*, alle organizzazioni religiose di istruzione, agli enti patrocinati dal governo o semigovernativi per la gestione della *zakāt*, è apparso recentemente un nuovo tipo di organismo: organizzazioni direttamente patrocinate e controllate da compagnie private. Il nuovo tipo di organizzazione è la diretta conseguenza del fatto che il pubblico ha accettato una nuova interpretazione dell'obbligo della *zakāt*, secondo cui anche le entrate professionali o i salari che abbiano raggiunto il *niṣāb* — determinato in modo comparativo — devono essere assoggettati alla *zaka*t³⁴.

Poco dopo la conclusione di un convegno sulla gestione della *zakāt* nell'agosto 1986, cui avevano partecipato diversi studiosi islamici e intellettuali musulmani di primo piano, e sotto l'alto patrocinio del Majelis Ulama Indonesia (MUI), la compagnia Badak LNG (Bontang, Kalimantan Est) sollecitò la creazione di un'organizzazione per la raccolta della *zakāt* tra i suoi impiegati musulmani³⁵. In due mesi (gennaio e febbraio 1987), il comitato per la *zakāt* raccolse dodici milioni di rupie, da circa trecento impiegati, vale a dire più di un quarto dei musulmani impiegati nella compagnia³⁶.

Il Badak LNG è solo un esempio della crescente popolarità di questo tipo di raccolta della *zakāt* patrocinata da compagnie private. A Banjarmasin (Kalimantan Ovest) la maggior parte delle banche statali, dal 1986, ha raccolto la *zakāt profesi* tra gli impiegati³⁷.

3. Verso l'allargamento del gruppo dei muzakkī

Proprio come la guerra è troppo importante per essere lasciata completamente in mano ai generali, la *zakāt*, almeno pare, è troppo importante per essere semplicemente affidata alle capacità persuasive e all'abilità manageriale dei 'ulamā'. Almeno, questa è una delle conclusioni sempre presenti nei dibattiti o negli incontri pubblici sulla *zakāt* «Infine — come è stato sottolineato nelle proposte di un recente dibattito — i problemi relativi alla *zaka*t non sono monopolio degli esperti di legge islamica (*faqīh*, plur. *Fuqahā*'), che devono essere coadiuvati dagli economisti e dagli esperti di altre discipline»³⁸.

Naturalmente uno dei più pressanti problemi avvertiti dalle organizzazioni per la raccolta e la distribuzione della *zakāt* semigovernative e private consiste nella crescita relativamente lenta del numero dei *muzakkī*, ovvero di coloro che pagano la *zakāt*. Dopo circa dieci anni di attività, il Bazis di Jakarta ha stimato di essere in grado di raggiungere soltanto il tre per cento dei *muzakkī* potenziali. Un funzionario del Bazis del Sulawesi Sud ha notato in maniera ottimistica che la sua organizzazione aveva raggiunto circa il 25 per cento dei *muzakkī*. Ma in realtà si riferiva a coloro che avevano pagato la *zakāt al-fiṭr*, non la *zakāt al-māl* che formava la base della stima del Bazis di Jakarta.

Ci sono diverse spiegazioni del basso livello raggiunto dalla raccolta della *zakāt*. Il capro espiatorio più facilmente reperibile è la fragile condizione economica della

umma. È provato che almeno in alcuni villaggi (ad esempio Pekalongan e Ngablak, Java centrale) il numero delle persone che hanno pagato la *zakāt al-māl* è diminuito, mentre è aumentato il numero di quelle che hanno pagato la *zakāt al-fiṭr*. Le statistiche mostrano anche che il livello del benessere della popolazione è in una certa misura peggiorato. In altre parole, sebbene l'impegno religioso non sia diminuito (come mostra l'aumento di coloro che hanno pagato la *fiṭra*), il versamento della *zakāt* non è aumentato³⁹.

Malgrado ciò, la validità della precedente spiegazione resta limitata. I miglioramenti nella condizione economica dei musulmani non portano immediatamente a un aumento del numero dei *muzakkī*. La maggior parte dei '*ulamā*' e dei funzionari governativi attribuisce il basso numero dei *muzakkī* principalmente al basso livello di consapevolezza religiosa e di istruzione dei musulmani, nonché alla debolezza istituzionale del '*āmil*' esistente. Le pratiche tradizionali, ancora persistenti, che vedono la *zakāt* come la semplice relazione tra il *muzakkī* e il *mustahiqq*, rappresentano un altro ostacolo di grande rilievo. Inoltre, gli impiegati del Ministero degli Affari religiosi sospettano che molti *muzakkī* potenziali non siano ancora convinti che la loro *zakāt* verrà debitamente distribuita, qualora venga affidata al '*āmil*'.

La strategia per accrescere il numero dei *muzakkī* è rivolta di conseguenza alla rimozione degli ostacoli. L'idea base che sottende al concetto della trasformazione del *mustahiqq* in *muzakkī* è l'eliminazione della povertà, ovvero, per metterla su un terreno più concreto, la concezione della *zakāt* come veicolo per progetti che producano un profitto. Se così è, la strategia per la *zakāt* dovrebbe anzitutto affrontare i problemi di incrementare la conoscenza da parte dei musulmani dei loro obblighi religiosi e di migliorare l'apparato della *zakāt*. La maggior parte delle organizzazioni religiose si serve di appelli sia pubblici che privati. Gli appelli individuali hanno la forma di lettere di invito rivolte alle persone inserite negli indirizzari delle agenzie, sempre più vasti. Gli appelli pubblici assumono una grande varietà di forme, compresa la distribuzione di volantini, la convocazione di assemblee pubbliche a carattere religioso (*tablīgh* [lett. relazione], *majlis taqlīm*), nonché conferenze radiofoniche. A questo proposito, la al-Syafiiyah e la al-Thahiriyah usano intelligentemente i loro famosi *majlis taqlīm* e i loro programmi radiofonici. Il Dewan Dakwah talvolta utilizza il *Bulletin Dakwah*, a larga diffusione, per la raccolta della *zakāt*⁴⁰.

Tali organizzazioni inoltre comunicano pubblicamente l'ammontare della *zakāt* raccolta (come pure di *waqf*, *infāq* e *ṣadaqa*) nonché l'uso a cui sono destinati tali tributi religiosi. Questi rapporti annuali servono a guadagnarsi credibilità come buoni gestori ed efficienti distributori della *zakāt*. Hanno inoltre la funzione di far sapere ai *muzakkī* e agli altri donatori che i contributi sono stati utilizzati secondo i loro desideri.

In seguito a una serie di dibattiti sul tema della *zakāt* (che hanno svolto anche la funzione di pubblicizzare tale istituto) il Ministero per gli Affari religiosi ha presentato un elaborato programma per pubblicizzare la *zakāt*, comprendente la comunicazione diretta, la stampa, le comunicazioni audio-visive (radio, TV) nonché corsi di formazione sulla gestione della *zakāt* e progetti pilota⁴¹.

Malgrado ciò, la competizione tra le organizzazioni dedite alla raccolta della *zakāt* e tra i diversi sistemi di gestione, la natura frammentaria delle informazioni relative

a tale tassa e l'informazione inadeguata fornita dai mezzi di comunicazione, che potrebbero facilmente raggiungere i potenziali muzakkī, hanno avuto come risultato la crescita troppo lenta del numero di coloro che pagano la zakāt. Incrementi sostanziali si sono verificati solo nel caso della zakāt al-fiṭr.

Dal 1978-80 al 1985-86 il tasso di incremento medio relativo alle ZIS del Bazis di Jakarta era inferiore al 9 per cento annuo⁴²; la cifra tuttavia non riflette esattamente la crescita reale dei versamenti. Nel 1980-81 su 437,1 milioni di rupie ricevute, solo il dieci per cento apparteneva alla categoria della zakāt⁴³. Il BAZ di Java Ovest, d'altra parte, offre una visione più ottimista. Dal 1979 al 1985 il tasso di crescita annuo dei muzakkī era del 24,6 per cento (nel 1980 è stato il più alto con il 37,5 per cento di aumento rispetto all'anno precedente). In termini di valuta, l'incremento annuale è stato del 19,1 per cento. Allo stesso tempo si è verificata anche una diminuzione nel numero dei mustahiqq. Il rapporto mustahiqq-muzakkī è sceso dal 31,9 per cento nel 1983 al 24,1 per cento nel 1984. La diminuzione relativa dei mustahiqq, tuttavia, era dovuta principalmente all'intensificazione della raccolta della zakāt al-fiṭr e non alla diminuzione del numero dei beneficiari legittimi della zakāt⁴⁴.

Nel rendersi conto del basso importo complessivo della zakāt, il governatore di Jakarta nel novembre 1981 lanciò un appello a tutti i direttori delle scuole elementari e delle madrasa perché iniziassero a insegnare agli alunni i principi e la pratica delle ZIS nelle loro rispettive scuole⁴⁵. Ma l'effetto dell'appello non si è ancora sentito.

Infine il ministro delle Finanze⁴⁶, in un decreto ministeriale, ha affermato che la zakāt era deducibile dalle tasse. Con tale decreto il Ministero delle Finanze non solo ha cercato di incoraggiare i potenziali muzakkī a pagare la loro zakāt (aumentando così il coinvolgimento del governo nella raccolta della zakāt), ma anche, cosa più importante, ha aiutato le agenzie semiautonome per la raccolta della zakāt. Infatti la tassa poteva essere dedotta soltanto dopo aver dimostrato di avere pagato la zakāt in modo corretto.

4. Esempi di raccolta della zakāt

Se il sistema tradizionale di raccolta della zakāt consiste in una relazione puramente personale tra il muzakkī e il mustahiqq, il comitato patrocinato dal governo per la zakāt è basato interamente sull'assenso degli impiegati al prelievo di una quota del loro stipendio secondo le regole della zakāt. Tuttavia sono sopravvenuti cambiamenti quantitativi e qualitativi nel secondo tipo di agenzie per la zakāt, vale a dire le organizzazioni sociali e scolastiche islamiche. In primo luogo il campo d'azione di tali organizzazioni si estende a tutta la nazione, nonostante il loro carattere locale. Tali organizzazioni hanno la tendenza a procurarsi muzakkī permanenti attraverso il servizio postale. Esse non solo inviano ai potenziali muzakkī bollettini per i versamenti in conto corrente, ma anche resoconti finanziari annuali. Di solito chiedono ai potenziali muzakkī di partecipare alla raccolta della zakāt in favore dei loro progetti in corso (ad esempio ospedali, orfanotrofi, scuole), che spesso sono stati approvati ufficialmente dall'amministrazione locale e dal locale consiglio dei 'ulamā'.

Talvolta inviano anche loro rappresentanti nelle grandi città e contattano individualmente i contribuenti potenziali. Ne consegue l'importanza dei contatti personali creatisi in precedenza, nelle scuole e nelle università.

Le tendenze nella raccolta della *zakāt* mostrano che il cambiamento del concetto di frontiera (così come definito dal *fiqh*) da locale a nazionale (come raccomandato nel convegno tenuto dal IAIN di Jakarta nel settembre 1972)⁴⁷ ha allargato immensamente la portata e la capacità delle attività svolte dalle organizzazioni sociali islamiche. Ma le radici locali e l'autonomia locale delle organizzazioni sociali islamiche nazionali restano in larga parte immutate.

Le agenzie per la *zakāt* patrocinate dal governo o semiautonome devono operare entro tale scenario ostile. Il sistema tradizionale di raccolta della *zakāt* potrebbe rallentare od ostacolare la creazione di tali organizzazioni. La provincia di Java Est, dove è situata la maggior parte dei *pesantren* (collegi), non ha ancora terminato di realizzare un *Baitul-Mal* provinciale. Di conseguenza, la forza del sistema tradizionale della raccolta della *zakāt* è ancora troppo grande⁴⁸.

Nel 1976 il governatore di Jakarta ha diramato un comunicato in cui si individuavano cinque categorie di beni e di redditi «soggetti a *zakāt*», vale a dire animali domestici, raccolti, oro e argento, imprese (commercio, industria, servizi) e «guadagni inaspettati ottenuti senza fatica». Per quanto riguarda le prime quattro categorie la decisione del governatore seguiva semplicemente il consenso generale dei '*ulamā*', vale a dire il 2,5 per cento per ogni tipo di entrata o proprietà allorché superi il *niṣāb*. Per l'ultima categoria, il governatore adottò una proposta piuttosto radicale suggerita da alcuni giovani intellettuali e studiosi musulmani. Il «guadagno inaspettato» veniva trattato dal governatore come un *rikāz* (tesoro trovato [nascosto sottoterra]), che è soggetto a un'aliquota di *zakāt* del 20 per cento dell'intero valore, senza *niṣāb*. Il *muzakkī* doveva calcolare la sua *zakāt* secondo le modalità precisate in un apposito manuale; coloro che non erano obbligati a pagare la *zakāt* venivano incoraggiati a pagare l'*infāq/ṣadaqa*; gli impiegati erano invitati a pagare mensilmente, non appena ricevuto lo stipendio⁴⁹.

La posizione del governo ha spinto il Bazis di Jakarta a provare nuovi approcci per raggiungere l'obiettivo annualmente fissato nella raccolta delle ZIS. Diverse province a maggioranza islamica e con organizzazioni di *kabupaten zakāt* piuttosto forti, specialmente il Sulawesi Sud, tengono attentamente d'occhio le mosse di Jakarta.

Tuttavia i metodi di raccolta della *zakāt* di Jakarta differiscono in alcuni punti da quelli di molte altre province. Innanzitutto, Jakarta è una città-provincia che non ha sottoregioni autonome al suo interno. La linea di comando tra il governatore e tutti i livelli delle divisioni amministrative è diretta, senza molti intermediari, al contrario delle altre province (eccetto Yogyakarta) e dei rispettivi *kabupaten* DPRD (rappresentanti del popolo locali). In secondo luogo, poiché Jakarta, a differenza di altre province, vive principalmente di un'economia di servizi, il suo Bazis non presta molta attenzione alla *zakāt al-fiṭr* e solo di recente ha manifestato un certo interesse per questa fonte delle ZIS. Non è certo questo il caso della maggioranza delle altre province. Il BAZ di Java Ovest, ad esempio, fin dall'inizio ha considerato la *zakāt al-fiṭr* una delle sue risorse principali delle ZIS.

La raccolta delle ZIS da parte del Bazis di Jakarta si basa sia sulla realtà territoriale (quale risulta alle diverse amministrazioni) sia sulle categorie sociali dei potenziali *muzakkī*. Ogni amministrazione è responsabile di alcune categorie di *muzakkī*. Il Bazis provinciale è responsabile della raccolta delle ZIS nelle grandi società nazionali e negli uffici municipali centrali; il settore del *kelurahan* del Bazis si occupa della popolazione comune; il settore controllato dai sindaci è incaricato di contattare le imprese di media grandezza e le altre società economiche; il *kecamatan*, il secondo livello della gerarchia amministrativa, si concentrerà sul piccolo commercio⁵⁰.

Nella prima fase del suo sviluppo il Bazis di Jakarta individuò tre categorie di potenziali *muzakkī* vale a dire gli imprenditori locali e nazionali, gli impiegati degli uffici municipali e l'insieme della popolazione. A partire dall'anno fiscale 1981-82 venne aggiunta una nuova categoria, i pellegrini del *hajj*. Partendo dal presupposto che ogni pellegrino potesse essere considerato economicamente come un potenziale *muzakkī* a ognuno di essi vennero chieste dalle cinquantamila alle centomila rupie. Infine, dall'anno fiscale 1985-86, il personale militare (ABRI) si è aggiunto come nuova categoria di *muzakkī* potenziali.

Da quando il Bazis ha iniziato a operare nel 1969, la sua raccolta delle ZIS è andata aumentando in modo quasi costante. Nel 1981-82, ad esempio, la raccolta è stata 73 volte superiore a quella del 1969⁵¹. Con un migliore meccanismo per la raccolta della *zakāt*, nuovi modi di raccolta delle ZIS⁵², nonché l'allargamento del gruppo dei *muzakkī* gli introiti del Bazis continuano a crescere (si veda la tab. 1). Tranne nel 1984-85, quando il volume delle ZIS è sceso di circa il 4,7 per cento, il tasso di crescita dal 1980 al 1985-86 è stato circa del 12,41 per cento annuo.

Tabella 1. Raccolta delle ZIS^a da parte del Bazis di Jakarta, anni 1980/81-1986/87 (valori assoluti in milioni di rupie).

	Imprenditori	Impiegati DKI	Comunità	Pellegrini	Militari	Totale
1980-81	67,2	49,8	316,7	-	-	433,7
1981-82	59,6	37,3	207,7	133,0	-	437,6
1982-83	80,1	41,4	371,7	41,5	-	534,7
1983-84	76,0	45,3	365,7	144,0	-	631,0
1984-85	60,1	50,7	347,4	143,2	-	601,4
1985-86	62,6	94,5	343,1	169,4	3,8	673,4
1986-87	58,6	128,6	410,9	187,8	10,0	795,9

^a*Zakāt, infāq e ṣadaqa.*

Fonte: Bazis Jakarta, 3 aprile 1987.

Comprensibilmente, è più facile raccogliere le ZIS dagli impiegati municipali e, in misura minore, dai pellegrini del *hajj*. Le cifre per questi due gruppi (tranne che per i pellegrini nel 1982-83 e per gli impiegati municipali per l'anno 1981-82) sono state in continuo aumento. Un obiettivo potenziale è il personale militare, ma dipende in larga misura dalla cooperazione del comandante militare in carica. Sebbene il volume delle ZIS derivante dagli imprenditori nazionali e locali sia grandemente influenzato dalle fluttuazioni economiche, questa categoria di *muzakkī* è stata sempre una fonte affidabile di introiti per il Bazis. Attualmente ci sono circa sessanta so-

cietà registrate come *muzakkī* permanenti. Ogni Ramadān, il Bazis invia a tali società solleciti che chiamano in causa l'importanza religiosa della *zakāt* e i benefici sociali che possono venire dall'adempimento del dovere religioso. Agli appelli consueti il Bazis allega formulari da compilare da parte dei singoli *muzakkī* della compagnia e fatti in modo tale che l'impiegato possa calcolare la sua quota annuale di *zakāt*. Ma questo metodo non fornisce al Bazis il monopolio completo della *zakāt* nell'ambito del personale della compagnia. Ciò nondimeno, essendo un apparato dell'amministrazione municipale, il Bazis può trattare con le società da una posizione di forza, specialmente con quelle che hanno interessi d'affari diretti con l'amministrazione. I formulari riguardanti le ZIS inviati dal Bazis ricevono maggiore attenzione in concomitanza con la richiesta di nuove licenze commerciali o di appalti per forniture allo stato.

Il Bazis incontra maggiori difficoltà quando tratta con la popolazione in genere, specialmente con i piccoli commercianti dei mercati o con quelli che richiedono i servizi del governo negli uffici del *kelurahan*. Siccome la competizione con le altre organizzazioni che raccolgono la *zakāt* è più dura proprio in rapporto a questa categoria di *muzakkī* potenziali e la posizione economica e la coscienza religiosa di questa categoria sono inferiori, il Bazis non può sperare di raccogliere cifre elevate di ZIS in generale e di *zakāt* in particolare. Inoltre, se il Bazis volesse sollecitare la categoria in modo adeguato, avrebbe bisogno non solo di ampio personale, ma anche di una forte giustificazione legale della sua stessa esistenza. Per superare queste difficoltà il Bazis ha stampato cedole — i GAS (*Gerakan Amal Sadaqah*) — vendute a valori nominali variabili dalle cento alle cinquecento rupie. Queste cedole devono essere vendute solo ai musulmani che hanno bisogno dei servizi dell'ufficio del *kelurahan* e che, secondo il giudizio degli impiegati di tale ufficio, si trovano nella condizione di dover contribuire. Ma poiché gli uffici del *kelurahan* di solito vogliono raggiungere l'obiettivo fissato dal *camat* (capo distretto), che è anche presidente del Bazis di quel *kecamatan*, non è raro che le cedole vengano vendute a tutti, senza considerare la religione o la condizione economica. È abbastanza comprensibile che tali comportamenti siano più frequenti nei settori cinesi di Jakarta⁵³.

Il Bazis del Sulawesi Sud, che dipende in larga parte dall'attività delle agenzie per la *zakāt* patrocinate dal governo nel *kabupaten*, ha individuato cinque categorie di potenziali *muzakkī*, vale a dire impiegati pubblici, pellegrini del *hajj*, militari, imprenditori musulmani e popolazione in genere. Dopo due anni di esistenza, ha soltanto sfiorato le ultime tre categorie. Ma contrariamente al Bazis di Jakarta, che ha semplicemente «tasato» i pellegrini del *hajj* con un'imposta da cinquantamila a centomila rupie, il Bazis del Sulawesi Sud adotta come *niṣāb* il costo ufficiale del *hajj*. In altre parole, oltre al costo ufficiale (il cui ammontare è deciso annualmente dal Ministero per gli Affari Religiosi) il candidato al *hajj* deve sobbarcarsi anche la tassa del 2,5 per cento. Questa è la sua *zakāt* per quell'anno, che va direttamente al Bazis⁵⁴. In un certo senso, l'obbligo religioso è diventato un'imposizione dello stato, lasciando da parte i ragionamenti del *fiqh*. Ma, lasciando da parte le razionalizzazioni morali o legali che sottostanno a questa politica, la parte più consistente delle ZIS di questa fondazione per la raccolta della *zakāt* è ancora la *zakāt al-ḥiṭr*, raccolta nel *kabupaten*. È significativo notare che la raccolta delle ZIS da par-

te del Bazis del Sulawesi Sud è salita da 156,3 milioni di rupie nel 1985 a 270,6 milioni nel 1986, con un incremento del quaranta per cento circa.

Non vi è modo di accertare se la partecipazione diretta dell'amministrazione locale nella raccolta delle ZIS abbia avuto un impatto immediato sulla raccolta delle organizzazioni religiose e sociali private. Dal momento che i gruppi su cui puntano le agenzie per la *zakāt* patrocinate dallo stato sono costituiti in gran parte di fonti non ancora sfruttate, vi è una forte probabilità che non rappresentino una reale minaccia per il sistema di raccolta già esistente. Le campagne per pubblicizzare la raccolta delle ZIS condotte dalle organizzazioni patrocinate dal governo accresceranno certamente tra i musulmani la consapevolezza di dover versare la *zakāt*. Le attività della Muhammadiyah, del Dewan Dakwah, della al-Thahiriyah e della al-Syafiyah, ad esempio, rafforzano questa tesi.

Prendendo come esempio i dati di Ngunut, un piccolo villaggio in Java Est, troviamo un sostegno a questa tesi⁵⁵. Il Bazis di Ngunut fu istituito nel 1978. Sebbene sia stato fondato da ex alunni del *pesantren* di Gontor, il Bazis era fortemente controllato dal *kecamatan* e dalle autorità del villaggio. Al momento della sua istituzione (1978), le due agenzie per la raccolta della *zakāt* esistenti, il PKU Muhammadiyah e il Mabarat Nandlatul Ulama, ricevevano rispettivamente 1.980 e 4.015 chilogrammi di riso come *zakāt al-māl*. Nel 1979, l'anno in cui il Bazis del villaggio iniziò a raccogliere la *zakāt al-māl*, entrambe le organizzazioni hanno ricevuto contributi persino maggiori (si veda la tab. 2).

Tabella 2. ZIS versate dal villaggio di Ngunut alle varie agenzie che raccolgono le offerte, anni 1979-82 (valori assoluti in chilogrammi di riso).

	PKU Muhammadiyah	Mabarot NU	Bazis
1979-80	2.000	4.128	3.800
1980-81	3.050	6.500	11.526
1981-82	3.259	10.100	17.290

Fonte: Bazis Desa Ngunut, anni indicati.

La competizione amichevole in un piccolo villaggio e il saggio uso dei fondi della *zakāt* possono contribuire positivamente al miglioramento generale della raccolta. Ma non si deve perdere di vista la necessità di allargare il gruppo dei *muzakkī*.

5. Modelli di distribuzione della *zakāt*

Nel suo discorso in occasione del *'īd al-Fitr* nella moschea Istiqlal il 30 novembre 1970, il presidente Suharto riferì che dal 1968, anno in cui si rese disponibile come *'āmil* nazionale provvisorio, egli aveva raccolto 39,5 milioni di rupie (US\$ 2.473).

Dopo essere stato consigliato dai *'ulamā'* e dai leader islamici, ho consegnato la somma alla *umma* islamica. A metà dello scorso anno, ho consegnato diciassette milioni di rupie, che da allora sono state usate in tutto il paese. Quest'anno ho consegnato 18,2 milioni di rupie, che sono state spese per 265 moschee e *musallid*, 241 *madrasa* e *pesantren* e (in sussidi) per

222 fondazioni islamiche, sparsi in tutta l'Indonesia. A coloro che hanno ricevuto questi contributi della *zakāt* devo di nuovo ribadire che il denaro non è del governo, e certamente non è il mio; rappresenta il contributo e gli sforzi degli stessi musulmani.⁵⁶

Questo fu l'ultimo rapporto del presidente sulla *zakāt*. Da allora, come si è detto, diverse province si sono assunte la funzione di *'āmil* che il presidente si era attribuito in maniera provvisoria.

In pratica, tutte le voci menzionate dal presidente possono ricadere facilmente in una delle otto categorie degli *aṣṅāf*, chiaramente definite nella *sura* della Conversione⁵⁷. Nei primi anni del Bazis di Jakarta e, a questo riguardo, di quasi tutti gli altri *'āmil* patrocinati dal governo, era adottata un'interpretazione conservatrice dei precetti coranici. Dal momento che la percentuale spettante ai vari *aṣṅāf* legali non è chiaramente indicata nel Corano o nei *hadīth*, si attribuiva una particolare attenzione ai bisogni locali. La percentuale più alta veniva spesa per i *faqīr* e i *miskīn* (i poveri, inclusi gli insegnanti di religione) sotto forma di acquisto di beni di consumo. La seconda porzione andava generalmente alla categoria della «via di Dio», *fī sabīl Allāh*, in cui sono compresi gli edifici religiosi. Nel 1973, ad esempio, il Bazis di Jakarta ha ricevuto 148 milioni di rupie e ne ha spesi circa 58 per gli edifici religiosi (compreso l'allargamento di un dormitorio per i pellegrini del *hajj*). Dal 1972 al 1974 ha messo da parte in maniera costante una certa somma di denaro per sé, in quanto *'āmil*, impiegata nello sviluppo del suo apparato e nell'attuazione di progetti produttivi (si veda la tab. 3)⁵⁸

Tabella 3. Percentuale riservata al *'āmil* nella distribuzione della *zakāt* da parte del Bazis di Jakarta (valori assoluti in milioni di rupie).

	Entrate	Parte destinata al <i>'āmil</i>
1972	73,3	35,1
1973	148,0	39,7
1974	151,0	38,1

Fonte: *Pedoman Zakāt*, p. 75.

Paragonata alle percentuali delle altre categorie, la somma ricevuta dal *'āmil* dal 1972 al 1974 è stata piuttosto alta. Nel 1972 ha ricevuto circa il 45 per cento della raccolta della *zakāt*. La relativa diminuzione della percentuale riservata al *'āmil* nel 1974 e l'aumento delle entrate del Bazis possono essere semplicemente spiegate dal fatto che in quell'anno il Bazis aveva iniziato a raccogliere l'*infāq* e la *ṣadaqa*, che talvolta venivano chiaramente destinati dai donatori a scopi specifici.

Una serie di dibattiti e un sondaggio di opinione tra i *'ulamā'* e gli esperti sulla raccolta e la distribuzione della *zakāt*, come già affermato, non solo ha portato al cambiamento della struttura del Bazis, ma ne ha anche modificato la strategia di base. Una conferenza patrocinata dal Bazis, tenutasi dopo il sondaggio sulla *zakāt*, ha raccomandato nella parte finale che la distribuzione della *zakāt* dovesse seguire alcune linee fondamentali; in particolare essa: 1) dovrebbe essere istruttiva, produttiva ed economica, in modo che alla fine i beneficiari della *zakāt* non ne debbano avere più bisogno e passino nel numero di coloro che pagano la *zakāt*; 2) nel caso di

faqīr e *miskīn* (poveri), *riqāb* (schiavi da liberare), *mu'allafa qulūbuhum* (nuovi convertiti) e *ibn al-sabīl* (viaggiatori in cerca di conoscenza), si dovrebbe porre l'accento sui singoli, mentre le istituzioni legali che si prendono cura di loro dovrebbero ricevere una porzione inferiore; 3) nel caso di *fī sabīl Allāh* («sulla via di Dio») e *gharimīn* (debitori), il *'āmil* dovrebbe essere la principale istituzione legale che porta avanti le attività islamiche; 4) la *zakāt* non distribuita può essere usata come fondo destinato allo sviluppo (depositato in banche statali).

Queste linee di base o principi furono adottati dal governatore di Jakarta e dal Bazis e in seguito approvate dal Ministero per gli Affari religiosi⁵⁹.

Naturalmente, alcune delle otto categorie degli *aṣṇāf* non hanno più significato nell'epoca attuale oppure ne hanno uno circoscritto. Chi può oggi essere considerato *riqāb*? In un tempo in cui il sistema dei trasporti è così progredito, chi potrebbe essere classificato come *ibn al-sabīl*? «Al giorno d'oggi molti piccoli commercianti — afferma la proposizione finale — devono prendere in prestito denaro ad alti interessi». Questi *gharimīn* possono ricevere la *zakāt* in modo da poter pagare i loro debiti e iniziare nuove attività. «La somma (di denaro) data loro può essere stabilita in base a quanto occorre loro per iniziare una nuova attività». Per quanto riguarda gli *ibn alsabīl*, il concetto di un viaggiatore in terra straniera può significare al giorno d'oggi una spedizione scientifica, una borsa di studio, una casa per studenti poco costosa.

Con l'aiuto dell'interpretazione data dal *fiqh* al versetto 9:60 del Corano, il Bazis di Jakarta ha distribuito le sue ZIS in quattro settori, specificatamente: 1) trentacinque per cento al settore dei *faqīr* e *miskīn* (25% in fondi produttivi e 10% per il consumo immediato); 2) dieci per cento al settore *'āmil* (ma, essendo il Bazis finanziato dal bilancio locale annuale, la sua percentuale è divisa in due parti: il 5% va al primo settore e il 5% al quarto); 3) dieci per cento a *mu'allafa qulūbuhum*, *gharimīn* e *ibn al-sabīl*; 4) quarantacinque per cento al settore *fī sabīl Allāh* (25% per gli edifici, 15 % per il sostegno alle istituzioni e 5 % per il sostegno sociale)⁶⁰.

Almeno sulla carta, il settore *fī sabīl Allāh* dovrebbe ricevere il cinquanta per cento e il settore dei *faqīr* e *miskīn* il quaranta per cento dei proventi. Ma in pratica il Bazis segue una suddivisione flessibile, secondo i bisogni dell'anno in corso. Così, in tre anni consecutivi (1982-85) il settore *fī sabīl Allāh* ha ricevuto molto più del cinquanta per cento che gli spettava.

Un simile modello di distribuzione si è visto nel 1985-86, quando il settore *fī sabīl Allāh* ha ricevuto 431,4 milioni di rupie, il settore dei *faqīr* e *miskīn* 129,2 milioni, e al settore di *mu'allafa qulūbuhum*, *gharimīn* e altri ne sono toccati 69,5 milioni (si veda la tab. 4)⁶¹.

Tabella 4. Distribuzione delle ZIS da parte del Bazis di Jakarta, anni 1982-85 (valori assoluti in milioni di rupie).

	1982-83	1983-84	1984-85
<i>Faqīr, miskīn</i>	119,9	113,0	98,8
<i>Mu'allafa, gharimīn</i>	5,6	4,7	4,5
<i>Fī sabīl Allāh</i>	382,5	383,9	465,8
Totale	508,0	501,6	569,1

Fonte: Bazis DKI di Jakarta, anni indicati.

Uno sguardo più approfondito al settore *fī sabīl Allāh* per l'anno fiscale 1985-86 rivela che una grande quantità di denaro (260,6 milioni di rupie) è stata spesa per edifici, compresa la costruzione, l'ampliamento o il rinnovamento delle 595 moschee o *muṣallā* (luogo di preghiera), dei 7 asili e degli ospedali per la maternità. Il resto è stato usato per aiuti alle istituzioni, alle organizzazioni della *da 'wa*, per le borse di studio (120 per studenti liceali, 55 per studenti universitari, 5 per dottorati) e per insegnanti di religione privi di entrate fisse.

La distribuzione della *zakāt* nel settore *faqīr miskīn* per l'anno fiscale 1985-86 è stata particolarmente rilevante. Secondo il criterio base della distribuzione della *zakāt*, il trenta per cento circa del quaranta per cento attribuito a questo settore (dopo avervi aggiunto il 5% che sarebbe spettato al *'āmil* dovrebbe essere utilizzato per fondi produttivi. Tuttavia, nel 1985-86, non più di 33.950.000 rupie sono state devolute per tali fondi (ad esempio sostegno finanziario ai piccoli imprenditori in difficoltà), mentre i fondi per i consumi immediati hanno ricevuto non meno di 96.280.000 rupie, cifra almeno tre volte superiore alla precedente⁶².

La percentuale dei cosiddetti fondi produttivi è considerevolmente diminuita a partire dal 1980-81, anno in cui il Bazis fornì un sostegno finanziario a non più di 1.777 *mustahiqq*. In seguito il numero dei beneficiari è andato scemando (si veda la tab. 5).

Tabella 5. Fondi produttivi destinati dal Bazis di Jakarta ai piccoli imprenditori, anni 1980-85 (valori assoluti).

	Numero di <i>mustahiqq</i>	Fondi elargiti (milioni di rupie)
1980-81	1.777	90,4
1981-82	1.583	78,4
1982-83	1.262	74,9
1983-84	490	70,0
1984-85	174	54,2
Totale	5.286	367,9

Fonte: Bazis DKI di Jakarta, anni indicati.

La ragione principale di questa costante discesa è facile da scoprire. Per sua scelta politica, il Bazis ha elargito il sostegno finanziario soltanto in forma di prestiti ai piccoli imprenditori oppure a coloro che si trovavano in difficoltà. Si riteneva che fosse un fondo in grado di accrescersi da sé e si sperava che i *mustahiqq* si trasformassero in nuovi *muzakkī*: ma soltanto una piccolissima percentuale dei *mustahiqq* restituì il capitale che aveva ricevuto in prestito. Nell'arco di tempo compreso tra il 1977 e il 1985 ci furono 9.656 *mustahiqq*, ma solo 1.164 di loro effettuarono i regolari rimborsi rateali. Dei 569 milioni di rupie dati in prestito, soltanto 143,5 milioni furono restituiti al Bazis.

Nel valutare il meccanismo precedente il Bazis ha individuato una serie di problemi. Uno di essi si riferisce alla debolezza dell'organizzazione e del meccanismo stesso del Bazis. Il Bazis non è ancora così ben organizzato da poter gestire adeguatamente il programma. Non è in grado di creare un appropriato meccanismo di controllo né di dare ai *mustahiqq* la guida necessaria. La Banca Regionale dello Svilupp-

po (BPD), erogatrice dei fondi, era troppo lontana dal domicilio di chi riceveva i prestiti, che il più delle volte viveva nei sobborghi di Jakarta o nei settori *kampong* della città, oppure semplicemente era troppo affaccendata per fornire qualsiasi tipo di aiuto o di consiglio. Inoltre, come ha detto il presidente esecutivo del Bazis, «l'esecutivo e lo staff del Bazis sono assai riluttanti a reperire nuovi candidati *mustahiqq*, perché la maggior parte dei precedenti non ha compiuto il suo dovere, né ha restituito sotto forma di *infāq* i fondi produttivi che aveva ricevuto»⁶³.

Ma perché i *mustahiqq* vengono meno al compimento dei loro obblighi? A loro avviso, dato che i fondi provengono dalle ZIS e che non esiste alcuna legge religiosa che prescriba ai *mustahiqq* di restituire le ZIS che hanno ricevuto, essi non sono obbligati alla restituzione. Inoltre, i funzionari del Bazis sospettano che il modello di vita dei *mustahiqq* sia ancora in gran parte orientato verso il consumo. Comunque sia, i funzionari ammettono che la quantità di capitale assegnata a ognuno è troppo esigua per permettere l'inizio di una nuova attività. In altre parole, al di là della buona intenzione, il Bazis non è stato in grado di elevare il *mustahiqq* al di sopra del livello di sussistenza.

Il maggiore beneficiario di questo fallito esperimento è stato il settore *fi sabīl Allāh*. A partire dall'anno fiscale 1985-86, tuttavia, il Bazis ha elaborato nuovi progetti per i fondi produttivi, dando la massima priorità ai *mustahiqq* in grado di risolvere i loro problemi economici e operando una selezione nella ricerca di nuovi *mustahiqq*. Il Bazis avrebbe naturalmente cancellato i debiti ufficiali dei *mustahiqq* non paganti. Fatto più importante, avrebbe distribuito i fondi servendosi come intermediario di regolari istituzioni con programmi di piccolo sviluppo imprenditoriale. In altre parole, il Bazis sta ritornando alla sua idea originale di mantenere più strette relazioni con le organizzazioni non governative, ovvero Lembaga Swadaya Masyarakat (istituti sociali per l'autosufficienza).

Jakarta naturalmente non rappresenta tutta l'Indonesia. Il mancato successo di Jakarta non deve necessariamente ripetersi nelle altre province. Nonostante il quasi insuccesso di Jakarta, il Bazis del Sulawesi Sud nel primo anno di esistenza ha destinato 24 dei 156,3 milioni di rupie derivanti dalle ZIS al sostegno di 974 piccoli imprenditori in difficoltà (25.000 rupie a persona). Nel 1986, il numero di questi imprenditori in difficoltà era sceso a 664, ognuno dei quali ha ricevuto cinquantamila rupie. Il Bazis del Sulawesi Sud ha distribuito 33,2 dei suoi 270 milioni di rupie per aiutare tale categoria. Ma, contrariamente al 1985, questi fondi non furono distribuiti direttamente ai Bazis provinciali; vennero piuttosto affidati alla responsabilità dei Bazis dei *kabupaten*.

La modesta cifra assegnata a tale programma, paragonata a quella di Jakarta, può essere motivata dal fatto che la principale fonte di fondi del Bazis del Sulawesi Sud è costituita dalla *zakāt al-fīr* il cui uso, secondo l'interpretazione prevalente del *fiqh*, non può essere così flessibile come quello della *zakāt al-māl*. Il Bazis del Sulawesi Sud non si aspettava che i *mustahiqq* restituissero il denaro ricevuto.

Nel complesso, il Bazis del Sulawesi Sud ha distribuito le sue ZIS in maniera piuttosto tradizionale. Nel 1985 la percentuale più alta è stata utilizzata per il rinnovamento e l'ampliamento di 169 moschee (41.675.000 milioni di rupie). In quanto *'āmil* legale, il Bazis (sia quello centrale che i settori dei *kabupaten*) si è autoassegnato ven-

ticinque milioni e mezzo di rupie.

Un nuovo modello di distribuzione è stato introdotto nel 1986, secondo il quale le agenzie di *kabupaten* dovrebbero trattare direttamente con i *mustahiqq*, mentre il Bazis provinciale dovrebbe essere responsabile del miglioramento delle capacità istituzionali del *'āmil*, nonché dell'espansione nel prelievo della *zakāt* (inclusa la formazione del personale). Per questo scopo il Bazis si è assegnato circa il trenta per cento della raccolta di ZIS. Contrariamente al Bazis di Jakarta, che è totalmente finanziato dal governo, quello del Sulawesi Sud deve dipendere soltanto dalle risorse che riesce a produrre. In base alle proposte delle sue agenzie dei *kabupaten*, il Bazis restituisce le ZIS ai *kabupaten* da cui provengono. I *kabupaten* a loro volta spendono la maggior parte dei fondi ZIS per le moschee, le scuole religiose, gli insegnanti di religione e i *faqīr* e *miskīn*. Nel 1986, il Bazis del Sulawesi Sud ha finanziato la pubblicazione del *Tafsīr* e *al-Qur'ān* [commento al Corano] in lingua bugini e la costruzione di una piccola moschea modello. Ha inoltre concesso borse di studio a studenti, inclusa una borsa per un candidato al dottorato in scienze islamiche⁶⁴.

L'innovazione principale nella distribuzione della *zakāt* è stata l'istituzione di fondi «a rotazione» da assegnare a scopi produttivi. Ma nonostante la prova deludente il tentativo del Bazis di Jakarta ha mostrato alcuni aspetti positivi. È incoraggiante notare che circa il 15 per cento dei *mustahiqq* ha restituito i fondi avuti ufficialmente in prestito; circa il 25 per cento dei fondi è stato effettivamente restituito al Bazis. L'atteggiamento intraprendente del Bazis di Jakarta non è stato imitato dal Sulawesi Sud, che ha semplicemente ceduto il capitale, sperando che i *mustahiqq* incontrassero il successo nelle loro nuove attività. A questo proposito è interessante notare che il Yayasan Dana Sosial Islam (Fondazione dei fondi sociali islamici) di Sumatra Ovest, creato nel 1984, sta tentando di adottare il sistema di Jakarta, con una rilevante modifica: invece di cercare *mustahiqq* poveri, fornisce capitali a giovani promettenti e intraprendenti che hanno lasciato la scuola o si sono diplomati. È ancora troppo presto per valutare il successo di tale programma.

6. La *zakāt* e gli esperimenti di sviluppo comunitario

Pochi anni fa un professore di economia, noto nell'ambiente universitario come un influente *'ulamā'*, iniziò un esperimento a titolo personale. Dopo aver contattato alcuni amici stretti e averli potuti classificare come *muzakkī*, semplicemente si nominò *'āmil*, senza rivendicare il diritto a una percentuale di *zakāt*. Con la *zakāt* propria e dei suoi amici fornì un capitale ad alcuni pescatori da lui scelti. Egli sperava che con tale capitale aggiuntivo, ufficialmente un prestito, i pescatori aumentassero le loro entrate e contribuissero alla creazione di una nuova cooperativa che potesse a sua volta essere sostenuta dalla *zakāt*. In breve, diede inizio a un programma su piccola scala di autofinanziamento per i pescatori, spesso preda dell'esorosità dei creditori. Ma, con sua delusione, dopo due o tre tentativi il capitale iniziale si prosciugò.

Nel frattempo tentò un'altra impresa. Applicando lo stesso approccio (dare in prestito ai *mustahiqq* un capitale, da restituire poi ratealmente), fornì denaro ad alcuni venditori ambulanti. Dopo un anno o due si poté vantare di aver ottenuto un discre-

to successo: non solo aveva ottenuto in restituzione il capitale, senza interessi, ma aveva potuto reclutare nuovi *mustahiqq*. Il successo nel secondo tentativo può essere attribuito alla sua maggiore familiarità con gli ambulanti rispetto ai pescatori⁶⁵.

L'esperimento del professore è solo uno dei molti tentativi individuali di fare della *zakāt* qualcosa di più che un semplice obbligo religioso. Tali esperimenti mostrano come la familiarità del *muzakkī* con la condizione di vita del *mustahiqq* rappresenti un fattore cruciale per assicurare il successo del programma. Il caso del *pesantren* o collegio di Gontor (Reggenza di Porongo, Java Est) mostra anche l'importanza di questa lezione assai elementare nello sviluppo comunitario, come si vedrà.

Il *pesantren* di Gontor segue la corrente modernista Istituito da Kiai H. Zarkasi, che aveva compiuto la sua formazione religiosa prima della guerra nella Islamic Normal School di Padang (Sumatra Ovest), il *pesantren* è noto per l'abilità linguistica (arabo e inglese) dei suoi studenti⁶⁶. Ogni anno, nei tempi più recenti, il numero degli studenti residenti nel *pesantren* è di circa tremila. Secondo una stima del consiglio del *pesantren*, ogni studente spende circa venticinquemila rupie al mese, vale a dire che gli studenti spendono circa settantacinque milioni di rupie al mese; poiché la maggior parte del denaro è spesa per il consumo immediato, presumibilmente i maggiori beneficiari sono le comunità attorno al *pesantren*.

Il *pesantren* di Gontor ha migliaia di diplomati. Molti di questi hanno raggiunto una posizione rispettabile in seno alle rispettive comunità e alcuni di essi inviano regolarmente la loro *zakāt* al *pesantren* stesso. In osservanza dei desideri dei *muzakkī*, il *pesantren* ha sempre speso questa *zakāt* nel settore *fī sabīl Allāh* (se si può usare il termine adottato dal Bazis di Jakarta), vale a dire in edilizia scolastica. In seguito fu presa la decisione di utilizzare una parte della *zakāt* per l'assistenza sociale, per aiutare gli studenti bisognosi e, cosa più importante, per aiutare a finanziare cooperative femminili nel *pesantren*. Successivamente la *zakāt* fu anche distribuita alle comunità circostanti.

Questo fu l'inizio. Su iniziativa degli ex alunni furono istituiti diversi centri di informazione aventi come funzione principale la costituzione di un collegamento tra il *pesantren* e la società. Attualmente ne sono già in funzione diversi nel *kabupaten* di Ponorogo e attraverso di essi si prevede che il *pesantren* fornisca progetti di sviluppo comunitario. In questo modo sono state sostenute diverse piccole industrie, che, per quanto piccole, hanno dato lavoro a giovani disoccupati nei villaggi vicini al *pesantren*.

Uno degli esempi più riusciti di utilizzo della *zakāt* per progetti destinati allo sviluppo della comunità è costituito dal Bazis di Ngunut nel *kecamatan* di Babakan, Ponorogo (Java Est)⁶⁷. Creato nel 1978, il Bazis raccoglie la *zakāt* agricola (ovvero riso) dai contadini del villaggio, nonché le ZIS dagli impiegati pubblici ivi residenti. La raccolta delle ZIS è stata fin dall'inizio molto fruttuosa, in quanto è condotta in cooperazione con il *Bupati*, l'ufficio locale per gli affari religiosi, nonché gli uffici per l'istruzione e la cultura. La sua raccolta regolare di *infāq* ammonta a circa ventimila rupie mensili.

Il primo successo del Bazis di Ngunut è stato quello di essersi costituito senza incontrare resistenza da parte delle due organizzazioni islamiche concorrenti, che hanno dominato la vita sociale e religiosa del villaggio fino al 1978: la PKU Muhamma-

diyah, di tendenza modernista, e la più tradizionalista Mabarat Nandlatul Ulama. In un tempo relativamente breve, il Bazis di Ngunut è riuscito a diventare la forza principale dietro il movimento delle ZIS. Il Bazis ha evitato cautamente di invadere i «territori» controllati dalle due organizzazioni esistenti. È interessante notare come la campagna per le ZIS del Bazis abbia aiutato queste organizzazioni ad aumentare le loro raccolte di *zakāt*. Nel 1978, un anno prima dell'entrata in attività del Bazis, la PKU Muhammadiyah aveva ricevuto 1.980 chilogrammi di riso, la Mabarat 4.128; il terzo anno del Bazis (1981) hanno ricevuto rispettivamente 3.259 e 10.000 chilogrammi di riso, mentre il Bazis è riuscito a raccoglierne 17.290 chilogrammi come *zakāt*.

L'esperienza del Bazis di Ngunut dimostra l'importanza non solo del mutuo rispetto tra le organizzazioni esistenti e il bisogno di guadagnarsi la fiducia della gente, ma anche l'importanza della cooperazione dei funzionari e dei leader d'opinione. Inoltre l'immediato successo del Bazis, testimoniato dalla sua raccolta delle ZIS, può essere visto come una prova della sua capacità di creare un meccanismo funzionante. Il gruppo decisionale del Bazis consta di tre consigli principali, vale a dire il livello di controllo (con il capo del villaggio come supervisore), il livello consultivo (comprendente i '*ulamā*', gli intellettuali e i funzionari del villaggio) e il livello esecutivo. Come ogni altra moderna organizzazione non governativa, il Bazis ha sezioni per la ricerca, lo sviluppo, l'informazione, le relazioni con il pubblico e la raccolta. Il Bazis non solo cerca di mettersi in relazione con la comunità nel suo insieme, ma anche di imparare dall'esperienza di altri. Dei trentacinque dirigenti del Bazis eletti per l'anno fiscale 1981-82, tre erano candidati al dottorato e sei avevano la laurea di livello inferiore (*bachelor*). In altre parole, tra i dirigenti del Bazis vi sono i membri più colti di una piccola comunità.

Il Bazis, nell'iniziare la sua attività, ha introdotto nuovi metodi. Il primo passo fu quello di censire i possedimenti terrieri e l'utilizzo della terra attingendo ai dati catastali del *kecamatan*, per poi inviare lettere ai singoli contadini, informandoli del valore della produzione che potevano aspettarsi per quell'anno e dell'ammontare della *zakāt* che avrebbero dovuto pagare. Dopo il raccolto, un rappresentante del Bazis si recava dai contadini per raccogliere la *zakāt* agricola obbligatoria (riso). Inoltre, in cooperazione con le altre due organizzazioni, si occupava della raccolta della *zakāt al-fiṭr*.

Per raccogliere l'*infāq* tra gli impiegati pubblici, il Bazis si serve di studenti che, fuori dall'orario scolastico, si recano nelle loro abitazioni. Come ricompensa costoro ricevono il dieci per cento di quanto raccolto. Attualmente, il Bazis sta pensando di rivolgersi anche ad altre categorie sociali, previo il consenso dei '*ulamā*' e degli *amīr* (funzionario governativo [«emiro»]) del villaggio.

Sulla base delle raccomandazioni suggerite dai '*ulamā*' e dai funzionari governativi, il Bazis suddivide le ZIS fra due settori: il dieci per cento per i *faqīr* e *miskīn* e il trenta per cento per la *fi sabīl Allāh*. È stato deciso che metà della quota dei *faqīr* e *miskīn* venga distribuita durante la celebrazione del 'īd, oppure in caso di cattivi raccolti, e che l'altra metà vada in fondi produttivi, cioè come capitale iniziale da destinare a contadini poveri. Dal 1979 all'inizio del 1981 il Bazis ha distribuito ottantadue capre e nel 1981 ne ha distribuite quaranta, oltre a un finanziamento del valore di centocinquantamila rupie ai venditori ambulanti (5.000 rupie a testa).

I fondi destinati alla *fi sabīl Allāh* sono stati usati per la ricostruzione delle strade del vil-

laggio, il restauro di edifici in rovina, acquedotti e, naturalmente, moschee e *muşallā*.

L'*infāq* proveniente dagli impiegati pubblici è stata usata principalmente per fornire borse di studio ai bambini del villaggio. Nel 1980-81 ha permesso la concessione di borse di studio a ventiquattro allievi delle elementari, sei delle medie e tre delle superiori. Inoltre, il Bazis ha sovvenzionato lezioni sul Corano e ha dato un contributo finanziario ad alcune famiglie povere in momenti di particolare disagio (per morte o malattia). Ngunut è l'esempio di un villaggio relativamente povero che cerca di aiutarsi senza un sostegno finanziario esterno.

Contrariamente ai primi tentativi del Bazis di Jakarta e ai vari sforzi individuali cui si è accennato prima, che si concentravano su singoli *mustahiqq* come obiettivo immediato, il Bazis di Ngunut si è rivolto alla comunità nel suo insieme. L'interesse principale di Ngunut non è soltanto l'eliminazione della povertà o la trasformazione del *mustahiqq* in *muzakkī*, ma anche il conseguimento dell'armonia sociale.

Un programma più ambizioso è in corso a Klatan (Java Centrale). Sotto la guida di un'organizzazione non governativa con base a Jakarta (LP3ES), nel 1984 si è dato il via a un programma di sviluppo a base comunitaria (di cui è prevista la conclusione in sei anni). Il programma è iniziato con una raccolta immaginaria di *zakāt*— ipotizzando cioè che le risorse finanziarie venissero da essa — da utilizzarsi in accordo con la giurisprudenza (*fiqh*). Tuttavia, il finanziamento del programma non veniva dai proventi della *zakāt*, ma da aiuti esteri. In altre parole, lo si può considerare solo come un progetto pilota di uso produttivo della *zakāt*. Per il momento, il progetto può essere visto come uno dei numerosi studi sull'uso produttivo della *zakāt* di cui si scrive in molti giornali islamici e si discute in varie occasioni.

Conclusioni

In un recente convegno, un partecipante ha presentato un intervento dal titolo *Come valutare la propria zakāt*. Tenuto in un campus universitario, l'obiettivo principale del seminario era di fornire una preparazione ai cosiddetti «animatori» della *zakāt*. Il convegno, seppure importante in prospettiva locale, è lungi dall'essere l'unico su scala nazionale. Negli ultimi anni, convegni simili si sono tenuti in vari luoghi. L'argomento di questo particolare convegno, tuttavia, riflette con chiarezza lo sviluppo della riflessione sulla *zakāt*. Nella prima fase, la principale preoccupazione dei '*ulamā*' e degli intellettuali musulmani era quella di considerare la *zakāt* come un problema relativo al *fiqh*, nonché di ritrovare il suo significato nella vita di società; ora riceve maggiore attenzione la gestione della raccolta e della distribuzione della *zakāt*.

Convegni e corsi di formazione sulla gestione della *zakāt* (o delle ZIS) continueranno a essere organizzati; ma l'interesse sempre crescente verso la *zakāt* non può essere separato da altri aspetti. In primo luogo, la mobilitazione attuale attorno alla *zakāt*, cioè la spinta verso la raccolta e il suo uso produttivo, è stata fin dall'inizio una manifestazione del rinnovato interesse verso l'islam. Per essere più precisi, fa parte del cosiddetto processo di risveglio islamico dell'Indonesia. È in questa linea che si

sono svolti i dibattiti teologici e politici. Secondariamente, le forme variabili nel tempo e il carattere della mobilitazione attorno alla *zakāt* riflettono una certa ambiguità nella posizione dell'islam, religione della maggioranza, nello stato indonesiano basato sulla *pancasila*. Infine, tale mobilitazione mostra anche il cambiamento di rotta del movimento sociale islamico nel paese: dal tentativo di fare dell'islam il fondamento dello stato alla lotta per «la creazione di una società giusta e prospera, benedetta da Dio», se si può citare il loro motto. Il movimento attorno alla *zakāt*, in altre parole, è parte della tendenza di «ritorno alla *umma*», che sta assumendo attualmente una posizione predominante tra i '*ulamā*' e nell'*intelligenza* musulmana in Indonesia. La questione della *zakāt* e la nuova strategia nel suo utilizzo sono state considerate come un esempio della *da'wa bi-al-hāl* (attività missionaria attraverso azioni esemplari) verso la povertà e gli emarginati della *umma*⁶⁸.

Dopo vent'anni di attività — se prendiamo come punto di partenza il discorso del presidente del 1968 - il principale obiettivo raggiunto dalla mobilitazione sulla questione della *zakāt* in Indonesia consiste nella crescente consapevolezza dei musulmani circa i loro obblighi relativi a essa. Secondo il sondaggio di opinione su scala nazionale condotto dal giornale «Tempo» (maggio 1988), l'84 per cento dei 930 intervistati sapeva che la *zakāt* era un obbligo (*wājib*)⁶⁹. Ma è difficile valutare dalle loro risposte in quanti paghino la *zakāt*. Tuttavia, il presidente del Bazis di Jakarta ha proposto una stima approssimativa: dal confronto fra il totale della popolazione musulmana di Jakarta e le entrate annuali del Bazis ha stimato che in media la popolazione di Jakarta paga soltanto centocinquanta rupie a persona, ovvero poco più di nove centesimi di dollaro USA (1988) all'anno. In altre parole, soltanto una manciata di devoti musulmani paga la *zakāt*.

Secondo il sondaggio di «Tempo», il 41 per cento di coloro che pagano la *zakāt* lo fa attraverso il '*āmil* ufficiale e il 38 per cento degli intervistati preferisce pagare la *zakāt* a quello che si è scelto tra gli *aṣṅāf*, mentre il resto (21 per cento) si serve di tutti i canali disponibili. Queste cifre dimostrano chiaramente come il ruolo del '*āmil* sia esso il Bazis o il BAZ, non è ancora predominante. Appaiono quindi assai limitate le possibilità che la *zakāt* venga utilizzata per scopi produttivi. Per eliminare la povertà o per trasformare il *mustahiqq*, colui che riceve la *zakāt*, in *muzakkī*, colui che la paga, la *zakāt* (e le altre forme di elemosina come l'*infāq* e la *ādaqa*) dovrebbe essere raccolta in modo organizzato e distribuita in modo mirato. Il lato paradossale della situazione è che una parte consistente degli intervistati da «Tempo» ha affermato che la *zakāt* dovrebbe essere usata proprio per l'eliminazione della povertà e per il raggiungimento dell'equa distribuzione delle risorse.

Il significato del sondaggio risiede nel fatto che i suoi risultati sembrano confermare i resoconti frammentari sulla spinta collettiva verso una maggiore raccolta della *zakāt* e sulla sua gestione citati in diversi punti di questo capitolo. Nonostante la crescente consapevolezza dei musulmani circa i loro obblighi riguardo alla *zakāt* e il loro interesse per questo istituto, il ruolo del '*āmil* è lungi dall'essere adeguato, mentre l'istituzionalizzazione della *zakāt* è ancora in una fase embrionale. La storia dei tentativi e degli errori del Bazis di Jakarta, nonostante la piena partecipazione dell'amministrazione locale, e il successo del piccolo villaggio di Ngunut sono i casi in oggetto. I due tipi di esperienze sembrano suggerire che quanto più l'organizzazione

della *zakāt* è vicina all'economia capitalista, tanto minore è la possibilità che si realizzi l'obiettivo di trasformare il *mustahiqq* in *muzakkī*. Detto in termini economici, l'impatto sociale della *zakāt* dipende dal grado di solidarietà sociale della comunità in cui agisce. Il relativo successo di diversi *pesantren* nella raccolta e distribuzione della *zakāt*, specialmente quelli che hanno elaborato propri programmi di sviluppo comunitario, può essere attribuito in maniera predominante alla capacità manageriale del *ki ai*, figura centrale del *pesantren*, e al rispetto e all'obbedienza che può suscitare nella sua comunità.

È inutile dire che la povertà non è l'unico male sociale della *umma*. Gli emarginati rappresentano un'altra ferita. Dal momento che i significati concreti dell'emarginazione si manifestano nella mancanza di servizi scolastici, sanitari, religiosi e altro, è comprensibile che la maggior parte dei Bazis di provincia applichi le proprie risorse alla soluzione di questi problemi.

Data la varietà degli esperimenti e il maggiore o minore successo delle attività inerenti la *zakāt* in Indonesia, è evidente che essa, quale istituzione sociale a base religiosa, è oggi alla ricerca del proprio spazio in seno a una società moderna in trasformazione. Si dovranno sperimentare molti nuovi metodi di raccolta e distribuzione della *zakāt* e si dovranno sopportare in futuro molti fallimenti, ma ci deve essere consentita una nota di ottimismo. L'impulso a una più elevata raccolta della *zakāt* rappresenta, dopo tutto, una parte integrante del movimento di risveglio islamico. È altrettanto importante riconoscere il ruolo che l'istituto della *zakāt* può svolgere nello sviluppo economico della *umma*.

¹ BAZ Jakarta, *Saran Alim Ulama Kepada Bapak Presiden Soeharto tentang Zakāt*, pubblicato a Jakarta il 24 settembre 1968. Documento riportato dal Segretariato del BAZ di Jakarta.

² Ristampato in *Pedoman Zakāt: 9 Seri*, Jakarta, Proyek Pembinaan Zakāt dan Wakaf [Ministero per gli Affari religiosi], pagg. 403-09.

³ Sui comunicati presidenziali sulla *zakāt* si veda *Pedoman Zakāt* cit., pagg. 409-39. Con il Decreto Presidenziale n. 07/PRIN/10/1968, 31 ottobre 1968, il generale maggiore Alamsyah, il colonnello Azwar Hamid e il colonnello Ali Mandi furono incaricati d'istituire un apparato organizzativo su scala nazionale per la raccolta della *zakāt*.

⁴ M. Hasby Al-Shiddiecy, *Beberapa Permasalahan Zakāt*, Jakarta, Tintamas, 1976.

⁵ «Preleva sulle loro ricchezze una Decima per purificarli e mondarli, e prega per loro, perché le tue preghiere saran per essi sollievo, e Dio conosce e ascolta» (Corano, 9, 103).

⁶ «Perché il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi, e agli incaricati di raccogliercle, e a quelli di cui ci siam conciliati il cuore, e così anche per riscattar gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla via di Dio e pel viandante. Obbligo questo imposto da Dio, e Dio è saggio sapiente» (Corano, 9, 60).

⁷ Si veda una breve analisi in Syaichul Hadi Pernomo, «Pola Pemikiran Zakāt. Badan Amil Zakāt, Infaq/Shadaqah (Bazis) DKI Jakarta», tesi di laurea inedita, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, 1984.

⁸ Bazis Jakarta, *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakāt*, relazione al convegno Zakāt DKI Jakarta, Jakarta, Bazis DKI Jakarta, 1981, pagg. 37-55.

⁹ Laporan Hasil Seminar-Lokakarya, *Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt*, Jakarta, P3M, 1986, p. 13.

¹⁰ Si veda, ad esempio, Ali Yafie, «Islam dan Prolema Kemiskinan» in *Pesantren*, III, 2, 1986, pagg. 3-11. Kiai Ali Yafie è un influente *'ulamā'* di tendenza tradizionale. È vicepresidente del Council of Syuriah del Nandlatul Ulama e contemporaneamente è vicepresidente del Council of Ulama dell'Indonesia.

¹¹ Ristampato in Bazis Jakarta, *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakāt* cit., pagg. 24-33.

- ¹² «Tempo», XVIII, 12, 21 maggio 1988.
- ¹³ Intervista con Kiai H. Sahal Mahfudz, «Perlu Pengembangan Konsep» in *P esantren*, III, 2, 1986, pagg. 61-64.
- ¹⁴ Un influente intellettuale musulmano, nonché ex capo del partito politico Masyumi, Syafruddin Prawiranegara, di formazione avvocato, è stato il principale sostenitore di questa opinione. Coloro che hanno pagato le tasse (di solito a un'aliquota variabile dal 10 al 40% delle entrate), a suo avviso, non sono più obbligati a pagare la *zakāt*. Un tentativo per risolvere questo problema è dato, tra gli altri, da Amir Syafruddin, «Zakāt dan Pajak, Alternatif Memadukannya» in *P esantren*, III, 2, 1986, pagg. 21-28.
- ¹⁵ Una versione semplificata della controversia tra il 20 e il 2,5 per cento di *zakāt* è data in «Tempo» cit. Il principale sostenitore del 20 per cento di *zakāt* è M. Amien Rais, giovane leader della Muhammadiyah e lettore di Scienze Politiche presso l'Università Gadjah Mada. Dottore di ricerca dell'Università di Chicago, Rais è uno degli intellettuali musulmani più influenti.
- ¹⁶ Intervista con M. Yunan Nasution, uno dei leader del Dewan Dakwah, 4 maggio 1987.
- ¹⁷ Intervista con S. Alamad della al-Thahiriyah, 6 maggio 1987.
- ¹⁸ E. Gobeé e C. Adriannse, *Ambtelijk Adviezen van c. Snouck Hurgronje 1889-1939*, vol. II, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1957, pagg. 1245-46, 1282-85.
- ¹⁹ Sui religiosi si veda, ad esempio, G. E. Pijper, *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesie 1900-1950*, Leiden, Brill, 1977, pagg. 63-96.
- ²⁰ Sulle controversie circa la *Guru Ordinance* si veda, ad esempio, Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1973.
- ²¹ Si veda H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesia Under the Japanese Occupation (1942-1945)*, The Hague/Bandung, Van Hoeve, 1958.
- ²² H. Nourouzzaman al-Shidiqi, «Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia», tesi di dottorato inedita, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987, pagg. 183-87. Su Aceh durante l'occupazione giapponese si veda A. J. Piekaar, *Atijeh en de Oorlog met Japan*, 's-Gravenhage/Bandung, Van Hoeve, 1949.
- ²³ Nazaruddin Syamsuddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- ²⁴ M. Dawam Rahardjo, «Zakāt dan Perspektif Sosial-Ekonomi» in *Pesantren*, III, 2, 1986, pagg. 36-50. Una fonte bene informata ha rivelato che nel 1966 M. Hatta, ex primo vicepresidente della Repubblica di Indonesia, aveva suggerito che lo stato promulgasse una «legge sulla *zakāt* obbligatoria», ma senza esito («Tempo» cit.). Forse i tempi non erano ancora maturi.
- ²⁵ K. H. Muchtar Natsir, «Pengalaman Pengelolaan Zakāt Bazis Jakarta» in *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya, Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt* cit. L'autore è il presidente del Bazis e allo stesso tempo *imām* della moschea Istiqlal di Jakarta.
- ²⁶ S. H. Pernomo, «Pola Pemikiran Zakāt. Badan Amil Zakāt, Infaq/Shadaqah (Bazis) DKI Jakarta» cit., pagg. 8-9.
- ²⁷ Sull'ordinamento strutturale del Bazis si veda Bazis Jakarta, *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakat* cit., pagg. 69-121.
- ²⁸ Marzani Anwar, «Bazis DKI Jakarta: Sosok Keamiran Modern» in *Pesantren*, III, 2, 1986, pagg. 69-79. Alcuni dei decreti e delle circolari più importanti sono stati ristampati in Bazis Jakarta, *Pedoman Pengelolaan Zakāt dan Infaq/Shadaqah*, Jakarta, Bazis DKI Jakarta, 1980.
- ²⁹ Bazis DKI Jakarta, *Bidang Urusan Agama Islam, Kanto Wilayah Departemen Agama Propinsi Sulawesi Selatan*, 1984/1985.
- ³⁰ Abdul Samad Satuhang, «Konsepsi Dalam Pendayagunaan Zakāt Sebagai Sjaran Sosial Menurut Syariat Islam di Kabupaten Gowa», tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.
- ³¹ Ummi Salam, «Zakāt Sebagai Modal Usaha Keluarga Kedl» tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.
- ³² Muhammad Djunaidi, «Suatu Analisa Tentang Intensifikasi Zakāt Sebagai Sumber Dana Peningkatan Islam di Kabupaten Sidenreng-Rappang», tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.
- ³³ H. Abdul Malik Hambali, «Yayasan Badan Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah, Propinsi Dati I Sulawesi Selatan», conferenza, pubblicata dal Bazis, Ujung Pandang, 1987.
- ³⁴ Si vedano le statistiche sulla raccolta della *zakāt* da parte del Bazis di Jakarta, *Laporan Tahunan Bazis DKI Jakarta*, 1985/1986.
- ³⁵ «Pengelolaan Zakāt Ditinjau dari Aspek Hulum Islam, Sosial, Ekonomi», relazione alla conferenza di Tanggal, 2-3 agosto 1986, Bontang (Kalimantan Timur), Badan Dakwah Islamiyah LNG Badak, pag. 14.
- ³⁶ Dati raccolti da Analihsyah, uno dei partecipanti alla conferenza di Tanggal, 2-3 agosto 1986 cit.
- ³⁷ H. Aspar Djarman, *Zakāt Profesi*, Banjarmasin, Bagian Proyek Penerangan Bimbingan dan Dakwah/Khotbah

Agama Islam, Propinsi Kalimantan Selatan, 1986-1987.

³⁸ Laporan Hasil Seminar-Lokakarya, *Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt* cit. (1985-86), pag. 12.

³⁹ D. H. Burger, «Desa Ngablak (Kabupaten Pati) dalam tahun 1869 dan 1924» in Taufik Abdullah (a cura di), *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985, pagg. 177-98; D. H. Burger, *Desa Pekalongan*, Jakarta, Penerbit Bhratara, 1971.

⁴⁰ Il *Bulletin Dakwah* è una pubblicazione settimanale di quattro pagine che presenta in ogni numero un sermone del venerdì. La maggior parte delle grandi moschee è abbonata al bollettino e lo distribuisce gratuitamente ai fedeli.

⁴¹ Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakāt* cit., pagg. 31-64.

⁴² Bazis DKI Jakarta, *Rekapitulasi Pengumpulan Bazis DKI Jakarta*, 1986.

⁴³ Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakāt* cit., pag. 37.

⁴⁴ Si veda la tabella relativa alla raccolta della *zakāt* da parte del BAZ di Java Ovest, riportata in M. Dawan Rahardjo, «Zakāt dalam Perspektif Sosial-Ekonomi» in *Pesantren*, III, 2, 1986, pag. 42. Per una breve analisi sull'esperienza della raccolta e distribuzione della *zakāt* in Java Ovest si veda Sudjangi, «Badan Amil Zakāt: Sebuah Studi Permulaan Tentang Pelaksanaan Zakāt di Jawa Barat» in *Dialog*, VIII (16 marzo 1984), pagg. 65-75.

⁴⁵ Circolare del Governatore, *Surat Edaran Gubernur DKI Jakarta*, n. 1346/088.437, 3 novembre 1981.

⁴⁶ Ministero delle Finanze, Decreto Ministeriale n. 650/MK/11/5/76.

⁴⁷ Bazis DKI Jakarta, *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakāt* cit., pagg. 63-64.

⁴⁸ Intervista con K. H. Misbach, presidente del Consiglio degli *Ulama* di Java Est, aprile 1987.

⁴⁹ Decreto del Governatore, *Gubernur/DKI Jakarta*, 12 Juli 1976, n. D III 5401/f/5/76. ⁵⁰ Bazis DKI Jakarta, *Annual Report*, pagg. 485-88.

⁵¹ Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakat* cit., pag. 75.

⁵² M. Anwar, «Bazis DKI Jakarta: Sosok Keamilan Modern» cit.

⁵³ Intervista con un ex dirigente del Bazis, maggio 1987.

⁵⁴ H. Halide, «Pengalaman Pengelolaan Zakāt di Ujung Padang» in Laporan Hasil SeminarLokakarya, *Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt* cit. (1984-85).

⁵⁵ K. H. Abdullah Syukri Zarkasyi, «Bazis Desa Ngunut, Kecamatan Babadan, Kabupaten Ponorogo» in *Ibid.* Si veda Imam Tholchah, «Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah» in P3M, *Laporan Hasil Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah di Wilayah: DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta, Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat*, Jakarta, Departemen Agama RI., 1982-1983.

⁵⁶ Ristampato in Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakāt* cit., pag. 421.

⁵⁷ Corano, 9, 60; si veda la nota 6.

⁵⁸ Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakāt* cit., pag. 75.

⁵⁹ Bazis DKI Jakarta, *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakāt* cit., cap. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, pagg. 61-67; Bazis DKI Jakarta, *Pedoman Zakāt*, pagg. 89-91.

⁶¹ K. H. M. Natsir, *Laporan Ketua Harian Bazis DKI Jakarta*, 1984-1985.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Laporan Kerja Bazis DKI Jakarta Periode Tahun 1986-1987*, Disampaikan pada Rapat Paripurna Badan Pembina Bazis DKI Jakarta, 26 marzo 1987.

⁶⁴ Dati raccolti sul campo da M. Saleh Putuhena, del IAIN Ujung Padang [Rapporti del presidente e decisioni prese dai vari presidenti e dal governatore].

⁶⁵ H. Halide, «Pengalaman Pengelolaan Zakāt di Ujung Padang» in appendice a *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya: Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt* cit. (1984-85).

⁶⁶ Sul *pesantren* di Gontor si veda Lance Castles, «Notes on the Islamic School at Gontor» in *Indonesia*, 1 (1° aprile 1966), pagg. 30-45. Sulla storia della Islamic Normal School di Padang si veda T. Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Movement in West Sumatra*, Ithaca (N. Y.), Cornell Modern Indonesia Project, 1971.

⁶⁷ Questa parte si basa su K. H. A. S. Zarkasyi, «Bazis Desa Ngunut, Kecamatan Babadan, Kabupaten Ponorogo» cit., e Imam Tholchan, «Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah di Wilayah Jawa Timur» in *Laporan Amil Zakāt* cit. [si veda la nota 55].

⁶⁸ Si veda T. Abdullah, «Pandangan Hidup Ulama Indonesia: Ikhtisar Laporan Umum Sebuah Penelitian» in *Masyarakat Indonesia*, XIV, 3, 1987, pagg. 181-221.

⁶⁹ «Tempo» cit.

L'amministrazione della *zakāt* in Malaysia

Aidit bin Ghazali

Introduzione

Uno dei cinque pilastri dell'islam, la *zakāt* [elemosina rituale, «decima»], la cui osservanza è un obbligo per ciascun fedele, è un aspetto importante di tutte le comunità musulmane fin dal loro sorgere. Ciò vale anche per la Malaysia in cui con l'avvento dell'islam nel secolo XIII è stata istituita, con altri doveri, la tradizione del pagamento di questa tassa.

Storicamente, il tema della *zakāt* e delle questioni a essa inerenti è emerso in specifici periodi della storia malese. In breve, il pagamento della *zakāt* nel periodo precoloniale non era amministrato attraverso alcuna struttura ufficiale ma seguiva la tradizione di assegnarne i proventi agli insegnanti di religione, che poi avrebbero potuto spenderli sia per i propri bisogni sia in favore degli *aṣṅāf*. L'universalità di questo sistema non è certa, ma risulta chiaro che simili forme di pagamento della *zakāt* sorsero come una testimonianza di apprezzamento rivolta agli insegnanti di religione da parte dei contadini; tale pratica continua anche oggi in alcuni stati. Si può aggiungere che la *zakāt* in quei giorni proveniva spesso dalla coltivazione del riso, cui era dedita all'epoca la maggioranza della popolazione.

Nel periodo coloniale gli inglesi istituirono nell'amministrazione una dicotomia tra le questioni relative all'islam e alle usanze malesi e gli altri aspetti dell'amministrazione statale e nazionale, regolati dai sistemi giuridici civili e penali britannici. Le prime venivano amministrare stabilendo in ogni stato un'organizzazione centrale, nota poi come il Consiglio per la Religione e le Usanze Malesi. Questo consiglio regolava tutte le questioni riguardanti l'islam e le usanze malesi, inclusa l'amministrazione della *zakāt*. Il Kelantan fu il primo stato in Malaysia a istituire il Consiglio, che divenne poi il modello per gli altri stati. In base a questo modello, l'amministrazione della *zakāt* in ogni villaggio ricadeva nella giurisdizione del locale *imdm*. Alla fine, una parte della *zakāt* raccolta a livello di villaggio veniva consegnata allo stato per finanziare la gestione delle questioni islamiche. Per la verità da allora si è assistito a diversi sviluppi, ma non verranno discussi in questo capitolo, che si concentra piuttosto sulla situazione attuale. Tuttavia, si può giustamente affermare che la situazione attuale conserva l'impronta dell'eredità della fase coloniale.

In questo capitolo si tenta di analizzare i vari aspetti che riguardano l'amministrazione della *zakāt* negli stati della Malaysia. L'insufficienza dei dati presentati nel-

le tabelle ha impedito analisi più approfondite; pur con precisi limiti, tuttavia, quanto è stato qui raccolto dovrebbe fornire un'immagine adeguata dello stato attuale della gestione della *zakāt* in Malaysia.

1. *Struttura organizzativa e amministrativa*

Sebbene la gestione della *zakāt* in Malaysia sia stata istituzionalizzata, la sua amministrazione nei vari stati non è sistematicamente sincronizzata o coordinata. La gestione della *zakāt* per ogni stato è ancora una questione di quello stato indipendente.

Per comprendere tale separazione occorre riferirsi alla costituzione malese, che ha stabilito chiaramente i settori che ricadono sotto la giurisdizione del governo statale e di quello federale, dividendo i poteri in statali, federali e comuni. I poteri federali comprendono gli affari esteri, la difesa e la sicurezza, l'amministrazione della giustizia, la cittadinanza e la naturalizzazione, le finanze, il commercio e l'industria, le comunicazioni, l'istruzione, la sanità, il lavoro e la sicurezza sociale. Il potere dello stato comprende le leggi musulmane e le usanze malesi, la terra, l'agricoltura, le foreste, l'apparato dell'amministrazione statale, i lavori pubblici e gli acquedotti e il governo locale. Infine, i settori di intervento comune includono l'assistenza sociale, la pianificazione della città e della campagna, la salute pubblica, nonché lo smaltimento delle acque e l'irrigazione.

Ogni stato ha una propria costituzione scritta e il proprio capo di governo. Il capo del governo è anche il capo della relativa comunità islamica. Nel caso del Pulau Pinang e del Melaka (che non possiedono un capo di Stato) e del Territorio Federale, il governante nazionale svolge il ruolo di capo della comunità islamica per quanto riguarda gli affari islamici locali.

Poiché gli affari islamici ricadono sotto la giurisdizione dei capi di governo (o dei regnanti), anche tutte le questioni inerenti alla *zakāt* vengono trattate dai singoli stati. Il principale corpo politico e amministrativo di ogni stato è il Consiglio per la religione. L'unica eccezione è costituita dal Kedah, che ha un consiglio indipendente chiamato Comitato della *zakāt*, che opera come un ufficio separato, direttamente responsabile dinanzi al sovrano.

Essendo i capi di governo anche capi della comunità islamica e spettando allo stato l'emanazione di statuti e regolamenti, la gestione della *zakāt* è una prerogativa statale. Il governo federale può soltanto suggerire le proposte che stima auspicabili, ma gli stati possono accettarle o rifiutarle. Stando così le cose, non si può dire che allo stato attvale la gestione della *zakāt* in Malaysia sia realmente istituzionalizzata a livello federale. Questo ha costituito, come si vedrà in seguito, l'ostacolo principale verso una gestione più sistematica ed efficace della *zakāt* in tutta la Malaysia.

Mentre è chiara la relazione tra il governo federale e i singoli Consigli per la religione, la relazione tra i Consigli e i rispettivi governi statali non è uniforme in tutta la Malaysia. All'interno di ogni governo statale esiste anche quello che è conosciuto come Dipartimento di Stato per gli Affari islamici, parte dell'apparato del go-

verno statale. La competenza del dipartimento rispetto agli Affari islamici dello Stato e il ruolo dei Consigli per la religione dipendono da una serie di fattori: 1) chi esercita la funzione di capo del Consiglio di Stato per la religione; e 2) se il Consiglio si autofinanzia oppure riceve assistenza statale per il finanziamento e l'amministrazione.

Quando è coinvolta l'amministrazione della *zakāt*, si aggiungono altre questioni determinanti: 1) la posizione del settore riservato alla *zakāt* nell'intero assetto organizzativo del Consiglio; 2) la gestione della *zakāt*, limitata a quella di una semplice unità nell'assetto globale del Consiglio, oppure dotata di una maggiore autonomia e di un ruolo significativo nel miglioramento dell'assistenza alla comunità musulmana; 3) l'autonomia della *zakāt* o la sua dipendenza dal Consiglio, all'interno della sua struttura organizzativa.

Altre questioni possono nascere dalla relazione tra il Dipartimento di Stato per la religione e i Consigli di Stato per la religione e dal modo in cui la *zakāt* è gestita nei vari stati.

Tuttavia, per delineare un semplice profilo delle competenze, si può correttamente affermare che il Dipartimento di Stato per la religione si interessa maggiormente a questioni come la gestione delle scuole religiose, le attività ufficiali della *da'wa*, l'organizzazione di corsi di religione, l'applicazione delle leggi islamiche, il finanziamento degli affari islamici portati avanti dal governo statale, nonché l'amministrazione delle corti della *sharī'a*. Il Consiglio di Stato per la religione si concentra invece sull'amministrazione della *zakāt*, sui fondi del *Baitul-Mal*, sui *waqf*.

L'indipendenza di ogni stato nell'amministrazione degli affari islamici (inclusa la *zakāt*) risulta evidente dalle diverse strutture amministrative adottate da ognuno. Ogni stato organizza la sua amministrazione in maniera diversa, nonostante vi siano settori comuni a tutti. Ad esempio, ogni consiglio ha una sezione o un comitato per l'amministrazione della *zakāt*; la differenza risiede forse nel ruolo che le viene attribuito all'interno dell'assetto organizzativo. Lo studio rivela che le divisioni per la *zakāt* nel Territorio Federale e nel Perak, ad esempio, sono più efficaci nella pianificazione e nell'uso dei fondi, principalmente grazie al fatto che alla *zakāt* è stato concesso di sviluppare il proprio ruolo, come risulterà dall'esame dell'utilizzo dei fondi derivanti dalla *zakāt*. Sembra evidente che dove il ruolo della *zakāt* non è stato pienamente valorizzato, la sua amministrazione è stata carente e ha portato alla stasi dei fondi della *zakāt*, i quali vengono usati più per investimenti che per soddisfare i bisogni degli *a,snaf*, nonché alla mancanza di sollecitazioni rivolte a suscitare nella comunità musulmana la consapevolezza di dover pagare la *zakāt*.

Si è posta precedentemente la domanda se i Consigli di Stato per la religione siano autofinanziati o fruiscano dell'assistenza statale e si è anche sollevata la questione di chi svolge la funzione di capo del Consiglio di Stato per la religione. Fatta eccezione per il Kedah, il principale istituto che si occupa della gestione della *zakāt* in ogni stato e nel Territorio Federale è il Consiglio (si veda la tab. 1). In tutti i casi, il Consiglio è un ente ufficiale dello stato. Tuttavia, alcuni sono completamente autofinanziati, mentre altri ricevono assistenza statale, che di solito viene data sotto forma di

Tabella 1. *Situazione amministrativa dei principali enti di gestione della zakāt in ogni stato della Malaysia.*

	Consiglio per la religione			Capo del Consiglio di Stato per la religione
	Ente ufficiale dello Stato	Auto-finanziato	Assistito dallo stato (finanz./ammin.)	
Perlis	Si	Si	–	Reggente dello Stato
Pulau Pinang	Si	Si	Si	Capo del Dipartimento per la religione
Perak	Si	Si	–	Capo del Dipartimento per la religione
Trengganu	Si	Si	Si	Capo del Dipartimento per la religione
Pahang	Si	Si	Si	Reggente dello Stato
Negeri Sembilan	Si	Si	Si	Primo Ministro
Melaka	Si	Si	–	Consiglio esecutivo statale
Johor	Si	Si	–	Consiglio esecutivo statale
Kedah	In questo Stato l'amministrazione della <i>zakāt</i> è affidata a un ente autonomo chiamato Comitato per la <i>zakāt</i> , sotto la presidenza permanente del Segretario di Stato			

Fonte: elaborazioni dell'autore.

una somma a copertura dei costi amministrativi annuali e della cessione di personale a carico del Dipartimento di Stato per la religione se il Consiglio ne ha bisogno.

Dipendere dall'autofinanziamento o dall'aiuto statale ha i suoi vantaggi e svantaggi, a seconda di come reagisce l'amministrazione del Consiglio alla situazione. In alcuni casi, la condizione di autofinanziamento ha aiutato a sviluppare il senso di autonomia, fatto che ha portato a cercare di incrementare l'attività produttiva (specialmente per quanto riguarda l'amministrazione della *zakāt*). Di conseguenza in questo caso l'effetto è positivo. Tuttavia è anche vero che, in alcuni casi, la valenza dell'effetto positivo viene ritardata dal fatto che il capo del Consiglio non offre il suo impegno massimo nell'amministrazione, specialmente se ha già altri incarichi.

L'assistenza dello Stato è senz'altro un'ottima cosa, poiché comporta un maggiore aiuto, ma dovrebbe essere controllata perché non risulti in un atteggiamento controproducente nell'impegno necessario per l'amministrazione di importanti questioni islamiche come *zakāt*, *waqf* e altri fondi del *Baitul-Mal*. Ci sono questioni di fiducia che non possono essere tradite, il tradimento delle quali equivarrebbe al tradimento di Allāh.

La tabella 1 conferma le precedenti osservazioni sul fatto che l'amministrazione della *zakāt* e delle altre questioni islamiche rimane ancora un affare di Stato. I dati, tuttavia, indicano che la nomina di figure di alto rango al vertice dei Consigli di Stato non è stato un fattore significativo come ci si attendeva, rispetto alla maggiore efficienza nell'amministrazione della *zakāt*. Da questa osservazione possono derivare ulteriori considerazioni, fra le quali il sospetto che i dirigenti non abbiano cercato di instillare un maggior rigore e un maggiore impegno nell'amministrazione della *zakāt*: più alta è l'autorità che si ha nell'amministrazione della *zakāt*, più alta è la fiducia che si ottiene.

Passando al tema del sistema di raccolta della *zakāt*, chi scrive ritiene che vi sia molto in comune tra i vari stati. Fondamentalmente, ci sono due canali attraverso cui la comunità musulmana può pagare la *zakāt*: in primo luogo attraverso gli appositi *āmil* (le persone o gli enti incaricati della raccolta), in secondo luogo attra-

verso gli uffici dei Consigli per la religione. Inoltre, il *qādī* [giudice musulmano («cadi»)] distrettuale e i supervisori della *zakāt* partecipano alla raccolta di alcuni tipi di *zakāt* in qualche stato. La tabella 2 illustra come in alcuni stati, ad esempio nel Kelantan, i *āmil* abbiano la facoltà di raccogliere soltanto alcuni tipi di *zakāt*, vale a dire la *zakāt al-fiṭr* e la *zakāt* sui cereali, principalmente riso. La *zakāt* sulla ricchezza e sul commercio si può pagare presso gli uffici dei Consigli. Mediante tale comportamento si mira a impedire che i *āmil* possano ricevere una quota eccessiva della *zakāt* pagata (qualora fossero responsabili della raccolta della *zakāt* sulla ricchezza e sul commercio). Tuttavia, la questione non sarebbe sorta se i Consigli avessero seguito il principio della distribuzione dei fondi secondo i bisogni e le priorità degli *aṣṅāf*, piuttosto che adottare il principio di assegnare ai *āmil* un ottavo o più della raccolta da loro effettuata.

Tabella 2. *Tipi di zakāt raccolti in Malesia attraverso i canali ufficiali.*

	Ufficio del Consiglio	' <i>Āmil</i>
Perlis	Tutti	<i>Fiṭra</i> e cereali
Pulau Pinang	Tutti	<i>Fiṭra</i>
Kelantan	Tutti (in specie quella sulla ricchezza e il commercio)	<i>Fiṭra</i> e cereali
Perak	Tutti	Tutti
Trengganu	Tutti	Tutti
Pahang	Tutti	<i>Fiṭra</i> e cereali
Melaka	Tutti	Tutti
Johor	Tutti	Tutti

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Le nomine dei *āmil* e dei loro assistenti vengono fatte a norma delle leggi islamiche dello Stato e dei regolamenti sulla *zakāt* pubblicati dal Consiglio sulla Gazzetta Ufficiale. Ci sono sostanzialmente due tipi di nomine: 1) nomina fissa: i *āmil* e gli assistenti nominati in questo modo sono assegnati ai loro distretti o villaggi per un periodo indeterminato di tempo; essi rimarranno in carica finché continueranno ad avere l'assenso dei rispettivi Consigli di Stato; di solito vengono così designati i religiosi delle moschee, cioè gli *imām* e gli altri rappresentanti del comitato della moschea; 2) nomina a tempo: chi è scelto in base a questa nomina viene di solito autorizzato a raccogliere la *zakāt* in una determinata zona per un periodo determinato di tempo, ad esempio un anno o una stagione; tali nomine avvengono annualmente e i *āmil* possono non essere gli stessi ogni anno.

Indifferentemente dal tipo di nomina, i *āmil* in carica e i loro assistenti consegnano i proventi della *zakāt* al Consiglio. Il più delle volte, la percentuale riservata ai *āmil* è loro consegnata prima che i proventi della *zakāt* siano dati al Consiglio. In effetti, tra tutti gli *aṣṅāf*, sono i *āmil* a ricevere per primi la loro parte.

2. Struttura legale

Il potere di amministrare la *zakāt* in ciascuno stato della Malaysia è soggetto alla costituzione e alle leggi dei singoli stati. Ogni stato organizza a suo modo l'amministrazione degli affari islamici, che includono le regole sull'amministrazione della *zakāt* (tra cui il sistema fondamentale della raccolta della *zakāt*, vale a dire attraverso i *'āmil*), la distribuzione dei proventi e la responsabilità di perseguire coloro che impediscono ad altri di pagare la *zakāt*, che non la pagano, ovvero la pagano in modi non ufficiali, eccetto se stabilito altrimenti. Vengono inoltre fissati l'ammontare dell'ammenda imposta o delle condanne al carcere per tali reati.

Non tutti i regolamenti statali sugli affari islamici sono espliciti in proposito. Occorre stabilire le regole valide in ogni stato. Il problema dell'applicazione, tuttavia, sorge allorché tali regole non sono ancora pubblicate sulla Gazzetta Ufficiale come parte delle leggi statali, perché l'applicazione è possibile soltanto in caso di violazioni di norme già pubblicate. Fino ad allora possono fungere soltanto da guida generale. In alcuni stati, come il Trengganu, non esiste alcuna norma relativa alla *zakāt* in quanto si ritiene che la legislazione dello stato sull'amministrazione degli affari islamici sia sufficiente a regolarne la gestione.

Un'osservazione interessante riguarda il fatto che, in realtà, non esiste un'applicazione totale delle leggi sulla *zakāt*, specialmente per quanto riguarda coloro che non la pagano o la pagano in modi non ufficiali (più oltre si tratterà della seconda questione). Molti impedimenti determinano la situazione. I principali sono i seguenti: 1) l'inadeguatezza delle leggi sulla *zakāt* nell'autorizzare i suoi amministratori al controllo sui conti bancari dei singoli; su questo punto, le banche possono negare l'accesso ai conti dei loro clienti, basandosi sul loro diritto al segreto bancario; 2) il rifiuto o l'esitazione di alcuni amministratori della *zakāt* stessi, poiché in alcuni stati gli amministratori dei Consigli non sembrano considerare il mancato pagamento della *zakāt* un problema altrettanto serio quanto quello del mancato pagamento delle tasse sul reddito. L'evasione della *zakāt* non è considerata un reato grave, al contrario dell'evasione delle tasse sul reddito. Questa, malauguratamente, è un'ulteriore eredità del periodo coloniale connessa alla mentalità di molti appartenenti alla comunità islamica, specialmente nelle aree urbane; 3) l'apatia da parte di alcuni amministratori dei consigli nell'affrontare in maniera più rigorosa questi problemi. Sebbene il governo federale abbia fatto alcuni passi per migliorare l'amministrazione della *zakāt*, questi non sono stati adottati prontamente da alcuni stati, dove ancora langue l'impegno in questo campo.

Le punizioni previste dalle leggi sulla *zakāt* sono così severe da far sì che alcuni amministratori dei Consigli esitino a perseguire i chiari casi di violazione? Per rispondere, ci riferiamo alla tabella 3 che elenca le punizioni previste per la violazione della leggi sulla *zakāt*. Come previsto, esse variano da stato a stato. Comunque, si tratta del massimo dell'ammenda o del periodo di carcerazione; in altre parole, può essere inflitta una sanzione inferiore. Nonostante questo, i dati di alcuni stati non mostrano una rigorosa applicazione delle pene per l'evasione della *zakāt*, sebbene sembri non esserci problema nella raccolta della *zakāt al-fiṭr*. In generale, la

Tabella 3. Sanzioni previste nei vari stati della Malaysia per la violazione delle leggi sulla zakāt.

	Ammenda massima (dollari malesi)	Massimo periodo di incarcerazione
Perlis	È all'esame del parlamento un nuovo complesso di norme	
Pulau Pinang	100	7 giorni
Kedah	500 ^a	6 mesi ^a
Kelantan	300	1 mese
Perak	500	6 mesi
Trengganu	100	7 giorni
Pahang	100	1 mese
Selangor	100	7 giorni
Territorio Federale	100	7 giorni
Negeri Sembilan	500	6 mesi
Johor	10	n. a. ^b
Sarawak	200 (esclusa la zakāt al-fiṭr) 25 (per la zakāt al-fiṭr)	n. a.

^a Applicabile solo per la zakāt sul riso.

^b N. a. = non applicabile.

Fonte: elaborazioni dell'autore.

maggior parte degli amministratori ammette che si potrebbe raccogliere una quantità assai superiore di *zakāt* sulla ricchezza e sul commercio.

È infine motivo di preoccupazione che un numero considerevole di musulmani paghi la *zakāt* sulla ricchezza e sul commercio solo quando vi è costretta con la forza. Per questi musulmani il Corano e le sue ingiunzioni riguardanti la *zakāt* sono evidentemente insufficienti a generare un senso di responsabilità verso questa elemosina. Inoltre, in Malaysia la *sharī'a* non viene applicata in modo uniforme e globale: la legge coranica vi ha un ruolo giurisdizionale limitato. In verità, l'efficacia dell'amministrazione della *zakāt* non dovrebbe mai essere considerata a sé stante, isolata dal panorama complessivo della situazione esistente riguardo alla *sharī'a* in ogni stato.

3. Provenienza dei fondi della zakāt

I provvedimenti delle leggi e dei regolamenti sulla *zakāt* negli stati malesi riguardano generalmente la raccolta della fiṭra e della *zakāt* sui cereali (principalmente riso), sulla ricchezza e sul commercio. In alcuni stati, l'ammontare della *zakāt* raccolta contiene anche i proventi della *zakāt* sul bestiame e nel Negeri Sembilan si è raccolta anche la *zakāt* sull'oro. Ma occorre ricordare che i dati riguardi soltanto quelle che sono ufficialmente menzionate come raccolte di *zakāt* dei Consigli (si veda la tab. 4). In altre parole, non si può escludere che siano stati pagati altri tipi di *zakāt*, ma non attraverso i Consigli o i *'āmil* da questi nominati. Perciò non si può arrivare alla conclusione che la *zakāt* sul bestiame, ad esempio, sia raccolta in stati come il Negeri Sembilan e il Johor perché l'allevamento del bestiame sia una delle caratteristiche principali di questi stati. Si può dedurre piuttosto che le comunità

Tabella 4. *Importo di ciascun tipo di zakāt raccolto dai singoli Stati, anno 1986 (valori assoluti in dollari malesi).*

	Tipo di zakāt						Totale raccolto	Spesa a favore degli <i>asnāf</i>
	<i>Fiṭra</i>	Ricchezza	Cereali	Bestiame	Commercio	Altro		
Perlis	216.047	149.536	759.607	-	-	10.159	1.135.349	848.777
Pulau Pinang	576.129	182.222	-	-	137.377	-	893.728	781.502
Kelantan	1.256.848	233.996	167.654	-	151.766	-	1.810.264	2.636.090
Perak	1.837.943	956.694	219.765	-	-	-	3.014.402	1.728.175
Selangor	1.730.930	1.116.693	42.000	-	(*)	-	2.889.623	2.228.914
Terr. Federale	682.761	938.151	-	-	490.860	-	2.111.772	163.205
N. Sembilan	741.161	345.493	16.102	1.400	235.858	514	1.340.528	630.012
Melaka	628.498	321.433	14.555	-	-	-	964.486	265.381
Johor	2.608.086	944.070	1.765	6.451	490.469	-	4.050.841	1.172.783

(*) Inclusa sotto la voce della *zakāt* sulla ricchezza.

Fonti: vari rapporti annuali, bilanci annuali e gazzette ufficiali statali.

musulmane in questi stati siano state informate dai Consigli dell'esistenza di questo tipo di *zakāt*.

Fra i possibili fattori che determinano la raccolta di alcuni tipi soltanto di *zakāt* in ogni stato vi sono: 1) l'unicità delle leggi sulla *zakāt* di ogni stato (l'esempio più lampante è quello del Kedah, unico stato della Malaysia che prevede soltanto la raccolta della *zakāt* sul riso; i pagamenti di altri tipi di *zakāt* possono essere effettuati singolarmente e non attraverso l'ufficio per la *zakāt*, la giustificazione essendo che la raccolta della *zakāt* sul riso è sufficiente); 2) la mancanza di informazione sui vari tipi di *zakāt* che dovrebbero essere pagati (questo aspetto verrà esposto in dettaglio nella sezione riguardante problemi e difetti degli amministratori della *zakāt*); 3) l'inadeguatezza delle leggi sulla *zakāt* (come accennato nel precedente paragrafo).

Con l'eccezione del Kedah, tutti gli altri stati concentrano i loro sforzi sulla raccolta della *zakāt al-fiṭra*. Diverse ne sono le ragioni: 1) *la fiṭra* è raccolta solo una volta l'anno nel mese di Ramadān; la comunità musulmana considera il pagamento della *fiṭra* come un elemento inscindibile e indiscutibile del Ramadān; in questo mese i musulmani tendono a mostrare il loro impegno verso l'islam non solo attraverso le manifestazioni rituali di culto e di preghiera, ma anche con azioni buone e caritative; 2) l'importo di *fiṭra* da pagare è quasi insignificante per un musulmano medio, variando da stato a stato e di solito rientra tra 2,30 e 2,50 dollari malesi a persona; questo importo è evidentemente minimo, se paragonato a quello che dovrebbe essere raccolto per gli altri tipi di *zakāt*; 3) il calcolo della *fiṭra* non è così complesso come, secondo i musulmani, quello degli altri tipi di *zakāt*; non può certo essere un valido motivo per non pagarli, e deriva soprattutto dall'ignoranza dei singoli; 4) essendo basata su un'unica riscossione annuale, gli amministratori della *zakāt* ritengono la *fiṭra* più facile da gestire dal punto di vista amministrativo, rispetto ai vari periodi di pagamento degli altri tipi di *zakāt*, che richiedono un *hawl* (tempo di pagamento); di nuovo, questo potrebbe non essere un valido motivo e non bisogna generalizzare.

Sebbene la *zakāt al-fiṭr* sia quella che in Malaysia viene raccolta nel modo più efficiente, questo non implica necessariamente che rappresenti la porzione principale della raccolta di ogni stato. Ne è un esempio il caso del Perlis, dove la raccolta della *zakāt* sui cereali (cioè sul riso) supera l'importo della *fiṭra* di due o tre volte nel periodo compreso tra il 1980 e il 1987 (solo fino al 30 giugno 1987). Ciò implica che il potenziale della *zakāt* non risiede unicamente nella raccolta della *fiṭra*.

Tabella 5. Contributi delle varie forme di *zakāt* nel Territorio Federale, anni 1974-1985 (valori in percentuale).

	<i>Fiṭra</i>	<i>Zakāt</i> sulla ricchezza	<i>Zakāt</i> sul commercio
1974	3,23	0,02	0,06
1975	5,13	0,31	0,02
1976	5,72	0,32	0,23
1977	6,20	0,44	0,16
1978	6,43	1,23	0,48
1979	7,09	3,71	0,77
1980	8,81	5,56	0,94
1981	9,60	6,11	7,93
1982	10,32	18,49	12,27
1983	10,7	23,95	7,58
1984	12,2	9,70	41,75
1985	14,57	30,14	17,81

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Gli sforzi per sfruttare il potenziale della *zakāt* non si dovrebbero concentrare soltanto sui cereali. Poiché nella terminologia malese della *zakāt* con «cereale» si intende di solito il riso, una visione così ristretta implicherebbe che i coltivatori di riso costituissero la principale risorsa di fondi del paese, ciò che non sarebbe giusto in quanto sono proprio i coltivatori di riso la fascia più povera della popolazione malese. Di qui l'invito a una mobilitazione più larga per reperire i fondi della *zakāt* da altre fonti, come il patrimonio, il commercio, il bestiame e i raccolti agricoli più redditizi quali il cacao, l'olio di palma, il pepe, in modo da costruire un equilibrio più bilanciato della struttura della *zakāt*. Uno sviluppo promettente viene dal fatto che una porzione sempre crescente del capitale azionario delle società appartiene a malesi (che sono musulmani per definizione, secondo la costituzione malese). È impensabile che questo non comporti un aumento delle fonti «soggette a *zakāt*», aumento che potrà accrescere ulteriormente gli sforzi di redistribuzione e sviluppo della comunità musulmana. L'aspettativa è chiaramente superiore nel caso del Territorio Federale, dove gli importi della *zakāt* sulla ricchezza e sul commercio raccolti sui singoli individui hanno superato la cifra raccolta dalla *zakāt al-fiṭr* negli anni più recenti (si veda la tab. 5).

La tabella 6 fornisce la percentuale delle varie forme di *zakāt* in alcuni stati della Malaysia. Si può osservare come nei casi del Perak, del Selangor, del Territorio Federale e del Negeri Sembilan esista una grande potenzialità per la raccolta della *zakāt*, specialmente per quella sulla ricchezza. Se si incoraggiasse oltre alla raccolta

della *zakāt al-fīṭr* anche quella delle altre forme di *zakāt*, non vi è dubbio che i proventi totali della *zakāt* salirebbero in maniera notevole.

Tabella 6. Contributi delle varie forme di *zakāt* nei vari stati della Malaysia, anni 1980-1986 (valori in percentuale).

	<i>Fiṭra</i>	Ricchezza	Commercio	Bestiame	Cereali	Altre forme di <i>zakāt</i>
Perlis						
1980	26	-	-	-	71	3
1981	20	-	-	-	74	6
1982	26	-	-	-	62	12
1983	28	-	-	-	62	10
1984	25	-	-	-	66	9
1985	18	5	-	-	64	13
1986	19	13	-	-	67	1
Pulau Pinang						
1980	83	17	-	-	-	-
1981	85	15	-	-	-	-
1982	78	22	-	-	-	-
1983	90	10	-	-	-	-
1984	63	23	14	-	-	-
1985	75	14	11	-	-	-
1986	64	20	16	-	-	-
Kedah^a						
1980	-	-	-	-	100	-
1981	-	-	-	-	100	-
1982	-	-	-	-	100	-
1983	-	-	-	-	100	-
1984	-	-	-	-	100	-
1985	-	-	-	-	100	-
1986	-	-	-	-	100	-
Kelantan^b						
1980	79,2	2,9	0,3	-	17,6	-
1981	43	9	41	-	7	-
1982	43	10	42	-	5	-
1983	43	11	39	-	7	-
1984	41	13	40	-	6	-
1985	57	8	27	-	8	-
1986	69	13	9	-	9	-
Perak (1982-86)						
1982	73	18	-	-	9	-
1983	71	22	-	-	7	-
1984	63	33	-	-	4	-
1985	72	22	-	-	6	-
1986	61	32	-	-	7	-
Selangor^c						
1980	84	13	-	-	3	-
1981	74	23	-	-	3	-
1982	71	28	-	-	1	-

	<i>Fiṭra</i>	Ricchezza	Commercio	Bestiame	Cereali	Altre forme di <i>zakāt</i>
1983	66	33	–	–	1	–
1984	59	38	–	–	3	–
1985	63	35	–	–	2	–
1986	60	39	–	–	1	–
Territorio Federale						
1980	62	35	3	–	–	–
1981	51	29	20	–	–	–
1982	32	50	18	–	–	–
1983	27	53	20	–	–	–
1984	20	47	33	–	–	–
1985	28	54	18	–	–	–
1986	32	44	24	–	–	–
Negeri Sembilan						
1980	80	16	2	–	2	–
1981	71	12	14	–	2	1
1982	68	17	13	–	2	–
1983	64	17	17	–	2	–
1984	58	18	23	–	1	–
1985	69	26	4	–	1	–
1986	55	26	18	–	1	–

* Il Consiglio di Stato per la religione del Kedah raccoglie solo la *zakāt* sui cereali (riso).

^b Il Consiglio di Stato per la religione del Kelantan prevede che solo i 2/3 dell'importo totale della *zakāt* a carico del singolo debba essere pagato attraverso il Consiglio.

^c La *zakāt* su ricchezza e commercio viene conteggiata congiuntamente.

Fonte: elaborazioni dell'autore.

4. *Usò della zakāt*

L'uso dei fondi della *zakāt* in Malaysia dipende da tre fattori principali: definizione degli *aṣṇāf*; censimento degli *aṣṇāf* presenti in ogni stato; priorità rispetto agli *aṣṇāf* presenti.

La definizione degli otto *aṣṇāf* nel contesto malese è la seguente:

- *faqīr* si riferisce a una persona che non ha possedimenti o impiego, né possiede redditi da altre fonti superiori al cinquanta per cento del costo della vita per una persona media e per le persone a carico;

- *miskīn* si riferisce a qualsiasi persona che abbia possedimenti o redditi da impiego insufficienti a soddisfare i bisogni quotidiani suoi e delle persone a carico;

- *āmil* si riferisce all'impiegato nominato dal Consiglio del villaggio, del distretto dello Stato, responsabile della raccolta e, dove richiesto, della distribuzione dei proventi della *zakāt*;

- *muallaf (mu'allafa qulūbuhum)* si riferisce a persone che hanno di recente aderito all'islam e hanno bisogno di assistenza finanziaria;

- *ibn al-sabīl* si riferisce a qualsiasi persona di qualunque stato, che intraprenda un viaggio a fini islamici e abbia bisogno di assistenza anche se possiede beni nel suo luogo di residenza;

- *sabilillāh* (*fī sabīl Allāh*) si riferisce a qualsiasi attività intrapresa per sostenere e difendere l'islam e la sua prosperità.

- *gharimīn* si riferisce a persone che abbiano contratto debiti per scopi conformi alla *sharī'a*;

- *riqāb* si riferisce a persone tenute in schiavitù o servitù che necessitino di assistenza per liberarsi dai vincoli cui sono sottoposti.

Tabella 7. Spesa per ogni categoria di *aṣṇāf* in alcuni stati della Malaysia, anno 1986 (valori assoluti in dollari malesi).

	<i>Faqīr</i>	<i>Miskīn</i>	<i>'Āmil</i>	<i>Muallaf</i>	<i>Ibn al-sabīl</i>	<i>Sabilillāh</i>	<i>Gharimīn</i>	<i>Riqāb</i>
Perlis	129.895*	–	268.115	10.265	279	440.223	–	–
Kelantan	505.774*	–	362.486	26.776	2.857	1.738.197	–	–
Perak	758.500*	–	262.635	126.002	3.475	577.563	–	–
Selangor	416.245	388.113	252.000	305.500	160.363	263.594	287.280	155.819
T. Federale	20.008	56.966	11.436	17.948	285	52.722	3.840	–
N. Sembilan	150.345*	–	127.095	5.868	964	435.740	–	–
Melaka	77.897	78.012	85.192	2.560	810	20.910	–	–
Johor	312.198	331.345	429.271	92.796	5.248	–	1.925	–

* Totale di *faqīr* e *miskīn*.

Fonti: vari rapporti annuali, bilanci annuali e gazzette ufficiali statali.

La tabella 7 presenta l'importo speso per ciascuno degli *aṣṇāf* nei vari stati. Tra i dati significativi che emergono dalla tabella vi sono i seguenti:

- gli *aṣṇāf* che ricevono la parte maggiore della spesa dei fondi della *zakāt* sono i *faqīr*, i *miskīn*, i *'āmil* e la *sabilillāh*. La somma elevata spesa per i *faqīr* e i *miskīn* riflette il problema ancora irrisolto della povertà nella maggior parte degli stati, mentre quella spesa per i *'āmil* riflette i costi relativamente alti della raccolta e della distribuzione della *zakāt*. La somma elevata spesa per la voce *sabilillāh* riflette l'impegno nel finanziare le attività islamiche caritative e la *da'wa* [propaganda della fede] in ogni stato;

- le spese per ognuno degli *aṣṇāf* variano a seconda degli stati, alcune in modo più considerevole di altre, smentendo l'opinione che nell'intera Malaysia vengano date uguali assegnazioni agli *aṣṇāf*. Al contrario, le assegnazioni e le spese si basano sulle priorità relative a ciascuno degli *aṣṇāf*;

- in alcuni stati, come Perlis, Kelantan e Negeri Sembilan, la spesa per i *'āmil* supera quella per i *faqīr* e i *miskīn*. Il fenomeno suscita interrogativi sui criteri che ispirano tale atteggiamento, perché per sua natura la *zakāt* dovrebbe servire ad alleviare la povertà;

- si ritiene che i *gharimīn* e i *riqāb* siano assenti dagli stati di Perlis, Kelantan, Negeri Sembilan e Melaka. Johor, Perak e Kedah non ritengono presenti *riqāb* nei loro stati. Solo Selangor e il Territorio Federale riportano qualche spesa per queste due categorie degli *aṣṇāf*. Chi scrive ritiene che la differenza derivi dall'interpretazione data agli *aṣṇāf*: un'interpretazione rigida senza motivo oppure ultra-ortodossa degli *aṣṇāf* conduce inevitabilmente all'esclusione di alcuni di essi.

Una lista comune dei dettagli di spesa per ognuno degli *aṣṇāf* può essere la seguente:

1) *faqīr*: a) finanziamento mensile o assistenza con sussidi familiari; b) assistenza medica; c) contributi per il *'īd*; d) finanziamento di funerali per persone senza parenti prossimi; e) contributi per orfanotrofi;

2) *miskīn*: a) contributi per il *'īd*; b) capitale iniziale per piccole imprese; c) borse di studio per indigenti; d) finanziamento mensile o assistenza con sussidi familiari; e) finanziamento di funerali;

3) *'āmil*: a) percentuale per i *'āmil* nominati dai Consigli; b) costi derivanti dall'amministrazione della *zakāt*; c) finanziamento di corsi sulla valutazione e l'amministrazione della *zakāt* in generale;

4) *muallaf*: a) sostegno finanziario per i bisogni dei neo-convertiti poveri, inclusi gli studi; b) assistenza finanziaria alle organizzazioni che gestiscono gli affari dei *muallaf*; c) finanziamento di programmi di sviluppo islamici per i *muallaf*; d) gestione di alloggi speciali per i *muallaf*; e) finanziamento alle pubblicazioni destinate ai *muallaf*;

5) *ibn al-sabīl*: a) assistenza a coloro che affrontano difficoltà finanziarie per tornare nei loro stati; b) copertura delle spese di viaggio di coloro che desiderano proseguire gli studi all'estero; c) copertura delle spese di viaggio degli studenti bisognosi nei loro rispettivi stati;

6) *sabilillāh*: a) borse di studio o contributi per studenti bisognosi sia in patria sia all'estero; b) contributi finanziari per le organizzazioni di assistenza e di *da' wa* islamiche; c) organizzazione di corsi religiosi; d) finanziamento di attività di *da' wa*, come la sponsorizzazione di seminari e attività di ricerca su questioni di interesse per l'islam; e) manutenzione delle moschee e dei cimiteri; e acquisto e manutenzione di attrezzature per i funerali, ad esempio la manutenzione dei carri funebri; g) finanziamento di pubblicazioni a carattere islamico;

7) *gharimīn*: a) assistenza nel pagamento dei debiti derivanti da azioni conformi all'islam;

8) *riqāb*: a) contributi finanziari alle minoranze musulmane che affrontano difficoltà in paesi controllati da non musulmani; b) assistenza finanziaria supplementare per la *da' wa* e informazione sulle attività del Consiglio.

Il reale impatto di questi programmi sul benessere della comunità dipenderà da diversi fattori: la pianificazione adeguata per evitare le decisioni scorrette nonché lo spreco dei fondi; la priorità accordata a ogni programma di modo che non si trascuri un programma più importante per seguirne uno meno significativo; programmi che proseguano quelli già iniziati, per mantenere una continuità e assicurare un controllo adeguato dell'efficacia degli stessi; l'impegno degli amministratori della *zakāt* nel formulare e realizzare i programmi; la risposta della comunità a questi sforzi.

In realtà, potremmo citare altri fattori di uguale importanza che contribuiscono al benessere della comunità. Ma se si dovesse intenzionalmente trascurare qualcuno dei fattori ora citati, questo andrà solo a scapito dei programmi.

5. Problemi e imperfezioni

Nell'amministrare la *zakāt* sono sorti diversi problemi che gli amministratori hanno dovuto affrontare. La maggior parte dei problemi discussi di seguito ha interessato la maggioranza degli amministratori intervistati. Nei casi in cui un problema riguarda uno stato specifico, saranno indicati i riferimenti opportuni.

Prima di tutto i problemi amministrativi derivavano da una carenza di manodopera o di perizia. Le possibili cause includono, tra l'altro, la mancanza di preparazione nel campo dell'amministrazione della *zakāt*, l'insufficienza di funzionari esperti sulla *zakāt* che possano pianificare e coordinare l'amministrazione e in alcuni casi, ad esempio il Negeri Sembilan, la mancanza di fondi per finanziarne l'assunzione: quest'ultima viene amplificata dal fatto che il Consiglio per la religione del Negeri Sembilan, essendo auto-finanziato, ricava la maggior parte dei suoi fondi dalla raccolta della *zakāt* senza alcuna assistenza statale. Il problema non è tanto l'insufficienza dei fondi, perché la raccolta della *zakāt* supera di gran lunga la spesa totale: riteniamo piuttosto che la mancanza di finanziamento, se è presente in forma grave, derivi dal fatto che gli altri beni, come quelli del *waqf*, non sono stati raccolti in misura efficiente. Ad esempio, non vi è alcun impiegato esperto che controlli l'amministrazione del *waqf* nel Negeri Sembilan. Questo è davvero spiacevole, considerando l'enorme potenziale insito nei beni del *waqf*. Tuttavia occorre osservare che il Negeri Sembilan non è il solo stato con questa caratteristica.

Per quanto riguarda la perizia, non basta disporre di un funzionario con un *background* religioso, ad esempio una laurea in *sharī'a*. Come complemento inevitabile, l'amministrazione della *zakāt* dovrebbe essere affidata in misura sempre maggiore a persone dotate di un certo acume nel campo della gestione e abituate a vedere le cose sotto l'aspetto economico. Questa osservazione non vuole essere una critica, ma è soltanto dovuta alla convinzione che l'amministrazione della *zakāt* abbia anche una forte componente economica. In effetti l'incapacità di comprenderlo, nel caso di alcuni stati, ha portato non solo una carenza di idee creative nella pianificazione, nelle campagne di informazione e nella raccolta dei fondi potenziali, ma anche nel fornire i dati corretti. La maggior parte delle volte i fondi esistenti della *zakāt* vengono investiti, ma una tale pratica è giustificata soltanto dopo che ci si sia accertati in modo esauriente che gli indigenti, i poveri, gli altri bisognosi e i legittimi destinatari della *zakāt* siano stati soddisfatti.

Lo mancanza di personale ha portato a insufficienti campagne pubblicitarie sulla *zakāt*. Spesso c'è soltanto un funzionario per la *zakāt*, assistito da un manipolo di impiegati e dattilografi i quali, talvolta, svolgono le loro mansioni anche per gli altri dipartimenti. Funzionario addetto alla *zakāt* è lo stesso del *waqf* e di altri settori che avrebbero diritto ad avere i loro rispettivi funzionari. Quindi, non sorprende che la pubblicità sulla *zakāt* ne risenta in frequenza, intensità e portata.

Un'altra conseguenza della mancanza di personale è l'inadeguatezza organizzativa nel censimento dei dati che potrebbero agevolare gli amministratori della *zakāt* nella loro pianificazione. Tuttavia tali analisi, elaborate di solito su base annuale dai rispettivi *'āmil* distrettuali e di villaggio, si rivolgono più alla raccolta e alla distri-

buzione della *zakāt al-fitr* che agli altri tipi di *zakāt*. Tra gli aspetti esclusi da queste analisi vi sono i rapporti sull'assistenza realizzata con i fondi della *zakāt* a singoli e la rilevazione del suo impatto sul benessere della comunità a livello di villaggio, distretto e stato.

In secondo luogo, vi sono impedimenti legali di cui abbiamo già parlato nei precedenti paragrafi. Tuttavia, occorre ribadire che l'efficacia dell'amministrazione della *zakāt* dipende dalla forza e dalla portata delle leggi e dei regolamenti associati a questo istituto. Gli amministratori della *zakāt* dovrebbero avere accesso a informazioni segrete ma necessarie sui beni dei musulmani, con le garanzie atte a impedire qualsiasi tipo di abuso.

È particolarmente spiacevole notare che neppure le leggi esistenti sono completamente applicate: ciò viene ammesso proprio da alcuni amministratori della *zakāt*. Non sarebbe corretto biasimarli in quanto, in ultima analisi, la responsabilità nel garantire che la *zakāt* sia riscossa spetta ai rispettivi Consigli.

In terzo luogo, sorgono problemi per l'assenza di coordinamento tra gli stati su argomenti quali la determinazione del *nisāb* per il riso, fissato a 480 *gantang* nel Perlis, 375 nel Kelantan e nel Trengganu, 363 nel Selangor e 358 e 1/2 a Johor. Tali variazioni servono soltanto a confondere la comunità musulmana, ma questo è un problema meno grave di quello della mancanza di personale, esposto precedentemente.

In quarto luogo, vi sono problemi relativi alla discordanza prodotta dal fatto che l'amministrazione della *zakāt* riceve un sostegno statale in alcuni stati e non in altri. I salari e gli altri emolumenti di quest'ultimo gruppo dipendono dalla condizione dei fondi della *zakāt*. In presenza di fondi limitati, questo gruppo non può vedersi accordare le stesse condizioni dei dipendenti degli uffici delle finanze governative statali. Forse dovrebbe essere adottato un atteggiamento più incoraggiante, con l'impiego di incentivi più adeguati in favore degli amministratori della *zakāt*, senza considerare se siano funzionari pubblici governativi o dipendenti dai Consigli.

Infine, vi sono problemi relativi ai pagamenti della *zakāt* non effettuati attraverso i *'āmil* incaricati e gli uffici dei Consigli, ma attraverso canali non ufficiali. La maggior parte degli amministratori della *zakāt* intervistati ritiene che il problema non sia rilevante, ma chi scrive crede altrimenti, in quanto non c'è niente che provi le loro affermazioni. Ne parlerò nel paragrafo seguente, dedicato a un sondaggio condotto nel mese di Ramadan (1987).

6. Il pagamento della *zakāt* attraverso canali non ufficiali

Fatta eccezione per il Kedah e il Kelantan, Le leggi islamiche statali prevedono che il pagamento di tutte le forme di *zakāt* avvenga attraverso i *'āmil* incaricati e gli uffici dei Consigli. Qualsiasi altro mezzo costituirebbe una violazione delle leggi e dei regolamenti della *zakāt* passibile di denuncia.

Il Kedah prevede che soltanto il pagamento della *zakāt* sul riso avvenga attraverso i *'āmil* incaricati e i suoi uffici preposti alla *zakāt*. Tutti gli altri tipi di *zakāt* vengono pagati su iniziativa individuale. I donatori possono stabilire i destinatari di questi altri tipi di *zakāt*, compresa la *zakāt al-fitr*. La spiegazione offerta è che la *zakāt*

raccolta sul riso è sufficiente a soddisfare le esigenze dello stato. Quindi, il maggior carico del pagamento della *zakāt* nel Kedah è sopportato ufficialmente dai coltivatori di riso, che rappresentano la categoria più povera della Malaysia.

Il Kelantan, d'altra parte, prevede che solo i due terzi di ogni tipo di *zakāt* dovuta dal singolo individuo vengano assegnati ai Consigli. Il restante terzo può essere versato secondo la propria scelta, per iniziativa individuale.

Tabella 8. *Motivi del pagamento della zakāt attraverso canali non ufficiali (spiegazioni fornite dagli amministratori della zakāt nel corso di interviste personali).*

	Eccessiva distanza dell'ufficio del Consiglio	Sfiducia nella distribuzione effettuata dai Consigli	Inefficienza del Consiglio nella raccolta della <i>zakāt</i>	Ragioni politiche	Tendenza a versarla a conoscenze personali	Mancanza di pubblicità	Ignoranza della comunità
Perlis	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì	-	-
Perak	-	Sì	-	Sì	Sì	-	Sì
Trengganu	-	-	Sì	Sì	Sì	-	Sì
Pahang	-	Sì	-	Sì	-	-	-
N. Sembilan	-	-	Sì	-	-	Sì	-
Melaka	Sì	Sì	-	Sì	Sì	-	-
Johor	Sì	-	-	Sì	Sì	-	-

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Gli altri stati prevedono che il pagamento di tutti i tipi di *zakāt* debba avvenire attraverso i canali ufficialmente stabiliti. Le opinioni di alcuni amministratori della *zakāt* intervistati a questo proposito sono riportate nella tabella 8.

Alla domanda sulla proporzione di coloro che pagano la *zakāt* attraverso canali non ufficiali, la maggioranza degli intervistati ha affermato che essa non rappresenta più del tre per cento. I risultati del sondaggio riportati nella tabella 8 presentano un'immagine a grandi linee della situazione, così come è vista da persone direttamente interessate all'amministrazione della *zakāt*. Le tre ragioni principali citate come responsabili del pagamento della *zakāt* attraverso canali non ufficiali sono: 1) fattori politici, che portano i sostenitori del partito politico di opposizione, Parti Islam Se-Malaysia (PAS) a pagare la *zakāt* al di fuori dei canali ufficiali; 2) la tendenza individuale a pagare ai conoscenti, inclusi i propri insegnanti di religione, le vedove del paese e gli indigenti e i poveri noti a ciascuno; 3) la mancanza di fiducia nell'efficacia del Consiglio allorché si tratti di distribuire i proventi della *zakāt*. Il terzo motivo è strettamente legato al secondo: forse indica la preoccupazione della comunità che i fondi della *zakāt* rimangono non distribuiti, specialmente negli stati in cui la povertà rimane ancora un problema irrisolto.

Per completare questa visione ufficiale è stato effettuato un sondaggio che abbraccia i distretti rurali in otto stati della Malaysia occidentale. Le tabelle 9-14 contengono i risultati del sondaggio. Di nuovo, tale sondaggio offre una visione molto efficace.

Tra i risultati più significativi vi è il fatto che le tre ragioni principali citate come possibili responsabili del fenomeno coincidono con quelle indicate dagli amministratori della *zakāt* intervistati. Circa il 17 per cento degli intervistati ha lamentato una mancanza di fiducia nei metodi adottati dal Consiglio per la distribuzione della *zakāt*, il 13 per cento ha ammesso che è stato un fattore di origine politica a spin-

gerlii a pagare individualmente, e il 60 per cento ha attribuito il suo comportamento alla fiducia riposta nelle proprie capacità di agire individualmente per distribuire la *zakāt* (si veda la tab. 13). Il fatto che molti degli intervistati paghino la *zakāt* su base personale dà un certo credito alle recriminazioni precedenti da parte degli amministratori della *zakāt*. Tuttavia, la loro affermazione che il fenomeno non superi il tre per cento della popolazione soggetta al pagamento della *zakāt* nei rispettivi stati dà ancora adito a dubbi. Secondo il sondaggio, il 17 per cento degli intervistati paga attraverso canali non ufficiali, mentre il 18 per cento utilizza sia i canali ufficiali sia quelli indipendenti.

Ma anche conoscendo la giusta percentuale di coloro che pagano la *zakāt* non saremmo in grado di indicare il potenziale della *zakāt* nella comunità musulmana malese. In realtà sarebbe più interessante, quantunque difficile, censire coloro che non pagano né l'uno né l'altro tipo di *zakāt*. A nostro avviso, nella misura in cui i musulmani pagano la *zakāt*, sia attraverso canali ufficiali sia attraverso canali non ufficiali, vi è un incremento nel benessere della comunità. Ma se la *zakāt* non viene pagata, la comunità è privata dei benefici materiali derivanti dal precetto islamico.

Tabella 9. Numero di intervistati, suddivisi per stato e occupazione, per un sondaggio realizzato in otto stati della Malaysia occidentale riguardo il pagamento della *zakāt* per via non ufficiale (valori assoluti).

	Operai	Contadini, pescatori	Lavoratori autonomi	Impiegati pubblici	Totale
Kedah	19	246	25	6	296
Perak	18	162	50	20	250
Kelantan	29	57	46	39	171
Trengganu	28	27	55	93	203
Selangor	22	50	18	10	100
N. Sembilan	32	17	45	57	151
Melaka	56	14	69	54	193
Johor	28	94	18	10	150
Totale	232	667	326	289	1.514
Percentuale	15	44	22	19	100

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 10. Numero di intervistati che pagano ciascun tipo di *zakāt* (valori assoluti).

	<i>Fīṭra</i>	Ricchezza	Commercio	Cereali
Kedah	300	–	1	259
Perak	250	–	3	84
Kelantan	170	13	8	20
Trengganu	200	32	9	4
Selangor	100	2	–	–
Negeri Sembilan	150	11	–	3
Melaka	194	4	–	5
Johor	150	–	–	–
Totale	1.514	62	21	375
Percentuale	100	4	1,4	25

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 11. Numero di intervistati che sceglie ciascun canale di pagamento della zakāt (valori assoluti).

	100% vie ufficiali	100% vie non ufficiali	Combinazione di vie ufficiali e non
Kedah	6	148	142
Perak	166	23	61
Kelantan	99	15	57
Trengganu	136	61	6
Selangor	99	0	1
Negeri Sembilan	143	2	6
Melaka	187	1	5
Johor	150	0	0
Totale	986	250	278
Percentuale	65	17	18

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 12. Distribuzione della zakāt attraverso vie non ufficiali (numero degli intervistati in valore assoluto).

	Parenti bisognosi	Vicini bisognosi	Amici bisognosi	Altri conoscenti in stato di bisogno	Per scopi sociali
Kedah	35	8	3	144	80
Perak	4	2	3	20	19
Kelantan	-	-	-	13	7
Trengganu	21	14	15	52	4
Selangor	-	-	-	-	-
N. Sembilan	-	-	-	3	-
Melaka	-	-	-	-	-
Johor	-	-	-	1	-
Totale	60	24	21	233	110
Percentuale	13,4	5,4	4,7	52,0	24,5

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 13. Motivi del pagamento della zakāt attraverso vie non ufficiali* (numero degli intervistati in valore assoluto).

	Eccessiva distanza dell'ufficio del Consiglio o del Dipartimento	Sfiducia nella distribuzione effettuata dal Consiglio o dal Dipartimento	Inefficienza del Consiglio o del Dipartimento nella raccolta della zakāt	Ragioni politiche	Preferisce versarla a conoscenze personali
Kedah	3	9	2	23	124
Perak	1	11	7	8	12
Trengganu	2	31	17	11	35
Selangor	-	-	-	-	-
N. Sembilan	-	2	-	-	2
Melaka	-	-	-	-	-
Johor	-	-	-	-	1
Totale	6	53	26	42	188
Percentuale	2	17	8	13	60

* Gli intervistati potevano dare più di una risposta.

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 14. Fonti di informazione da cui coloro che pagano la zakāt per vie non ufficiali vengono a conoscenza dell'ammontare dovuto (numero degli intervistati che dava ciascuna delle risposte).

	Moschea	Consigli o Dipartimenti per la religione	Valutazione individuale	Richiesta degli insegnanti di religione
Kedah	6	8	9	29
Perak	16	20	68	–
Kelantan	19	43	22	–
Trengganu	16	13	28	10
Selangor	–	–	–	–
Negeri Sembilan	1	–	2	–
Melaka	4	–	2	–
Johor	–	1	1	–
Totale	62	85	132	39
Percentuale	19	27	42	12

Fonte: elaborazioni dell'autore.

7. Alcune osservazioni

Occorre fare alcune osservazioni sulle cause della situazione attuale dell'amministrazione della *zakāt*. Senza dubbio, ci sono stati miglioramenti, ma sarebbe un grave errore tentare di correggere la situazione attuale della *zakāt* agendo dall'interno di un sistema che necessita esso stesso di una correzione.

Non occorre guardare lontano per trarre alcune conclusioni fondamentali. La prima riguarda il concetto di *Baitul-Mal*. Con l'eccezione del Territorio Federale e del Perak, il Dipartimento per l'Amministrazione della *Zakāt* all'interno di ogni Consiglio è separato dal Dipartimento per il *Baitul-Mal*. La storia islamica mostra che l'amministrazione della *zakāt* ricade nell'amministrazione del *Baitul-Mal*. La differenza sta nel fatto che i fondi provenienti dalla *zakāt* e quelli provenienti da altre fonti sono separati tra loro all'interno del *Baitul-Mal*. Quindi, separare il reparto della *zakāt* da quello del *Baitul-Mal* nel Consiglio indirettamente nega il coordinamento e la pianificazione nell'utilizzazione dei fondi raccolti in un singolo stato.

Il ruolo della *zakāt* risulta ancora più confuso con la separazione tra *zakāt* e *fiṭra*. In un certo senso possono essere diverse, ma noi riteniamo che, guardando la carta organizzativa dei Consigli, si abbia l'impressione che essa tenda a oscurare il ruolo della *zakāt*. È forse per questo motivo che il MAMPU (Unità di Pianificazione per la Modernizzazione e l'Amministrazione del Personale presso il Dipartimento del Primo- ha recentemente completato una proposta per una struttura organizzativa più conforme alla realtà dell'amministrazione del *Baitul-Mal* in Malaysia. Questa proposta è stata adottata dal Territorio Federale ed è in procinto di essere adottata dal Perak e da alcuni altri stati.

La seconda osservazione si riferisce all'esistenza di due gruppi conservatori che impediscono la mobilitazione e l'utilizzo efficace dei fondi della *zakāt*: 1) coloro che adottano un'interpretazione rigida e ortodossa degli *aṣṅāf*; e 2) coloro che si accontentano del ruolo e della portata attuali, limitati, del *Baitul-Mal* e della *zakāt*. L'esi-

stenza dei due gruppi va riferita in ultima istanza a un sistema complesso, di cui sono parte rilevante le strutture educative e la scarsa interazione tra gli esperti di *sharī'a* e gli intellettuali musulmani.

La terza osservazione riguarda la mancanza di coordinamento e cooperazione tra gli stati in questioni di pubblico interesse riguardanti l'amministrazione della *zakāt*. Attualmente, gli sforzi in questa direzione riguardano iniziative private di alcuni amministratori della *zakāt*. Iniziative individuali come queste devono essere realizzate all'interno di un impegno a livello nazionale verso una pianificazione più efficace e valida dell'amministrazione della *zakāt*.

Sulla base di tale impegno a livello nazionale, gli errori, i problemi e i difetti possono essere condivisi e minimizzati. Sebbene gli amministratori della *zakāt* e i responsabili dei Consigli abbiano tenuto incontri comuni a livello nazionale, le idee e le proposte utili elaborate in questi incontri non sono applicate in maniera uniforme. Il problema può essere risolto rendendo obbligatori per ogni stato gli accordi raggiunti collettivamente in tali incontri. In realtà, simili tentativi all'inizio avranno bisogno dell'accordo di tutti i capi di stato, che sono anche i capi della comunità islamica.

La quarta e ultima osservazione riguarda gli aspetti legali. Gli effetti di un lungo periodo in cui gli amministratori della *zakāt* non hanno goduto di uno status legale hanno danneggiato la comunità musulmana. Si potrebbe sostenere che c'è bisogno di leggi che abbiano la stessa forza delle leggi fiscali sul reddito. Anche ora, è secondo questa convinzione che il MAMPU sta ultimando la sua proposta di una Legge per la *Zakāt* che, se approvata, dovrà essere applicata in via sperimentale nel Territorio Federale.

8. Sforzi verso un miglioramento dell'amministrazione della *zakāt*

Negli anni recenti si è assistito ad alcuni sforzi del MAMPU per formulare proposte atte a migliorare l'organizzazione del *Baitul-Mal* statale (1986) e per redigere una Legge per la *Zakāt* del Territorio Federale, cui si è fatto cenno poc'anzi. Ogni progetto ha coinvolto studiosi ed esperti sull'argomento e ha visto il MAMPU agire come rappresentante del Dipartimento del Primo ministro.

Come risultato del primo progetto è stata presentata la proposta di sistemare l'amministrazione della *zakāt* secondo una struttura più organizzata. Tale struttura racchiude le tre funzioni principali della *zakāt*, vale a dire la valutazione, la raccolta e la distribuzione. Il Territorio Federale ha adottato questo modello e il suo successo può essere constatato nei dati disponibili e nel sistema di lavoro più organizzati del suo ufficio. Anche il Perak ha a sua volta adottato la proposta, mentre altri stati ne stanno gradatamente adottando alcuni aspetti. La proposta del 1986 può benissimo non rappresentare un grande passo in avanti, in alcuna direzione; ma il fatto che siano state elaborate proposte vitali, gradualmente adottate, è di buon auspicio per i futuri sviluppi dell'amministrazione della *zakāt* in Malaysia.

La Legge per la *Zakāt* proposta dal Territorio Federale rappresenta il progetto più significativo tra i due. Questo progetto di legge raccoglie nel suo ambito i setto-

ri relativi al miglioramento dell'organizzazione e dell'amministrazione della *zakāt*, vale a dire il potere di controllo sulle entrate, la valutazione della *zakāt*, la sua distribuzione, le violazioni e le punizioni a esse relative, il suo recupero. Diversi provvedimenti in precedenza non esistenti o insufficienti vengono inglobati o chiarificati nei dettagli. Se trasformata in legge, sarà inizialmente applicata nel Territorio Federale. Poiché la proposta di legge è considerata come un'informazione riservata, non entriamo nei dettagli. Come nota finale, il successo della legge dipenderà dall'impegno delle autorità nell'applicarla e nel senso di responsabilità della comunità musulmana.

9. Alcune proposte

Lo stato dell'amministrazione della *zakāt* in Malaysia rivela chiaramente che c'è molto da migliorare. La situazione richiede un approccio globale che prenda in considerazione un ampio spettro di fattori, anziché concentrarsi semplicemente sull'amministrazione della *zakāt*. In altre parole, il miglioramento dell'amministrazione della *zakāt* a tutti i livelli non può essere considerato isolatamente e indipendentemente da altre considerazioni, quali gli obblighi legali, l'atteggiamento della gente, la volontà politica e il coordinamento e la cooperazione tra gli stati e i loro rispettivi capi della comunità musulmana. L'amministrazione della *zakāt* non è puramente un tema religioso, ma anche un tema amministrativo ed economico. Partendo da questa prospettiva, dovrebbero essere considerate seriamente queste proposte:

1) i problemi amministrativi illustrati poc'anzi dovrebbero essere risolti immediatamente. Questo richiede un'adeguata pianificazione da parte degli stessi Consigli, che dovrebbero mostrarsi sensibili alle necessità dell'amministrazione della *zakāt*. Il problema della scarsità del personale ha predominato per troppo tempo. In ogni stato, eccetto forse il Territorio Federale, c'è un evidente bisogno di un maggior numero di impiegati addetti alla *zakāt*. Ma la quantità non è il problema principale in questo caso, perché è la qualità dell'amministrazione a essere determinante. Non solo gli impiegati dovrebbero essere ben formati in tutti gli aspetti della *zakāt*, ma dovrebbero anche possedere acute capacità amministrative e organizzative. Tutto ciò si può realizzare con una formazione adeguata e, cosa ancor più importante, con un'accurata selezione dei futuri amministratori. La dedizione alla causa della *zakāt* è un attributo essenziale di un buon amministratore della stessa. A partire da tutto ciò, si spera che si possa sviluppare l'informazione pertinente, come sondaggi globali su temi di specifico rilievo, la classificazione ordinata dei dati, i rapporti finanziari aggiornati e certificati, la valutazione dell'impatto della *zakāt* sul benessere della comunità;

2) devono essere effettuati seri sforzi sul fronte legale da parte dei governi statali e federale per facilitare l'amministrazione della *zakāt*. Questi sforzi dovrebbero includere l'adozione di leggi e regolamenti comuni sulla *zakāt*, una più vasta competenza giurisdizionale per gli amministratori della stessa, il riordino delle priorità del pagamento della *zakāt* rispetto alle tasse sul reddito obbligatorie per la comunità

musulmana e un controllo più rigoroso sull'eventualità di violazioni delle leggi sulla *zakāt* da parte di coloro che la pagano e da parte dei *'āmil*, nonché sulla cattiva gestione dei fondi;

3) si sente l'urgenza di una forma più complessiva e integrata di coordinamento e cooperazione, come illustrato nei paragrafi precedenti, per mettere in atto procedure più sistematiche in ogni stato. Indebite differenze nelle procedure amministrative della *zakāt* dovrebbero essere evitate per una più agevole pianificazione a livello federale;

4) occorre rivedere la definizione degli *aṣṇāf*, specialmente per quanto riguarda *riqāb*, *gharimīn*, *fī sabīl Allāh* e *mu' allafā qulūbuhum*. È necessario, se non si vogliono negare i diritti degli altri sui fondi della *zakāt* unicamente a motivo dell'indifferenza o dell'insensibilità verso un possibile ampliamento delle definizioni degli otto *aṣṇāf*: ad esempio, per quanto tempo ancora, dopo la conversione all'islam, una persona può essere ritenuta un *muallaf*?

La lista di proposte ora riportata contiene soltanto quelli che riteniamo i principali problemi e non va quindi giudicata esaustiva.

Conclusioni

La *zakāt* può essere stata istituzionalizzata in Malaysia, ma quanto sopra esposto rivela che, quando entrano in gioco il concetto di *zakāt* in particolare e quello di *Baitul-Mal* in generale, zone di confusione e d'incomprensione rimangono ancora presenti. Come affermato sopra, l'eredità coloniale è in gran parte responsabile dell'attuale apatia, riflessa nell'atteggiamento di molti musulmani verso l'obbligo della *zakāt*. I fattori che determinano tale apatia sono già stati esaminati. La definizione dello status legale della *zakāt*, analogamente, viene ritardata da elementi quali la dicotomia esistente tra le questioni cosiddette religiose e gli altri aspetti della vita di un musulmano.

Un'altra questione rilevante riguarda lo sforzo speculativo, pressoché fermo del tutto, volto a elaborare un'interpretazione più estesa e una valutazione più ampia dei concetti relativi alla *zakāt*. La più importante in questo senso è la definizione degli *aṣṇāf*: in base a essa, in stati come il Negeri Sembilan, il Kelantan e Johor non si registrano spese per le voci *riqāb* e *gharimīn*, Melaka non registra spese per la voce *riqāb*, mentre Perlis e Pulau Pinang hanno contributi soltanto simbolici destinati alle voci *riqāb* e *gharimīn*. Questi stati, tuttavia, non sono gli unici responsabili. Tutto ciò, in ogni caso, riflette la necessità di allargare l'interpretazione degli *aṣṇāf*. È difficile accettare la pretesa che alcuni degli *ayndf* fossero applicabili soltanto nell'islam storico e non possano esserlo oggi o in futuro.

È lecito affermare che le potenzialità globali della *zakāt* in Malaysia non sono state ancora sfruttate e mobilitate. Ogni ulteriore indifferenza o insensibilità nei confronti del problema avrà il solo effetto di nuocere alla comunità musulmana, poiché la povertà e le diseguaglianze nei redditi e nella ricchezza sono ancora profonde.

La gestione del *waqf* in Malaysia

Syed Othman Alhabshi

Introduzione

Il benessere è una delle aspirazioni dell'esistenza umana che può condurre l'uomo sia fuori strada, lontano da Dio, sia più vicino a Dio. L'islam ha ripetutamente esortato i propri aderenti a rinunciare per il bene di Dio a ciò che amano¹. Allāh ha promesso nel *Qur'ān* una moltitudine di ricompense a coloro che generosamente donano sulla Sua via². Sin dai primi tempi dell'islam, i musulmani hanno speso i propri beni a favore degli altri.

L'offerta volontaria può assumere forme diverse, una delle quali è il *waqf*. Una tradizione³ del Profeta descrive il *waqf* come un atto di beneficenza consistente nel vincolare una porzione delle proprie sostanze, in genere un bene immobile, e nel devolverne in elemosina i redditi. Di conseguenza, la maggior parte delle proprietà *waqf* è sotto forma di terreni (campi o frutteti), costruzioni residenziali o commerciali, scuole, moschee e biblioteche, capaci di dare reddito o di portare beneficio alla società. Queste proprietà, che non possono essere ereditate, vendute o cedute, si sono accumulate nel tempo e costituiscono la principale fonte di reddito per varie istituzioni caritative ed educative. Una delle istituzioni che al giorno d'oggi è ben finanziata dalle proprietà *waqf* è l'università al-Azhar del Cairo, che offre istruzione gratuita dalla scuola primaria ai corsi universitari. L'Azhar è anche conosciuta per il suo contributo finanziario allo sviluppo dell'istruzione islamica e delle attività missionarie in tutto il mondo.

Il waqf non si può certo definire un'istituzione trascurabile per l'islam. Il suo potenziale si può capire dalla forte insistenza sulla non trasferibilità della proprietà. Una volta che una proprietà sia stata donata per scopi caritativi, il proprietario cessa di avere diritto su di essa, poiché la proprietà è ritenuta esclusivamente di Allah. Si dovrà nominare una singola persona o un gruppo di persone in qualità di amministratori per gestire la proprietà affinché produca redditi che saranno poi distribuiti come specificato dal donatore. Il concetto assume grande importanza per lo sviluppo dei settori poveri della società se tali proprietà *waqf* sono gestite per produrre reddito da distribuire o anche per un ulteriore accumulo di beni. Pertanto il *waqf* stesso può essere considerato come un'importante istituzione economica, che promuove le attività economiche e nello stesso tempo assicura che i benefici vadano a favore di alcuni settori sociali specifici.

Dall'avvento dell'islam in Malaysia, la pratica del *waqf* è assai diffusa fra i musulmani. Dai documenti si ricava che la maggior parte delle moschee e degli altri luoghi di culto musulmani in questo paese è ufficialmente registrata come *waqf*. C'è anche un considerevole numero di beni, specialmente appezzamenti di terreno, che sono stati donati da individui come terreni *waqf*. Tali proprietà *waqf* si trovano in ogni stato, particolarmente nella Malaysia Peninsulare. Anche se la maggior parte delle proprietà *waqf* è stata donata prima dell'inizio di questo secolo e la loro amministrazione è stata in genere affidata a fiduciari, verso la metà del secolo si è cercato di centralizzarle. Lo stato attuale dell'amministrazione del *waqf* nel paese è importante per il suo contributo allo sviluppo della popolazione musulmana e in particolare degli specifici beneficiari.

Questo capitolo intende occuparsi in modo approfondito della gestione delle proprietà *waqf* in Malaysia, gestione che riveste un elevatissimo interesse per il progresso della popolazione musulmana, a giudicare dalla quantità di proprietà registrate come *waqf* e dalla sua lunga pratica nel paese. Il capitolo si divide in sei paragrafi. Nel primo si analizzano i fattori storico-religiosi che hanno spinto i musulmani della Malaysia a cedere proprietà per costituire un *waqf* e i relativi tipi di *waqf*. Il secondo paragrafo si occupa delle istituzioni amministrative relative alle proprietà *waqf*, sia prima che dopo il 1950 e cerca di valutare il peso del *waqf* nello sviluppo dei musulmani in Malaysia. Il terzo paragrafo fornisce valutazioni sulle proprietà *waqf* al momento disponibili, in cui si riportano non solo le quantità, ma anche le stime del loro valore e del capitale potenziale con cui intraprendere un'attività economica. Nel quarto paragrafo si valutano entrate e spese relative alle proprietà *waqf* si cerca di stabilire quanto sia efficace l'attuale gestione. Nel quinto paragrafo si prende in considerazione il possibile sfruttamento edilizio dei terreni *waqf* e il sesto paragrafo verte sui problemi di gestione del *waqf*. Infine, nelle conclusioni, si troveranno approfondimenti e suggerimenti.

1. Prospettive storico-religiose

L'avvento dell'islam nell'arcipelago malese comportò grandi cambiamenti nella vita della gente, in particolare per gli abitanti della Malaysia Peninsulare, dove tutti i malesi divennero musulmani. L'islam, come modo complessivo di vivere, non era confinato ai rituali del culto, ma si manifestava nell'applicazione delle direttive islamiche in ogni aspetto della vita. L'islam perciò ne influenzò i costumi, le tradizioni, la lingua, la letteratura, le abitudini alimentari e persino la legislazione: ad esempio, i musulmani ritenuti colpevoli di fornicazione o adulterio erano condannati a morte. I malesi per tradizione erano portati a seguire i loro predecessori o i loro correligionari di altre zone dell'impero islamico.

Come molti altri popoli del passato, anche i malesi si stabilirono in centri di attività o città, che erano generalmente situate sul punto di confluenza di fiumi per la facile comunicazione con l'entroterra, o presso le foci fluviali, punto di contatto per il commercio internazionale. La storica città di Melaka [Malacca] ne era un esempio tipico. Poiché Melaka era il centro del commercio internazionale tra l'Asia me-

ridionale (e successivamente l'Europa orientale) e l'Estremo Oriente, era naturale che l'islam penetrasse nella penisola attraverso Melaka; questo perché i commercianti, specialmente quelli indiani, erano anch'essi musulmani devoti. La storia dice che l'islam si è diffuso da Melaka intorno all'undicesimo-dodicesimo secolo e dalla costa orientale, cioè dallo stato del Trengganu, all'incirca nello stesso periodo.

L'islam riuscì a radicarsi in modo stabile sin d'allora, per non meno di due o tre secoli prima dell'arrivo dei colonialisti cristiani. Gli stati malesi vennero colonizzati gradualmente a partire dall'arrivo dei portoghesi nel 1511 fino all'indipendenza nel 1957. Anche se non poterono convertire i malesi alla loro fede, i colonizzatori riuscirono però a secolarizzarli sotto molti aspetti. La vera e propria natura dell'islam come modo complessivo di vivere venne ridotta a una religione e un credo. Si riteneva che i temi secolari della vita concreta non dovessero essere influenzati dai dettami islamici. Questo cambiamento drastico si rese particolarmente evidente quando gli inglesi confinarono l'autorità dei sultani a materie religiose e culturali mentre essi si occupavano del resto, ossia dell'amministrazione, della sicurezza, della legge e dell'ordine, delle finanze e dell'istruzione.

Ci fu una dura resistenza contro tali cambiamenti, sebbene sporadica e in momenti diversi. Non era una resistenza al cambiamento, quanto piuttosto al tipo di cambiamenti che si stavano realizzando. A causa della graduale e sistematica secolarizzazione della vita dei malesi, in quasi tutti gli aspetti della vita quotidiana si determinava un taglio netto fra la dimensione religiosa e quella mondana.

Lo scenario di cui sopra ebbe una grande influenza sulla pratica del *waqf* tra i musulmani della penisola. In primo luogo c'era il fermo e onesto desiderio di imitare gli atti di benevolenza altrui. Il concetto di *waqf* in se stesso fu ben compreso, almeno nei termini del reddito che avrebbe regolarmente erogato. Era anche un atto di culto che sicuramente veniva considerato assai meritevole, in modo particolare per l'Aldilà. Ovviamente non vi era alcuna esitazione fra i benestanti a rinunciare ai diritti sui propri beni, se questi potevano andare a beneficio della società musulmana. Tale impegno è ancor più evidente se si considera la quantità di beni lasciati in *waqf* prima del ventesimo secolo.

Il secondo fattore significativo era l'allarme nei confronti del processo di secolarizzazione che stava prendendo piede in modo radicale. C'era soprattutto il timore che il processo potesse intaccare la stessa libertà di culto. Per assicurarsi che la libertà di culto fosse sempre mantenuta, si riteneva necessario avere luoghi di culto appropriati, con rendite costanti per il loro mantenimento. La miglior garanzia disponibile consisteva nel dotare moschee e *surau* [scuole religiose] di una proprietà terriera: questa pratica, evidentemente, era così comune che un elevato numero di luoghi di culto è costruito su terreni donati in *waqf*.

Una proprietà data in *waqf* per uno scopo specificamente definito viene chiamata *waqf* specifico, mentre quelle che vanno a beneficio della società musulmana in generale vengono chiamate *waqf khayrī*, ovvero *waqf* generali. In molti casi, le proprietà *waqf* in Malaysia sono legate a fini specifici.

Era ed è ancora molto radicata la credenza che qualsiasi atto caritativo associato al culto di Allah fosse da considerarsi altamente auspicabile. Questa è un'altra ragione per cui molte moschee sono costruite su terreni *waqf*. Si crede anche che le

proprietà *waqf* che non sono utilizzate correttamente dai beneficiari possano incorrere nell'ira di Allāh. Per evitare tale ira, i donatori preferiscono destinare le proprie proprietà a *waqf* specifici per la costruzione di moschee.

Nei casi in cui gli appezzamenti di terra destinati a moschee o *surau* sono sufficienti, le donazioni *waqf* vengono destinate a produrre redditi con cui coprire le spese di mantenimento delle moschee; questo vale in particolare per i terreni o le costruzioni di proprietà *waqf* da cui si può regolarmente riscuotere un affitto. I terreni *waqf* sono, anche comunemente utilizzati come cimiteri: i terreni possono essere concessi dal governo per tale utilizzo o donati direttamente dal proprietario a quello specifico scopo; in ogni caso, gran parte dei terreni donati come cimiteri era destinata alla famiglia del donatore. Il terzo utilizzo è per la costruzione di scuole, in particolare scuole religiose. Tuttavia, la quantità di terreni *waqf* utilizzati per le scuole è piuttosto limitata: l'abitudine s'incontra soprattutto per le scuole *pondok*. Le proprietà *waqf* possono anche essere specificamente destinate a orfanotrofi, ma si tratta di una categoria molto circoscritta.

È chiaro quindi che gran parte delle proprietà *waqf* rientrava nel *waqf* specifico e poche erano invece destinate a scopi generali. Tra quelle donate specificamente, gli scopi prevalenti sono l'impiego quali luoghi di culto, scuole e orfanotrofi.

2. Amministrazione delle proprietà *waqf*

Nonostante il fatto che i ricchi musulmani abbiano costituito in *waqf* una parte delle loro proprietà sin dall'avvento dell'islam in questo paese, l'amministrazione di tali proprietà è stata affidata a fiduciari senza alcun controllo legale e senza un sistema amministrativo organizzato. Selangor è stato il primo stato a promulgare, nel 1952, una Legge sull'amministrazione della *shari'a* islamica che contiene, tra l'altro, importanti paragrafi relativi al *waqf*. È pertanto opportuno confrontare l'amministrazione delle proprietà *waqf* in Malaysia precedente il 1950 con quella successiva.

2.1. Amministrazione delle proprietà *waqf* prima del 1950

Come già si è detto, gran parte delle proprietà *waqf* era destinata specificamente a moschee, *surau* e cimiteri; un piccolo numero era destinato a orfanotrofi e così via. Oltre ai comitati, anche i *penghulu* o capi villaggio erano incaricati di gestire le proprietà *waqf*. In molti casi, gli atti di donazione dei beni *waqf* venivano dati agli amministratori senza una documentazione che definisse lo specifico scopo al quale tali beni erano destinati. Le istruzioni verbali fornite dai donatori e accettate dagli amministratori erano considerate sufficienti allo scopo. Gli atti venivano poi intestati agli amministratori dagli amministratori stessi, poiché i donatori ritenevano di non avere più diritti su tali proprietà.

Quando il terreno *waqf* veniva donato per la costruzione di moschee, *surau* e così via, la costruzione di questi edifici era prova sufficiente per il donatore che la sua donazione era stata utilizzata in modo appropriato. Nessuno avrebbe mai protestato contro l'amministratore. Allo stesso modo, quando il terreno *waqf* era destinato a un cimitero, non c'erano dubbi riguardo al suo uso. Le proprietà *waqf* sotto for-

ma di terreni o di costruzioni residenziali o commerciali che davano reddito per moschee, *surau* e così via, erano amministrare dalle rispettive autorità sotto forma di comitati. I donatori non rivendicavano alcun diritto su di esse e gli affitti incassati venivano generalmente utilizzati per le spese correnti e le migliorie.

Questo tipo di pratica non rigorosa ha portato alla perdita di alcune proprietà *waqf*, per varie ragioni. In un primo caso, a volte i diritti di proprietà non venivano trasferiti dai proprietari originari alle rispettive autorità; dopo la morte del donatore e dell'amministratore (solitamente un *penghulu*), i discendenti del donatore deceduto reclamavano la proprietà quali eredi legittimi, laddove l'assenza di documentazione a riprova che il *waqf* era stato costituito favoriva chiaramente gli eredi. Un secondo caso si verificava quando, per comodità, i fiduciari trasferivano i diritti di proprietà a proprio nome; anche se con questo non intendevano rivendicare alcun diritto sulla proprietà, i loro figli potevano rivendicarlo dopo la morte dell'amministratore. Tali casi di appropriazione indebita non erano peraltro particolarmente diffusi.

2.2. Amministrazione del *waqf* dopo il 1950

I problemi relativi alla gestione delle proprietà *waqf* che erano state affidate agli amministratori, specialmente individuali, imposero ai Consigli di Stato per la religione di emanare leggi pertinenti. Il primo stato a farlo, entro la sua legge sulla *sbarra* islamica, fu il Selangor nel 1952. Quasi tutti gli stati seguirono l'esempio: Trengganu sancì le stesse leggi nel 1955, Melaka nel 1959, Perak nel 1965 e Johor nel 1978. Tra gli articoli al riguardo c'erano i seguenti: 1) il Consiglio della religione islamica è l'unico amministratore delle proprietà *waqf*; 2) tutti i documenti relativi alle proprietà *waqf* devono essere tenuti dal Consiglio; 3) il Consiglio deve compiere i passi necessari per trasferire la proprietà dei beni *waqf* a se stesso; 4) tutti i proventi ricevuti da specifiche proprietà *waqf* devono essere utilizzati secondo lo scopo a cui tali proprietà sono state destinate; 5) tutti i proventi ricevuti da proprietà *waqf* generali devono essere tenuti nel fondo generale del *majlis* o del *Baitul-Mal* [tesoreria].

La situazione generale delle proprietà *waqf* in tutti gli stati è conseguentemente migliorata. Sono stati compiuti passi per assicurare che la proprietà di tutti i beni *waqf* fosse stata trasferita ai Consigli religiosi di Stato, ma a causa di vari problemi — in particolare la difficoltà di individuare i terreni *waqf* in ciascuno stato e la mancanza di personale competente e di supporto amministrativo — vi sono proprietà *waqf* ancora affidate agli amministratori originali.

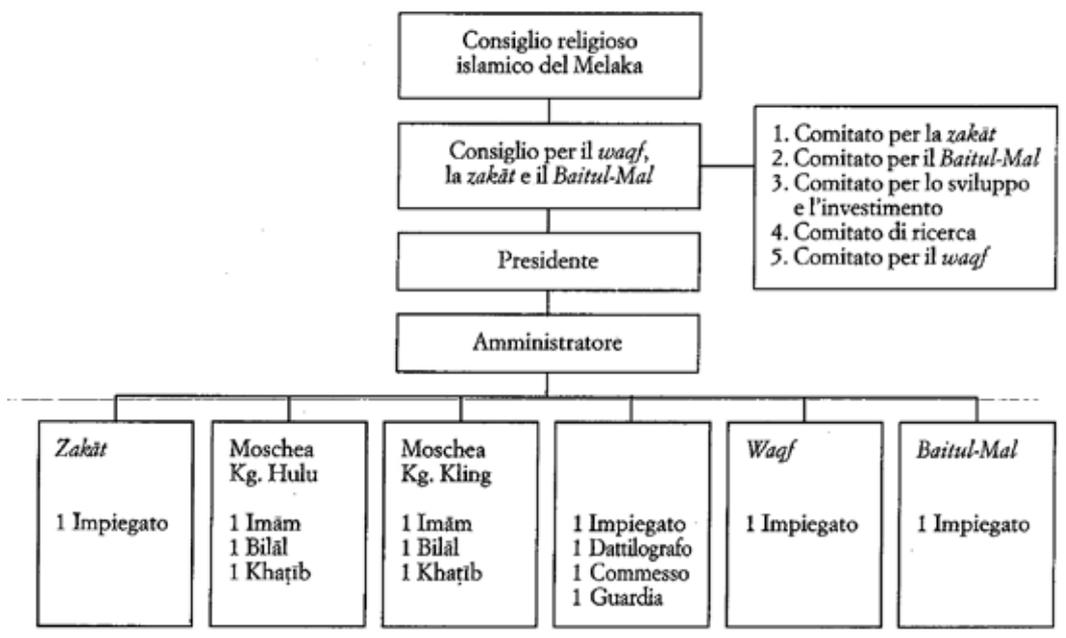
2.3. Organizzazione amministrativa

Poiché il sultano di ciascuno stato è capo sia religioso che culturale, i Consigli religiosi islamici di Stato degli ex stati malesi, federati e non, sono direttamente sotto i propri rispettivi sultani. Gli stati senza sultani, ossia Melaka, Palau Pinang, Sabah, Sarawak e il Territorio Federale sono sotto il potere del re, il Yang Di Pertuan Agong [denominazione del capo della confederazione malese]. Il Consiglio, non essendo parte integrante della struttura governativa, ha una sua autorità e suoi poteri. Il Dipartimento religioso islamico, comunque, è parte integrante dell'amministrazione governativa. Ad eccezione di Sabah e Sarawak, i capi dei Consigli sono i sultani o i

loro rappresentanti. In gran parte degli stati, comunque, il Consigliere di Stato per gli Affari religiosi rappresenta il Sultano o il Yang Di Pertuan Agong quale capo del Consiglio. Nel Sabah e nel Sarawak il Consiglio è presieduto dal Capo del Dipartimento religioso, che è un dipendente dello stato.

Poiché il Consiglio è l'unico amministratore delle proprietà *waqf*, la sua gestione è delegata a un comitato o a un funzionario nominato dal Consiglio. In gran parte degli stati, *waqf*, *zakāt* e *Baitul-Mal* sono gestiti dallo stesso comitato o dallo stesso funzionario. Solo in alcuni stati, come il Melaka, le tre divisioni sono amministrate da comitati diversi. Il numero di componenti dello staff amministrativo che si occupa delle proprietà *waqf* va da uno a sette, secondo la dimensione della proprietà. In gran parte degli stati, il funzionario incaricato è anche il Segretario del Consiglio. Non si tratta dunque di un funzionario impegnato a tempo pieno nell'amministrazione delle proprietà *waqf*. Normalmente è assistito solo da un impiegato e da una dattilografa. Quasi nessuno dei funzionari che amministrano proprietà *waqf* ha fatto un tirocinio o possiede una competenza specifica nell'analisi degli investimenti, nella gestione dei progetti, nella valutazione dei beni né esperienza relativa a questo lavoro. Sono solitamente puri amministratori assistiti da impiegati e dattilografe, al massimo da un ragioniere. I consigli religiosi di Palau Pinang e Melaka sembra abbiano gli staff più competenti rispetto agli altri stati. La figura 1 illustra il prospetto organizzativo del Consiglio dello stato del Melaka per *waqf*, *zakāt* e *Baitul-Mal* (Lukmal). I comitati delle due moschee (Kampong Hulu e Kampong Kling) sono stati inseriti nel prospetto organizzativo perché gran parte delle proprietà *waqf* del Melaka è destinata a queste due moschee.

Figura 1. Organigramma del Consiglio per il *waqf*, la *zakāt* e il *Baitul-Mal* (Lukmal) del Melaka.



L'organizzazione amministrativa negli altri stati è simile: il Segretario del Consiglio è il funzionario incaricato, assistito da alcuni impiegati e dattilografe. Solo nel Palau Pinang si è costituito un comitato per gli investimenti delle proprietà *waqf*, di cui fanno parte funzionari del Consiglio ed esterni incaricati di suggerire i migliori investimenti. Nel Melaka, il Comitato o Consiglio del *Waqf* si occupa della politica di investimento ed è responsabile della gestione complessiva delle proprietà *waqf*.

L'organizzazione amministrativa della sezione *waqf* nei Consigli religiosi di Stato richiede evidentemente un drastico adeguamento in termini di dimensioni, struttura e personale. Ciò è evidentemente necessario se il *waqf*, come istituzione islamica preposta allo sviluppo, deve dare un contributo significativo al benessere della *umma*.

3. Stime delle proprietà *waqf*

Per cominciare, è necessario osservare che non esiste una lista completa delle proprietà *waqf* in nessuno stato. Ogni tentativo di contare e valutare le proprietà *waqf* giungerebbe, nel migliore dei casi, a nulla di più che una stima ipotetica e approssimativa. Questo paragrafo può dare solo un'idea approssimativa delle proprietà *waqf* disponibili in alcuni stati dove i dati sono reperibili.

Le fonti sono gli uffici incaricati del *waqf* presso i Consigli religiosi islamici di ciascuno stato. Sono stati interrogati i funzionari incaricati per ciascuno stato e si è tentato di raccogliere le varie informazioni pertinenti, quando possibile. Le tipologie di proprietà *waqf* comunemente disponibili sono le seguenti: 1) terreni per scopi commerciali o agricoli; 2) terreni per moschee, *surau*, cimiteri e orfanotrofi; 3) fondi per la manutenzione e l'ammodernamento di moschee, *surau* e orfanotrofi; 4) edifici commerciali e residenziali; 5) moschee, *surau*, scuole religiose.

Poiché qui si intende esaminare il potenziale del *waqf* come istituzione islamica per lo sviluppo, è importante stimare la quantità di beni che possono produrre redditi a favore dei gruppi beneficiari. I beni che non possono essere investiti dovranno essere esclusi dalla stima.

Un elemento peculiare dei terreni *waqf* è che tutti gli appezzamenti utilizzati come cimitero sono considerati *waqf*, indipendentemente dal fatto che siano stati donati da privati o concessi dallo stato. La principale ragione di questa caratteristica è che i terreni *waqf* per i cimiteri hanno l'esonero dalla tassa di concessione demaniale. Gli altri terreni devono invece pagare la tassa di concessione o una tassa sul valore locativo.

Il secondo elemento di rilievo che per lo più i terreni *waqf* utilizzati per la costruzione di moschee e *surau* sono solitamente lasciati specifici: ciò comporta che non possono essere utilizzati per scopi diversi da quello di assegnazione. Il loro impiego non può essere cambiato tranne che in casi estremamente particolari, nel rispetto della *sbarra* islamica, specialmente quella della scuola di Shāfi'ī che è predominante in Malaysia.

Il terzo elemento da notare è che i terreni *waqf* destinati a scopi specifici, specialmente cimiteri, costituiscono una non trascurabile porzione del totale: ad esem-

pio, nel Perak, su un totale di 1.161 ettari di terreno, 911 ettari ossia il 78 per cento sono riservati a cimiteri. Nel Johor, su 529 ettari di terreni *waqf*, circa 375 ettari ossia il 71 per cento sono riservati a cimiteri, circa 100 ettari (19%) a moschee, 36 ettari (6,9%) a *surau* e circa 0,4 ettari ad altri scopi.

Tabella 1. *Proprietà waqf suddivise per tipologia e stato (valori assoluti).*

	Terreni investibili (ettari)	Edifici residenziali e commerciali
Johor	70,8	5
Melaka	56,3	20
Negeri Sembilan	n. d. ^a	n. d.
Selangor	14,2	n. d.
Perak	129,1	23
Pahang	n. d.	n. d.
Trengganu	104,4	n. d.
Kelantan	97,1	n. d.
Pulau Pinang	n. d.	n. d.
Kedah	n. d.	n. d.
Perlis	n. d.	n. d.
Sabah	n. d.	n. d.
Sarawak	n. d.	n. d.
Territorio Federale	n. d.	n. d.

* N. d. = non disponibile.
Fonte: elaborazioni dell'autore.

Considerando questi dati potremmo concludere che un massimo del dieci per cento dei terreni *waqf* può potenzialmente produrre reddito. La tabella 1 offre una stima di queste proprietà, che comprendono appezzamenti di terra a uso residenziale, agricolo e commerciale, nonché edifici residenziali e commerciali. In molti casi, tali proprietà sono affittate a cifre inferiori a quelle correnti di mercato.

Nonostante il vasto numero di proprietà *waqf* disponibili, circa il novanta per cento del patrimonio di terreni è *waqf* per scopi specifici che appaiono confinati a rituali di culto o mortuari. Solo circa il dieci per cento del patrimonio fa parte di *waqf* per scopi generali con potenziale di sviluppo. È perciò assai fuorviante considerare solamente l'area totale dei terreni *waqf*.

Un altro problema da considerare è che non tutte le proprietà *waqf* sono state trasferite ai Consigli religiosi islamici. Questo dipende da vari problemi che riguardano la ricerca delle proprietà *waqf* che sono ancora sotto l'originario amministratore. I dati sopra esposti sono perciò viziati da una significativa sottostima.

4. Redditi e spese delle proprietà waqf

Molte delle proprietà *waqf* che possono produrre redditi sono edifici residenziali, terreni agricoli, terreni edificabili. Gli edifici sono quelli donati o costruiti negli ultimi decenni su terreni *waqf*. Gli appezzamenti di terreno edificabili non sono

stati sfruttati. Un aspetto che colpisce è che tali proprietà sono in gran parte situate nelle città, e il fatto che molte delle proprietà siano state donate da ricchi musulmani più di un secolo fa induce a pensare che le città fossero allora dominate dai musulmani. Il valore commerciale di queste proprietà è cresciuto di molte volte grazie alla loro eccellente ubicazione.

Comunque, queste proprietà sono state generalmente affittate senza modifiche. Appezamenti di terreno nelle città sono stati dati in locazione per 99 o 66 anni a prezzi molto bassi: ad esempio molti degli appezzamenti che si trovano al centro di Kuala Kangsar e Taiping sono stati dati in locazione per 99 anni per un dollaro malese al mese. Solo i contratti più recenti sono stati stipulati al prezzo di dieci dollari malesi mensili. Su questi appezzamenti, che sono situati in posizioni centrali, i locatari hanno costruito due o tre piani di locali commerciali in cui trattano i loro affari. In circa il 98 per cento dei casi, i locatari non sono musulmani

Gli affitti degli edifici residenziali sono spesso più bassi di quelli di mercato perché molti contratti sono stati stipulati prima dell'inizio del secolo. La Legge sul controllo degli affitti protegge questi locatari da aumenti di affitto. Di fatto, alcuni locatari hanno subaffittato gli edifici a prezzi più alti di quelli pagati alle autorità dei *waqf*, secondo una prassi molto diffusa negli stati di Melaka, Palau Pinang e Perak, dove un'alta percentuale delle proprietà *waqf* è sotto forma di edifici o di terreni.

Le spese delle proprietà *waqf* comprendono di solito il pagamento dei salari dei funzionari delle moschee, l'elettricità, l'acqua, la tassa demaniale, la manutenzione e l'adeguamento di moschee e *surau*. In molti stati le entrate totali sono appena sufficienti a coprire le spese. In alcuni casi, comunque, in particolare nel Perak, le spese superano le entrate a

Tabella 2. Entrate e uscite delle proprietà waqf del Melaka, anni 1970-78 (valori assoluti in dollari malesi).

	Entrate	Uscite
1970	38.454,50	29.748,47
1971	37.850,60	33.531,90
1972	38.012,10	36.323,27
1973	39.678,02	29.761,10
1974	42.354,35	49.693,57
1975	44.236,52	33.762,50
1976	53.705,50	35.060,35
1977	50.419,60	37.434,43
1978	54.181,80	36.463,44
Totale	398.892,99	321.779,12

Fonte: elaborazioni dell'autore.

causa degli affitti bassi e alle alte imposte demaniali e locative. Nella tabella 2 sono date le entrate e le spese annue delle proprietà *waqf* del Melaka dal 1970 al 1978.

Sia le entrate sia le uscite delle proprietà *waqf del Melaka* sono in genere cresciute annualmente; ciò è avvenuto perché l'attivo è stato utilizzato per costruire un certo numero di edifici residenziali da affittare, in particolare appartamenti o case mono-

familiari a basso costo. Secondo, le locazioni stipulate negli anni più recenti hanno dato cifre più ragionevoli. La tabella 3 espone i dati mensili degli affitti delle proprietà *waqf* del Melaka. Si noterà che gli affitti considerati nella tabella 3 sono più alti di quelli di Kuala Kangsar e di Taiping, come esposto nella tabella 4.

Tabella 3. *Reddito mensile degli affitti delle proprietà waqf gestite dal Consiglio religioso islamico del Melaka (valori assoluti in dollari malesi).*

	Indirizzo	Tipologia	Reddito mensile
1	Kampung Ketek, Melaka	Terreno	1
2	91, Jalan Hang Kasturi, Melaka	Negozio e terreno	94
3	52, Kampung Pantai, Melaka	Negozio e terreno	100
4	50, Kampung Pantai, Melaka	Negozio e terreno	170
5	9, Temenggong, Melaka	Negozio e terreno	430
6	45, Bunga Raya, Melaka	Negozio e terreno	75
7	30, Jalan Laksemana	Negozio e terreno	220
8	32, Jalan Laksemana	Negozio e terreno	260
9	Jalan Tok Kong, Melaka	Terreno	14
10	Jalan Tebgkera	Terreno	4
11	Jalan Bali Panjang	Terreno	4
12	Jalan Bukit Cina Pengkalan Rama	Terreno	1
13	Kampung Ketek	Terreno	1
14	Kampung Kuli	Terreno	150
15	Jalan Tengku	Terreno	3
16	82, Hang Kasturi	Negozio e terreno	17, 75
17	84, Hang Kasturi	Negozio e terreno	n. d.*
18	86, Hang Kasturi	Negozio e terreno	n. d.
19	88, Hang Kasturi	Negozio e terreno	n. d.
20	90, Hang Kasturi	Negozio e terreno	n. d.

* N.d.: non disponibile.
Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 4. *Redditi delle proprietà waqf affittate a Taiping e Kuala Kangsar (valori assoluti in dollari malesi).*

	Lotto <i>waqf</i>	Reddito mensile	Durata della locazione	Decorrenza
1	1	1	99 anni	6/6/1896
2	2	1	99 anni	6/6/1896
3	3	1	99 anni	6/6/1896
4	4	1	99 anni	6/6/1896
5	5	1	99 anni	6/6/1896
6	6	1	99 anni	6/6/1896
7	7	1	99 anni	6/6/1896
8	8	1	99 anni	6/6/1896
9	9	1	99 anni	6/6/1896
10	10A	1	Affitto temporaneo	1/6/1864
11	10B	1	Affitto temporaneo	1/6/1864
12	10C	3	Affitto temporaneo	1/6/1864
13	10D	3	Affitto temporaneo	1/6/1864
14	10E	3	Affitto temporaneo	1/6/1864

	Lotto <i>waqf</i>	Reddito mensile	Durata della locazione	Decorrenza
15	10F	3	Affitto temporaneo	1/6/1864
16	11	1	99 anni	6/6/1896
17	12	1	99 anni	6/6/1896
18	13	1	99 anni	6/6/1896
19	14	1	99 anni	6/6/1896
20	15	1	99 anni	6/6/1896
21	16	1	99 anni	6/6/1896
22	17	1	99 anni	6/6/1896
23	19	1	99 anni	6/6/1896
24	20	1	99 anni	6/6/1896
25	21	1	99 anni	6/6/1896
26	22	1	99 anni	6/6/1896
27	23	1	99 anni	6/6/1896
28	24	1	99 anni	6/6/1896
29	25	1	99 anni	6/6/1896
30	26	1	99 anni	6/6/1896
31	27	1	99 anni	6/6/1896
32	28	1	99 anni	6/6/1896
33	29	1	99 anni	6/6/1896
34	30	1	99 anni	6/6/1896
35	31	1	99 anni	6/6/1896
36	32	1	99 anni	6/6/1896
37	33	1	99 anni	6/6/1896
38	34	1	99 anni	6/6/1896
39	35	1	99 anni	6/6/1896
40	36	1	99 anni	6/6/1896
41	37	1	99 anni	13/1/1897
42	38	20	Affitto temporaneo	1/3/1952
43	39	20	Affitto temporaneo	1/3/1952
44	40	20	Affitto temporaneo	1/3/1952
45	41	20	Affitto temporaneo	1/3/1952
46	42	20	Affitto temporaneo	1/3/1952
47	43	-	Terreno libero non ancora affittato	-
48	44	-	Terreno libero non ancora affittato	-
49	45	-	Terreno libero non ancora affittato	-
50	46	1	99 anni	1/1/1901
51	47	1	99 anni	1/1/1901
52	48	1	99 anni	1/1/1901
53	49	1	99 anni	1/1/1901
54	50	1	99 anni	1/1/1901
55	51	1	99 anni	1/1/1901
56	52	1	99 anni	1/1/1901
57	53	1	99 anni	1/1/1901
58	54	1	99 anni	1/1/1901
59	55	53,50	-	Sett. 1945
60	56	53,50	-	Sett. 1945
61	57	20,00	Affitto temporaneo	1/5/1953
62	58	1	99 anni	28/1/1897

	Lotto <i>waqf</i>	Reddito mensile	Durata della locazione	Decorrenza
63	59	1	99 anni	28/1/1897
64	60	1,50	99 anni	25/5/1912
65	61	–	Casa <i>waqf</i> per l' <i>imām</i>	–
66	61	–	Casa <i>waqf</i> per l' <i>imām</i>	–
67	63	–	Casa <i>waqf</i> per l' <i>imām</i>	–
68	64	2,50	99 anni	1/12/1909
69	65	2,50	99 anni	1/12/1909
70	66	2,50	99 anni	1/12/1909
71	68	1,00	99 anni	1/12/1909
72	69	1,00	99 anni	1/12/1909
73	70	1,00	99 anni	1/12/1909
74	72a	3,00	Cimitero di Sewa	1/12/1909
75	111	–	Terreno libero non ancora affittato	–
76	112	–	Terreno libero non ancora affittato	–
77	113	–	Terreno libero non ancora affittato	–
78	114	–	Terreno libero non ancora affittato	–
79	115	–	Terreno libero non ancora affittato	–
80	116	–	Terreno libero non ancora affittato	–
81	119	–	Terreno libero non ancora affittato	–
82	120	–	Terreno libero non ancora affittato	–
83	121	–	Terreno libero non ancora affittato	–
84	122	–	Terreno libero non ancora affittato	–
85	123	–	Terreno libero non ancora affittato	–
86	124	–	Terreno libero non ancora affittato	–
87	2438	10,00	66 anni	1/9/1965
88	2439	10,00	66 anni	1/9/1965
89	2440	10,00	66 anni	1/9/1965
90	2441	10,00	66 anni	1/9/1965
91	2442	10,00	66 anni	1/9/1965
92	2443	10,00	66 anni	1/9/1965
93	2444	10,00	66 anni	1/9/1965
94	2445	10,00	66 anni	1/9/1965
95	2446	10,00	66 anni	1/9/1965
96	2447	10,00	66 anni	1/9/1965
97	2448	10,00	66 anni	1/9/1965
98	2449	10,00	66 anni	1/9/1965
99	2450	1,50	99 anni	23/6/1919
100	2451	10,00	66 anni	1/3/1966
101	2452	10,00	66 anni	1/3/1966
102	2453	–	Terreno libero non ancora affittato	–
103	Lotto 50 Mukim Pupai	–	Terreno libero non ancora affittato	–

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Va notato che i dati relativi alle entrate e alle spese dei conti *waqf* per ciascuno stato si sono rilevati difficilmente reperibili per due ragioni. La prima è che non tutte le proprietà *waqf* sono state trasferite ai Consigli religiosi, che sono gli amministra-

tori legali di tutte le proprietà *waqf* del paese. Alcune sono ancora sotto la custodia degli amministratori originali, che sono principalmente i comitati delle moschee: in questi casi i conti sono tenuti dagli amministratori originali e i Consigli religiosi non hanno mosso i passi necessari per supervisionare o controllare i conti.

La seconda ragione è che molte delle proprietà *waqf* non hanno prodotto il reddito previsto e di conseguenza i conti non sono stati aggiornati o tenuti nell'ordine corretto.

L'attivo è cresciuto negli anni, ma solo marginalmente, poiché l'accumulo per la formazione di capitale non è significativo. È importante raccogliere i dati più recenti per vedere la situazione attuale, poiché durante gli ultimi anni si è cercato di fare in modo che le proprietà *waqf* producessero reddito. È perciò importante discutere i programmi intrapresi a favore dello sviluppo delle proprietà *waqf*.

5. Sviluppo immobiliare dei terreni *waqf*

Nonostante molti degli individui che hanno donato le loro proprietà, in particolare terreni, abbiano semplicemente specificato che qualsiasi reddito da essi proveniente doveva essere utilizzato per la moschea di zona, spesso tali beni sono stati semplicemente dati in affitto. Molti di questi terreni *waqf* si trovano in città e sono censiti come terreni edificabili. Solo alcuni di questi terreni si trovano nelle zone rurali e sono censiti come terreni agricoli. Alcuni di essi sono stati amministrati in modo carente. Occupanti abusivi se ne sono impadroniti.

Molti dei terreni *waqf* del Perak sono stati dati in affitto con contratti di 66 o di 99 anni a un canone incredibilmente basso. Traendo vantaggio da così lunghi ed economici contratti, i locatari vi hanno costruito strutture ed edifici permanenti, sia di tipo commerciale (vendita al dettaglio) sia residenziale. Comunque vi sono alcuni appezzamenti che sono stati lasciati vuoti o occupati illegalmente. Nel Melaka e nel Pulau Pinang i terreni urbani sono stati affittati a un costo basso. Anche gli edifici sono stati dati in affitto a prezzi più bassi di quelli di mercato.

Invece, su questi terreni situati in ottima posizione al centro delle città si sarebbero potuti costruire edifici da affittare per ottenere maggiori rendite. Sorprendentemente, fino agli anni settanta gli amministratori di questi terreni non si sono resi conto della necessità di sfruttarli per la costruzione di edifici da dare poi in affitto. Un certo numero di Consigli religiosi (Palau Pinang, Malaka e Trengganu) ha intrapreso progetti di sviluppo nel mezzo del periodo di boom edilizio (1980-84). Alcuni Consigli sono assistiti da gruppi di consulenti per gli investimenti, compresi funzionari di vari dipartimenti statali e altri professionisti. Essi comprendono, tra gli altri, manager progettisti della Corporazione di Sviluppo economico dello Stato, architetti e ingegneri del Ministero per i Lavori pubblici, altri professionisti e politici. Questi gruppi hanno il compito di fornire consulenze sugli investimenti, le costruzioni e il finanziamento dei progetti. L'Autorità di Sviluppo urbano (UDA) e il Majlis Amanah Rakyat (MARA)⁴ si sono attivamente interessati al reperimento dei finanziamenti per la costruzione di edifici.

Il Consiglio religioso islamico dello Stato del Melaka ha costituito un comitato speciale sul *waqf* allo scopo di supervisionare la gestione di tutte le proprietà *waqf* che rientrano sotto la sua giurisdizione, come anche di valutare e dare luogo allo sviluppo dei terreni *waqf*. I membri del comitato sono scelti tra professionisti che lavorano per i dipartimenti governativi o per organismi statali, religiosi o scolastici e così via. Uno dei progetti che è stato completato con successo è un complesso commerciale su quattro piani con uffici e negozi, costruito su 1.951 metri quadrati di terreno *waqf* nella città di Melaka nel 1979. Si trattava di una joint-venture tra il Consiglio e l'Autorità di Sviluppo urbano. Il comitato ha anche indicato il proprio desiderio di cercare altri appezzamenti adatti allo sviluppo. A parte questo sviluppo significativo, vari amministratori di terreni *waqf* hanno costruito edifici a uso residenziale a basso costo per affittarli. Gran parte del finanziamento proviene dai comitati delle moschee, che sono di fatto gli amministratori dei terreni *waqf*.

Nel Pulau Pinang un gruppo di consulenti è stato costituito allo scopo di valutare la fattibilità, i finanziamenti e la gestione dello sviluppo dei progetti sui terreni *waqf* presenti nello stato. Diversamente dal Melaka dove il comitato speciale per il *waqf* è completamente responsabile delle proprietà *waqf*, il Consiglio religioso del Pulau Pinang ha istituito un comitato per gli investimenti. La funzione del comitato, che comprende uomini di affari e professionisti, è di garantire una consulenza regolare sugli investimenti.

Nel 1979, il Consiglio ha ampliato un comprensorio già esistente di ventidue appartamenti e tredici negozi, costruendo sei appartamenti addizionali. Un altro progetto di costruire un complesso di quattro piani con negozi e uffici su un appezzamento di terra di 5.593 metri quadrati nel centro della città è stato completato nel 1985. Tale progetto, del costo di circa due milioni di dollari malesi finanziato dal MARA, sta attualmente dando una rendita mensile di circa 13.200 dollari malesi. A quanto risulta dagli accordi, il Consiglio riceverà come affitto del terreno la somma di 2.000 dollari malesi l'anno per trent'anni e, al termine del periodo, la costruzione sarà data al Consiglio. Fra trent'anni, quando il Consiglio avrà la proprietà del complesso, si prevedono entrate prevedono di circa mezzo milione di *ringgit* [dollari malesi] all'anno. Bisogna ricordare anche un altro progetto: la costruzione di un edificio di quattro piani, con appartamenti a basso costo, negozi e uffici su un appezzamento di 1.579 metri quadrati in centro città e con un costo totale stimato di 700.000 dollari malesi. Consiglio spera di condurre in porto il progetto, che dovrebbe essere finanziato con un prestito del governo federale. Il progetto è già stato approvato dal Consiglio municipale di George Town. La rendita prevista è di circa 85.000 dollari malesi annui.

Il Consiglio ha anche investito fondi *waqf* per un valore di 1.065.500 dollari malesi in depositi vincolati. Ora che la Banca Islamica è operativa, i fondi sono stati trasferiti sul conto investimenti della Banca Islamica.

Nel Perak il Consiglio sta esaminando il progetto di costruzione di un complesso commerciale di quattro piani, un ostello di quattro piani e una moschea su un terreno di sei ettari a Taiping. Il progetto è ancora allo studio. Anche se vi sono molti terreni *waqf* disponibili nello stato, essi sono poco adatti per dimensioni e forma e sono distribuiti in modo sparso.

In altri stati si è fatto poco per sviluppare le proprietà *waqf*. Sforzi in questo senso sono visibili soprattutto nel Trengganu e nel Johor.

6. Problemi di gestione

Gran parte delle proprietà *waqf* in Malaysia è stata donata prima dell'inizio del secolo XX. Gli amministratori sono stati i capi villaggio, altri individui rispettabili o i comitati di moschea. Fu la constatazione che le proprietà *waqf* non erano state adeguatamente gestite o utilizzate nel rispetto delle intenzioni dei donatori a portare i Consigli religiosi islamici di Stato a stabilire per legge che il Consiglio divenisse l'unico amministratore di tutte le proprietà *waqf*. Tutto ciò avvenne a partire dal 1950.

Il problema principale, nella gestione delle proprietà *waqf*, è il trasferimento della proprietà al Consiglio quale unico amministratore di tutte le proprietà *waqf* in un dato stato. Questo appare come l'ostacolo principale, specialmente per le proprietà *waqf* destinate a scopi generali, mentre quelle destinate a scopi specifici sono facili da rintracciare poiché sono destinate a cimiteri, moschee, *surau* e così via. Nel caso di proprietà donate per scopi generali, l'amministratore originale potrebbe non aver trasferito il titolo di proprietà al giusto amministratore e la proprietà potrebbe essere stata reclamata dai discendenti del donatore dopo la sua morte. D'altro canto, un amministratore poteva avere trasferito la proprietà a se stesso e i suoi eredi potevano averne rivendicato, successivamente, la proprietà. È del tutto impossibile rintracciare le proprietà di questo genere.

Il secondo problema rilevante è la mancanza di personale qualificato e competente nella sezione che si occupa di *waqf* in quasi tutti i Consigli di Stato. Il problema sembra consistere nel fatto che la rendita delle proprietà *waqf* è così ridotta da non coprire nemmeno le spese per retribuire chi se ne occupa; così formulato, ricorda il problema dell'uovo e della gallina. La scarsità di personale limita la possibilità di arrivare anche solo a redigere una lista completa di tutte le proprietà dello stato.

In assenza di un registro corretto di tutte le proprietà *waqf*, è giocoforza accettare che la lista delle proprietà *waqf* sia completa. Questa lista si compila semplicemente chiedendo ai comitati delle moschee e delle scuole religiose di fornire le informazioni necessarie, benché non venga poi eseguito alcun controllo per verificare l'accuratezza delle informazioni.

Il terzo problema riguarda il trasferimento dei titoli di proprietà. Il procedimento, che deve passare per gli uffici del catasto, è molto lungo e complesso e diviene problematico per l'incompetenza e la carenza di personale degli uffici che si occupano di *waqf*.

In quarto luogo i Consigli devono pagare le tasse demaniali e locative sulle proprietà loro intestate. L'unica proprietà esente da tassa demaniale è quella destinata a cimitero. Il Consiglio, pertanto, tenderebbe a non trasferire a se stesso le proprietà che non danno reddito o ne danno uno inferiore ai costi. Il problema si può risolvere facilmente registrando la proprietà a nome del presidente del Dipartimento religioso di Stato, facendolo entrare fra le proprietà del governo, esenti da imposte demaniali e locative, ma questo metodo riduce ulteriormente la lista delle proprietà *waqf*.

Infine, non sembra che, tra coloro che se ne occupano, ci sia una chiara comprensione del potenziale del *waqf* quale istituzione islamica per lo sviluppo. C'è comunque un segno di speranza nello sforzo di alcuni stati come Pulau Pinang, Melaka, Perak e Trengganu, relativamente più attivi nell'intraprendere progetti che producano entrate dai terreni *waqf*.

Conclusioni

Il *waqf* non solo assolve un ruolo religioso, ma rappresenta anche un'istituzione religiosa preposta al bene dei musulmani. L'istituto del *waqf* ha avuto una funzione cruciale nell'accumulo e nello sviluppo di ricchezze per il bene comune dei musulmani. Sebbene le prime generazioni di musulmani in tutto il mondo abbiano attribuito grande importanza all'istituto del *waqf*, la generazione contemporanea di musulmani non è stata capace di sfruttarne pienamente il potenziale, tanto meno di utilizzarne il reddito per potenziarne l'efficacia.

Uno degli ostacoli principali è l'incapacità di comprendere e di apprezzare questi atti di benevolenza. Non è forse errato dire che la ridotta quantità di proprietà ceduta come *waqf* oggi è parzialmente dovuta alla debole posizione economica dei musulmani. Comunque, sarebbe difficile accettare una spiegazione nei termini di carenza di personale, fondi, o esperienza nel gestire oggi le proprietà *waqf*. È una perdita economica permettere che le proprietà *waqf* siano trascurate, e farlo è un'azione contraria all'islam.

Su questa materia sono necessari provvedimenti immediati. Occorre superare i problemi della legge catastale, il lungo e tortuoso processo di trasferimento dei titoli di proprietà, la carenza di personale competente, le limitate risorse finanziarie e così via. Molti dibattiti si sono tenuti in Malaysia sul tema del *waqf*. Uno di questi, tenutosi a Ipoh nel novembre del 1986 ha proposto la costituzione di uno speciale comitato di guida o di una commissione speciale che affronti questi problemi. È incoraggiante riferire che la suddetta commissione speciale è stata ora costituita.

¹«Non avrete parte della virtù finché non donerete delle cose che amate, e qualsiasi cosa voi donerete, Dio lo saprà» (Corano, 3, 92).

² «Un prestito [a Dio] (...) sarà restituito raddoppiato di molti doppi» (Corano, 2, 245).

³ Si riporta che 'Umar domandasse al Profeta come avvicinarsi a Dio grazie ai propri beni, parte dei quali non era stata ancora da lui ricevuta. Il Profeta rispose: «Blocca il capitale e dona i frutti». Allora 'Umar fece in modo che la sua proprietà non potesse essere ereditata, venduta o alienata. Questo *hadīth*, riportato anche da Shāfi'ī e da Ibn Hanbal, è considerato la base del *waqf*. È altresì ovvio che i doni di Allāh saranno in proporzione alle opere di carità effettuate, che proseguono nel tempo in base ai profitti prodotti. [Si vedano anche p. 14 e la nota 47 del saggio di Siddiqi nel presente volume.]

⁴Un'agenzia istituita dal governo per lo sviluppo dei *bhumiputra* (popolazione indigena).

Il Pilgrims Management and Fund Board malese e la raccolta delle risorse Radiah Abdul Kader

Introduzione

Il pellegrinaggio (*hajj*) è la soglia di accesso a un grado superiore dell'esperienza religiosa musulmana. Poiché è la suprema espressione del credo in Allāh, compiere il pellegrinaggio almeno una volta nella vita è un obbligo per tutti i musulmani, se le circostanze lo permettono. Esso richiede un'ardua preparazione da parte dei credenti, sia spirituale sia materiale, così che il *hajj* possa essere compiuto nella sua forma completa. Finanziariamente, nel caso malese, il viaggio alla Mecca, fino agli anni cinquanta, costava ai pellegrini i risparmi di un'intera vita, accumulati a costo di grandi sacrifici e privazioni. La condizione del *haji* [pellegrino (in arabo *hajj*)] dopo il *hajj* era ancora più misera. Infatti i pellegrini vendevano ogni proprietà per compiere il *hajj*, e alcuni ritornavano nullatenenti. Per rispondere ai bisogni dei pellegrini prima, durante e dopo il *hajj*, il Pilgrims Management and Fund Board (Consiglio per la gestione dei fondi dei pellegrini, d'ora in avanti PMFB) venne istituito nel 1969.

Il consiglio venne creato per svolgere due funzioni: quella di istituzione finanziaria e di organismo per la gestione dei pellegrinaggi. Dopo essere stato operativo per venti anni, sembra che il consiglio abbia riorientato la propria attività in un senso più commerciale. Ciò nonostante, lo scopo originario di permettere ai propri sottoscrittori di compiere il *hajj* e di salvaguardare la loro situazione economica durante il pellegrinaggio continua a essere perseguito. Si è detto che «la funzione del consiglio quale istituzione di risparmio è secondaria rispetto alla sua primaria funzione di istituzione per la gestione dei pellegrinaggi»¹.

Questo capitolo tenta di esaminare il ruolo del PMFB per la raccolta volontaria di risparmi tra i musulmani malesi e anche di valutare il suo contributo al benessere della comunità musulmana.

1. Esame del PMFB

1.1. Evoluzione storica

Guardando al ruolo che attualmente svolge come monopolista nella gestione dei pellegrinaggi, forse ben pochi sanno che il consiglio è iniziato come semplice fondo di risparmio per i futuri pellegrini. L'evoluzione storica del PMFB si può perciò di-

vedere in due fasi. La prima fase fu l'istituzione della Malayan Muslims Pilgrims Savings Corporation nel 1962. L'idea originale su cui si basava la creazione di questa società nacque da Ungku Abdul Aziz, professore all'Università di Malaya, il quale, dopo uno studio approfondito dell'economia rurale negli anni cinquanta, presentò al governo una memoria in cui suggeriva la creazione di un ente che aiutasse i musulmani a compiere il *hajj* senza impoverirsi o senza patire ristrettezze finanziarie dopo il pellegrinaggio. Nella memoria, egli diceva che: «Il motivo principale del risparmio riscontrabile in ogni parte della Malaysia dove ci siano malesi è il risparmio destinato al pellegrinaggio. Il nostro progetto prevede di creare una nuova istituzione che non solo li aiuterà a soddisfare i loro desideri in modo più adeguato ma che permetterà loro di realizzarli in minor tempo e con una perdita minore per loro stessi e per l'economia nazionale, in particolare quella rurale»².

A quel tempo spesso si pensava che non ci fossero risparmi da raccogliere nel settore rurale. Ungku Aziz comunque stimò che circa tre milioni di dollari malesi venissero spesi ogni anno dai pellegrini, una notevole fonte di risparmio che il governo non si poteva permettere di ignorare. Ma le modalità con cui l'ingente somma veniva risparmiata erano inadatte per un'economia monetaria e inutili per il progresso nazionale. I risparmi per il pellegrinaggio erano solitamente conservati nelle federe, sotto il materasso o la mattonella, oppure investiti in terreni o bestiame da vendere per affrontare le spese del *hajj*. Il denaro così conservato non solo diminuiva di valore con il tempo ma era anche soggetto al furto e all'incendio, mentre il terreno come forma di risparmio era soggetto a frazionamenti, abbandono e altri imprevisti.

Tale comportamento tra i musulmani non era senza giustificazione. La ragione principale per la quale si continuava a risparmiare fuori dall'ambito finanziario era la certezza che, così facendo, il denaro da spendere per il *hajj* risultava completamente libero da *ribā'* (interesse [letteralmente: usura]). Le possibilità di risparmio in qualsiasi banca o istituzione finanziaria a quel tempo erano inaccettabili per questi musulmani a causa del pagamento di un interesse sui depositi [esplicitamente vietato dal precetto coranico]. «La soluzione — come la intuì Ungku Aziz — era un'istituzione che raccogliesse i risparmi senza dare interesse, ma distribuendo profitti».

Il piano venne apprezzato, ma non si poté dargli inizio poiché il governo non era in grado di risolvere la questione del *ribā'*. Venne finalmente attuato nel 1962, seguendo le raccomandazioni dello *shaykh* [«sceicco» (letteralmente: vecchio)] Mahmoud al-Shaltūt che, durante la sua visita in Malaysia, studiò il piano e lo trovò assolutamente privo di *ribā'* e tecnicamente buono. La Pilgrims Savings Corporation fu registrata nell'agosto 1962 e iniziò l'attività il 30 settembre 1963. Dal punto di vista della *sharī'a*, ciò costituiva un ulteriore sforzo per salvaguardare la comunità musulmana malese dall'usura e dalla tesaurizzazione, entrambi proibiti dall'islam.

Il secondo stadio di sviluppo del PMFB è segnato dalla fusione tra la Pilgrims Savings Corporation e il Pilgrims Affairs Office che era in funzione dal 1951. Anche se la prima era soprattutto un'istituzione finanziaria, di tanto in tanto si era dovuta occupare degli aspiranti pellegrini che ne erano sottoscrittori. Perciò, al fine di evitare duplicati e sovrapposizioni di funzioni tra i due organismi, il governo ritenne opportuno creare un nuovo organismo che svolgesse le funzioni di entrambi. Questo portò all'istituzione del PMFB nell'agosto del 1969.

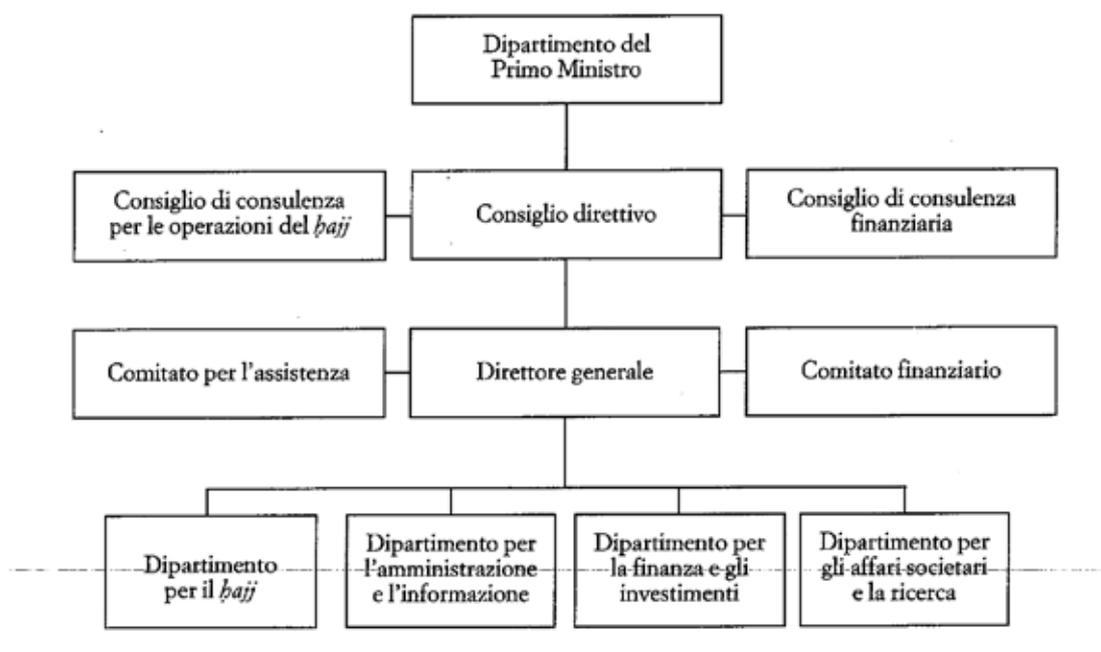
1.2. Organizzazione dell'ente

Nel suo atto costitutivo l'amministrazione del PMFB contemplava tre aree operative, così definite: raccolta e conservazione del risparmio; utilizzazione del risparmio (investimento); assistenza nella gestione dei pellegrinaggi. Ciascuna di queste aree mira rispettivamente ai seguenti obiettivi: permettere ai musulmani di risparmiare gradualmente in modo da poter provvedere alle proprie spese di pellegrinaggio o ad altre da loro decise; permettere ai musulmani, tramite i loro risparmi, di partecipare a investimenti nel campo industriale, commerciale, agricolo, edilizio, come approvato dalla *shari'a*; garantire la protezione, il controllo e il benessere dei musulmani durante il pellegrinaggio tramite gli uffici e i servizi del PMFB.

La chiarezza negli scopi ha reso possibile la formulazione dei seguenti obiettivi: offrire i servizi migliori e più soddisfacenti per i pellegrini malesi in materie pertinenti alla realizzazione del *hajj*; offrire il massimo rendimento ai sottoscrittori. In breve, gli obiettivi del PMFB circa i servizi pubblici e i profitti sono molto specifici e ben definiti, e ciò dà all'organizzazione un'ottima base su cui operare.

La struttura organizzativa del PMFB è data in figura 1. Il PMFB è un organismo semi-governativo che dipende dal Dipartimento del Primo ministro. La sua struttura organizzativa è quella di un organismo completamente autonomo che è capace di

Figura 1. *Struttura organizzativa del Pilgrims Management and Fund Board malese.*



esercitare i propri poteri statuari e le proprie politiche esecutive a beneficio dei sottoscrittori. La sua più alta autorità, il consiglio direttivo, riceve dallo statuto il potere di definire obiettivi e di mettere in atto programmi nell'interesse dell'organizza-

zione e dei sottoscrittori. Un potere addizionale è conferito al consiglio per l'amministrazione dei fondi e per tutte le altre materie pertinenti all'assistenza ai pellegrini. I membri del consiglio sono un direttore, un vicedirettore, un rappresentante del Dipartimento del primo ministro, un rappresentante del Tesoro, un direttore generale, non più di altri cinque membri designati dal primo ministro e un rappresentante del ministro della Sanità (su richiesta).

Nonostante i suoi ampi poteri, il consiglio direttivo agisce solo su proposta di due consigli consultivi, chiamati il Financial Advisory Council (Consiglio di consulenza finanziaria) su materie che riguardano la finanza e gli investimenti, e il *Hajj Operations Council* (Consiglio per le operazioni relative al pellegrinaggio) su materie che riguardano l'assistenza ai pellegrini. Le decisioni prese sono quindi trasmesse alla gestione e sono supervisionate da due comitati riconosciuti, chiamati il Comitato finanziario e il Comitato di assistenza. Pertanto quasi tutte le procedure hanno al loro interno elementi di controllo per assicurarne l'efficienza e l'affidabilità.

A livello di centri operativi la gestione si divide in quattro dipartimenti, ciascuno specializzato in attività particolari: 1) il dipartimento per la finanza e gli investimenti, responsabile di tutte le transazioni finanziarie in accordo con le condizioni stipulate nell'atto costitutivo; 2) il dipartimento per il *hajj*, responsabile di tutti i servizi che riguardano il pellegrinaggio sia in Malaysia che in Arabia Saudita; 3) il dipartimento per l'amministrazione e l'informazione, responsabile delle materie pertinenti al reclutamento di personale, il tirocinio e la carriera, e la diffusione di informazioni relative al PMFB; 4) il dipartimento per gli affari societari e la ricerca, che si occupa di tutti gli affari relativi all'ente stesso, quali l'immagine e la promozione, la valutazione delle strategie, in modo da assicurare che le attività del PMFB rispondano ai bisogni dei suoi gruppi di utenza.

Ciascuno dei dipartimenti suddetti comprende varie divisioni, che si ripartiscono ulteriormente in filiali, unità, e sezioni, in modo da ottenere un'ulteriore supervisione e controllo.

I fondi necessari a coprire le spese operative hanno due fonti: contributi del governo federale e fondi dello stesso PMFB. I contributi del governo federale sono esclusivamente appannaggio del dipartimento per il *hajj* e del dipartimento per l'amministrazione e l'informazione, che ricevono aiuti finanziari rispettivamente pari al 100 per cento e al 50 per cento dei costi di gestione. Le spese operative del dipartimento per la finanza e l'investimento sono completamente coperte con gli incassi del PMFB, che consistono principalmente dei profitti degli investimenti e dei pagamenti per i servizi prestati.

1.3. Attività finanziarie del PMFB

Il PMFB offre una sola forma di risparmio, che è il deposito. Accetta depositi dai sottoscrittori in base al principio della *al-wadī'a* [somma depositata] della *sharī'a*, in cui i sottoscrittori rilasciano il permesso al PMFB di utilizzare i loro depositi per gli investimenti. I profitti sono quindi distribuiti fra i sottoscrittori sotto forma di dividendo al netto della *zakāt* e di altre spese.

Solo i musulmani malesi possono esserne membri (sono escluse le organizzazioni religiose quali il *Baitul-Mal* dove sono conservati i fondi della *zakāt*). Ti deposito minimo richiesto per aprire un conto è di due dollari malesi. All'accensione di un conto non viene consegnato un libretto di deposito, ma un numero di conto che verrà utilizzato per i depositi successivi. Un estratto conto viene inviato ai sottoscrittori due volte l'anno, il 30 giugno e il 31 dicembre. Il dividendo si calcola a fine anno ed è accreditato sul conto individuale dei sottoscrittori dopo aver determinato il profitto annuale e averne detratto la *zakāt*.

I versamenti possono essere effettuati presso l'ufficio centrale del PMFB o anche le filiali, all'ufficio postale o con detrazioni mensili dallo stipendio. L'intero sistema è stato studiato in modo da ridurre la possibilità di errori, essere comodo per i sottoscrittori e comportare costi d'amministrazione i più bassi possibili.

Per attirare nuovi sottoscrittori sono stati lanciate in diverse occasioni varie campagne di risparmio per le scuole, i ministeri e le ditte private: 1) piani di risparmio per i bambini delle scuole tramite vendita di salvadanai al costo di cinque dollari malesi caduno; 2) piani di risparmio per i familiari, in cui i sottoscrittori sono incoraggiati ad aumentare i versamenti mensili, a beneficio delle persone a carico; 3) dividendo mensile per i conti che superano per almeno un anno i diecimila dollari malesi. I dividendi accreditati a fine anno vengono corrisposti in eguali rate mensili l'anno successivo. Lo schema è concepito soprattutto per i sottoscrittori che appartengono a gruppi a basso reddito e che hanno ricevuto un indennizzo dal governo per le terre e le proprietà espropriate a scopo di sviluppo. Tramite questo piano essi si assicurano un'entrata mensile fissa.

Il PMFB è una delle poche istituzioni finanziarie che offrono un legame diretto tra il risparmio e lo scopo del risparmio stesso. Pertanto, per le clausole della sua costituzione, i risparmi depositati presso il PMFB non possono essere prelevati che per coprire *in toto* o in parte le spese relative al pellegrinaggio, tranne i seguenti casi: morte del sottoscrittore; casi in cui l'età, la salute e altri gravi motivi non permettono di intraprendere il pellegrinaggio, e quando si dimostra di dover emigrare dalla Malaysia.

Per statuto, il prelievo è permesso solo ogni sei mesi, con un massimo dell'ottanta per cento del credito disponibile. Comunque, il prelievo dell'intero ammontare è permesso nei casi eccezionali sopra descritti. Inoltre, un membro che è iscritto per il pellegrinaggio in un certo anno non può prelevare i propri risparmi nei sei mesi precedenti, mentre può effettuare in qualsiasi momento il prelievo alla Mecca o a Medina. Al suo ritorno in Malaysia, il prelievo potrà essere effettuato solo dopo due mesi dalla data del *wuqūf*⁵ (il culmine del *hajj*).

Tutti i prelievi sono vagliati dall'ufficio centrale del PMFB che solitamente impiega fra i sette e i dieci giorni per effettuare il pagamento. Come si può notare dalle regole che governano il prelevamento, il carattere dei conti è quello di un deposito a lungo termine. Ciò per assicurarsi che si raggiunga lo scopo primario del fondo, che è quello di permettere ai sottoscrittori di risparmiare denaro per il *hajj*. Inoltre, queste regole fanno sì che i fondi del consiglio possano essere impiegati in investimenti a lungo termine, che di solito necessitano di almeno sei mesi per maturare profitti.

Poiché i fondi depositati presso il PMFB sono tenuti da parte per il *hajj*, le aree d'investimento devono rientrare nei termini della *sharī'a*; sono perciò esclusi investimenti in titoli di governo o d'altri che producono interessi, come anche la compartecipazione in ditte che producono merci proibite dall'islam. Ciò nonostante, i campi d'investimento sono ancora ampi. Al momento, ci sono quattro tipi d'investimento praticati dal PMFB ovvero: 1) investimenti azionari (azioni ordinarie); 2) partecipazioni in società collegate; 3) investimenti in terreni e costruzioni; 4) investimenti a breve termine. Per assicurarsi che gli investimenti rispettino le regole della *sharī'a*, il PMFB è stato sottoposto al controllo del National Advisory Council, che è stato successivamente sostituito dal Religious Supervisory Council della Bank Islam Malaysia.

Investimenti in azioni. Si limitano a società malesi selezionate in base alla *sharī'a* e appartenenti ai principali settori: l'agricoltura, la manifattura, il commercio, i trasporti, lo sfruttamento minerario, il settore immobiliare. La quota di partecipazione dipende dalla quantità di azioni disponibile, ma generalmente il PMFB non partecipa al capitale azionario come uno dei maggiori azionisti. Nei casi in cui il PMFB è uno dei principali azionisti (ovvero possiede più del cinque per cento delle azioni di una compagnia), i funzionari del PMFB hanno una loro rappresentanza nel consiglio d'amministrazione. I funzionari del PMFB svolgono costanti controlli sulle attività delle compagnie al fine di assicurarsi che rispettino le regole della *sharī'a*. Se così non è, il PMFB vende le proprie azioni della compagnia.

I metodi per l'acquisto di azioni sono i seguenti: *a)* le azioni quotate in borsa sono acquistate direttamente nel Kuala Lumpur Stock Exchange, mentre quelle non ancora quotate si acquistano all'emissione; *b)* le azioni riservate ai malesi vengono acquistate tramite il Ministero del Commercio e dell'Industria; *c)* come compagnie preposte all'acquisto di azioni per il PMFB sono state scelte quattro banche commerciali; *d)* la partecipazione azionaria si ottiene anche attraverso partnership o jointventure con altre compagnie.

Società affiliate. Come ente riconosciuto legalmente, il PMFB deve rispettare sia il suo atto costitutivo sia le leggi governative per quanto riguarda il suo diretto coinvolgimento in attività commerciali. Comunque, lo statuto prevede la creazione di altre società in base alla legge societaria del 1965. Al momento, sono state create cinque società dipendenti che sono di proprietà del PMFB: due di queste gestiscono piantagioni, le altre si occupano di commercio e di trasporti, di costruzioni e di amministrazione.

Investimenti in terreni ed edifici. L'attività che rientra sotto questo titolo riguarda la costruzione di edifici da utilizzare come uffici del PMFB o da affittare. Vengono anche acquistati appezzamenti di terreno con potenzialità di sviluppi futuri. Si fanno anche investimenti con il metodo del *leaseback*: il PMFB acquista un edificio e lo riaffitta all'ex proprietario per un periodo determinato.

Investimenti a breve termine. L'istituzione della Islamic Bank in Malaysia garantisce al PMFB un accesso a investimenti a breve termine per i fondi temporanei nel rispetto dei principi islamici. I fondi a breve termine destinati alle spese relative al *hajj* vengono investiti in un conto speciale della Islamic Bank con un rapporto del 75 a 25 in favore del PMFB. Invece le eccedenze normali a breve termine sono mantenute

sul conto corrente ordinario e sono investite dalla banca, e i profitti sono suddivisi con un rapporto di 70:30.

2. Il PMFB come istituzione finanziaria: una valutazione operativa

Rete di filiali e struttura d'impiego. Un'indicazione dello sviluppo di qualsiasi istituzione può essere dato dalla sua rete di filiali, dalla sua forza lavoro e dalla sua struttura. Nei primi anni della sua costituzione il PMFB ha cominciato con un numero ridotto di uffici periferici e un organico di appena venti persone. Dopo vent'anni le filiali sono salite a sessantacinque, con quindici divisioni che dipendono dai quattro dipartimenti centrali. Alla data del 31 dicembre 1985 il numero complessivo dei dipendenti era arrivato a 841 con un'alta percentuale di semispecializzati, impiegati e tecnici. La percentuale di personale laureato e diplomato è ancora ridotta: è infatti meno del venti per cento del totale (si veda la tab. 1, riga 1 e 2).

Tabella 1. *Personale del PMFB suddiviso per categorie di servizio (numero di dipendenti in valore assoluto).*

	1981	1982	1983	1984	1985
Dirigenti e laureati	30	36	44	51	57
Semispecializzati e amministrativi	43	60	65	80	85
Impiegati e tecnici	166	227	270	334	394
Operai e manovali	180	214	256	270	289
Altri (temporanei)	10	15	12	13	16
Totale	429	552	647	748	841

Fonte: PMFB, *Relazione annuale*, 1985.

2.1. Profilo dei depositi

Aumento dei depositi e del numero di sottoscrittori. Al 31 dicembre 1968, il PMFB aveva accumulato un valore di depositi pari a 1,7 miliardi di dollari malesi con un numero di sottoscrittori di quasi un milione. La tabella 2 espone i dati relativi ai depositi totali, ai sottoscrittori e al loro aumento per il periodo 1969-86. Le principali tendenze di crescita dei depositi sono descritte più avanti. A eccezione del 1975 e 1976, la crescita dei depositi durante gli ultimi vent'anni mostra una tendenza all'aumento. La raccolta è salita dai 7-70 milioni di dollari malesi negli anni settanta ai 100-250 milioni annui negli anni ottanta.

La crescita più rilevante è avvenuta fra il terzo e il quinto anno di esistenza del PMFB con una crescita media dei depositi del 69 per cento, grazie principalmente al successo delle misure pubblicitarie intraprese nelle zone rurali a partire dal 1972. Campagne su larga scala sono state lanciate nei quattro stati principali dove si concentra la maggior parte della popolazione rurale. Nel 1974, campagne in scala ridotta sono state estese alle moschee e alle scuole e si sono tenute varie mostre in diverse agenzie governative. Al successo pubblicitario è seguita l'apertura di nuove filiali in dodici stati.

Negli anni 1975 e 1976, comunque, si è assistito a un netto declino nel volume dei depositi (che è sceso con un tasso medio del 30% annuo). Uno dei fattori principali che ha causato questa situazione è stato il radicale cambiamento nel sistema

Tabella 2. Valore dei depositi e numero di sottoscrittori del PMFB, anni 1969-1986 (valori assoluti e variazioni percentuali rispetto all'anno precedente).

	Depositi ricevuti		Sottoscrittori	
	v. a. ^a	Variazione (%)	v. a. ^b	Variazione (%)
1969	7,0	-	7,1	-
1970	9,4	34,3	12,4	74,6
1971	10,7	13,8	12,9	4,0
1972	18,4	72,0	23,9	85,3
1973	29,4	59,8	42,0	75,7
1974	51,7	75,9	82,6	96,7
1975	42,7	-17,4	35,8	-56,7
1976	22,8	-46,6	15,5	-56,7
1977	26,9	18,0	27,1	74,8
1978	47,8	77,7	30,6	12,9
1979	68,8	43,9	34,7	13,4
1980	108,4	57,6	51,6	48,7
1981	150,3	38,7	58,4	13,2
1982	182,7	21,6	66,4	13,7
1983	195,9	7,2	75,1	13,1
1984	209,5	6,9	133,4	77,6
1985	226,7	8,2	123,8	-7,2
1986	275,0	21,5	126,4	2,1

^a Milioni di dollari malesi.

^b Migliaia di individui.

Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, anni indicati.

degli *shaykh* accompagnatori alla Mecca e a Medina, che a partire dal 1975 non autorizzava più i pellegrini a scegliere uno *shaykh* particolare come propria guida.

Il nuovo regolamento era risultato impopolare tra i pellegrini perché spesso comportava la separazione da amici e parenti durante il *hajj*. Un altro fattore rilevante è stata l'inflazione a livello mondiale, che ha portato a un aumento del costo del *hajj*. Le tariffe aeree del 1976 erano relativamente superiori a quelle del 1975, e questo, sommato all'aumento dei prezzi dei beni di prima necessità in Arabia Saudita, ha portato il costo totale del *hajj* da 1.500 dollari malesi a 2.800 per persona. Ciò ha determinato una diminuzione nel numero di pellegrini, che a sua volta ha influito sul volume dei depositi.

I depositi hanno ripreso ad aumentare nel 1977, in seguito all'abolizione del sistema degli accompagnatori (il sistema degli *shaykh*) e continuano ad aumentare da allora. Comunque, il tasso di crescita è andato rallentando dal 1981, e ciò potrebbe essere dovuto alla recessione economica.

Le tendenze nell'aumento dei sottoscrittori seguono più o meno la tendenza nell'aumento dei depositi, con picchi nel 1972-74 e recessione nel 1975-76. La crescita fra il 1978 e il 1983 è stata piuttosto moderata, con una media del 13 per cento annuo (escluso il 1980). L'enorme aumento del numero di sottoscrittori nel 1984 è consistito principalmente in bambini in età scolare⁴ e nuovi depositi reperiti tramite lo schema di trattenute sullo stipendio⁵.

Un esame dei depositi del PMFB può essere anche eseguito a partire dalle diverse categorie di sottoscrittori, che possono essere classificati a grandi linee come: 1) aspiranti pellegrini; 2) impiegati del settore statale o privato; 3) risparmiatori in genere; 4) studenti e bambini.

Le tabelle 3 e 4 mostrano i dati sui depositi raccolti con i vari metodi e sulle categorie di sottoscrittori, distinte secondo i rispettivi metodi di risparmio. È evidente che il gruppo con la trattenuta sullo stipendio rappresenta la categoria più vasta, anche se è il più esiguo in termine di depositi raccolti. Gli impiegati del settore governativo sono i principali sottoscrittori, mentre la risposta da parte degli impiegati del settore privato è sempre stata piuttosto limitata. Questo potrebbe dipendere dal fatto che quasi il novanta per cento degli impiegati nel settore pubblico è costituito di musulmani che possono garantire un solido flusso di fondi nel PMFB ogni mese. La scarsa risposta da parte degli impiegati del settore privato può essere attribuita alla mancanza di cooperazione tra i datori di lavoro non musulmani nell'effettuare le ritenute per i loro lavoratori musulmani.

Tabella 3. Depositi presso il PMFB, suddivisi tra i vari tipi di raccolta, anni 1985-1987 (percentuale della raccolta totale annua).

	1985	1986	1987 ^a
<i>Versamenti vari</i>			
Per il pellegrinaggio	35,0	32,9	40,2
Studenti	0,2	0,2	0,2
Risparmiatori in genere			
Ufficio postale	8,3	6,6	5,5
Sportello	25,1	28,3	30,4
<i>Trattenute sullo stipendio</i>			
Dipendenti statali	21,3	22,0	15,8
Dipendenti privati	2,3	2,7	3,7
Scuole ^b	7,8	7,3	4,2
Totale	100	100	100
Totale depositi (v. a.) ^c	226,7	275,2	96,3

^a Fino a marzo 1987.

^b Solo personale e insegnanti.

^c In milioni di dollari malesi.

Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, anni indicati.

Tabella 4. Nuovi sottoscrittori del PMFB suddivisi per categorie, anni 1985-1986 (percentuale del numero annuale di nuovi sottoscrittori).

	1985	1986
Trattenuta sullo stipendio	31,2	31
Studenti e bambini	27,8	28,5
Per il pellegrinaggio	5,6	5,2
Raccolta ordinaria ^a	35,4	35,3
Totale	100	100
Numero sottoscrittori (v. a.)	123.997	127.660

^a Comprende raccolte tramite campagne, depositi allo sportello e agli uffici postali.

Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, anni indicati.

A quanto si vede, solo il cinque per cento dei sottoscrittori in un dato anno apre un conto allo scopo di realizzare il pellegrinaggio. Un esame ulteriore mostra che una tendenza comune tra gli aspiranti pellegrini è quella di depositare una grossa somma (spesso dell'ordine di cinquemila dollari malesi) alcuni mesi prima di iscriversi al *hajj*. Questo fatto ha numerose implicazioni. Per prima cosa, indica che coloro che intendono compiere il pellegrinaggio non utilizzano la formula offerta dal PMFB, che mira ad accumulare il risparmio su una base di incremento graduale. La somma depositata proviene da risparmi accumulati fuori del quadro finanziario oppure dalla vendita di beni, ad indicare che c'è ancora una preferenza a tenere i beni in forma liquida o facilmente vendibile. Di conseguenza si può supporre che le abitudini di risparmio dei musulmani non siano cambiate di molto. Secondo, poiché il PMFB non concede prelievi prima del programmato pellegrinaggio, alcuni risparmiatori sono contrari a bloccare una grossa somma in un conto vincolato. Preferiscono tenere i risparmi altrove e trasferire i propri fondi nel PMFB poco prima del pellegrinaggio. Terzo, per coloro che intendono intraprendere il pellegrinaggio e che, giunti all'età di 55 anni, sono in pensione, la somma depositata presso il PMFB potrebbe provenire dai versamenti obbligatori del Fondo di previdenza per i dipendenti (Employees Provident Fund).

La natura a breve termine di questi depositi, vista sotto il profilo dell'investimento, implica che una quantità considerevole di fondi investibili non poteva essere indirizzata verso investimenti a lungo termine, dal rendimento superiore. In assenza di un mercato monetario islamico, una grossa porzione di depositi (circa il 30%) rimaneva inutilizzata: infatti né il PMFB né i sottoscrittori ne beneficiavano. Tuttavia, con l'istituzione della Islamic Bank nel 1983, il PMFB ha potuto effettuare i permessi investimenti a breve termine.

Per quanto riguarda i risparmi tra gli studenti e i giovani, la somma raccolta appare insignificante e la sua crescita è stata lenta sul periodo di tre anni. Comunque, la proporzione di sottoscrittori di questo gruppo è considerevole, e supera il quarto del totale. Considerando che questo gruppo è formato da potenziali sottoscrittori a lungo termine, il PMFB dovrebbe fare di più per incoraggiare i bambini musulmani a risparmiare attraverso i suoi fondi. Il valore di tali misure non consiste tanto nei risparmi addizionali che essi produrranno, quanto nello sviluppo dell'abitudine al risparmio tra i giovani.

Il ruolo dell'ufficio postale quale agente di raccolta è andato declinando, in confronto all'importanza che esso aveva negli anni settanta, quando vi veniva versato oltre il cinquanta per cento dei depositi annui. Una possibile spiegazione è la disponibilità di un maggior numero di filiali del PMFB in tutto il paese. A parte il deposito in sé i sottoscrittori possono ritenere più conveniente recarsi alle filiali del PMFB dove possono trovare una risposta a problemi che non possono essere risolti dagli impiegati postali.

Come già notato precedentemente, il PMFB è stato fondato per rimediare ai difetti nei metodi di risparmio adottati dai musulmani delle aree rurali. Sarebbe interessante valutare se l'obiettivo sia stato raggiunto. Nella tabella 5 è data la distribuzione dei sottoscrittori in sei stati rappresentativi della Malaysia Peninsulare con un'alta percentuale di popolazione musulmana e in cui le aree urbane e quelle ru-

Tabella 5. Distribuzione dei sottoscrittori del PMFB per area di residenza (rurale o urbana) in alcuni stati selezionati e alla data del 31 dicembre 1986 (percentuale sul totale dei sottoscrittori in ciascuno stato e totale in valore assoluto).

	Aree urbane ^a	Aree rurali	Totale sottoscrittori
Kedah	83,6	16,4	104.367
Kelantan	60,4	39,6	100.569
Trengganu	69,7	30,3	63.004
Pahang	65,6	34,4	76.184
Negeri Sembilan	67,8	32,2	52.757
Perak	59	41	117.980

^a Si considera urbana l'area con oltre diecimila abitanti.
Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, 1987.

rali possano essere chiaramente distinte. Si può vedere che i sottoscrittori sono più concentrati nelle aree urbane, che contengono fino al 60-80 per cento dei sottoscrittori di ogni stato. La proporzione di sottoscrittori rurali non rispecchia il numero di musulmani che vive nelle aree rurali. Si stima che il 67 per cento della popolazione rurale della Malaysia Peninsulare sia composta di malesi e di altri gruppi indigeni. La bassa percentuale di sottoscrittori rurali è dovuta forse ai livelli generalmente bassi delle entrate della popolazione rurale. Anche se la loro propensione al risparmio non è bassa, le occasioni di risparmio sono sostanzialmente ridotte dalle loro risorse molto limitate. Si stima che un'elevata proporzione della popolazione rurale malese (48%) abbia un'entrata mensile inferiore ai cinquecento dollari malesi⁶.

La distribuzione dei sottoscrittori secondo le dimensioni del deposito è illustrata nella tabella 6. La distribuzione è asimmetrica, con più dell'80 per cento di sottoscrittori aventi un saldo inferiore ai cinquecento dollari malesi. Questo mostra che un'ampia porzione dei sottoscrittori del PMFB è costituita di piccoli risparmiatori. Circa il 5,7 per cento dei depositi è compreso tra i mille e i millecinquecento dollari malesi e solo il due per cento supera i cinquemila dollari malesi. Nella maggior parte dei casi, i conti con saldi inferiori a cento dollari malesi appartengono a sottoscrittori che non versano contributi per più di un anno. I titolari di conti dormienti sono in gran parte ex pellegrini che hanno smesso di risparmiare dopo il *hajj*. Qualunque variazione nel loro saldo è data dai dividendi accreditati sui loro conti.

Prelevamento dei depositi. I prelevamenti totali del 1986 sono esposti nella tabella 7. Nel complesso, il prelievo tende a essere motivato principalmente dal bisogno di coprire le spese del pellegrinaggio. Si potrebbe anche concludere che le disposizioni che regolano il prelevamento abbiano in qualche modo aiutato il PMFB a raggiungere il proprio obiettivo di permettere ai musulmani di risparmiare per il *hajj*. Il PMFB dovrebbe comunque migliorare il servizio abbreviando il periodo necessario per completare le pratiche di prelevamento. Grazie all'informatizzazione dovrebbe essere anche possibile eseguire i prelevamenti nelle filiali del PMFB. È stato anche suggerito che il PMFB permetta prelievi a vista fino a duecento dollari malesi, specialmente nelle aree rurali⁷.

Tabella 6. Sottoscrittori del PMFB suddivisi per entità della cifra depositata, come dal saldo al 31 dicembre 1986 (valori assoluti e in percentuale).

	Percentuale del totale dei sottoscrittori	Numero di sottoscrittori
Meno di 2M\$*	2,7	27.100
2-99	51,8	515.000
100-499	25,6	255.000
500-999	8,5	85.000
1.000-1.999	5,7	56.500
2.000-3.999	3,1	30.700
4.000-4.999	0,6	6.300
5.000-7.499	1,5	14.600
7.500-9.999	0,2	2.100
10.000 e oltre	0,3	2.500
Totale	100	994.800

* M\$: dollari malesi.

Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, 1987.

Tabella 7. Totale dei prelevamenti dal PMFB a seconda del tipo di prelievo, anno 1986 (valori assoluti e in percentuale).

	Importo (milioni di dollari malesi)	Percentuale
Per il pellegrinaggio	121,85	55,5
Prelievo generico	85,35	38,9
Morte del sottoscrittore	2,5	1,1
Prelievo in Arabia	9,84	4,5
Totale	219,54	100

Fonte: PMFB, Divisione di risparmio e prelievo, 1987.

Attività di investimento. Le attività di investimento del PMFB sono normalmente condotte in base ai principi della *sharī'a*: *mudāraba* (condivisione del profitto), *mushāraka* (partecipazione, azioni ordinarie) e *ijāra* (locazione). Al 31 dicembre 1985 il PMFB aveva investito 464,3 milioni di dollari malesi, la maggior parte dei quali (circa il 49%) era sotto forma di azioni. Circa il 36,2 per cento dei fondi era investito in terreni ed edifici, in maggior parte dati in affitto, il 12,6 per cento andava a compagnie affiliate e il 2,2 per cento era passato alla Islamic Bank con un accordo; di *mudāraba*.

In questo modo al 31 dicembre 1985 una porzione rilevante degli investimenti del PMFB in titoli e azioni (circa 60%) è stato speso per l'acquisto di azioni nell'ambito delle industrie manifatturiere e di quelle della raffinazione e del commercio, contro l'otto per cento e il sei per cento investiti rispettivamente nel settore delle piantagioni e in quello immobiliare. Questa preferenza si è basata sulle prospettive future dello sviluppo industriale del paese ed è stata rinforzata dagli incentivi all'investimento dati dal governo. La caduta dei prezzi delle materie prime, specialmente l'olio di palma e lo stagno, e il rallentamento del mercato immobiliare hanno anche spinto il PMFB a limitare l'investimento nei due settori.

Essendo un organismo semigovernativo e un'organizzazione di assistenza religiosa, il PMFB ha ricevuto alcuni favori nel campo degli investimenti. Fino al 1986 i dividendi erano esentasse, il che voleva dire che il dividendo lordo era versato integralmente quando veniva pagato. Secondo, poiché quasi tutti i suoi membri sono malesi oppure bhumiputra, il PMFB è riconosciuto come una fonte di capitale malese e gli sono riservate quote particolari delle partecipazioni azionarie in base alla Nuova Politica Economica⁹. Questo ha permesso al PMFB di investire in compagnie già esistenti, così come di comprare al valore di emissione le azioni delle nuove compagnie, assicurando un buon profitto quando il PMFB le venderà in borsa.

L'investimento totale del PMFB in immobili al 31 dicembre 1985 ammontava a 168 milioni di dollari malesi, con quaranta edifici nell'intero paese e una considerevole quantità di terreni. Il PMFB si pone l'obiettivo di avere edifici di sua proprietà in tutte le principali città della Malaysia, per usi diretti o per darli in affitto. Il più grande investimento del PMFB in questo campo è la costruzione del proprio centro direzionale — un edificio di trentotto piani — che è stato completato nel 1985 a un costo totale di 109 milioni di dollari malesi (compreso il costo del terreno). Grazie agli affitti, l'edificio dovrebbe offrire un rendimento annuo tra l'8,5 e il 10 per cento, cosicché l'ammortamento del capitale investito richiederebbe un periodo di dodici anni.

Gli investimenti in compagnie affiliate sono effettuati allo scopo di permettere al PMFB di partecipare attivamente ad attività economiche. A tutt'oggi il PMFB ha creato cinque affiliate: Plantation Corporation, Sabah Plantation Corporation, Transport and Trading Corporation, Property Management Company, Construction and Housing Company.

La Plantation Company è stata costituita nel 1982 con un capitale di dieci milioni di dollari malesi. Il suo capitale a maggio 1986 era salito a quarantacinque milioni e si prevedeva un ulteriore aumento a cinquanta milioni per finanziare ulteriori progetti. La compagnia si occupa di attività agricole relative a olio di palma, cacao e piantagioni di caucciù. Il suo patrimonio nel 1985 ammontava a circa settanta milioni di dollari malesi.

La Transport and Trading Corporation è stata costituita nel 1972 allo scopo di organizzare voli charter con la compagnia di bandiera per trasportare i pellegrini alla Mecca. Attualmente il PMFB chiede 2.400 dollari malesi per un viaggio di andata e ritorno, mentre qualche altra compagnia offre il viaggio a 1.800 dollari malesi. Le alte tariffe hanno fatto sorgere varie critiche che riguardano i servizi di assistenza ai pellegrini offerte dal PMFB, il quale, comunque, ha alcune ragioni a propria giustificazione: mentre le altre compagnie si servono di normali voli commerciali, il PMFB organizza particolari voli charter, con vettori che poi ritornano in Malaysia senza alcun passeggero. Perciò ogni aereo deve fare quattro volte il tragitto Malaysia-Jedda per ciascun carico di passeggeri. Tra gli altri servizi offerti dalla Transport and Trading Corporation vi sono anche particolari essenziali come l'*ihrām* (l'abbigliamento per il *hajj*), le cinture, i contenitori per l'Acqua di Zamzam e altri beni che sono venduti ai pellegrini a prezzi bassissimi¹⁰.

La Construction and Housing Company è stata costituita nel 1983 con l'obiettivo principale di costruire abitazioni ed edifici commerciali da vendere ai sottoscrit-

tori del PMFB e al pubblico. A tutt'oggi, la compagnia ha sviluppato con successo due progetti che consistono rispettivamente di mille e tremila unità abitative.

La Property Management Company supervisiona la gestione degli edifici che appartengono al PMFB, compresa la costruzione del centro del PMFB, e garantisce i servizi di sicurezza all'edificio.

Entrate dagli investimenti. Le entrate del PMFB provengono dai suoi investimenti. Ci sono quattro tipi principali di entrate, ossia: 1) dividendi degli investimenti in azioni; 2) affitto degli edifici; 3) profitto degli investimenti a breve termine depositati presso la Islamic Bank; 4) profitti dalla vendita di azioni.

Come si vede nella tabella 8, le entrate del PMFB sono rimaste stabili per un periodo di tre anni (1984-86) su una cifra di circa quaranta milioni di dollari malesi. I dividendi degli investimenti azionari forniscono il contributo più consistente. Nel 1985, più dei tre quarti delle entrate del PMFB provenivano da questa fonte. Le entrate degli affitti costituiscono la seconda fonte di guadagno e sono costantemente aumentate durante il periodo preso in considerazione. I profitti dagli investimenti a breve termine versati nella Islamic Bank sembrano diminuire, ma ciò potrebbe essere attribuito al problema dell'eccesso di liquidità che incontra la banca stessa.

Tabella 8. *Composizione delle entrate da investimento del PMFB, anni 1984-1986 (valori in percentuale).*

	Percentuale del totale delle entrate		
	1984	1985	1986
Dividendi delle azioni	65,2	76,5	72,1
Entrate dalle locazioni	12,3	15,3	25,5
Profitti sulla vendita di azioni	17,3	4,5	—
Profitti sugli investimenti a breve	5,3	3,7	2,4
Totale	100	100	100
Entrate totali (milioni di dollari malesi)	42,9	42	45

Fonte: PMFB, Divisione finanziaria, anni indicati.

Assegnazione dei profitti del PMFB. La tabella 9 mostra che i profitti nella prima metà degli anni ottanta sono stati stabili, con una lieve caduta nel 1985 dovuta alla recessione economica.

Tabella 9. *Distribuzione dei profitti del PMFB, 1981-1985 (valori assoluti in milioni di dollari malesi e tassi in percentuale).*

	Profitti (prima della zakāt)	Zakāt	Dividendi (dopo la zakāt)	Tasso (%)
1981	32,4	1,57	10,3	9,0
1982	32,2	2,32	12,7	8,0
1983	29,4	2,77	15,2	8,5
1984	29,8	1,35	34,5	8,5
1985	25,9	1,17	27,1	9,0

Fonte: PMFB, Relazioni annuali, anni indicati.

Nel suo statuto il PMFB è tenuto a mantenere riserve non inferiori a una certa percentuale del totale del debito finanziario esigibile (totale dei depositi più i dividendi in scadenza). Diversamente dalle riserve di legge delle banche commerciali che sono fissate dalla Central Bank, le riserve del PMFB sono determinate dal suo consiglio, e sottoposte all'approvazione del Ministero delle Finanze. Al 31 dicembre 1984, le riserve del PMFB erano di venti milioni di dollari malesi (circa il 5,2% del totale del debito finanziario del PMFB). Questo rapporto è sceso al 5,1 per cento al 31 dicembre 1985. In breve, la percentuale di riserve mantenuta dal PMFB è simile a quella delle banche commerciali, che è stata fissata nel cinque per cento e nel quattro per cento, rispettivamente, nel 1984 e 1985.

Nell'ambito di una politica di gestione finanziaria prudente, il PMFB ha anche accantonato una porzione dei suoi profitti come riserve generali, che dipendono dal totale dei profitti annui. Al 31 dicembre 1985, il totale era di 36,6 milioni di dollari malesi. Aggiunti alle sue riserve regolamentari di 22,5 milioni, il totale delle riserve del PMFB al 31 dicembre 1985 ammontava a 59,1 milioni di dollari malesi.

Pagamento della zakāt. Il PMFB paga la *zakāt* (per la ricchezza e il commercio) dal 1980. Il tasso di *zakāt* è del 2,5 per cento sulla somma dei profitti e del capitale d'esercizio al termine dell'anno finanziario. La questione della *zakāt* era stata sollevata alcuni anni fa, ma una chiara *fatwā* (decreto) è stata emanata per la gestione del PMFB solo nel 1979. I pagamenti della *zakāt* sono effettuati al Consiglio religioso islamico di ciascuno stato, che a sua volta ridistribuisce i fondi della *zakāt* tra i vari beneficiari. La somma ricevuta da ciascuno stato è proporzionale alla somma dei depositi effettuati dai sottoscrittori di quello stato. Il pagamento della *zakāt* da parte del PMFB per il 1985 ammontava a 1,17 milioni di dollari malesi, come si vede nella tabella 9.

Pagamento dei dividendi. Un'ampia porzione dei profitti netti del PMFB è distribuita ai sottoscrittori sotto forma di dividendo. Il tasso varia, secondo i profitti prodotti. Comunque, nei periodi in cui i profitti sono molto bassi, parte delle riserve generali del PMFB viene utilizzata per pagare dividendi ragionevolmente alti. Questa pratica è apparsa evidente nel 1984 e 1985, quando il dividendo pagato è ammontato rispettivamente al 115 e al 104 per cento dei profitti totali (si veda la tab. 9): il PMFB è stato in grado di offrire un tasso di rendimento dell'otto per cento, che è dell'ordine del rendimento di altri tipi di investimento nel paese (di fatto è superiore al cinque per cento pagato sui conti di risparmio dalla Islamic Bank nel dicembre 1985).

Fino al 1984, il dividendo pagato ai sottoscrittori era calcolato sul saldo minimo dei sei mesi precedenti, ma attualmente, dato che il PMFB è in grado di investire a breve termine nella Islamic Bank, la somma si calcola sul saldo minimo dei vari mesi. Con il nuovo metodo, i sottoscrittori ricevono dividendi leggermente più alti e questo è un incentivo ad aumentare i risparmi o almeno a depositare in modo più regolare presso il PMFB. I dividendi non sono pagati in contanti, ma vengono accreditati sui conti dei sottoscrittori. Inoltre, i dividendi sui depositi che superano i diecimila dollari malesi sono esentasse.

Valutazione dell'attività e raccomandazioni. Il PMFB è un'istituzione finanziaria particolare. Anche se raccoglie fondi dei risparmiatori e li indirizza verso gli inve-

stimenti, esso non è un mediatore finanziario. Il PMFB è essenzialmente un'organizzazione di servizio. Agisce come banchiere per i suoi sottoscrittori; quando essi decidono di realizzare il pellegrinaggio, il PMFB provvede ai loro bisogni prima della partenza, effettua le pratiche necessarie per ottenere il visto, provvede ai trasporti, dà informazioni e prepara al pellegrinaggio. I servizi in Arabia comprendono la sistemazione alberghiera, i pasti e le cure mediche. Le attività economiche del PMFB derivano dal suo ruolo di banchiere per i sottoscrittori e dal suo impegno a non lasciare infruttuosi i capitali raccolti.

L'operato del PMFB può essere valutato in due aspetti: il suo successo nel raggiungere i suoi scopi e obiettivi, e il suo contributo al processo di sviluppo.

Guardando la crescita dei depositi e del numero di sottoscrittori nel corso di questi anni risulta che il PMFB è riuscito a raggiungere il proprio scopo di mettere i musulmani in grado di risparmiare per poter realizzare il *hajj*. Quando venne costituita nel 1963, l'organizzazione aveva solo 1.281 aderenti con un totale versato di 46.600 dollari malesi. Il 31 dicembre 1986 i sottoscrittori raggiungevano i 995.000 con una raccolta totale di 470 milioni. Anche il concetto di organizzazione del pellegrinaggio attraverso il PMFB è bene accetto, come mostra il fatto che un'alta percentuale dei pellegrini malesi è composta di suoi sottoscrittori: ad esempio, nel 1985 su 24.415 pellegrini 24.299 ovvero il 99,52 per cento erano membri del PMFB.

In termini di sviluppo economico, il contributo maggiore del PMFB «proviene dai mezzi e dalle possibilità che esso offre per l'istituzionalizzazione graduale del risparmio»¹¹ tra i musulmani. Prima della sua istituzione i risparmi conservati con i metodi tradizionali non erano disponibili per investimenti che potessero contribuire allo sviluppo. Con la sua costituzione i musulmani sono stati incoraggiati a tenere i risparmi in una forma socialmente desiderabile. I fondi hanno cominciato ad affluire da due fonti: dalla riduzione delle forme improduttive e non istituzionali di risparmio e dai risparmiatori che erano spinti da pure motivazioni religiose, e perciò accettavano di risparmiare solo in un'istituzione che fosse conforme alla *shari'a*. Pertanto, risorse che un tempo venivano tesaurizzate o tenute sotto forma di beni facilmente cedibili sono ora entrate nella rete finanziaria disponibile per lo sviluppo.

Rispetto al numero di sottoscrittori, sui circa 7,5 milioni di malesi presenti nel paese solo circa novecentomila, ovvero il tredici per cento, erano membri del PMFB nel 1986. Anche se il 13 per cento è una percentuale alta della quale il PMFB può essere orgoglioso, è spiacevole che il numero di sottoscrittori non abbia ancora superato il milione, considerando che l'organizzazione è operante ormai da un ventennio. Questo mostra che c'è ancora un grosso mercato potenziale da raggiungere.

Una delle principali carenze del PMFB in termini di raccolta di depositi è il reclutamento di sottoscrittori dal settore rurale. Anche se l'organizzazione è al servizio tanto delle comunità urbane quanto di quelle rurali, bisognerebbe dare più importanza a queste ultime, poiché è stata proprio la loro condizione economica a promuovere l'istituzione del PMFB. Un modo per attirare i potenziali risparmiatori rurali è di lanciare programmi di risparmio appropriati che rispondano ai loro bisogni e alle loro possibilità di risparmio.

È ben noto che un comportamento tipico della popolazione rurale è quello di tenere i fondi in una forma immediatamente controllabile. Sarebbe pertanto più ap-

proprio introdurre un sistema simile a quello dei libretti di risparmio delle banche commerciali, che permettono il prelievo su richiesta purché siano rispettate talune condizioni. Indubbiamente questo potrebbe compromettere l'intento di risparmiare per il *hajj*, ma il PMFB potrebbe proporre come incentivo un piano di investimento, ossia il calcolo della somma mensile da risparmiare per poter compiere il pellegrinaggio a una data futura prefissata. Nella figura 2 si dà un esempio di questo tipo di piano. Un regolare riscontro fra la somma effettivamente risparmiata e

Figura 2. *Modello di prospetto per il risparmiatore ai fini del hajj.*

Supponiamo che si cominci a risparmiare sottoscrivendo il fondo del PMFB a venticinque anni, con l'intenzione di realizzare il *hajj* quando si andrà in pensione a cinquantacinque anni. Durata del periodo di risparmio, trent'anni.

Dati: *Spese totali del hajj (al prezzo attuale di mercato) = M\$ (dollari malesi) 5.500*
Inflazione annuale (media algebrica sul lungo periodo): $i = 10\%$.

Nell'ipotesi che il tasso d'inflazione medio sia quello previsto [e che per un periodo di circa trent'anni corrisponde a un'inflazione composta di circa il 4,5% all'anno], la somma necessaria (P_n) allo scadere dell' n -esimo anno per coprire le spese di *hajj* si può calcolare con la formula semplificata:

$$P_n = P_0 [1 + i(n)],$$

dove P_0 = costo odierno del *hajj* e n = numero di anni. Sostituendo $n = 30$:

$$P_n = M\$ 5.500 [1 + 0,1 (30)] = M\$ 22.000.$$

Si dà ora come assunto che il dividendo annuo sia costante e pari all'otto per cento del deposito medio annuale (si veda la tab. 9).

La formula esatta che si utilizza per calcolare la somma da risparmiare ogni anno per raggiungere l'obiettivo di M\$ 22.000 allo scadere dei trent'anni è:

$$R = \frac{rA}{(1+r)^{n+1} - (1+r)}$$

in cui:

R = pagamento fisso annuo

A = capitale finale = M\$ 22.000

r = tasso di rendimento = 0,08

n = numero di anni = 30.

Sostituendo i valori numerici nell'espressione di R si ha:

$$R = M\$ 179,82$$

e il risparmio mensile necessario ammonta a:

$$R/12 = 179,82 / 12 = M\$ 14,98.$$

quella teorica rispetto alla data fissata come obiettivo potrebbe scoraggiare i troppo frequenti prelievi, anzi spingerebbe ad aumentare i depositi.

Uno strumento appropriato che potrebbe rispondere alle necessità dei risparmiatori delle aree rurali è il buono di risparmio¹² che, raggiunta una certa somma, potrebbe essere scambiato per un deposito equivalente presso il PMFB. È un metodo non costoso che permette di raccogliere i piccoli e irregolari risparmi dell'ampio settore rurale invece di costruirvi filiali che non sarebbero in grado di competere con le forme di risparmio disponibili presso gli uffici postali del governo e con la Islamic Bank che attualmente si sta diffondendo in queste zone. Con l'aiuto degli uffici postali locali e delle unità postali mobili il PMFB potrebbe introdurre lo schema del buono di risparmio. In questo modo il costo addizionale dovuto alla dispersione e all'inaccessibilità dei risparmiatori rurali potrebbe essere minimizzato. Anche tra i musulmani urbani l'opera del PMFB in termini di raccolta di risparmi non è soddisfacente. Benché nelle aree urbane siano concentrati, essi comprendono meno della metà del numero totale dei sottoscrittori di ciascuno stato. La risposta degli impiegati privati e statali al piano di trattenute sullo stipendio non è molto incoraggiante poiché meno del dieci per cento dei sottoscrittori rientra nella categoria.

All'interno delle due categorie rurale e urbana ci sono due gruppi di potenziali sottoscrittori che hanno bisogno di essere motivati per diventare membri del PMFB. Essi comprendono i membri di organizzazioni religiose e politiche le cui aspirazioni sono diverse da quelle del governo e coloro che hanno depositi presso le banche che danno un tasso di interesse fisso. Questi ultimi sono concentrati nelle città, mentre gli altri predominano negli stati rurali del Nord-est della Malaysia Peninsulare

A parte le differenze politiche, un fattore che spiega la riluttanza a risparmiare nel PMFB è l'esistenza di propri fondi di risparmio. Ad esempio il partito di opposizione PAS, i cui membri sono tutti musulmani, ha istituito il *Darul-Mal* [in arabo *dār al-māl*, casa della ricchezza], un fondo di risparmio simile al PMFB. Le sue attività prevedono anche l'organizzazione del pellegrinaggio ricorrendo alle agenzie di viaggio private, l'acquisto di proprietà per i suoi membri e una partecipazione azionaria nelle piantagioni di caucciù e di olio di palma. Pertanto, questo gruppo non parrebbe avere bisogno di risparmiare in un'altra istituzione quale il PMFB. Ciò nonostante il PMFB potrebbe trovare sottoscrittori anche presso questo gruppo, grazie ai vantaggi offerti dai propri fondi: la sicurezza della copertura, che è assicurata dal governo, la convenienza di investire in compagnie stabili che danno proventi relativamente maggiori, la certezza dei voli per Jeddah, la protezione da qualsiasi incerto delle agenzie di viaggio, l'assistenza medica gratuita da parte dei medici del PMFB durante il pellegrinaggio.

Per quanto riguarda i musulmani che effettuano depositi presso le banche che corrispondono interessi, questo gruppo di potenziali sottoscrittori pare motivato da un ragionamento puramente economico sul tasso di rendimento e non sembra disposto a trasferire i propri fondi finché il dividendo offerto dagli intermediari finanziari islamici come il PMFB non superi il tasso d'interesse di mercato. Questa è un'altra sfida per il PMFB, che potrebbe essere vinta aumentando l'efficienza operativa oppure procacciandosi investimenti più vantaggiosi che dessero guadagni più

alti, sempre nel rispetto delle regole della *shari'a*. Come ha detto il direttore generale del PMFB, «se un musulmano ogni quindici risparmiasse nel PMFB trasferendo dalle banche commerciali i suoi depositi vincolati, l'obiettivo di un milione di sottoscrittori sarebbe raggiunto in meno di nove anni»¹³.

Un altro aspetto che tende a scoraggiare i potenziali sottoscrittori è dato dalle restrizioni sui prelievi. Le rigide condizioni e l'osservanza di un intervallo di sei mesi mette l'organizzazione in una posizione di un certo svantaggio. Rispetto al tipo di conto corrente della Islamic Bank, il PMFB rischia di essere sconfitto in partenza. I sottoscrittori dovrebbero poter prelevare una parte del deposito per poter far fronte a imprevedibili contingenze. Anche se oggi, in pratica, tali prelievi sono permessi a discrezione del consiglio direzionale, una dichiarazione ufficiale che regoli la questione potrebbe essere assai utile per attrarre nuovi sottoscrittori.

Va oltre lo scopo del presente capitolo discutere l'organizzazione del *hajj* da parte del PMFB. Comunque, occorre notare che un fattore importante nell'allontanare i potenziali sottoscrittori è il modo in cui il PMFB gestisce il pellegrinaggio dei propri soci. Al termine di quasi ogni stagione di pellegrinaggio, si odono lamentele circa gli insoddisfacenti servizi prestati dal PMFB in Arabia. Tra questi le scadenti sistemazioni alberghiere, i carenti trasporti, i ritardi dei voli, l'atteggiamento indifferente del personale del PMFB. Alcune di queste lamentele sono state considerate superficiali, mentre altre riguardavano questioni indipendenti dal PMFB. Tuttavia è responsabilità del PMFB assicurarsi che i propri pellegrini siano trattati nel modo migliore. A questo proposito, spesso l'organizzazione viene accusata di pensare solo ai profitti e di trascurare il bene dei propri sottoscrittori. Inoltre, è facile verificare come i pellegrini che hanno viaggiato con organizzazioni private abbiano ricevuto servizi migliori a un prezzo inferiore. Gli «extra» offerti dal settore privato potrebbero indurre i futuri pellegrini a non usufruire più dei servizi del PMFB, e questo ridurrebbe di conseguenza il numero dei possibili sottoscrittori.

Impedire ai pellegrini di servirsi delle agenzie private non è il modo per richiamare al PMFB un maggior numero di sottoscrittori¹⁴. Invece i problemi incontrati dai pellegrini dovrebbero essere presi in considerazione e risolti nelle successive stagioni. Tali valutazioni sono imperative per mantenere il senso di direzione del PMFB, in modo che si possa trovare un equilibrio tra la priorità dei profitti e quella dei servizi resi ai pellegrini. Gli attuali servizi devono essere migliorati per uguagliare, se non superare, quelli che offrono le altre organizzazioni: ad esempio, stante la recessione in corso, il pubblico gradirebbe che il PMFB utilizzasse i propri profitti per offrire servizi migliori a prezzi più bassi, piuttosto che investire nella costruzione di edifici prestigiosi.

Quelle sopra descritte non sono che alcune delle iniziative che il PMFB potrebbe intraprendere per raccogliere più risparmi tra la popolazione musulmana in Malaysia. Si deve sottolineare che, per mettere in opera tali misure con successo, il PMFB ha bisogno di migliori metodi per la diffusione delle informazioni. È invece evidente la scarsa coscienza nel pubblico di quello che sta realmente accadendo nel PMFB. L'organizzazione non ha fatto pienamente uso dei media per promuovere la propria immagine. Infatti non c'è stata alcuna pubblicità per il PMFB che si possa confrontare con quella del National Unit Trust Scheme¹⁵.

Il secondo grande contributo che il PMFB può dare al processo di sviluppo è legato al suo ruolo di utilizzatore di fondi da investire. La media annuale della sua raccolta, quaranta milioni di dollari malesi, è prova indiscutibile del ruolo significativo che esso gioca come organizzazione finanziaria nello sviluppo economico del paese. Per ora il PMFB è riuscito a indirizzare con successo le proprie risorse in aree specifiche e a garantire alti redditi ai sottoscrittori.

Oltre a erogare redditi ai propri sottoscrittori il PMFB ha anche offerto vari benefici per i musulmani malesi in generale. Investimenti diretti realizzati dalle sue compagnie sussidiarie nei settori agricolo e immobiliare assicurano impiego a un maggior numero di musulmani, oltre ad aumentare i beni di proprietà musulmana nel paese. È anche evidente che gli investimenti del PMFB rispettano gli obiettivi innovativi della Nuova Politica Economica, che tende specificamente a favorire la partecipazione malese nelle attività finanziarie in modo che con il 1990 i malesi e le altre popolazioni indigene possiedano e gestiscano almeno il trenta per cento di tutte le attività commerciali e industriali in ogni campo e per ogni entità d'intervento.

Conclusioni

Come si è visto nei paragrafi precedenti, il PMFB — al pari delle altre agenzie di credito — cerca di colmare la «mancanza di capitale» malese nei settori menzionati e allo stesso tempo di rimediare all'inequale distribuzione della proprietà tra i musulmani. Perciò la maggior parte degli investimenti del PMFB è sotto forma di azioni di compagnie manifatturiere: il settore maggiormente in crescita nell'economia malese. Dato che la somma necessaria per sottoscrivere un pacchetto minimo di azioni è generalmente superiore ai mezzi della maggior parte dei risparmiatori musulmani, il PMFB gioca un ruolo di supporto, comprando queste azioni a nome dei suoi sottoscrittori. In questo modo è possibile distribuire la proprietà su un vasto numero di individui, per non confinarla a un piccolo gruppo di ricchi malesi con alti redditi e la propensione al risparmio.

Se il controllo delle società (definito come il potere legale di scegliere, cambiare o imporre la politica gestionale della compagnia)¹⁶ è giustificato unicamente dalla proprietà, la quota di partecipazione del PMFB nelle compagnie manifatturiere di

Tabella 10. Compagnie e loro quota azionaria posseduta dal PMFB alla data del 31 dicembre 1986 (quantità di azioni ordinarie in percentuale dell'emissione totale di ciascuna compagnia).

		Quota azionaria posseduta dal PMFB
<i>Industrie-manifatturiere</i>		
1	Aluminium Co. of Malaysia	8,85
2	Bata Malaysia Berhad	1,11
3	Berjaya Kawat Bhd.	1,68
4	Chemical Co. of Malaysia Bhd.	1,53
5	Chocolate Products (M) Bhd.	0,86
6	Cycle & Carriage Bintang Bhd.	1,43
7	Dunlop Malaysian Industries Bhd.	0,64

Quota azionaria posseduta dal PMFB

8	Esso Malaysia Bhd.	3,86
9	Federal Flour Mills Bhd.	0,58
10	Hume Industries (M) Bhd.	10,0
11	Malaya Glass Factory Bhd.	4,5
12	Malavan Cement Bhd.	1,19
13	Malayawata Steel Bhd.	1,17
14	Malaysian Containers (1974) Bhd.	0,70
15	Malaysian Oxygen Bhd.	1,43
16	Malaysian Tobacco Co., Bhd.	2,38
17	Matsushita Electric Co., Bhd.	1,41
18	The N. S. T. Press (M) Bhd.	5,49
19	Oriental Holding Bhd.	0,15
20	Paramount Corporation Bhd.	1,87
21	Perlis Piantations Bhd.	3,23
22	Rothmans of Pall Mall Bhd.	12,60
23	Roxy Electric Industries (M) Bhd.	8,76
24	Shell Refining Co., Bhd.	1,01
25	Sime Darby Bhd.	0,82
26	South Pacific Textiles Ind. Bhd.	6,33
27	Sateras Resources (M) Bhd.	0,97
28	Tasek Cement Bhd.	0,45
29	Textile Corp. of Malaya Bhd.	0,11
30	Tractors Malaysia Holdings Bhd.	0,53
31	UAC Bhd.	5,00
32	United Motor Works (M) Bhd.	0,72
33	Wilkinson Process Rubber Co., Bhd.	0,09
<i>Immobiliari</i>		
34	Bandar Raya Development Bhd.	2,58
35	Bolton Properties Bhd.	6,93
36	IGB Corporation Bhd.	1,87
<i>Olio di palma</i>		
37	Batu Kawan Bhd.	0,97
38	Consolidated Plants Bhd.	0,04
39	United Plantations Bhd	2,77
<i>Cauciù</i>		
40	Dunlop Estates Bhd.	0,29
41	Guthrie Ropel Bhd.	2,84
42	Highlands & Lowland Bhd.	0,54
43	Kuala Lumpur Malaysia Bhd.	0,53
44	Kulim Malaysia Bhd.	0,12
45	Malaysian Piantation Bhd.	1,67
<i>Stagno</i>		
46	Berjantai Tin Dredging Bhd.	1,59

Fonte: Annual Company Handbook, XII, 1986.

cui possiede titoli (si veda la tab. 10) suggerisce che la politica del PMFB non sia

quella di assumere il controllo delle singole compagnie. Su trentatré compagnie manifatturiere, in ventidue casi il PMFB detiene meno del due per cento, confinando il suo ruolo a quello di un investitore più che di un grosso azionista. Dalle quote possedute si nota la tendenza a suddividere l'investimento su molte compagnie, piuttosto che a ottenere il controllo di alcune. Questo è giustificato dall'obiettivo del PMFB, consistente nell'ottenere il massimo profitto sul capitale investito: ovviamente, i rischi aumenterebbero se gli acquisti si concentrassero su poche compagnie. La differenziazione è necessaria per mantenere l'equilibrio del portafoglio. Il rischio d'investire in una compagnia può essere neutralizzato tramite investimenti in altre compagnie. Comunque, questo non significa che il PMFB debba necessariamente possedere soltanto quote piccole — in senso relativo o assoluto — di alcuna compagnia.

Quando il PMFB detiene una quota rilevante del pacchetto azionario di una compagnia ha anche il diritto di intervenire nella gestione. Una certa influenza potrebbe essere esercitata nell'offrire lavoro ai musulmani e, più importante, nell'assicurarsi che le attività delle compagnie e delle loro affiliate rispettino la *sharī'a*¹⁵.

Le azioni di proprietà del PMFB sono distribuite nell'intero settore manifatturiero e coprono vari tipi d'industrie come quelle petrolifere, alimentari, tessili, di impianti elettrici e industriali, mentre in altri settori la partecipazione è piuttosto ristretta e limitata. Gli investimenti nel settore agricolo sono limitati a poche compagnie che si occupano di prodotti primari per l'esportazione. La differenza può essere attribuita al fatto che gli investimenti nell'agricoltura comportano un rischio economico maggiore e un profitto minore. Un'altra ragione possibile sta nel fatto che un'affiliata del PMFB (la Plantation Corporation) è già impegnata nella coltivazione e nella lavorazione dell'olio di palma (cinque piantagioni che vanno dai 900 ai 4.000 ettari ciascuna e due frantoi) e ha in corso alcune *joint-venture* agricole con piani di nuove piantagioni in varie parti del paese.

Il PMFB potrebbe giocare un ruolo più efficace nel finanziare lo sviluppo economico del paese allargando i suoi investimenti ad altre attività agricole oltre ai prodotti di prima necessità. Nelle aree rurali molte piccole industrie, agricole e non, hanno urgente bisogno di finanziamenti. Il PMFB potrebbe aiutarle finanziando i nuovi progetti con i sistemi — approvati dalla *sharī'a* — della *mudāraba* e della *mushāraka*, oppure finanziando l'acquisto mediante il *murābaha* (aumento di prezzo) o il *bay' salam* (contratto d'acquisto con pagamento anticipato). Numerosi requisiti dovranno essere soddisfatti prima che il PMFB possa svolgere tale ruolo, che richiederà la creazione di compagnie

dipendenti e il reclutamento di personale con capacità di valutazione dei progetti.

A breve termine, il PMFB può ancora giocare un ruolo indiretto investendo nel conto di investimento speciale della Islamic Bank. Grazie al fatto che le condizioni d'investimento in questo conto sono negoziabili, il PMFB potrebbe chiedere che il suo investimento fosse specificamente destinato a finanziare imprenditori nel settore agricolo.

A livello di istituzioni, è anche possibile una più stretta collaborazione fra il PMFB e la Islamic Bank. Dato che le due organizzazioni condividono un sistema di valori,

il coordinamento delle loro attività potrebbe contribuire a incrementare il benessere della comunità musulmana nel paese. Ad esempio, la Islamic Bank potrebbe assistere il PMFB nel campo degli investimenti fornendo assistenza professionale e tecnica. Nondimeno occorrerà ribadire i numerosi vincoli, data la diversa natura delle due istituzioni: infatti il PMFB è un ente semistatale, mentre la Islamic Bank ha natura commerciale.

Uno dei principali problemi incontrati dal PMFB riguarda l'impiego delle disponibilità a breve, poiché, in mancanza di un mercato monetario islamico, non vi sono strumenti finanziari a breve termine che non siano legati alla corresponsione di un interesse. L'unico canale aperto per il PMFB è l'investimento nella Islamic Bank, dove però i profitti sono piuttosto bassi poiché la banca stessa è gravata da un'eccessiva liquidità.

Il PMFB ha anche bisogno di mantenere un attento controllo sulle attività delle compagnie nelle quali investe, per evitare il coinvolgimento in attività contrarie alla *sharī'a*. L'esitazione mostrata in passato dal PMFB nel ritirare i propri investimenti da tali compagnie ha portato alcuni dei suoi sottoscrittori a porsi domande sull'importanza data al profitto nonché sull'efficacia del Consiglio di supervisione religiosa.

Ultimo, ma non meno importante, il PMFB può ancora fare molto per migliorare i servizi che offre ai propri sottoscrittori quando si recano in pellegrinaggio.

Comunque, nonostante i suoi difetti, il PMFB ha dimostrato con successo la validità della propria formula e può essere orgoglioso del fatto di essere l'unico organismo del genere nel mondo.

¹ Wan Mohamed Ismail Bin Wan Hussain, *Tabung Haji as an Islamic Savings Institution*, Kuala Lumpur, PMFB, 1986, p. 3.

² Ungku Abdul Aziz, *Pilgrims Economy Improvement Plan*, Kuala Lumpur, 1959.

³ [*Wuqūf*, sosta (lett. lo stare in piedi). Coincide con il nono giorno («giorno di 'Arafā») del mese di *Dhū al-hijja* ed è il culmine del *hajj*. L'immensa folla di pellegrini vestiti dell'egalitario *ihram* bianco (si veda la nota 10) si ferma innanzi (*wuqūf*) a Dio in una pianura deserta (Valle di 'Arafā) presso la collinetta nota come *Jabal al-rahma*, «Monte della Misericordia».]

⁴ Lo schema di risparmio per gli studenti e il piano dei salvadanai per i bambini furono lanciati nel 1984 per attirare i giovani.

⁵ Il 1984 venne chiamato «l'anno delle trattenute sullo stipendio».

⁶ *Household Income Survey*, Kuala Lumpur, Economic Planning Unit, 1984.

⁷ «Berita Harian», 8 aprile 1978.

⁸ Dal 1987 i dividendi sono soggetti a una tassa del 40 per cento.

⁹ In base a questa politica le compagnie sono tenute a ristrutturare il loro patrimonio perché rifletta nella proprietà un'equa partecipazione locale.

¹⁰ [*Ihrām*, stato di astinenza e di consacrazione religiosa del pellegrino, durante il quale è proibita ogni pratica sessuale e il credente deve essere vestito di due semplici teli puliti (di solito bianchi) e non cuciti e non si deve radere né tagliarsi i capelli o le unghie; il termine è passato a indicare anche il nome dell'abito. *Zamzam*: nome di un celebre pozzo nel cortile, della grande moschea alla Mecca a cui è connessa una leggenda abramica: quando Hajar e Ismaele furono cacciati da Abramo, Hajar tormentata dalla sete corse disperatamente fra le colline di Safā e Marwa finché miracolosamente non zampillò l'acqua da quella che è l'odierna Fonte di Zamzam.]

¹¹ Lee Hock Lock, *Household Savings in West Malaysia and the Problem of Financing Economic Development*, Kuala Lumpur, University of Malaya, 1971, p. 197.

¹² *Ibid.*, p. 292.

¹³ «Berita Harian», 9 maggio 1981.

¹⁴ In base allo statuto del PMFB (emendamento del 1973, sezione 67A e B), qualunque gruppo desideri realizzare il *hajj* attraverso il settore privato deve ricevere un'approvazione scritta da parte del PMFB.

¹⁵ Uno schema per permettere la partecipazione malese agli investimenti in azioni di borsa.

¹⁶ M. L. Sieh Lee, «The Structure of Ownership and Control of Manufacturing Companies in Malaysia 1974-75», tesi di dottorato, University of Sheffield, 1975, p. 13.

¹⁷ Uno studio dell' *Annual Company Handbook* (Kuala Lumpur Stock Exchange), XII, 1986, rivela che le consociate di due compagnie di cui il PMFB è azionista operano nel campo del credito e del leasing, settori che comportano interessi.

La pratica della *zakāt* e della *ṣadaqa* tra i moro delle Filippine

Carmen A. Abubakar*

Introduzione

Il presente studio sulla *zakāt* e la *ṣadaqa* riguarda i moro delle Filippine meridionali, che contano circa cinque milioni di persone su un totale di cinquantasei milioni.

I moro si trovano principalmente nelle regioni IX e XII che comprendono le seguenti province: Lanao del Sur, Lanao del Norte, Maguindanao, Sultan Kudarat, North Cotabato, Tawi-Tawi, Basilan, Sulu, Zamboanga del Sur e Zamboanga del Norte. Dal 1979 queste due regioni sono divenute autonome, in seguito all'Accordo di Tripoli firmato nel 1976 tra il Governo delle Filippine e il Fronte Moro di Liberazione Nazionale (MNLF).

Vi sono tredici gruppi etnolinguistici moro, i maggiori dei quali sono i maranao del Lago Lanao, i maguindanao di Cotabato, i tausug di Sulu e i sama di Tawi-Tawi. I gruppi minori sono i bajao di Sulu e gli ilanun o iranun della provincia di Maguindanao, i jama mapun di Cagayan di Sulu, i kalagan di Davao, i kolibugan di Zamboanga del Sur, i molbog dell'Isola di Balbac, i palawani del Palawan meridionale, i sangil dell'Isola di Sarangarin e gli yakan dell'Isola di Basilan.

Le istituzioni della *zakāt* e della *ṣadaqa* sono saldamente radicate nelle comunità dei moro grazie all'islamizzazione avvenuta intorno al tredicesimo secolo. Non è stato effettuato alcuno studio circa queste istituzioni, a parte qualche menzione nella letteratura locale. La *zakāt* e la *ṣadaqa* sono, comunque, ampiamente trattate nei testi islamici. Nella letteratura locale troviamo che Peter Gowing¹ ha osservato come tausug, yakan e maranao paghino coscienziosamente la *zakāt* ai capi delle moschee e riconoscano il merito della *ṣadaqa*, specialmente durante la festa dell'Hari Raya Puasa (festa della fine del digiuno, *īd al-Fiṭr*). Thomas Kiefer², d'altra parte, ha notato che i tausug elargiscono l'elemosina — sia quella imposta per legge (*zakāt*) sia quella volontaria (*ṣadaqa*) — ai poveri e alle autorità religiose. Kiefer ha inoltre notato che anche in assenza di un'organizzazione ufficiale che si occupi di raccogliere la tassa, i tausug si sforzano di dare la *zakāt* nella convinzione che il mancato adempimento, specialmente durante un buon raccolto, porterebbe cattiva sorte nel successivo. Secondo Inger Wulf³, che ha studiato gli yakan dell'isola di Basilan, questa popolazione riteneva che la *zakāt* da versare per legge fosse la *pitla*, la tassa pagata al termine del mese di digiuno da ogni membro della famiglia musulmana; essa ammontava a cinquanta centesimi, da versare all'*imām* a uso della comunità. Andrew Sherfar⁴ cita i vari compensi che gli yakan credono connessi al pagamento della *zakāt*

e della *pitla*: ad esempio credono che non dare la *pitla* comporti che «tutte le loro buone azioni non valgono nulla» Quanto al pagamento della *zakāt* sui beni, i raccolti o le piantagioni gli *yakan* credono che «coloro che vi adempiono godranno di lunga vita sulla terra così come di benedizioni materiali, e godranno in cielo di particolari attenzioni». Lo studio condotto sul campo da Mashur Bin-Ghalib Jundam riguardo agli *yakan* mette in evidenza che solo gli *yakan* con buone possibilità finanziarie pagano la *zakāt* e la *pitla* annuali⁵.

Mentre queste informazioni stabiliscono la presenza delle istituzioni della *zakāt* e della *ṣadaqa* nelle società dei moro, lasciano anche intendere qualche confusione nei termini. Molti studiosi hanno riconosciuto nella *zakāt* e nella *pitla* due tipi distinti di offerte, ed è meglio chiarire subito la differenza. La *pitla* è la *fiṭra* o *zakaṭ al-ḥiṭr* che si versa alla fine del Ramadān; mentre la *zakāt* sulla proprietà o sui beni è la *zakāt al-māl*, che di solito viene versata dopo il raccolto nelle comunità di campagna.

A causa della mancanza di letteratura sull'argomento, è stato condotto un lavoro sul campo in tre zone: Cotabato City, Marawi City e Jolo. Cotabato City si trova a Maguindanao, Marawi City a Lanao del Sur e Jolo è l'isola principale della provincia di Sulu. Poiché c'è una comunità islamica in aumento a Metro Manila, cioè a Taguig, Quia-po e San Andres, anch'essa è stata inclusa nello studio. Comunque, sono state studiate solo comunità selezionate in queste aree.

Questo studio rappresenta in gran parte un lavoro pionieristico e pertanto è prevalentemente descrittivo e interlocutorio. Esso si limita alla pratica della *zakāt* e *ṣadaqa* nelle comunità moro come parte della raccolta interna di risorse, ma esclude le risorse esterne che provengono da *zakāt* e *ṣadaqa* dei musulmani di nazionalità straniera.

1. Islamizzazione di Mindanao e Sulu

Dato che l'islam è il necessario contesto della *zakāt* e della *ṣadaqa* nelle comunità moro, è necessario un breve excursus storico sull'islamizzazione di Mindanao e Sulu.

L'islam è entrato per la prima volta in Sulu all'inizio del tredicesimo secolo grazie ai commercianti e ai missionari *ṣūfī* che seguivano le rotte commerciali che attraversavano le Molucche in direzione della Cina, dell'India e del Medio Oriente. Verso la metà del quindicesimo secolo la comunità musulmana inizialmente stabilitasi a Buasa, Sulu, era cresciuta ed era fiorente a tal punto che quando vi giunse un noto studioso arabo di nome Abū-Bakr (Abubakar nella trascrizione locale), poté introdurre il sultanato come una nuova struttura sociopolitica. Ciò consolidò ulteriormente e rafforzò la coscienza islamica nell'area.

Abū-Bakr, che divenne il primo sultano di Sulu, pose le basi per una comunità musulmana coesa mediante l'introduzione di istituzioni islamiche che ordinavano la vita delle persone. Pertanto egli introdusse non solo un sistema politico, ma tutte le istituzioni legali, scolastiche ed economiche che rinforzarono i valori islamici e irrobustirono la comunità musulmana nelle successive lotte contro il colonialismo e l'imperialismo.

La diffusione dell'islam tra maguindanao e lanao si attribuisce generalmente a Sharif Kabungsuwan, un principe di Menangkabaw, che giunse al fiume Pulangi nel sedicesimo secolo. Attraverso un ingegnoso utilizzo delle alleanze e dei matrimoni, così come attraverso un attivo proselitismo, i Kabungsuwan furono in grado di islamizzare i maguindanao nel diciassettesimo secolo e i maranao nel diciannovesimo. L'islam divenne perciò il legame comune tra questi popoli e una forza trainante nel loro sviluppo socioeconomico.

Dopo l'avvento dell'islam nel tredicesimo secolo, la storia dei moro è stata un susseguirsi di continue battaglie per la sopravvivenza nazionale in un mondo che stava per essere rapidamente inghiottito e dominato dai colonialisti occidentali.

I conquistatori spagnoli trovarono per caso la rotta per introdursi nell'area delle attuali Filippine nel 1521. Le scoperte di Magellano accesero lo spirito di avventura imperialistico della Spagna; furono inviate nuove spedizioni per consolidare le conquiste spagnole. Nel 1565, Miguel Lopez de Legzapi ricevette ordine dal re di fondare una colonia e di cristianizzare gli indio.

Prima dell'avvento degli spagnoli l'islam era presente a Sulu e Mindanao da tre secoli e stava per raggiungere Luzon. Gli stati musulmani erano stati fondati da più di un secolo e avevano esercitato il potere di stati sovrani. L'arrivo di Legzapi innescò tra i musulmani e gli spagnoli uno stato di guerra destinato a durare per più di tre secoli. Nel 1898 la Spagna, in base al trattato di Parigi, cedeva il suo territorio filippino agli Stati Uniti.

Sotto il dominio coloniale americano la società moro cominciò a cambiare poiché furono imposte istituzioni occidentali che scalzarono quelle indigene. Con l'introduzione dell'istruzione pubblica laica, del sistema Torrens di intestazione dei terreni, di una struttura giudiziaria occidentale e di nuovi assetti economici e politici, il tessuto della società moro cominciò a lacerarsi. Il sultanato venne abolito nel 1915 e con la sua cessazione le altre istituzioni musulmane cominciarono a declinare.

Un'istituzione, comunque, rimase sempre forte nella vita della gente. I moro erano musulmani e la fede era stata la loro forza nella lotta sia contro la Spagna sia contro l'America. Le istituzioni religiose perciò si assunsero il compito di preservare la comunità musulmana e lo svolsero principalmente attraverso gli istituti del *masjid* [moschea] e della *madrasa* [scuola]: per sostenerli le autorità religiose si appoggiarono sulla popolazione, che le finanziava attraverso la *şadaqa* e la *zakāt*. All'interno delle comunità moro la persuasione morale e religiosa operata dalla *şadaqa* e dalla *zakāt* mantenne la relativa autonomia delle attività religiose. Così, anche nella più piccola o isolata comunità moro si possono udire l'*azan* ([in arabo *adhān*] richiamo alla preghiera) e le giovani voci che recitano il Corano. Il *masjid* poteva essere una semplice struttura di bambù e *nipa* o di materiali più solidi come il legno o il cemento, ma in ogni caso era stato costruito grazie agli sforzi della gente.

2. Gli istituti del masjid e della madrasa

Il nucleo della ricerca naturalmente riguarda i *masjid*, dove la *zakāt* e la *ṣadaqa* sono raccolte e utilizzate, e le *madrasa* che traggono gran parte dei propri fondi dalla stessa fonte.

2.1. Il masjid

In quanto istituzione musulmana il *masjid* si trova ovunque vi siano comunità musulmane poiché è il centro della vita della comunità, sia negli insediamenti urbani sia in quelli rurali. Nel 1981 esisteva un totale di 1.729 *masjid* a Mindanao e Sulu, distribuiti come indicato nella tabella 1.

Tabella 1. Moschee presenti a Mindanao e Sulu, anno 1981 (valori assoluti).

	Numero di moschee
Regione IX	325
Regione X	9
Regione XI	276
Regione XII	1.089

Fonte: Ministry of Muslim Affairs, *List of Masjid and Madaris*, 1981.

Come si vede dalla tabella 1, la Regione XII ha il più alto numero di *masjid*. Delle province di questa regione, Lanao del Sur e Maguindanao, compresa Cotabato City, ne hanno il numero maggiore, rispettivamente 396 e 364. Queste province sono le zone dei maranao e dei maguindanao, due dei principali gruppi etnici musulmani in termini di popolazione.

Nella regione IX, Sulu ha il più alto numero di *masjid* (154), seguita da Zamboanga del Sur, compresa Zamboanga City (95). È utile ricordare che l'islam è inizialmente penetrato nelle Filippine attraverso l'arcipelago di Sulu. Per questa ragione il *masjid* più antico si trova a Tubig Indangan, nell'isola di Simunul, ora parte della provincia di Tawi-Tawi. Il *masjid* originale è attribuito a Makmud Karim (secolo XIV). Questo *masjid* è stato ricostruito varie volte, ma alcuni dei pilastri portanti in legno sono ancora quelli originali⁶.

A Metro Manila, dove si sono stabilite le comunità musulmane in tempi recenti, si possono individuare sette *masjid*. Uno dei più grandi e più belli è la Moschea Blu di Maharlika Village, che si trova a Taguig. Un'altra è la Moschea d'Oro a Quiapo. Questi due *masjid* furono costruiti grazie a donazioni straniere, in modo particolare della Libia e dell'Arabia Saudita. Ci sono *masjid* più piccoli, uno a Tandang Sora, conosciuto come la Moschea Salam, uno a San Andres Bukid e uno al Centro Islamico, Quiapo, conosciuto come la Gran Moschea di Manila. Due *masjid* più piccoli si trovano anche vicino a Maharlika Village: la Moschea Bandar Inged nel villaggio Maranao e la Moschea Sama. La maggior parte di queste moschee minori è stata costruita grazie ai contributi della comunità, insieme ad alcuni aiuti stranieri.

La costruzione del *masjid* riguarda di solito l'intera comunità per iniziativa di un individuo o di una famiglia che ha le possibilità finanziarie di avviare il progetto, mentre il resto della comunità contribuisce lavorando. Il «fondatore» allora diviene l'amministratore del *masjid* ed è sostenuto dai religiosi, collettivamente conosciuti fra i tausug come *pakil* (termine che si riferisce a *imām*, *bilāl*, *khaṭīb*⁷ e agli *ustaz* o funzionari [in arabo *ustādh*, maestro]). Se un *masjid* è costruito principalmente con l'impegno della comunità, l'amministratore è solitamente *l'imām*.

Attualmente nella lista di amministratori di *masjid* a Mindanao e Sulu compare una vasta gamma di personalità che comprendono *hujaz*, *ustaz*, *barrio captain*, sultani, sindaci, comandanti, anziani, *hatib*, *tuan*, consiglieri, vicesindaci, *panglima*, *salip*, *habīb*, *datu* e *shaykh*. La lista dimostra ampiamente il carattere composito della struttura amministrativa del *masjid*, che permette ad autorità sia religiose sia politiche (e alle volte perfino militari) della comunità di prendere parte attiva alla sua gestione.

Dal 1981 molte comunità musulmane sono sorte all'esterno di Mindanao e Sulu. Ora ci sono comunità musulmane nella regione di Bicol, a Baguio City e Dagupan City e nelle province di Visayan, Cebu e Iloilo. In ciascuna di queste comunità il centro delle attività è il *masjid* locale, solitamente costruito dal popolo con i propri sforzi, con scarsi o nulli aiuti esterni.

Ci sono due tipi di costruzioni religiose: il *langgal* e il *masjid*. Il *langgal* può essere equiparato a una piccola cappella, di solito più piccola del *masjid* e costruita con materiali non durevoli. Il *masjid* è costruito solo con il permesso del sultano e deve essere santificato dalla celebrazione della *ṣalāt* (preghiera) da parte del sultano stesso in quel *masjid*. L'«appartenenza» a un *masjid* è ufficializzata dal pagamento della *zakāt* e degli altri contributi monetari e dalla partecipazione alle varie attività del *masjid*⁸.

2.2. La *madrasa*

Un'altra istituzione che beneficia della *zakāt* e della *ṣadaqa* è la *madrasa*. Come istituzioni scolastiche le prime *madrasa* furono create intorno al 1450 da Shariff Abū-Bakr, primo sultano di Sulu. Queste scuole erano veramente piccoli *maktab*, o scuole coraniche, dove si insegnava la lettura, la recitazione e la memorizzazione del *Qur'ān*. Anche la scrittura era parte del curriculum. Queste scuole si trovavano in tutte le comunità musulmane e fino all'apertura delle scuole pubbliche sotto il regime americano esse costituivano l'unica forma di istruzione nelle comunità. Una più elevata istruzione, oltre alla lettura e recitazione del Corano, si dava nella *madrasa*. Prima della seconda guerra mondiale c'erano solo tre piccole *madrasa* a Sulu. Negli anni cinquanta la *madrasa*, che offriva un'istruzione religiosa ufficializzata, si diffuse nelle comunità moro. Si ritiene che questo sviluppo fosse ispirato dagli insegnanti musulmani indonesiani e dagli insegnanti egiziani dell'università al-Azhar del Cairo.

Le *madrasa* sono proprietà di individui, famiglie o associazioni islamiche. Il sostegno economico proviene da varie fonti: le tasse scolastiche degli studenti, i contributi volontari della comunità, i fondi personali del fondatore e, più recentemente, gli aiuti che vengono dai paesi islamici e dalle associazioni musulmane all'estero.

Come ha notato Cesar Majul, l'istituzione della *madrassa* non potrebbe sopravvivere senza il supporto della comunità⁹.

Nel 1981 l'OMA (Office of Muslim Affairs, Ufficio per gli affari musulmani) calcolò il numero di *madrassa* nelle Filippine: 1.137. La maggior parte di queste si trova ovviamente nelle regioni IX e XII. La tabella 2 mostra la distribuzione delle *madrassa* nelle quattro regioni di Mindanao e Sulu.

Tabella 2. Numero di *madrassa*, numero di studenti e numero di insegnanti nelle regioni di Mindanao e Sulu, anno 1981 (valori assoluti e in percentuale).

	Madrassa		Studenti		Insegnanti	
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Regione IX	137	12,08	12.364	8,49	324	9,48
Regione X	17	1,50	2.500	1,72	63	1,85
Regione XI	130	11,46	10.321	7,09	284	8,31
Regione XII	850	74,96	120.447	82,70	2746	80,36
Totale	1.134	100	145.632	100	3.417	100

Fonte: Ufficio per gli affari musulmani (OMA), 1982.

Nella Regione IX il maggior numero di *madrassa* si trova a Basilan (37) e Sulu (37), mentre nella Regione XII il numero maggiore si trova a Lanao del Sur (435) e Maguindanao (169). Anche South Cobatao nella Regione XI ha un buon numero di *madrassa*: ne ha 51. La media degli studenti per insegnante è di circa 40 a 1, inferiore al rapporto studenti-insegnanti nelle scuole pubbliche.

Una *madrassa* istituita in qualsiasi particolare comunità può avere la forma di una scuola coranica per insegnare a leggere il Corano oppure può essere organizzata come una scuola elementare o superiore oppure anche a livello universitario, secondo le risorse della comunità. L'istituzione di una *madrassa* costituisce spesso uno sforzo dell'intera comunità e per questa ragione gran parte delle sue risorse proviene da contributi della comunità stessa. Le *madrassa*, in quanto istituti d'istruzione privati, non ricevono finanziamenti dal governo, anche se alcune di esse ricevono donazioni dall'estero.

Un recente studio¹⁰ sull'istituto della *madrassa* nelle Filippine fornisce alcune informazioni sulle risorse finanziarie e altri dati di rilievo, prendendo in esame 647 *madrassa* delle Filippine nel 1985. Esso mostra che solo una di esse opera a livello universitario, mentre la maggior parte opera a livello primario ed elementare (si veda la tab. 3). Lo studio inoltre rivela che le *madrassa* sono fortemente concentrate nella Regione XII (502), in modo particolare a Lanao del Sur, che ne ha 281 e Maguindanao con 82. Nella Regione IX (118 *madrassa*) il numero più grande si trova a Zamboanga del Sur, seguita da Basilan e Sulu.

Rispetto alle risorse finanziarie, 88 (22%) *madrassa* della Regione XII operano con un bilancio di cinquemila-novemila pesos all'anno, mentre 74 (18,6%) operano con un bilancio leggermente più alto: diecimila-quattordicimila pesos. Sei *madrassa*, comunque, hanno bilanci che superano i centomila pesos e due di queste raggiungono i trecentomila. Una di esse si trova in Lanao del Norte ed è stata fondata

Tabella 3. Distribuzione delle *madrasa* a seconda dell'ultimo livello di studi offerto, anno 1985 (valori assoluti e in percentuale).

	Numero	Percentuale
Universitaria	1	0,2
Secondaria completa	34	5,3
Secondaria, 1-2 anni	68	10,5
Elementare	222	34,3
Primaria	310	47,9
Scuola materna	10	1,5
Altro	2	0,3
Totale	647	100

Fonte: Moracio Baransing e altri, 1987.

nel 1974 da Ustadz Abdul Malik Banding. Ha 647 studenti e 24 insegnanti. Del suo bilancio, duecentottantamila pesos provengono dai contributi della comunità, mentre centomila sono pagati dal Bahrain. Questa *madrasa* chiamata Maahad Kornatan al-Islamic (Makis) opera fino al livello di scuola superiore. L'altra si trova a Lanao del Sur, si chiama Madrasah Diniyah Pataingud Bayabao Masium al-Islamiah ed è stata fondata nel 1973 da Said Comayag. Ha 175 studenti e 14 insegnanti. I fondi provengono dalla comunità e da donazioni dell'Arabia Saudita. Il livello di istruzione fornito è quello elementare.

Le due *madrasa* di Maguindanao hanno un bilancio di duecentomila pesos ciascuna. Quella a Buldon, chiamata Maahad Buldon al-Islamie [Istituto (in arabo *ma'had*) islamico di Buldon] venne fondata nel 1962 e tutti i suoi finanziamenti provengono dall'estero. Quella di Dinaig, conosciuta come Maahad al-Da'wat al-Islamie [Istituto della missione (in arabo *da'wa*) islamica], è finanziata dalla comunità locale.

Nella regione IX il quadro è leggermente diverso. La *madrasa* più grande è l'università islamica Sheik Makdum, che si trova a Pitogo, a circa nove chilometri da Zamboanga City. La costruzione fu finanziata da una donazione della Islamic Development Bank (IDB), che ammontava a sei milioni di dollari USA. Il terreno, che si estende su sei ettari, fu donato da Harun Kiram, sindaco di Alicia, Zamboanga del Sur. La scuola divenne operativa dal 1986, con un'iscrizione iniziale di settecento studenti, dal primo livello fino al secondo anno della scuola superiore. Il progetto di aprire un corso di studi a livello universitario è ancora in sospeso a causa di difficoltà finanziarie. Secondo il direttore della scuola, Nahjin A. Isahac, la scuola ha un bilancio di un milione e mezzo di pesos e incontra difficoltà a reperirli. Un'altra *madrasa* si trova a Santa Barbara, Zamboanga City: la Maahad al-Nandat al-Islamie [Istituto della rinascita (in arabo *nahda*) islamica], che venne fondata nel 1981 da un'associazione musulmana e ha un bilancio di centocinquantamila pesos. I fondi per questa scuola provengono dai contributi della comunità, insieme a donazioni del Kuwait (80.000 pesos) e dell'Arabia Saudita (70.000 pesos). Essa ha novecento studenti di scuola superiore. Il Central Arabic and Islamic Institute che si trova a Campo Muslims, Zamboanga, fondato nel 1974, riceve anch'esso finanziamenti dalle stesse fonti. A Tawi-Tawi, il Maahad Tawi-Tawi al-Islamie, fondato nel 1980 da

Ustadz Abdulfadil Tiam Ang, ha un bilancio di centomila pesos che proviene interamente da contributi della comunità. Ha un totale di 615 studenti e 22 insegnanti.

È evidente che la maggior parte delle *madrasa* con un finanziamento superiore ai centomila pesos riceve finanziamenti dall'estero. Chiaramente il presente studio non comprende *madrasa* con curriculum integrato, cioè dove la lingua araba e i corsi islamici vengono impartiti insieme alle materie della scuola pubblica. Questi tipi di scuole hanno tasse d'iscrizione fisse per gli studenti e gli insegnanti ricevono salari commensurati alle loro ore d'insegnamento ed equiparabili alle retribuzioni degli insegnanti delle scuole statali. Nelle *madrasa* gli studenti vengono spesso iscritti gratuitamente oppure pagano rette molto basse, mentre gli insegnanti ricevono donazioni invece che stipendi fissi.

3. La zakāt e la ṣadaqa tra i moro

Questo paragrafo tenta di descrivere le pratiche e i vari processi che hanno avuto luogo in selezionate comunità moro riguardo alla *zakāt* e alla *ṣadaqa*. In molte situazioni si sono verificati sviluppi paralleli: in altre si sono fatti alcuni progressi riguardo l'organizzazione e la pianificazione.

3.1. Pratiche

La zakāt. Tradizionalmente, durante il periodo del sultanato, il sultano di Sulu era responsabile del mantenimento e della costruzione delle moschee in tutto l'arcipelago di Sulu. Per la raccolta delle entrate e l'esborso delle spese esisteva un'istituzione come il *Baitul-Mal* [Tesoreria]. Il sultano designava i vari funzionari religiosi: *inām*, *khaṭīb* e *bilāl*. Il sultano designava anche il capo *santili* (dal malese *santiri*, collettore) responsabile del *Baitul-Mal* e membro del consiglio del sultano. Il capo *santili* designava i propri rappresentanti che si recavano nelle diverse comunità per raccogliere la *ṣadaqa* ogni mese e per ritirare la *zakāt*, specialmente durante il periodo del raccolto.

Una volta che la *zakāt* era stata raccolta, il sultano dava ordini per la sua distribuzione. I destinatari erano i bisognosi delle comunità, solitamente indicati come *ilo-balo* o orfani e vedove. Il sultano, comunque, aveva il diritto di trattenere una parte della *zakāt* per lo stato e per se stesso.

La *zakāt* è suddivisa nei due tradizionali tipi, *zakāt al-fiṭr* e *zakāt al-mal*. La prima (*pitla* o *fiṭra* in lingua locale) viene versata durante il Ramadān, di solito durante la celebrazione della festa nel *masjid*. Questa tassa sulle persone può essere pagata sia in natura sia in contanti: ammonta a una misura di riso, convertibile nel suo equivalente in moneta. All'attuale prezzo di mercato, essa ammonta a circa sedici-venti pesos, secondo la qualità del riso. I manguindanao la calcolano come uguale al valore di dodici bicchieri (altezza 12,7 centimetri) di riso ed è dovuta da coloro che hanno sette anni o più. I *tausug* invece pagano la *pitla* per tutti, compresi i bambini piccoli.

La *zakāt al-māl* è una tassa patrimoniale. Poiché i moro vivono in aree agricole, di solito pagano dopo il raccolto. I *tausug* la calcolano sul totale del raccolto: per ogni venti sacchi di riso, due vengono dati come *zakāt*. Anche il calcolo della *zakāt* dei *maguindanao* segue la stessa formula: per ogni cento sacchi di riso, dieci vengono dati come *zakāt*. Altre colture quali il grano, il miglio e il sorgo non danno *zakāt*, in quanto non sono considerate colture primarie e sono seminate tra un raccolto e l'altro. La *zakāt* sul raccolto della frutta ammonta al 2,5 per cento del ricavato del raccolto: pertanto su un ricavato di cento pesos, 2,50 vengono messi da parte quale *zakāt*. Per la *zakāt* sui contanti si applica lo stesso tasso, da corrispondere nel mese di *Dhū al-hijja*, il decimo mese del calendario musulmano.

La *ṣadaqa*. La *ṣadaqa* istituzionalizzata nelle società moro si esprime in modi molto diversi. La raccolta più sistematica della *ṣadaqa*, comunque, avviene attraverso il *santili*, che visita tutte le case in giorni fissati per offrire *du 'ā* o preghiere. Egli riceve la *ṣadaqa* sia in natura che in moneta, secondo le risorse del capofamiglia. Un altro metodo di raccolta sistematica della *ṣadaqa* si fa nel *masjid* durante le preghiere *deljam'* (riunione [della comunità dei fedeli]).

Vi sono, comunque, altre forme di *ṣadaqa* più spontanee. Esse riguardano situazioni diverse e i beneficiari non sono necessariamente i poveri. Questo tipo di *ṣadaqa* può essere catalogato nei seguenti gruppi:

- *ṣadaqa* come donazioni o contributi ai progetti della comunità, ad esempio la costruzione di *masjid* e *madrasa*;

- *ṣadaqa* devoluta a uomini di religione quando officiano funzioni religiose, ad esempio matrimoni, *du 'ā* di ringraziamento, sepolture, compresi i cantori durante le celebrazioni del *mawlid* (anniversario della nascita del Profeta), e compresi anche gli insegnanti delle *madrasa* o delle scuole coraniche;

- *ṣadaqa* sotto forma di condivisione del raccolto, tanto nelle comunità agricole

- quanto in quelle di pescatori;

- *ṣadaqa* in termini di servizi resi alle famiglie, agli individui o alla comunità durante le festività o le emergenze, ad esempio contributi per spese legate a matrimoni e altre celebrazioni, servizi funebri;

- *ṣadaqa* sotto forma di prestito di utensili, veicoli, attrezzature, e anche gioielli, costumi tradizionali e altri abiti nei momenti di bisogno;

- *ṣadaqa* sotto forma di doni, specialmente da parte dei viaggiatori che rientrano dall'estero o dal pellegrinaggio (*hajj*); i generi più comuni sono *tasbīh*, o rosari per la preghiera, e acqua della fonte di Zamzam dalla Mecca;

- *ṣadaqa* sotto forma di aiuto agli orfani e alle vedove, a studenti e rifugiati che vengono adottati come membri della famiglia, o anche sotto forma di aiuto a ospiti e viaggiatori.

Generalmente, molti di questi atti caritativi sono indirizzati verso i consanguinei, in quanto molte delle comunità moro si basano sulla struttura di clan, specialmente nelle aree rurali. I beneficiari sono, quindi, essenzialmente parenti e congiunti. Nelle zone urbane invece il principio di fraternità islamica supera l'orientamento verso la parentela e la *ṣadaqa* si offre in base alla fratellanza di tutti i musulmani. Sia

nelle aree urbane sia in quelle rurali la *ṣadaqa* è dunque stata un valido meccanismo per mantenere la coesione e l'integrità sociale delle comunità moro: non c'è da stupirsi che, nonostante le difficoltà economiche, l'accattonaggio e la prostituzione non siano mai stati un problema tra i moro.

Con l'abolizione del sultanato, la raccolta sistematica della *zakāt* e della *ṣadaqa* è andata degenerando. Esse sono state ampiamente rimpiazzate da imposizioni dirette, prima imposte dal governo coloniale americano, e dopo il 1946 dal governo filippino¹¹. Ciò nonostante, i moro hanno mantenuto vive le istituzioni della *ṣadaqa* e della *zakāt*, anche se, chiaramente, in queste istituzioni sono avvenuti alcuni cambiamenti, dovuti alle trasformazioni sociopolitiche che si sono verificate nel frattempo.

3.2. Cambiamenti e innovazioni

Come già detto precedentemente, con l'abolizione del sultanato e la diminuzione dei poteri del sultano e di conseguenza del suo ruolo nelle società moro, si sono verificati importanti cambiamenti nella raccolta e nella distribuzione della *zakāt* e della *ṣadaqa*. Essendo cessata la raccolta della *zakāt* e della *ṣadaqa* da parte del sultanato, i capi religiosi, come gli imām, sono divenuti i primi promotori per la raccolta della *zakāt* e della *ṣadaqa* e il masjid è divenuto il luogo principale di raccolta.

Tale sviluppo nel suo insieme non è sorprendente, poiché i leader religiosi erano direttamente coinvolti nelle istituzioni che si occupavano di *zakāt* e *ṣadaqa* anche durante il sultanato. Dato che il masjid era sempre stato il fulcro delle attività comunitarie è logico e naturale che sia diventato il centro per la raccolta di *zakāt* e *ṣadaqa*.

Ciò che era prima uno sforzo collettivo e comune si è così mutato in qualcosa di individuale. La gente si reca direttamente dall'imām, o da altri funzionari religiosi, o da persone che ritengono meritevoli beneficiari della *zakāt*.

Tra i tausug ad esempio c'è la pratica di consegnare la *zakāt* a funzionari religiosi riconosciuti, alcuni dei quali in realtà non sono qualificati per ricevere la *zakāt* perché benestanti. Ma la tradizione ha istituito questa pratica che è giustificata dall'esortazione dei leader religiosi di dare la *zakāt* ai *pakil*: in molti casi, questi ultimi tengono la *zakāt* per se stessi con la giustificazione che si tratta di doni del popolo dati a loro personalmente. Questo palese fraintendimento, secondo Sayedy¹², nasce da una scorretta traduzione della parola *faqīr*, che in arabo significa bisognoso, in *pakil* nella lingua tausug, termine riferito ai funzionari religiosi. Sayedy afferma inoltre che la religione è divenuta una professione, tanto che i funzionari religiosi ora vedono i doni come il loro giusto compenso. Per questa ragione, gli effetti benefici di *zakāt* e *ṣadaqa* a livello comune non si manifestano in modo tangibile. Ciò non accade solo per i tausug, ma anche nelle comunità maguindanao e maranao.

Sono avvenuti anche altri cambiamenti. Il santili, che una volta era una parte importante delle istituzioni della *zakāt* e della *ṣadaqa*, ha perso terreno. Questo ruolo è già estinto a Lanao e sta lentamente divenendo obsoleto a Maguindanao. A Sulu si può ancora trovare il santili, il quale però, invece di passare la raccolta al masjid o all'imām, come si usava fare durante il sultanato, lo trattiene a uso personale: poiché spesso si tratta di uomini anziani e la raccolta costituisce parte del loro sostenta-

mento, la loro legittimità in quanto beneficiari della *ṣadaqa* non è messa in discussione dal donatore. Tra i maguindanao, il santili è stato completamente soppiantato dall'*imām* per la raccolta della *ṣadaqa* e della *zakāt*.

Riguardo alla *ṣadaqa* si stanno verificando alcune innovazioni. Tutti i *masjid* da noi interpellati hanno cominciato a istituzionalizzare la raccolta della *ṣadaqa* durante il *jam'* del venerdì. Un addetto passa con una cassetta tra i presenti perché vi mettano la *ṣadaqa*, mentre, in precedenza, si lasciava all'entrata la cassetta per le offerte. Il denaro raccolto viene utilizzato per il mantenimento del *masjid* e per il sostegno delle scuole coraniche tenute da insegnanti islamici.

Un approccio innovativo verso la sistematizzazione della *zaleāt* e della *ṣadaqa* è rappresentato dalla creazione di organizzazioni basate sulla comunità o sul *masjid*. Tale sviluppo ha ottenuto un certo successo fra i tre gruppi moro.

Tra i maguindanao di Masulot, un'organizzazione conosciuta come la Cotabato Islamic Foundation, Inc. (CIFI) si è assunta la responsabilità della raccolta e dell'amministrazione della *zakāt* e della *ṣadaqa* dal 1982. L'organizzazione ha reso sistematica la raccolta e la gestione della *ṣadaqa* del venerdì e ne ha registrato le entrate e le uscite.

Il CIFI ha anche permesso agli individui di appellarsi direttamente in casi di emergenza al *jam'* durante le preghiere del venerdì: costoro, comunque, sono stati precedentemente ascoltati dall'*imām* o da funzionari del CIFI per stabilire l'autenticità dell'emergenza prima di poter formulare un appello a proprio nome.

Fino a ora il CIFI ha utilizzato i propri fondi per installare impianti idrici per il *masjid* e per l'acquisto di nuovi sistemi di amplificazione e di tappetini per la preghiera. Ha in progetto di costituire un biblioteca nell'ambito del *masjid*.

Dati ulteriori ottenuti dalla principale moschea di Cotabato City, conosciuta come la «Moschea Supermarket», mostrano la presenza di un sistema centralizzato dove ogni cosa è nelle mani del fondatore, il *haji* Amil Salamat, che amministra il *masjid* con l'aiuto dell'*imām* e di altri collaboratori selezionati. Questo organismo non ufficiale costituisce ciò che si può genericamente descrivere come «amministrazione».

La raccolta della *ṣadaqa* da parte dell'amministrazione prevede due sistemi: chiedere alla gente di mettere le proprie offerte per il *masjid* e la *madrasa* in un'apposita cassetta collocata all'entrata al *masjid*; indire una raccolta mensile che riguarda tutti i residenti nella zona e che serve per pagare le bollette dell'acqua e della luce, le quali ammontano in media a circa seicento pesos. Tra i maranao, in modo particolare nella Jamia Mindanao al-Islamie, l'amministrazione del *masjid* è sempre nelle mani del consiglio direttivo eletto annualmente dalla *jāmi'a* [comunità]. Il consiglio è sostenuto da due comitati operativi: il Comitato costituente per l'impegno, la cui funzione principale è di redigere la lista delle persone che mensilmente effettuano una donazione al *masjid*, e il Comitato di amministrazione che controlla i fondi e il loro utilizzo.

La Jamia Mindanao al-Islamie raccoglie i finanziamenti principalmente tra i propri membri, che sono in gran parte impiegati governativi. Vi sono anche uomini d'affari e ricche famiglie ben note, come gli Alontos e i Lucmans, che hanno dato contributi generosi per migliaia di pesos. Anche se i membri del Comitato costituente

per l'impegno, che comprende anche professionisti, hanno versato in media circa cinquecento pesos mensili ciascuno, la gran parte dei contributi proviene in verità dai membri più ricchi.

Per incrementare la raccolta, l'organizzazione ha costituito un *Baitul-Mal* nel *masjid* dove le persone possono versare la loro *zakāt* e *ṣadaqa*. Alcune volte, l'organizzazione distribuisce buste e sollecita attivamente le donazioni da parte dei leader delle comunità e degli amici. Il massimo della media giornaliera raggiunta con la raccolta del *Baitul-Mal* varia tra i mille e milletrecento pesos. Questi fondi sono destinati alla manutenzione e all'ampliamento del *masjid*. Ad esempio, la raccolta dal 1° gennaio 1984 al 20 febbraio 1985 ha raggiunto i 529.842 pesos ed è stata utilizzata principalmente per i materiali da costruzione e il salario degli operai.

Un tipo di organizzazione simile è presente nell'altro *masjid* di Maranao che è stato preso in considerazione; in alcuni casi, come nella moschea Maahad Marawi al-Islamie, l'organizzazione ricalca a grandi linee quella della «Moschea Supermarket» di Cotabato City. Il custode (sultano Dalomangcob Rashid Sampaco) è anche il capo del consiglio direttivo. C'è un *āmil* (tesoriere [raccolgitore della *zakāt*]) designato che si incarica del *Baitul-Mal*. Una volta, per raccogliere i fondi per la costruzione del *masjid*, l'organizzazione ha introdotto un concorso per «la reginetta di bellezza» cui partecipavano le giovani più graziose del clan. La vincitrice era scelta in base alla somma di denaro che era stata in grado di raccogliere. Questo metodo di raccolta di fondi è stato condannato come non islamico da un *'ālim* [giurista coranico, pl. *'ulamā'*] e non è stato più ripetuto. La *zakāt* e la *ṣadaqa* sono ora lasciate alla generosità dei singoli. L'organizzazione distribuisce anche buste per le offerte agli amici e ai sostenitori e raccoglie regolarmente un contributo mensile di trenta pesos per famiglia per il mantenimento del *masjid* e della *madrassa*. Il *masjid* ha un sistema di *tabang* (aiuto) per i casi di emergenza, che è finanziato dalle riserve accantonate di *zakāt*, quale servizio per la comunità.

A Jolo non è stata istituita alcuna organizzazione ufficiale nelle tre moschee prese in considerazione. Ma al *Masjid Tulay* c'è un consiglio direttivo che è operativo fin dagli anni settanta. Dopo l'incendio della città di Jolo nel 1974 fu questo gruppo ad adoperarsi per la ricostruzione del *masjid*, che è ora il più grande di Jolo. Il consiglio è composto da nove membri con a capo un presidente, che oggi è il *haji* Aisad Sali, ex sindaco e governatore di Sulu. Prima del 1974 era Habib Aminkadra Abubakar, l'allora sindaco di Jolo, che si occupava dell'amministrazione del *Masjid Tulay*. Il *masjid* non si appoggia a finanziamenti esterni, tranne quando si è dovuto ricostruirlo dopo l'incendio, e i suoi fondi provengono dall'Ufficio per gli affari musulmani. L'*imām* coordina il servizio volontario dei lavoratori islamici che aiutano nella conduzione del *masjid* o che svolgono attività religiose, comprese le lezioni nella *madrassa*.

La *ṣadaqa* si raccoglie dopo le preghiere del *jam'* del venerdì e la raccolta è fatta dall'*imām*, il quale poi la utilizza per la gestione del *masjid*. Non si tengono registri. In ciascun *masjid* c'è anche un gruppo di dieci membri che si sono impegnati a offrire contributi regolari.

Alcune organizzazioni incentrate sul *masjid* sono sorte a Lambayung e Kasulutan allo scopo di assicurare alcuni servizi ai propri aderenti. La Lambayung Jamiyat al-Abidin esiste dal 1985 e già raccoglie 85 membri. L'organizzazione garantisce assistenza per la sepoltura ai membri che pagano la quota di cinque pesos per l'iscrizione e altri cinque di rata mensile. L'organizzazione ha in programma di offrire anche borse di studio agli studenti meritevoli.

Un'organizzazione simile è stata istituita anche a Kasulutan, ed è conosciuta come Kasulutan Muslimin Parhimpunan. La quota mensile è di due pesos e mezzo, che si somma alla tassa d'iscrizione annuale di dieci pesos. Inizialmente l'organizzazione aveva solo diciassette membri; oggi sono centodieci, a testimonianza del successo dell'organizzazione nell'aiutare gli indigenti.

Nelle comunità moro di Metro Manila, specificamente al Centro Islamico di Quiapo e a San Andres Bukis, si sta verificando uno sviluppo analogo. Al Centro Islamico è stata costituita un'organizzazione a base comunitaria, conosciuta come la Philippine Islamic Cultural Foundation (PICFI). Il compito principale dell'organizzazione è di farsi carico di progetti volti allo sviluppo comunitario. Un'altra organizzazione chiamata JAMA, riservata solo a individui di sesso maschile, si occupa delle attività religiose e della manutenzione degli edifici del culto. C'è anche un'organizzazione femminile chiamata Jamiatun Nisah.

Ciascuna di queste organizzazioni colloca all'entrata del *masjid* cassette per la raccolta della *ṣadaqa*. I '*ulamā*' e gli *imām*, così come i capi della comunità, hanno invitato la comunità, riunita nel *masjid*, a versare la *zakāt* a queste organizzazioni, ma i residenti preferiscono inviare la loro *zakāt* a parenti meritevoli di altre province o, come avviene spesso in altre comunità, a coloro che sono considerati beneficiari legali. Il motivo che spinge a provvedere direttamente è la mancanza di fiducia nelle persone che amministrano i fondi e la presenza di troppe organizzazioni dedite agli stessi progetti.

Allo scopo di rendere più sistematici la raccolta e l'utilizzo della *zakāt* nella comunità, gli intervistati suggeriscono queste misure: 1) ci dovrebbe essere un solo '*āmil*' nella comunità; 2) tutti i residenti dovrebbero corrispondere la *ādaqa* e la *zakāt* all'interno della comunità nella quale risiedono; 3) i capi della comunità dovrebbero collaborare tra loro e cercare i modi di utilizzare la *zakāt* e la *ṣadaqa* in accordo con i principi islamici, secondo le dimensioni e il grado di prosperità della comunità; 4) i capi delle comunità dovrebbero fare programmi nell'interesse comune piuttosto che nel loro interesse personale; 5) ai membri della comunità si dovrebbe insegnare meglio tutto ciò che riguarda la raccolta e l'utilizzazione della *ṣadaqa* e della *zakāt*; 6) i capi dovrebbero stabilire un rapporto di fiducia con i membri della comunità; 7) le organizzazioni dovrebbero presentare resoconti annuali, pubblicandoli sul bollettino del *masjid* o della *madrassa* ovvero facendoli circolare tra le famiglie.

A San Andres Bukid i residenti stessi si sono organizzati in un'associazione civica chiamata San Andres Bukid Manila Islamic Foundation. Per acclamazione più che in base a una vera e propria elezione sono stati designati un presidente e un segretario. Attraverso questa organizzazione sono stati chiesti fondi a paesi musulmani quali l'Arabia Saudita e la Libia per ottenere un aiuto finanziario nell'acquisto di terreni e per la costruzione di *masjid*. Recentemente l'organizzazione ha designato

un *'āmil* per raccogliere la *zakāt* e la *ṣadaqa* da destinare al mantenimento del *masjid* e della *madrassa*. L'ufficio del *'āmil* è situato presso il *masjid* e i residenti si sono accordati per conferire a questi tutta la loro *zakāt* e la loro *ṣadaqa*. Prima che tale iniziativa fosse realizzata, circa la metà della *zakāt* dei residenti era inviata in altre province a parenti poveri. La *ṣadaqa* si raccoglie mediante cassette che si passano tra i fedeli durante le preghiere *deljam*, oppure viene direttamente consegnata all'*imām*.

Molte delle innovazioni che ora si osservano nelle diverse comunità sono state avviate dai *'ulamā'* locali, rientrati dopo avere studiato in Medio Oriente sul finire degli anni sessanta. In alcuni casi, tuttavia, l'organizzazione viene costituita perché può divenire uno strumento efficiente per la raccolta di fondi: ad esempio, si sa che è più facile ricevere fondi dall'estero se a chiederli è un'organizzazione legalmente riconosciuta e registrata presso la Security and Exchange Commission.

Né si può trascurare, come importante fattore della loro istituzione, la presenza di «*'āmil* professionisti» in queste organizzazioni. Comunque, in alcuni casi, i membri professionisti si sono trovati in disaccordo con i leader tradizionali per quanto riguardava la gestione o le politiche dell'organizzazione. Ciò è accaduto nella *jāmi'* [moschea] *Dansalan Amanao al-Islamie* e nel *Masjid Lumbac Lilod Madaya* di *Marawa City*.

Queste organizzazioni che hanno base nel *masjid* o nella comunità hanno in comune il fatto che i «proprietari» del *masjid* sono anche, solitamente, i presidenti del consiglio direttivo: è il caso di *Masulot* dove la famiglia *Abas* si è occupata della costruzione del *masjid*, e della moschea *Maahad Marawi al-Islamie* di *Marawi City*, dove il *sultano* (*Dalomangcob Rashid Sampaco*) si identifica sia con il proprietario sia con l'amministratore. In molti casi costoro hanno anche una forte voce in capitolo riguardo all'utilizzo dei fondi, alle politiche e ai piani dell'organizzazione. La pratica, da parte di alcuni individui, di costruire *masjid* a uso della comunità è molto diffusa nelle zone dove vivono i moro ed è infatti considerata una grande benedizione per chi la segue.

Questo ci porta a un altro aspetto della società moro, cioè la partecipazione di personalità di rilievo agli affari religiosi. In molti casi, queste personalità sono anche leader politici che ricoprono posizioni importanti nel governo e che in questo modo sottolineano il legame tra la leadership temporale e quella spirituale, legame che durante il sultanato era quello prioritario e che è vivo ancor oggi nell'impostazione *masjid*-centrica. Pertanto gli *Alonto* e i *Lucman*, leader politici di *Lanao del Sud*, non sono soltanto i sostenitori del *Mindanao al-Islamie* ma sono anche membri dei comitati fissi del *masjid*. Lo stesso accade per il *masjid* di *Masulut* il cui «proprietario» è anche un capitano di *Barabgay*. A *Jolo* si fa affidamento sul contributo del sindaco, *Aminkadra Abubakar*, non solo per affrontare le spese di manutenzione del *masjid*, ma anche per pagare gli insegnanti della *madrassa*.

L'ovvio merito delle varie organizzazioni sta non solo nell'aver ristabilito un sistema, ma anche nell'essersi guadagnate la credibilità e il rispetto della *jāmi'a* informando la popolazione della raccolta e delle spese attraverso bilanci regolari. Dove tale procedimento è stato adottato è ritornata la fiducia del pubblico nel corretto utilizzo dei fondi dati al *masjid*. In passato, l'uso dei fondi della *ṣadaqa* era tenuto segreto e la gente non aveva modo di conoscere la destinazione del denaro.

Un altro fattore positivo è che queste organizzazioni sono state in grado di raccogliere le scarse risorse della comunità, sia materiali sia umane, allo scopo di intraprendere attività comuni. Al momento questi sforzi si sono concentrati sul *masjid*, sulla *madrasa* e sulle attività religiose, ma con il tempo ci si potrà occupare di altri servizi comuni.

Diamo ora brevemente uno sguardo ad alcune *madrasa* quali dirette beneficiarie della *ṣadaqa* e della *zakāt*. Nel caso dei tre *masjid* di Jolo, la *ṣadaqa* viene principalmente utilizzata per pagare la retribuzione degli insegnanti. Il *masjid Bus-Bus* ha una *madrasa* chiamata Bus-Bus Islamic Institute and Guidance che offre corsi dal livello iniziale fino al quarto con un totale di 134 studenti.

Le lezioni si tengono per due ore durante i fine settimana (ogni sabato e domenica sera). Ci sono cinque insegnanti a tempo pieno che ricevono cento pesos mensili per insegnare un massimo di sedici ore. Queste simboliche retribuzioni non possono essere considerate come stipendi, ma l'impegno degli insegnanti rappresenta la loro *ṣadaqa* per la comunità. Essi hanno il proprio impiego durante il giorno, che garantisce il sostegno finanziario alle loro famiglie. Non ci sono quote da pagare a carico degli studenti, ma la copertura delle spese è garantita da un uomo d'affari, il *haji* Ukkuh Jupli. Questi fondi, comunque, non possono provvedere ai libri per gli studenti, e non vi è alcuna biblioteca; solo gli insegnanti hanno copie del testo di riferimento utilizzato. Le risorse non sono nemmeno sufficienti perché si possa programmare la *madrasa* per corsi a tempo pieno, invece che soltanto durante i fine settimana.

Questa situazione si verifica anche nella Lambayung Madrasa Islamiyah che ha 63 studenti distribuiti fra i primi due livelli. Vi sono due insegnanti a tempo pieno che tengono ogni sabato e domenica sera lezioni di due ore. La retribuzione degli insegnanti proviene dalla donazione mensile di trecento pesos da parte del sindaco.

Alla Kasulutan Madrasa al-Islamiyyah ci sono cinque livelli, compresa una classe per adulti. La popolazione studentesca totale è di 191 persone, compresi i cento che frequentano i corsi per adulti. I corsi si tengono durante il giorno, i sabati e le domeniche, dalle 8.00 alle 11.30 di mattina e dalle 13.30 alle 17.00. C'è una quota mensile di tre pesos, ma è volontaria per gli studenti regolari, esclusi gli adulti. Il denaro è destinato alla retribuzione dei tre insegnanti a tempo pieno.

La *madrasa* del Masjid Tulay, conosciuta come il Masjid Tulay Central Islamic Institute, ha sette livelli di apprendimento per un totale di 254 studenti iscritti e 15 insegnanti. Le lezioni si tengono solo la sera e durano ciascuna un'ora e venti minuti. Non ci sono quote da pagare per gli studenti, tranne venti pesos al momento dell'iscrizione. Con queste rette, la *madrasa* ha avuto come entrate nel 1986 la somma di 5.080 pesos, che ovviamente non è stata sufficiente per pagare la retribuzione degli insegnanti. Ciascun insegnante riceve un salario nominale di cento pesos mensili che proviene dalle quote pagate dagli studenti e dai fondi privati del fondatore, Ajuji T. Isnain.

A Cobato City, la Madrasatu Alih-Amir al-Islamie, fondata dal *haji* Amil Salamat, «proprietario» e amministratore della «Moschea Supermarket», recupera gran parte dei propri finanziamenti dalle tasse scolastiche. Ciascuno studente paga centotrenta pesos all'anno indipendentemente dal livello che frequenta. Il fondo si utiliz-

za per il pagamento dei salari di otto *ustaz* [in arabo *ustādh*] i quali ricevono trecento pesos mensili, ciascuno insegna mezza giornata quattro volte alla settimana. Grazie all'iscrizione di un totale di duecentocinquanta studenti, nel 1986 la *madrassa* ha potuto raccogliere trentamila pesos. Di questi, ventottomila pesos sono stati spesi per pagare gli stipendi degli insegnanti. Il resto del denaro è utilizzato per la gestione della *madrassa*. Come ci si potrebbe aspettare, il finanziamento è insufficiente e non permette, o permette solo in parte, l'acquisto di strumenti didattici che contribuiscano al processo di apprendimento. Nonostante ciò, la *madrassa* continua a essere autosufficiente anche se il suo futuro sembra dipendere dal numero degli iscritti. Nel 1987 solo centoventi studenti si sono iscritti; di conseguenza si sono ridotte drasticamente le entrate della moschea, spingendo l'amministrazione a cercare donazioni pubbliche e *ṣadaqa* per coprire il deficit.

A Marawi City, i due *masjid* esaminati hanno anche una *madrassa*. Benché riescano a mantenersi con le proprie forze, anch'esse incontrano difficoltà di finanziamento. Comunque, Marawi City ha numerose *madrassa* che operano indipendentemente. Uno studio dell'Ufficio per gli affari musulmani, effettuato nel 1981, rilevava la presenza di ventidue *madrassa* nella sola città. La più grande è la Maahad Matampay, che si trova appena fuori dell'abitato.

A Metro Manila, la Grand Mosque Madrasa situata nel Quiapo Islamic Center, che occupa il secondo piano del *masjid*, offre un programma dall'asilo infantile al sesto livello. Le lezioni si svolgono solo i sabati e le domeniche. Ha più di cento studenti e undici insegnanti compreso il preside. I fondi provengono dai contributi della comunità e da un concorso annuale, in cui tutti i comuni facenti parte della comunità si contendono il primo posto nella raccolta di fondi. Nel 1986 il vincitore fu il comune di Ditsaan della provincia di Ramain, la cui ubicazione a Lanao del Sur è a 17 chilometri da Marawi City. La *madrassa* dà un salario che va dai cinquecento pesos per gli insegnanti dell'asilo fino a quelli del sesto livello, ai duemila pesos per il livello dodicesimo, compreso il preside. La *madrassa* sembra essere finanziariamente solvibile, anche se le sue strutture necessitano di un miglioramento e la biblioteca è praticamente inesistente. Gli studenti non pagano alcuna retta.

La Madrasatul Hudah al-Islamia, che occupa il piano terreno della San Andres Mosque, è cominciata con venti bambini dell'asilo nel 1980 e un insegnante che riceveva come stipendio cento pesos mensili. Il numero degli studenti è aumentato a 118 nel 1987 e il programma si è esteso dall'asilo fino al quarto livello con cinque insegnanti. Tre degli insegnanti ricevono trecento pesos ciascuno e gli altri due ricevono cinquecento pesos ciascuno. Le lezioni si tengono il sabato e la domenica. La comunità finanzia questa *madrassa* attraverso la *ṣadaqa* e, quando non è sufficiente, i finanziamenti dalla San Andres Bukid Manila Islamic Foundation. A causa dell'aumento del numero degli studenti, la *madrassa* è già affollata e ci sono progetti di ampliamento. Ma in questo caso il finanziamento sarebbe un problema e s'incaricherebbe del reperimento di risorse la San Andres Foundation.

Come si vede dagli esempi, i fondi a disposizione delle *madrassa* ubicate all'interno del *masjid* sono inadeguati e sono utilizzati per far fronte a spese quali il pagamento degli insegnanti, lasciando poco o punto per le attrezzature didattiche, quali le biblioteche o le copie dei testi di studio.

3.3. Problemi di raccolta

Come suggeriscono i dati, le risorse dei *masjid* sono troppo ridotte perché si possano avere *madrassa* efficienti. A Jolo, le entrate settimanali approssimative dei *masjid* sono di settanta pesos per il *masjid* di Bus-Bus, cinquanta per quello di Lambayung e venti per quello di Kasulutan. Con queste cifre, Bus-Bus può prevedere una raccolta mensile di duecentottanta pesos, Lambayung di duecento e Kasulutan di ottanta. Le loro spese mensili ammontano approssimativamente a centosessanta, cinquanta e centoventi pesos, che vengono spesi per l'elettricità e altri servizi. La somma che va alla *madrassa* per pagare gli insegnanti è insignificante; ad esempio l'accantonamento della *madrassa* di Bus-Bus destinato al pagamento degli insegnanti è di soli cento pesos mensili. Senza alcun sostegno in forma di *şadaqa* da parte di individui all'interno o all'esterno della comunità, queste *madrassa* possono appena sopravvivere. La loro attività, nonostante si tratti di un bilancio molto limitato e nonostante le scarse strutture, esorta la gente perché si impegni a provvedere una istruzione religiosa ai propri figli. Come è già stato detto, molti insegnanti svolgono il proprio servizio quale pagamento di una *şadaqa* alla comunità.

Per quanto riguarda il Masjid Masulot la raccolta mensile ammonta a circa settecento pesos, con un'uscita regolare di circa quattrocento pesos. La moschea ha un attivo mensile di duecentocinquanta pesos e un risparmio annuo di tremila. Comunque, riguardo ai progetti per migliorare il *masjid* e per costruire la biblioteca, questi fondi sono del tutto inadeguati.

La Jamia Mindanao al-Islamie mostra invece un robusto profilo finanziario. Secondo il suo rendiconto, la raccolta trimestrale di settembre-novembre 1986 è stata di 14.911,99 pesos. Comunque il suo preventivo per la costruzione del *masjid* è di un milione di dollari statunitensi, e con gli attuali livelli di raccolta ci vorrebbero molti anni prima di raggiungere la somma totale. Anche se hanno iniziato a richiedere i fondi dal 1969, gli amministratori sono ancora ben lontani dall'obiettivo. Gli altri due *masjid* di Marawi City si trovano in una situazione simile.

Comunque le possibilità di aumentare il flusso di denaro non sono del tutto assenti, anche con l'attuale situazione di povertà nella quale si trovano i moro. Rispetto al numero di presenze che ciascun *masjid* di Jolo può accogliere, la limitata raccolta sembra indicare le scarse possibilità economiche dei membri della comunità. Al *masjid* di Bus-Bus, dove una media di trecento persone partecipa alla preghiera del venerdì, la raccolta ammonta solo a settanta pesos. Se ciascuno contribuisse con un peso, il *masjid* potrebbe facilmente raccogliere trecento pesos ogni settimana e milleduecento ogni mese. Il fatto che tale somma non sia raggiunta può essere attribuito alla condizione economica precaria della gente oppure alla mancanza di una gestione esperta nella raccolta di risorse.

Vi sono indicazioni che portano a individuare la causa principale nella gestione carente. Anche se le persone che frequentano questo *masjid* sono pescatori e venditori il cui reddito è veramente basso, il contributo settimanale di un peso non è completamente fuori dalle loro possibilità. Ma, poiché la *şadaqa* è stata sempre presentata non solo come un'offerta volontaria, ma anche come un privilegio dei ricchi, non vi è uno sforzo reale da parte delle masse per fare della *şadaqa* una delle pro-

prie spese regolari. Una ragione è che i leader religiosi non hanno incoraggiato i moro a pensare alla *ṣadaqa* come a una fonte di servizi per la comunità, e non solo di beni spirituali. L'idea che la persona che offre la *ṣadaqa* possa, in cambio, anche migliorare la propria condizione di vita materiale e quella degli altri, non è mai stata evidenziata. Un altro motivo è costituito dai troppi insuccessi che hanno accompagnato la raccolta della *ṣadaqa*, in particolare quando era effettuata per progetti specifici che poi non sono stati realizzati. Pertanto c'è stata una crescente resistenza a dare di più, a meno che la gente, specialmente i ricchi, non avesse la prova che la propria *ṣadaqa* era stata messa a frutto. Le organizzazioni che hanno dato prova di responsabilità e si sono dimostrate attendibili nella gestione dei fondi della *ṣadaqa* non hanno mai incontrato problemi nel raccogliere fondi, anche al di fuori della comunità.

Un altro ambito nel quale la gestione delle risorse potrebbe essere svolta in modo più efficace è la raccolta e la distribuzione della *fiṭra*, più facile da controllare perché si versa alla fine del Ramadān. Prendendo ad esempio il caso di Jolo e basandosi sull'importo massimo di venti pesos per persona, Bus-Bus incasserebbe 1.048.580 pesos, considerando una popolazione di 52.429 residenti. L'intera provincia di Sulu dovrebbe incassare 7.211.790 pesos, data la sua popolazione musulmana di 360.582 unità. Questa cifra supera di gran lunga il milione e ottocentomila pesos raccolti a Sulu nel 1983.

Pertanto questa enorme fonte di entrate rimane praticamente inutilizzata. Ci sono numerose prove che i moro sono assai coscienti nell'adempiere alla *zakāt* come obbligo religioso; pertanto la questione del mancato pagamento non si pone. Il problema si incentra piuttosto sull'abitudine sviluppatasi all'interno delle comunità moro e consistente nel consegnare la *zakāt* a singoli leader religiosi che destinano tali fondi a uso personale. Anche dove esiste un'organizzazione come il CIFI, la *zakāt* è considerata una raccolta speciale e non è compresa nel rendiconto. La somma viene consegnata ai «proprietari» del *masjid* e all'*imām*, i quali la dispensano a loro discrezione. Lo stesso accade a Marawi City e a Jolo. Altre fonti di *zakāt* e *ṣadaqa*, come quelle date da stranieri direttamente in mano dell'imam del *masjid*, rimangono anch'esse non conteggiate. Non è raro che funzionari religiosi ricevano somme di tutto rispetto quali *zakāt* e *ṣadaqa*: queste somme, se adeguatamente amministrate, potrebbero finanziare programmi di sviluppo a beneficio delle comunità moro.

Di fatto, l'uso della *zakāt* per il bene generale della comunità è un aspetto che non è ben compreso. Secondo Ismail R. al-Faruqi¹³, i leader religiosi si sono abituati a pensare che la *zakāt* deve essere versata principalmente alle otto categorie specificate nel Corano, e cioè i poveri e i diseredati, i viandanti, i nullatenenti, i convertiti bisognosi, i prigionieri, coloro che raccolgono la *zakāt* e [coloro che camminano] «sulla via di Dio». Faruqi sostiene che quest'ultima categoria è stata lasciata imprecisata per permettere il finanziamento dei progetti per la comunità, progetti necessari in molte zone remote dove vivono i moro. Di fatto proprio tale necessità può contribuire a spiegare il successo delle organizzazioni di Lambayung e Kasulutan, in quanto esse tentano di venire incontro ai bisogni della comunità.

L'idea che la *zakāt* debba essere utilizzata per lo sviluppo della comunità sta già prendendo piede, in modo particolare tra i giovani moro. Uno studio esplorativo¹⁴

presentato da uno studente a un seminario dell'Istituto di studi islamici (Università delle Filippine) ha dimostrato che la maggior parte degli intervistati (41 su 70), generalmente con meno di 25 anni, considerava la *zakāt* come un istituto socioeconomico destinato sia ai poveri e ai bisognosi sia allo sviluppo della comunità. Di contro, il ricercatore ha notato che gli intervistati più anziani considerano la *zakāt* come un obbligo religioso e che, per loro, il fatto di versarla costituisce l'adempimento dell'obbligo. La loro principale preoccupazione non riguarda tanto il modo in cui questi fondi possono essere impiegati a beneficio della comunità, quanto piuttosto l'osservazione del precetto religioso.

Ovviamente è necessario giungere a un diverso atteggiamento, innanzitutto fra i leader religiosi e poi nelle masse, riguardo l'utilizzo e la raccolta della *zakāt*. Devono essere preparati altri programmi, più sistematici, per i quali sono già stati fatti vari tentativi. Nel 1973, quando si stavano approvando le Muslim Personal Laws (Leggi personali musulmane), è stata formulata la proposta di costituire un dipartimento per la raccolta della *zakāt* nell'ambito dell'Ufficio per gli affari musulmani. La proposta è stata bocciata poiché si temeva che tale istituzione finanziaria venisse utilizzata dai moro per qualche altro scopo. Il governo sospettava che i fondi della *zakāt* potessero essere dirottati al movimento secessionista musulmano.

Un'altra proposta su cui si sta lavorando è la creazione di un Ufficio del Muffī sotto la supervisione amministrativa della Corte Suprema. Anche se la principale funzione dell'ufficio consisterebbe nell'occuparsi del sistema giuridico, si prevede che possa organizzare un organismo di supervisione per gli affari religiosi e culturali. Tale organismo sarebbe incaricato della raccolta e dell'utilizzo della *zakāt* su base nazionale. In realtà l'ufficio, già previsto dall'articolo 164 del Code of Muslim Personal Laws delle Filippine, si chiamerà Ufficio del giureconsulto. L'ufficio sarà sotto la supervisione amministrativa della Corte Suprema delle Filippine. È stato suggerito che la sua sede permanente sia a Zamboanga City. Tra le sue funzioni vi sono offrire pareri legali in relazione alla legge islamica e formulare e pubblicare i pareri legali.

I pareri legali relativi alla raccolta sistematica e alla distribuzione della *zakāt* rientrano nella sfera d'interesse dell'ufficio. Già è stata presentata una petizione¹⁵ all'ufficio del presidente per mettere in funzione il servizio designando un giureconsulto e organizzando l'ufficio stesso. Nel frattempo si stanno già aprendo capitoli del Darul Ifta (organizzazione per pareri legali islamici) che operano a Mindanao e Sulu e che sono composti da '*ulamā*' e *ustaz*, molti dei quali sono diplomati di al-Azhar e dell'università di Medina. Nell'ottica in base a cui è stato creato l'Ufficio del giureconsulto, questi capitoli locali possono essere assorbiti dal nuovo dipartimento. Dato che queste persone sono assai rispettate nelle comunità moro, esse si trovano nella posizione più favorevole per guidare un movimento che rivoluzioni le istituzioni della *zakāt* e della *ṣadaqa*.

Un'altra mossa possibile sarebbe quella di permettere che i moro che hanno entrate fisse dichiarino la *zakāt* come obolo in modo che diventi deducibile dalle tasse sul reddito. Tale passo libererebbe i professionisti e i lavoratori a stipendio fisso dal peso della doppia tassazione. La proposta richiederebbe comunque l'approvazione da parte del *Malacananang* [parlamento], compresa la creazione di un'agenzia

che potrebbe ricevere la *zakāt* e rilasciare ricevute accettabili dall'Ufficio delle imposte. Con l'elezione del nuovo parlamento, che ha sette membri moro, questa proposta legislativa potrebbe diventare legge.

Da questo punto di vista, bisogna dire che il principale ostacolo alla raccolta sistematica e alla gestione della *zakāt* è l'assenza di un meccanismo statale che possa occuparsi del programma, insieme a un piano complessivo per l'utilizzo dei fondi della *zakāt*. Questo è quanto è avvenuto in molti paesi musulmani. Ma il governo delle Filippine non è favorevole a creare un meccanismo statale che operi allo scopo, perché costituirebbe un'aperta contraddizione con il dettato costituzionale che riguarda la separazione tra chiesa e stato. Perciò la risposta migliore potrebbe essere la creazione, da parte dei moro, di una fondazione indipendente per questo specifico scopo.

Una soluzione potrebbe essere l'istituzione del governo autonomo dei moro, che avrebbe la possibilità di sancire leggi proprie a sostegno di una raccolta sistematica della *zakāt* e un'efficiente gestione dei fondi raccolti. Ad esempio, l'Accordo di Tripoli firmato tra il governo delle Filippine e il Movimento di Moro nel 1976 offre questo tipo di soluzione: «Le autorità dell'autonomia nel Sud delle Filippine dovranno avere il proprio sistema economico e finanziario. Il rapporto tra questo sistema e il sistema economico e finanziario centrale dello stato saranno discussi successivamente».

Purtroppo, l'Accordo di Tripoli non è stato completamente realizzato e la sostanza dell'Accordo è rimasta sulla carta.

Conclusioni

Non vi è alcun dubbio che nelle comunità moro la *zakāt* e la *ṣadaqa* siano state utili per mantenere l'alto livello di autosufficienza di cui hanno goduto sin dal periodo del sultanato. Oggi, questi istituti sono più attivi a livello individuale che comunitario, nel senso che i loro benefici tendono a confluire su singoli destinatari anziché sulla comunità nel suo insieme.

L'idea di raccogliere in modo sistematico *zakāt* e *ṣadaqa* costituisce il riconoscimento della necessità di accrescere la capacità delle comunità moro di intraprendere progetti comuni e di risolvere i pressanti problemi del settore economico, in particolare quello della povertà. Finché la mera sopravvivenza impegnerà tutte le loro risorse, ai moro non resterà il tempo di applicare il loro talento al progresso della loro arte e della loro cultura.

La prospettiva di rendere sistematica la raccolta di *zakāt* e *ṣadaqa* per risolvere i problemi attuali appare assai positiva, come è mostrato dall'attività già in corso a livello sia individuale sia comunitario. Al momento, un sistema esteso a tutta la nazione potrebbe non essere applicabile, ma gli attuali sviluppi a livello dei *masjid* sono considerati come i necessari prerequisiti per rendere possibile in futuro un sistema più ampio.

* L'autore desidera ringraziare per la preziosa collaborazione Shu-Jen Gonora, Mustapha Kabalu, Calimba Maulawi, Isduri Adjili, e Raisalam Magondacan e Maria Cabacungan per la realizzazione di questo studio.

¹ Peter Gowing, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*, Quezon City, New Day Publishing, 1969.

² Thomas Kiefer, *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society*, New York (N. Y.), Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1972, p. 42.

³ Inger Wulff, «Features of Yakan Culture» in Peter Gowing (a cura di), *The Muslim Filipinos: History, Society and Contemporary Problems*, Manila, Solidaridad Publishing House, 1974.

⁴ Andrew Sherfar, *The Yakans of Basilan Island: Another Unknown and Exotic Tribe of the Philippines*, Cebu City, Fotomatic Inc., 1976.

⁵ Mashur bin-Ghalib Jundam, «Yakan» in *Asian Center Ethnic Research Field Report*, II, 1, Quezon City, Asian Center U. P. Press, 1983.

⁶ Cesar Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, Quezon City, Asian Center U. P. Press, 1973.

⁷ [Si veda la nota 4 del saggio di Mohamed Ariff nel presente volume, p. 39].

⁸ T. Kiefer, *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society* cit.

⁹ C. A. Majul, *The Education of the Muslims in the Philippines, History and Present Situation*, 1976.

¹⁰ Moracio Baransing et al., *The Madrasa Institutions in the Philippines, Hi storical and Cultural Perspectives*, 1987.

¹¹ La riscossione delle tasse è stata la causa di molte delle sollevazioni e delle ribellioni dei moro contro gli americani, poiché costituiva un segno di sottomissione. Per approfondire il tema della lotta contro il governo coloniale americano si veda Samuel Tan, *The Filipino Muslim Armed Struggle 1900/1972*, Manila, Filipinas Foundation, 1977.

¹² Abdulrafiq H. Sayedy è membro della facoltà dell'Istituto di Studi Islamici (IIS) ed è un'autorità sulla legislazione e la giurisprudenza islamica.

¹³ Ismail R. al-Faruqi e Loes Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York, Macmillan Publishing Co., 1986, p. 147.

¹⁴ Sapia B. Datukali, *The Concept of Zakat Among Muslim Maranao at Maharlika Village*, relazione al dibattito I.S. 271, Manila, Institute of Islamic Studies, 1983.

¹⁵ La petizione è stata inoltrata dal Maharlika Village Islamic Forum, Inc., Maharlika Village, Taguig, Metro Manila.

La gestione dei fondi di risparmio musulmani a Singapore
*Amina Tyabji**

Introduzione

Tra i paesi del Sud-est asiatico con minoranze musulmane, Singapore è relativamente il più benestante. I musulmani di Singapore possono essere divisi in due gruppi: i musulmani malesi, che comprendono il novanta per cento del totale, e gli altri, che hanno principalmente origini indiane o mediorientali. Il gruppo dei malesi è più omogeneo degli altri. Questa dicotomia e diversità storica è impressa nelle origini e nell'evoluzione delle istituzioni islamiche del paese, sin dalla fondazione.

Dal 1968, il Majlis Ugama Islam Singapura (Muis), un organismo statale, ha svolto un ruolo centrale nella gestione degli affari musulmani. Un particolare processo di burocratizzazione ha pervaso le istituzioni musulmane. Ciò si riflette nella raccolta e nell'utilizzazione dei fondi così come in altri ambiti sociali.

Questo capitolo si occupa del ruolo del volontariato per il miglioramento delle condizioni di vita dei musulmani a Singapore. Si divide in otto paragrafi. Dato che sia i primi sviluppi sia la gestione delle istituzioni musulmane successiva al 1968 sono in base considerevole determinate dall'andamento demografico, prima di tutto presentiamo un profilo dei musulmani in termini quantitativi. Successivamente, per la sua crescente importanza, si esamina l'istituzione del Muis e le leggi che ne regolano l'attività. Segue una disamina della *zakāt* e della *fiṭra*, del *waqf*, dell'istruzione, dell'attività assistenziale e delle nuove iniziative. Il paragrafo finale contiene alcune osservazioni conclusive.

1. Profilo socioeconomico dei musulmani di Singapore

La fondazione della moderna Singapore risale al 1819 quando sir Stamford Raffles concluse un trattato con il sultano di Johore e i temenggong di Singapore. Molto rapidamente l'isola divenne un prospero insediamento commerciale che attirava emigranti non solo dal vicino arcipelago indonesiano, ma anche da Cina, India e perfino dall'Arabia. Molti di questi emigranti erano musulmani. Le diverse etnie della popolazione di Singapore, allora come oggi, si riflettono anche nella sua popolazione musulmana che, mentre condivide il credo religioso, è divisa da differenze linguistiche, culturali e di costumi.

All'inizio del secolo XIX i musulmani erano divisi in due gruppi. Il primo gruppo, chiamato musulmani malay, comprendeva emigranti della regione, mentre il se-

condo era composto da due gruppi marcatamente distinti, i musulmani indiani e quelli arabi (principalmente provenienti dallo Hadramawt [la regione di Aden]). Una caratteristica dei musulmani malay è che essi erano, fin dall'inizio, demograficamente più stabili; avevano infatti una proporzione fra i due sessi relativamente più equilibrata, poiché la loro migrazione era caratteristicamente composta di famiglie più che essere una migrazione maschile adulta, tipica di tutti gli altri gruppi che emigravano verso Singapore, compresi i musulmani arabi e indiani. I matrimoni fra individui del primo e del secondo gruppo hanno fatto crescere le altre comunità musulmane dei malay-arabi e jawi peranakan (i nati dai matrimoni tra indiani e malay). Nonostante l'assimilazione implicita in queste unioni (è difficile determinare quanto fossero estese), i musulmani dell'inizio del secolo XIX, a causa delle loro diverse origini etniche, vivevano come comunità musulmane separate, che conservavano la propria identità culturale anziché costituire un gruppo omogeneo. Tale situazione emerge, come sarà spiegato più avanti, dall'istituzione delle prime moschee e associazioni, molte delle quali si basavano sull'etnia.

Non è possibile offrire una stima approssimativa del numero di musulmani presenti a Singapore nel secolo XIX. Non vi sono numeri precisi nemmeno per il ventesimo secolo. Anche se sono stati effettuati censimenti della popolazione fin dal 1901, la domanda sulla religione è stata inserita solo nel censimento del 1980. Nella tabella 1 sono espresse le stime approssimative, basate sulle seguenti constatazioni: 1) il 99 per cento dei malesi¹ è musulmano; e 2) i malesi sono il 90 per cento della popolazione musulmana.

Tabella 1. Stima del numero di musulmani a Singapore, anni 1901-1980 (valori assoluti e percentuale della popolazione totale).

	v. a.	(%)
1901	39.580	17,4
1911	45.978	15,2
1921	58.951	14,1
1931	71.515	12,8
1947	125.183	13,3
1957	216.764	15,0
1970	342.516	16,5
1980*	386.659	16,0

* Il dato differisce da quello riportato nel censimento del 1980, che comprende solo la popolazione di età superiore ai 10 anni.

Fonte: vari censimenti, anni indicati.

Evidentemente, i musulmani hanno sempre costituito una minoranza significativa e ben definita a Singapore. Diversamente dalle minoranze musulmane delle Filippine e della Thailandia, i musulmani di Singapore sono etnicamente più eterogenei. Dato che informazioni sulla religione sono disponibili solo dal censimento del 1980, le analisi che seguono e che riguardano le caratteristiche socioeconomiche dei musulmani si basano su quel censimento.

La tabella 2 mostra non solo la relativa importanza dell'islam come religione a Singapore, ma anche l'etnia dei musulmani di Singapore. I dati rivelano che (tranne i malesi, i quali sono musulmani in proporzione schiacciante) la religione non si incentra completamente sull'etnia, e nessuna religione è professata dalla maggioranza della popolazione. Il governo di Singapore, conoscendo la potenziale conflittualità sociopolitica di una piccola minoranza musulmana malese inserita nella maggioranza cinese (più di tre quarti della popolazione), dall'indipendenza in poi ha sempre tentato di integrare la popolazione musulmana nel contesto dello sviluppo nazionale. Data la natura dell'organizzazione economica e politica (piccola, altamente urbanizzata e dal punto di vista amministrativo altamente centralizzata) in linea di massima tali politiche hanno avuto successo.

Tabella 2. *Abitanti di Singapore d'età superiore ai dieci anni, suddivisi per religione e per gruppi etnici, al 1980 (valori assoluti).*

	Cinesi		Malesi ^a		Indiani ^b		Altri ^c		Totale	
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Cristianesimo	161.068	10,6	805	0,3	15.879	12,4	25.765	60,8	203.517	10,3
Buddhismo	520.174	34,3	317	0,1	1.268	1,0	7.381	17,4	529.140	26,7
Taoismo	580.334	38,2	55	-	86	0,1	60	0,1	580.535	29,3
Islam	1.122	0,1	292.174	99,4	27.823	21,8	2.747	6,5	323.866	16,3
Induismo	65	-	60	-	72.179	56,5	96	0,2	72.400	3,6
Altre religioni	1.374	0,1	30	-	8.976	7,0	689	1,6	11.069	0,6
Nessuna religione	253.524	16,7	679	0,2	1.570	1,2	5.660	13,4	261.433	13,2
Totale	1.517.661	100	294.120	100	127.781	100	42.391	100	1.981.962	100

^a Tutti gli abitanti di origine malese o indonesiana.

^b Tutti gli abitanti di origine indiana, pachistana, del Bangladesh e dello Sri Lanka.

^c Comprende eurasiatici, europei, arabi e altri.

Fonte: National University of Singapore, «Religione e fertilità» Comunicato n. 9 in *Census of Population Singapore 1980*, Singapore, Dipartimento di Statistica National University of Singapore, 1981.

Un'analisi delle caratteristiche socioeconomiche della popolazione musulmana con più di 10 anni d'età nel 1980 potrebbe aiutare la nostra comprensione di alcune delle nuove iniziative intraprese dai musulmani negli anni ottanta. La tabella 3a mette a confronto la distribuzione per età della popolazione musulmana e quella della popolazione complessiva. Generalmente la popolazione musulmana è più giovane e ciò è ampiamente dovuto alla differenza di fertilità, in modo particolare quella dei malesi. Questo riveste implicazioni per l'istruzione specialmente in considerazione del tempo da recuperare, come verrà discusso in seguito.

Alcuni dati essenziali sul livello d'istruzione sono indicati nella tabella 4. La frequenza agli studi dei musulmani è significativamente inferiore a quella del resto della popolazione come si evince dal basso numero di coloro che raggiungono il diploma terziario e di quelli che frequentano la scuola terziaria. Questo influisce sulla condizione economica dei musulmani, come si ricava dalla tabella 5.

Mentre il tipo di attività dei musulmani nel 1980 non era diverso da quello del resto della popolazione, la loro condizione occupazionale mostra una considerevole differenza (si vedano le tabb. 5b e 5c). Più di metà della popolazione lavorativa

Tabella 3. *Caratteristiche demografiche degli abitanti di Singapore, anno 1980 (valori percentuali).*

a) Ripartizione per gruppi di età e sesso							
	Maschi		Femmine		Totale		
Musulmani	52,9		47,1		100,0		
Popolazione totale	50,6		49,4		100,0		
Gruppi di età							
	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70+
Musulmani	31,5	28,2	14,2	11,3	9,0	4,2	1,7
Popolazione totale	26,3	27,5	17,3	12,0	8,3	5,5	3,1
b) Cittadinanza							
Singapore							
	Cittadini		Residenti		Non residenti		
Musulmani	85,4		7,9		6,7		
Popolazione totale	90,2		4,0		5,7		

Fonte: elaborazioni dell'autore, basate su *Census of Population Singapore 1980* cit.

Tabella 4. *Caratteristiche dell'istruzione a Singapore, anno 1980 (valori percentuali).*

a) Alfabetizzazione ^a				
	Alfabetizzazione			
Musulmani	86,7			
Popolazione totale	84,0			
b) Massimo titolo di studio				
	Studenti a tempo pieno	Licenza primaria o inferiore	Licenza secondaria e secondaria superiore	Licenza terziaria
Musulmani	18,1	70,0	11,5	0,4
Popolazione totale	17,3	65,1	15,3	2,3
c) Livello del corso frequentato				
	Scuola primaria	Scuola secondaria	Scuola secondaria superiore	Scuola terziaria
Musulmani	47,2	48,7	3,7	0,3
Popolazione totale	39,4	50,0	8,6	2,0

^a Definita come la capacità di leggere e comprendere un giornale in una delle quattro lingue ufficiali o in ogni altra lingua.
Fonte: elaborazioni dell'autore, basate su *Census of Population Singapore 1980* cit.

musulmana rientra nella categoria «produzione e annessi», i cosiddetti colletti blu, rispetto a un valore del quaranta per cento per il resto della popolazione. L'alta presenza nel settore dei musulmani è parzialmente attribuibile al rapido incremento del tasso di partecipazione della forza lavoro femminile (malese)² che ha accompagnato la rapida industrializzazione³ a Singapore. Il fenomeno è indicativo sia del cambiamento di ruolo all'interno dell'economia sia della modernizzazione all'interno della comunità. A causa del loro basso livello d'istruzione, la quota di musulmani «pro

Tabella 5. *Caratteristiche economiche della popolazione di Singapore, anno 1980 (valori percentuali).*

a) Per condizione di attività										
	Economicamente attivi			Lavoratori	Disoccupati	Economicamente non attivi				
Musulmani	57,1			96,5	3,5	42,9				
Popolazione totale	56,2			96,4	3,6	43,8				
b) Occupazione										
	Professionale e tecnica	Amministrativa e manageriale	Impiegati	Commercio	Servizi	Agricoltura e pesca	Produzione e annessi	Non classificabile		
Musulmani	4,6	1,0	14,3	6,6	16,7	2,5	51,8	2,5		
Popolazione totale	8,9	5	15,7	12,4	10,4	1,8	40,2	5,7		
c) Industria										
	Agricoltura e pesca	Estrattiva	Manifatture	Servizi pubblici	Edilizia	Commercio	Trasporti e comunicazioni	Servizi finanziari	Altri servizi	Non classificabili
Musulmani	0,3	0,3	35,7	0,6	7,6	13,4	12	7,3	21,9	0,04
Popolazione totale	1,3	0,09	30,5	0,7	6,6	21,6	11,2	7,4	20,6	0,03
d) Genere di abitazione										
Appartamenti di proprietà pubblica										
	1-2 stanze		3 stanze		Altro					
Musulmani	21,7		34,8		12,9					
Popolazione totale	16,8		34,6		16,6					
Abitazioni private										
	Bungalow, ville a schiera e comprensori	Appartamenti		Locali commerciali		Baracche di lamiera		Altro*		
Musulmani	3,1	1		1,4		19,3		5,8		
Popolazione totale	9,7	3,1		4,3		13,4		1,6		

* Comprende alloggi nei luoghi di lavoro ed edifici non residenziali usati come abitazione: ad esempio, una stanza in una fabbrica, magazzini, laboratori, garage di uffici e scuole, alloggi all'aperto e capanne a lato delle costruzioni.
Fonte: elaborazioni dell'autore, basate su *Census of Population Singapore 1980* cit.

fessionisti e tecnici» e «amministrativi e manageriali» è molto più bassa di quella del totale della popolazione.

Non sono stati pubblicati dati relativi al reddito e suddivisi per razza e religione, ma la condizione occupazionale, la scolarizzazione e il tipo di abitazioni costituiscono un buon indice del reddito. Da questi dati⁴ sembrerebbe che la condizione economica dei musulmani di Singapore sia piuttosto bassa. Ci sono, ovviamente, differenze all'interno del gruppo (diseguaglianza di reddito all'interno del gruppo) ma non se ne può accertare il livello in assenza di dati. Ciò che comunemente si sa è che, tra i musulmani, gli arabi e gli indiani sono più ricchi dei malesi.

2. AMLA e Muis

L'Administration of Muslim Law Act (AMLA, Decreto sull'amministrazione della legge coranica) del 1966 segna l'ultima tappa nell'evoluzione della legislazione che riguarda la conduzione degli affari musulmani a Singapore. Più ampia e dettagliata

della legge precedente che ha abrogato, si compone di dieci parti⁵ che regolano questioni legali e religiose. Non è necessario esaminare per intero la legge; saranno considerati solo gli articoli rilevanti per il tema qui discusso: la creazione del Muis e i suoi aspetti finanziari, contenuti in alcune sezioni della Parte IV.

La legge ha creato il Muis come organismo statale con ampi poteri: di promulgare *fatāwā* [decreti, plur. di *fatwā*], designare funzionari religiosi, supervisionare il *waqf* e l'istruzione religiosa e raccogliere e pagare *zakāt* e *fiṭra*. La sua creazione rappresenta il primo aspetto di un processo di burocratizzazione dell'islam nel paese. In concomitanza con essa, la direzione per gli affari musulmani è passata da singole persone delle diverse etnie musulmane a un organismo collegiale che rappresenta i più ampi interessi della comunità.

La creazione del Muis come organismo statale non è senza significato. Alle organizzazioni parastatali sono stati assegnati ruoli chiave per lo sviluppo socioeconomico di Singapore, dalla sua autonomia nel 1959. Esse garantiscono un legame vitale tra la comunità e il governo, in parte per creare un senso di comunità e di coesione, in parte come strumento di controllo.

Il ruolo del Muis nella politica e nella società di Singapore è stato chiaramente enunciato in un rapporto ministeriale: «è vitale per il Muis e per la comunità musulmana mantenere buoni rapporti, poiché solo in questo modo il Muis può conoscere le opinioni e i problemi e presentarli accuratamente e adeguatamente al governo. Di contro, tali rapporti permettono al Muis di spiegare importanti decisioni politiche ai musulmani e assisterli per quanto possibile»⁶.

La Parte IV dell'AMLA, come si è detto, tratta di aspetti finanziari. Per i nostri scopi è sufficiente prendere in considerazione le seguenti sezioni:

- sezione 57: creazione di un fondo generale di finanziamento (*Baitul-Mal*);
- sezione 58: *waqf* o *nazar* [lett. controllo], la legge dà il potere al Muis di designare e destituire i *mutawallī* (custode, supervisore);
- sezione 59: tutte le proprietà soggette a *waqf* o *nazar* «dovranno se situate in Singapore passare al Majlis [Consiglio (il Muis)], senza alcun atto di assegnazione o trasferimento»;
- sezioni 64 e 65: insieme a un rapporto annuale, il Majlis dovrà pubblicare un bilancio patrimoniale ed economico perché sia controllato e certificato dall'Auditor-General [il «revisore pubblico»: la magistratura contabile dello stato];
- sezione 66: ogni anno il Majlis pubblicherà nella Gazzetta Ufficiale un elenco di tutte le proprietà, gli investimenti e i terreni passati al Majlis e dati in affidamento, *waqf* o *nazar*;
- sezione 70 raccolta di *zakāt* e *fiṭra*.

La sezione 70 della legge centralizza la raccolta di *zakāt* e *fiṭra* da parte dello stato e il loro pagamento, sottoponendoli a controllo. Il rigore della contabilità, utile in se stesso, occupa un posto speciale nella filosofia politica di Singapore, impostata a una forte avversione per la pratica della corruzione. Poiché tutte le proprietà *waqf* e *nazar* devono essere passate al Muis, il quale a sua volta può amministrarle

effettivamente o no, il controllo e la contabilità sono oggetto, anche ora, di particolare attenzione.

Esaminate così le principali disposizioni finanziarie, ci occuperemo ora della riscossione e dell'esborso dei fondi, sia obbligatori sia volontari, a cominciare da *zakāt* e *fiṭra*.

3. *Zalāt* e *fiṭra*

La riscossione centralizzata di *zakāt* e *fiṭra* è stata introdotta dal Muis nel 1968. Prima di ciò la *Jamiyah*⁷ (All-Malaya Muslim Missionary Society, fondata nel 1932) raccoglieva la *fiṭra*, presumibilmente su base volontaria. Non è noto l'ammontare che veniva raccolto. Mentre il pagamento della *fiṭra* è ora obbligatorio, la *zakāt* non è stata resa obbligatoria per due motivi: primo, perché si teme che possa costituire una doppia imposizione per i musulmani che pagano la tassa sul reddito e, secondo, per l'assenza di autorità competenti a decidere sulle inadempienze e a comporre le divergenze⁸. Una ragione ancor più importante è quella amministrativa: non occorrono accertamenti del reddito per la *fiṭra*, ma non si può dire lo stesso per la *zakāt*, il cui pagamento richiede di tenere documentazioni adeguate. È interessante notare che il Fatwa Committee (il dipartimento per i pareri legali) del Muis ha recentemente stabilito che la *zakāt* debba essere pagata sui contributi obbligatori al fondo di previdenza di Singapore (Central Provident Fund), ma l'applicazione di questa direttiva rimane tuttora poco chiara. Si potrebbe notare che in molti altri paesi del Sud-est asiatico la *zakāt* non è obbligatoria.

Anche se volontario, il pagamento della *zakāt* al Muis ha mostrato un rapido incremento, con una media annuale di crescita del 58,8 per cento per il periodo 1974-85 (si veda la tab. 6). Comunque, poiché una non trascurabile porzione della *zakāt* potrebbe essere stata direttamente distribuita ai bisognosi, i dati sono in difetto rispetto al reale esborso per la *zakāt*. Ci si può aspettare che la raccolta aumenti in futuro e che il numero di contribuenti cresca, grazie alla maggiore conoscenza della *zakāt* e all'aumento generale del reddito.

La raccolta della *fiṭra*, d'altra parte, mostra un tasso più modesto di crescita (1,7 per cento annuo nel periodo 1974-85), sebbene sia aumentata di circa due volte e mezzo in termini assoluti dal 1968. Questo era prevedibile, dato che la base della raccolta è il prezzo dei cereali. La raccolta è più che raddoppiata tra il 1972 e il 1974, quando il prezzo del riso è rapidamente aumentato da 1,20 a 2,20 dollari di Singapore al chilogrammo. Nel prossimo futuro ci si può attendere solo una crescita marginale poiché la popolazione musulmana probabilmente non si amplierà e i prezzi del riso paiono destinati a rimanere piuttosto stabili.

La tabella 7 mostra i beneficiari delle offerte obbligatorie nel corso del periodo per cui sono disponibili i dati. Non c'è una tendenza definita per alcuna delle voci. Comunque, una classificazione delle diverse voci di spesa rivela che la somma destinata ai *riqāb* («coloro che sono stati liberati dall'ignoranza» [gli schiavi affrancati]) è stata ogni anno tra il primo e il terzo posto e sette volte è stata al primo. Per cinque anni su tredici, la categoria *faqīr* e *miskīn* (poveri e indigenti) è stata la pri-

Tabella 6. Raccolta di zakāt e fiṭra da parte del Muis, anni 1968-1985* (valori assoluti in dollari di Singapore, tassi in percentuale).

Raccolta	Fiṭra	Zakāt
1968	393.415	-
1969	356.158	-
1970	347.687	-
1971	339.408	-
1972	354.221	-
1973	655.212	-
1974	779.719	2.052
1975	757.596	4.303
1976	626.718	15.292
1977	639.792	18.992
1978	717.581	32.592
1979	740.231	41.582
1980	844.308	44.288
1981	970.847	62.358
1982	947.258	107.457
1983	928.947	156.480
1984	934.949	257.146
1985	940.412	331.455
Media annuale del tasso di crescita	Fiṭra	Zakāt
1968-85	5,3	-
1974-85	1,7	58,8

* Le raccolte corrispondono agli anni musulmani.
Fonte: Muis, *Annual Report*, vari anni.

Tabella 7. Spese registrate dal Muis sul conto «distribuzione della fiṭra», anni 1973-1985; fra parentesi l'ordine delle tre voci più importanti (valori in percentuale).

	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985
<i>ʿAmil</i>	18,8 (3)	18,2 (2)	15,8	14,0	14,6	15,3	15,7 (3)	15,9	15,0	10,9	12,1	11,5	11,2
<i>Faqīr e miskīn</i>	27,5 (1)	32,4 (1)	24, (2)	19,7 (2)	21,8 (2)	18,9 (3)	14,6	15,2	18,5 (3)	29,7 (2)	31,4 (1)	31,8 (1)	30,4 (1)
<i>Muallaf</i>	15,3	13,5	9,9	16,2	16,7 (3)	22,2 (2)	21,4 (2)	18,5 (3)	19,9 (2)	15,2	18,7 (3)	21,6 (2)	18,4 (3)
<i>Sabilillāh</i>	7,9	12,4	26,5 (1)	18,3 (3)	15,6	13,8	15,4	20,6 (2)	13,4	11,3	11,0	11,0	12,9
<i>Riqāb</i>	22,8 (2)	16,2 (3)	18,6 (3)	22,8 (1)	28,0 (1)	27,2 (1)	30,5 (1)	29,2 (1)	31,9 (1)	21,8 (1)	23,9 (2)	21,3 (3)	22,4 (2)
<i>Ibn al-sabīl</i>	0,1	5,8	1,0	3,6	1,4	1,3	1,2	-	-	0,09	0,04	0,2	0,8
<i>Gharimīn</i>	7,5	1,5	4,2	5,3	1,8	1,2	1,2	0,6	1,4	20,0 ^b (3)	2,9	2,6	3,9

* Il periodo corrisponde all'anno musulmano.
^b Il valore è molto grande a causa dell'ingente cifra assegnata all'estinzione dei debiti.
Fonte: elaborazioni dell'autore, basate su Muis, *Annual Report*, anni indicati.

ma, mentre la categoria dei *muallaf* (nuovi convertiti) ha occupato la seconda o terza posizione per otto anni. Anche così, non è facile prevedere quale sarà la futura distribuzione e l'ordine dei vari beneficiari, specialmente perché la distribuzione è discrezionale.

Come è indicato nella tabella 8, la maggior parte dei fondi deriva dalla raccolta di *zakāt* e *fiṭra*. Comunque, somme rilevanti si risparmiano ogni anno, anche se tra il 1982 e il 1985 i risparmi sono scesi dal 44 per cento del 1981 a una media del 24 per cento per il 1982-85. Dopo avere ricevuto un'interpellanza su questi fondi, il ministro che ha la delega per gli Affari musulmani ha informato il parlamento⁹ che il Muis intendeva utilizzarli per due importanti progetti edilizi, ovvero un centro religioso polifunzionale e la costruzione di moschee. Il primo è in via di completamento e delle seconde si parlerà nel paragrafo successivo. Oltre ai fondi di *zakāt* e *fiṭra*, altri fondi, compresi quelli *waqf*, sono trattenuti dal Muis per scopi specifici, dei quali si dirà oltre.

4. Waqf

Il ruolo del *waqf*, da lungo tempo istituito come strumento di assistenza e di sviluppo per la comunità, è antico quasi come l'islam. È un mezzo per provvedere un sostegno permanente alle attività assistenziali. Normalmente si distinguono tre tipi di *waqf*: 1) *waqf dhurrī*, fondo privato per i familiari [lett. relativo alla posterità]; 2) *waqf khayrī*, fondo istituito per l'interesse pubblico [lett. caritativo]; e 3) *waqf*

Tabella 8. *Fonti e impieghi dei fondi del Muis, anni 1973-1985^a (valori assoluti in migliaia di dollari di Singapore e percentuali).*

	Fonti			Impieghi			
	Totale	<i>Fiṭra e zakāt</i>		Beneficiari di <i>zakāt e fiṭra</i>	Residuo ^b		
		v. a.	(%)		v. a.	(%)	
1973	388,7	354,2	91,1	34,5	235,6	153,1	39,4
1974	699,1	655,2	93,7	43,9	395,8	303,3	43,4
1975	857,8	757,6	88,3	100,2	558,0	299,8	34,9
1976	750,5	651,2	86,8	99,3	488,9	261,6	34,9
1977	749,0	658,8	88,0	90,2	409,6	339,4	45,3
1978	843,9	750,2	88,9	93,7	428,9	415,0	49,2
1979	858,4	781,8	91,1	76,6	430,1	428,3	49,9
1980	1.030,0	888,6	86,3	141,4	492,7	537,3	52,2
1981	1.385,3	1.033,2	74,6	352,1	776,4	608,9	44,0
1982	1.323,8	1.054,7	79,7	269,1	1.020,5	303,3	22,9
1983	1.197,3	1.085,4	90,7	111,9	905,1	292,2	24,4
1984	1.261,8	1.192,1	94,5	69,7	933,7	328,1	26,0
1985	1.324,2	1.271,9	96,0	52,3	1.034,0	290,2	21,9

^a Corrispondente all'anno musulmano.

^b Trasferito al *Baitul-Mal* e alla riserva.

Fonte: elaborazioni dell'autore, basate su Muis, *Annual Report*, anni indicati.

mushtarak [lett. collettivo], fondo semi-pubblico, stabilito a beneficio di specifici individui della comunità. I fondi privati non sono molto rilevanti per la presente esposizione; tali lasciti indubbiamente esistono, ma non si è fatto alcun tentativo per individuarli. Di maggior interesse sono il secondo e il terzo tipo di *waqf*. Essi hanno infatti portato a Singapore, come in altri paesi, alla realizzazione di moschee, cimiteri, *madrassa*, orfanotrofi e altri servizi di assistenza. Purtroppo un quadro accurato dell'attuale situazione riguardo a tali proprietà *waqf* non è facile a ottenersi. La documentazione è di difficile reperimento e a volte è completamente mancante. Spesso i riferimenti a questi lasciti affiorano solo in caso di contenzioso, ma anche allora i documenti della causa si concentrano naturalmente sugli aspetti oggetto della contesa piuttosto che su altri aspetti di maggior rilievo per l'argomento qui esaminato: sovente infatti quella che viene discussa è l'interpretazione delle finalità caritative del lascito¹⁰.

La scarsità di informazioni non si deve ad alcuna carenza legislativa: le regole con cui amministrare i lasciti musulmani datano fin dal 1905 con l'approvazione della *Mohamedan and Hindu Endowments Ordinance* (Ordinanza sui lasciti di musulmani e indiani). Nella legge il termine *endowment* [lascito] veniva definito in modo da comprendere terreni o denaro elargiti per finanziare luoghi di culto, santuari, scuole e per altri scopi pii, caritativi o benefici. La struttura di base di questa ordinanza è rimasta invariata anche se è stata sostituita dalla successiva ordinanza del 1948. Con la AMLA del 1966, come si è detto, il potere di amministrare le proprietà *waqf* è passato al Muis, ma benché il suo rapporto annuale pubblici l'elenco di tutte le sue proprietà, comprese le moschee passate al Muis in base alla Sezione 74.1 della legge del 1966, l'elenco non comprende certo tutte le proprietà *waqf* di Singapore. I tentativi per trovarne altre che possano rientrare nell'ambito delle leggi sulle fondazioni caritative non hanno avuto successo, poiché non vi è un registro centralizzato per tutte le donazioni caritative e fiduciarie, tanto meno per quelle musulmane. Parte del problema potrebbe essere dovuto al fatto che una parte dei *waqf* non è mai stata registrata, o, se lo è, lo è stata in base a qualche altra legge, diversa da quella del 1905.

Per quanto risulta a chi scrive, l'unica disamina comprensiva sui lasciti musulmani è quella pionieristica di Ahmad Ibrahim¹¹ del 1965. In essa si ricapitola brevemente la storia di quei *waqf* sui quali è stato possibile ottenere informazioni. La maggior parte dei *waqf* appartiene a moschee che sono per loro stessa natura esempi eccellenti di questo istituto. Le moschee descritte nello studio di Ahmad Ibrahim possono essere definite come «moschee di prima generazione» per distinguerle da quelle più recenti, successive al 1975, che, come si vedrà, sono diverse sotto molti aspetti. Nel contesto del *waqf*, le moschee di prima generazione sono state donate da singoli individui e la loro sfera di influenza era una comunità musulmana relativamente piccola. La seconda generazione di moschee è stata costruita su terreni ceduti dallo stato, la loro costruzione è stata decisa da un organismo parastatale, il Muis, e — come si spiega più avanti — sono finanziate in un solo modo. Per dirla diversamente, la prima generazione di moschee è un prodotto del *laissez-faire*, mentre la seconda generazione è il risultato di una pianificazione che arriva fino alla gestione di queste moschee.

Dalla ricerca di Ahmad Ibrahim sul *waqf* emergono i seguenti punti:

- molte delle donazioni, e quindi delle moschee, risalgono al secolo XIX;
- la maggior parte delle moschee era ed è ancora amministrata da fiduciari in base a lasciti testamentari o a donazioni¹²;
- molte delle moschee e dei *waqf* comprendono terreni per la sepoltura: oggi sono stati tutti chiusi o addirittura evacuati (poiché si trovavano all'interno dell'abitato);
- molte delle concessioni demaniali relative a proprietà donate poi in *waqf* sono nel frattempo scadute (erano date in concessione per 99 anni);
- quasi tutte le proprietà *waqf* attualmente amministrate dal Muis sono state donate da musulmani indiani; in buona parte erano state espropriate dal Muslim and Hindu Endowments Board (Consiglio per i lasciti di musulmani e indiani) a causa della cattiva gestione;
- la All-Malaya Muslim Missionary Society (Jamiyah) amministra numerose moschee, oltre a svolgere altre sue attività;
- il Muslim Trust Fund Association (MTFA), organizzazione privata costituita nel 1904, gestisce un certo numero di moschee, molte delle quali provengono da donazioni arabe¹³. Il MTFA gestisce anche due orfanotrofi, la Madrasa Alsagoff (e per un certo periodo anche la farmacia Alsagoff) e si occupa della sepoltura dei musulmani poveri. Lo SMA Alsagoff Wakaf Fund e l'MTFA devono la loro esistenza a un ricco commerciante arabo, S.M.A. Alsagoff, a cui si deve anche la fondazione della *madrasa*. Lo SMA Alsagoff Wakaf Fund dichiara un'entrata annuale di centoventi- mila dollari di Singapore. Di questi il ventuno per cento è assegnato al MTFA, l'otto per cento alla *madrasa* e il tre per cento va alla manutenzione della Hajjah Fatimah Mosque¹⁴.

Gli unici *waqf* per i quali esiste un'informazione relativamente sistematica sono quelli gestiti dal Muis, il quale ne ha ereditati dieci dal Muslim and Hindu Endowments Board. Da allora, due sono stati sciolti: il Wakaf Khadijah nel 1976 poiché «non era più possibile rispettare il suo disposto in modo da beneficiarne»¹⁵ e il Wakaf Tantwalla, termini e obiettivi del cui disposto erano poco chiari, che è stato posto in liquidazione nel 1977 distribuendo poi il ricavato netto come prescritto nella sezione 62.2 dell'AMLA¹⁶. Nella tabella 9 è descritta la natura di questi *waqf*. Come si può osservare in essa, per la maggior parte riguardano negozi e abitazioni che spesso sono adiacenti a moschee. Nella tabella 10 sono indicate le origini e l'impiego a cui sono adibiti questi *waqf*. Escludendo il compenso per terreni acquistati dal governo e già proprietà di un *waqf*, la gran parte dei loro introiti nel 1985 proveniva da «interessi bancari» (6,0%). In assenza di un'istituzione finanziaria islamica, i depositi vincolati sono forse il canale più conveniente per l'utilizzo dei fondi. Le locazioni hanno prodotto cespiti per un altro 19 per cento. La bassa quota di reddito proveniente dagli affitti (lordi) è attribuibile al blocco al quale la maggior parte delle proprietà è soggetta. I nuovi sviluppi edilizi che si stanno progettando¹⁷ potrebbero far aumentare questo tipo di entrata.

Tabella 9. *Proprietà del Majlis Ugama Islam Singapura (Muis) al 31 dicembre 1985 (valori assoluti dei costi dei terreni e dei fabbricati in dollari di Singapore).*

Ubicazione della proprietà	Lotto e suddivisione cittadina o Mukim	Descrizione	Costo					
			terreno	fabbricato				
<i>A. Donazioni waqf</i>								
<i>A1. Donazione moschea Coronation Road</i>								
a) Terreno a Coronation Road (Jalan Haji Alias)	Lotti 83, 84 e 85, Mukim IV	Moschea al-Huda (34 Jalan Haji Alias) e terreno libero	1	—				
<i>A2. Donazione moschea Alkaff</i>								
a) Pheng Geck Avenue	Lotto 4-37, suddivisione 2307, Mukim XXIV	Terreno libero affittato all'MTFA per un orfanotrofio	1	—				
b) Pheng Geck Avenue	Lotto 4-37, suddivisione 2308, Mukim XXIV							
c) 120, 120A, 122, 122A Upper Serangoon Road e terreno libero Pheng Geck Avenue	Lotto 869 pt. (41.27) e suddivisione 488-1, Mukim XXIV	Negozi, residenze, moschea di Alkaff e terreno libero (affittato all'MTFA per un orfanotrofio)	—	1				
<i>A3. Fondo per studenti Arab Street</i>								
a) 63, 63A e 63B Temple Street	Lotto 349-2 TS VI	Negozi e residenze	—	1.255				
<i>A4. Donazione Gaffoor</i>								
a) 21/39 (numeri dispari) Dunlop Street 43/55 (numeri dispari) Dunlop Street	Lotto 85 pt TS XVI	Negozi e residenze	1	1				
b) 14 Mayo Street c) 36 Mayo Street d) 25 Mayo Street		Residenza Residenza						
e) 41 Dunlop Street	Lotto 85 pt TS XVI	Terreno libero Moschea Abdul Gaffoor e servizi						
<i>A5. Donazione Habib Noh</i>								
a) Terreno in Palmer Road	Lotto 748 TS XXIII	Tomba di Habib Noh e scale, moschea del Haji Mohd Salleh, vecchio cimitero (chiuso) e terreno libero	1	—				
<i>A6. Donazione moschea Jamae</i>								
a) 196 Telok Ayer Street	Lotto 233-2, TS III	Alloggi annessi alla moschea	1	—				
b) 190/190A Telok Ayer Street	Lotto 233-2, TS III	Residenza						
c) 192 Telok Ayer Street	Lotto 233-2, TS III	Masjid al-Abrar (moschea Kuchupally)						
d) 140 Telok Ayer Street	Lotto 244-1, 244-2 TS III	Tempio di Durgha	1	—				
e) 117, 117A e 117B Telok Ayer Street 119, 119A e 119B Telok Ayer Street 121, 121A e 121B Telok Ayer Street	Lotti 40-1, 40-2, 40-3 TS II	Negozi e residenze	—	1				
f) 24 e 24A Pagoda Street 26 e 26A Pagoda Street 28 e 28A Pagoda Street 30 e 30A Pagoda Street					Lotto 260 TS VI	Negozi e residenze	—	1

Ubicazione della proprietà	Lotto e suddivisione cittadina o Mukim	Descrizione	Costo	
			terreno	fabbricato
g) 214 e 216 South Bridge Road	Lotto 260 TS VI	Negozi e residenze	--	1
h) 218 South Bridge Road	Lotto 260 TS VI	Moschea Jamae		
i) 226/232 (numeri pari) South Bridge Road	Lotto 260 TS VI	Negozi e residenze		
<i>A7. Donazione moschea Kassim</i>				
a) Terreno libero	Lotti 343/27, 343/67, 343/64,		--	--
b) 432/448 (numeri pari) Changi Road	343/34, Mukim XXVI			
c) 450 Changi Road	Lotto 1375 (lotti 343/27, 343/67)	Negozi e residenze	1	--
d) Terreno in Siglap Road	Lotto 343/67 pt, Mukim XXVI	Moschea Kassim		
	Lotti 3-1, 3-2, 3-6, 3-7, Mukim XXVII	Cimitero Kabur Kassim (chiuso)		
<i>B. Donazioni confluite nel Baitul-Mal</i>				
a) 10 Gentle Road (Kg Pasiran)	Lotto 89-1 e lotto 90 subdivis. cittadina XXVIII	Moschea Abdul Hamid e terreno libero	1	--
b) 24 Pheng Geck Avenue	Lotto 514/125, Mukim XXIV	Terreno con bungalow	1	--
c) Terreno a Toa Payoh	Lotto 5340 (revisione), Mukim XVII	Centro Islamico di Singapore	332.121	--
d) Terreno a Tiong Bahru	Lotto 364, Mukim I	Terreno della moschea Jamiyah Rabitah	187.744	--
<i>C. Moschee costruite con il programma MBF^a</i>				
a) Moschea Muhajirin (Toa Payoh) Braddell Road	Lotto 4180, Mukim XVII	Terreno ed edifici per moschea	86.879	832.819
b) Moschea Mujahidin (Queenstown) 590 Stirling Rd.	Lotto 1510, Mukim III	Terreno ed edifici per moschea	129.158	898.534
c) Moschea Assyakirin (Jurong) Yung An Road	Lotto 1082, Mukim VI (dopo la revisione)	Terreno ed edifici per moschea	127.931	1.143.020
d) Moschea al-Nur Admiralty Road (Woodlands)	Lotto 1072, Mukim XIII (dopo la revisione)	Terreno ed edifici per moschea	146.959	1.862.219
e) Moschea al-Ansar (Chai Chee/Bedok New Town)	Lotto 2393, Mukim XXVIII (dopo la revisione)	Terreno ed edifici per moschea	140.577	1.501.401
f) Moschea al-Muttaqin (Ang Mo Kio) Avenue 6	Lotto 7975, Mukim XVIII (dopo la revisione)	Terreno ed edifici per moschea	169.987	1.839.470
g) Moschea el-Nacem (Tampines/Hougang Av. 3)	Lotto 3788, Mukim XXII (dopo la revisione)	Terreno ed edifici per moschea	337.256	2.601.296
h) Progetto di moschea Darul Aman (Changi Road/ Jalan Eunus)	Lotto 1864 pt, Mukim XXIII	Terreno per la costruzione della moschea	380.805	(^b)
Totale			2.039.426	10.680.019

^a Delle otto moschee citate, la concessione demaniale è stato ottenuto solo dalla Mujahhidin, la Assyyakirin, la al-Nur, la al-Ansar e la al-Muttaqin.

^b Il costo della costruzione non è ancora noto.

Fonte: Muis, *Annual Report*, 1985.

Tabella 10. Bilancio dei fondi waqf del Majlis Ugama Islam Singapura al 31 dicembre 1985 (valori assoluti in dollari di Singapore).

	Al-Huda	Alkaff	Anguila	Fondo Arab Street	Gaffoor	Habib Noh	Jamae	Kassim	Totale
Saldo al 1° gennaio 1985	1.004	21.963	1.430	112.511	915.642	688.192	238.031	1.442	1.980.215
Entrate									
Affitti	240	2.004	1.208	3.135	6.316	-	24.941	9.614	47.458
Raccolta offerte	-	-	-	-	4.033	9.724	929	-	14.686
Interessi bancari	35	1.367	8.389	8.015	72.995	52.470	17.450	45	16.076
Donazioni varie	-	-	-	-	3.183	7.306	1.250	2.615	14.354
Sovvenzioni dal <i>Baitul-Mal</i>	-	-	-	-	-	-	-	14.000	14.000
Indennizzi per i terreni acquistati dal governo	-	-	616.511	-	-	-	-	-	616.511
Attività	1.279	25.334	627.538	123.661	1.002.169	757.692	282.601	27.716	2.847.990
Uscite									
Spese manodopera	-	-	7.760	-	10.480	4.338	19.254	13.864	55.696
Utenze servizi pubblici	-	-	6.150	-	6.638	860	9.287	6.776	29.711
Tassa sulla proprietà	-	427	179	252	897	-	5.744	374	7.873
Parcelle dei revisori	74	186	374	300	376	4.780	3.208	563	9.861
Commissioni sugli affitti	12	100	60	153	419	-	1.035	487	2.266
Distribuzione di riso	-	-	-	-	-	14.666	-	-	14.666
Deprezzamento	-	-	-	419	-	-	-	-	419
Vitalizi a eredi	-	-	-	-	-	2.800	-	-	2.800
Borse di studio	-	-	-	1.500	-	-	-	-	1.500
Spese di estimo e notarili	-	-	10.165	-	-	-	-	-	10.165
Manutenz. e ristruttur.	360	-	15.856	-	-	-	116	505	16.837
Premi assicurativi	31	43	-	10	165	31	358	73	711
Varie	-	-	-	-	78	69	-	-	147
Passività	477	756	40.544	2.634	19.053	27.544	39.002	22.642	152.652
Saldo al 31 dicembre 1985	802	24.578	586.994	121.027	983.116	730.148	243.599	5.074	2.695.338
Costituito da									
Beni immobili									
Terreni ed edifici	1	2	-	1.255	2	1	5	1	1.267
Partite correnti									
Crediti vari, depositi e pagamenti anticipati	161	43	7.446	91	6.350	31	6.938	2.743	23.803
Depositi vincolati	-	14.000	559.000	115.450	970.000	707.000	228.000	-	2.593.450
Contanti e c/c bancari	764	11.570	21.208	5.385	8.038	30.559	14.098	3.863	95.485
Totale	926	25.615	587.654	122.181	984.390	737.591	249.041	6.607	2.714.005
Passivi correnti									
Ratei e altri depositi	-	157	-	575	591	-	500	350	2.173
Debiti e proventi maturati	124	880	660	579	683	7.443	4.942	1.183	16.494
Totale	802	24.578	586.994	121.027	983.116	730.148	243.599	5.074	2.695.338

Fonte: Muis, *Annual Report*, 1985.

A parte le proprietà *waqf* decadute a causa della scadenza della concessione, molte altre, comprese le moschee, hanno dovuto subire espropri di terreni per i progetti governativi di rinnovamento e sviluppo urbano. I musulmani di Singapore hanno assistito con grande preoccupazione all'abbattimento delle loro moschee, poiché il terreno su cui sorgevano era considerato inalienabile. Venticinque moschee sono state demolite dal 1968, mentre tra il 1975 e il 1986 ne sono state edificate otto nuove¹⁸.

In confronto ad altri edifici religiosi le moschee sembrano relativamente meno toccate dal rinnovamento urbano. Nel rapporto annuale del Muis per il 1973 si notava che: «Di fatto le moschee sono le meno colpite, poiché durante gli ultimi dieci anni solo undici moschee hanno dovuto cedere il posto agli schemi di sviluppo urbano, mentre i templi buddhisti che ne sono stati toccati sono in numero di 172»¹⁹.

Altre moschee sono state risparmiate dai bulldozer governativi essendo state dichiarate monumenti nazionali; cinque sono rientrate in questa categoria²⁰. Ad altre colpite dal rinnovamento urbano sono state assegnate sedi diverse. La prima moschea costruita a Singapore, il Masjid Omar Kampong Melaka, deve essere stata considerata — anche se non lo è stata dichiarata ufficialmente — un monumento nazionale. La situazione è pertanto molto varia.

Ci occuperemo adesso della seconda generazione di moschee la cui costruzione e la cui gestione riflettono l'approccio statale alla raccolta di fondi. La singolarità della seconda generazione di moschee è l'inusitato metodo di finanziamento adottato per la loro costruzione. Altre caratteristiche particolari sono le dimensioni, la collocazione e il ruolo come mini-centri della comunità islamica.

Nel settembre 1975, il Muis ha istituito il Mosque Building Fund (MBF, Fondo per la costruzione di moschee) al quale impiegati, datori di lavoro e liberi professionisti musulmani contribuiscono volontariamente ogni mese con una somma minima stabilita. Quando fu avviato il programma, il contributo minimo era di un dollaro di Singapore; da allora è raddoppiato. Il Muis utilizza le strutture dell'istituto previdenziale obbligatorio di Singapore, il Central Provident Fund (CPF) per questo scopo. La prestazione non è gratuita: il Muis paga al CPF, per il servizio, dodicimila dollari di Singapore mensili²¹. Nonostante ciò, la raccolta centralizzata non solo assicura un flusso regolare di fondi e facilita la pianificazione, ma riduce anche i costi di raccolta, perché non è più necessario sollecitare periodicamente le donazioni. C'è pertanto una partecipazione in massa, da parte dei musulmani, alla costruzione di una nuova moschea. Il metodo riflette il principio essenziale dello sviluppo di Singapore, che è l'autosufficienza, specialmente a livello finanziario. Tra i paesi con una minoranza musulmana, Singapore è probabilmente l'unico che ha reso sistematica, e con ottimi risultati, la raccolta di fondi per la costruzione delle moschee.

Dall'inizio nel 1975 sino alla fine del 1985 le raccolte del MBF sono arrivate alla cifra totale di ventisei milioni di dollari di Singapore²². Sono state costruite dieci moschee e altre cinque saranno completate entro il 1990. Con il completamento della seconda fase di costruzione delle moschee, al termine degli anni ottanta, l'MBF si scioglierà? Si tratta di un esito improbabile, secondo il Muis, che spera di utilizzare il denaro per la manutenzione e l'aggiornamento delle moschee.

Attualmente il MBF può essere usato solo per l'acquisto di terreni e la costruzione di nuove moschee. A parte le assegnazioni ai *'amil* versate dal Muis, i costi operativi delle nuove moschee sono finanziati attraverso pubbliche donazioni. I dati

sono disponibili solo per il 1981, ma indicano che tali elargizioni sono tutt'altro che irrilevanti (si veda la tab. 11a). Le moschee di seconda generazione sono costruite su terreni dati in concessione dal governo. Diversamente dalle moschee di prima generazione non hanno proprietà *waqf* i cui redditi provvedano al loro mantenimento e di conseguenza le donazioni pubbliche sono fondamentali per loro. È interessante notare che le moschee di nuova generazione per le quali sono disponibili i dati sembrano essere autosufficienti per quanto riguarda le spese correnti (si veda la tab. 11b). Anche ora, in base al principio dell'autosostentamento, si possono valutare l'efficacia dei consigli di gestione delle moschee e la generosità della *umma*. Oltre al MBF, il Muis ha molti altri «fondi misti», alcuni dei quali vengono utilizzati per la ricostruzione e la manutenzione delle moschee (si veda la tab. 12).

Tabella 11. *Provenienza e utilizzo dei fondi di sei moschee di nuova generazione, anno 1981 (valori assoluti in dollari di Singapore).*

a) Media mensile delle donazioni ricevute (ad eccezione dei fondi del MBF)	
Preghiere del venerdì	2.980
Porta a porta	1.070
Conferenze pubbliche	660
Eventi religiosi	960
Lezioni	3.450
Altre donazioni e redditi	5.270
Totale	14.390
b) Media mensile delle donazioni ricevute e media mensile delle spese correnti	
Donazioni ricevute	14.390
Spese ^a	8.140
Saldo	+6.250

^a Ad eccezione dei sussidi nominativi forniti dal Consiglio Religioso Islamico (Muis) per contribuire al sostentamento dell'*imām* e degli insegnanti di religione, le spese delle moschee sono interamente coperte dalle moschee stesse. I fondi necessari per effettuare le spese correnti vengono raccolti tramite donazioni e altri tipi di collette organizzati dalle stesse moschee. Fonte: Mansor Haji Sukaimi, *Dynamic Functions of Mosques – The Singapore Experience*, Singapore, Muis, 1982, pagg. 12-13.

Tabella 12. *Sommario dei bilanci del Muis, anni 1980-1985 (valori assoluti in milioni di dollari di Singapore).*

	<i>Baitul-Mal</i>	Moschee e fondi Mendaki	Fondi <i>waqf</i>	Fondo per la ricostruzione delle moschee ^b	Fondi vari per la manutenzione ^a delle moschee	
					della città satellite ^c	di altre ^d
1985	10,8	25,8	2,7	1,2	2,2	1,2
1984	9,5	22,5	2,0	1,1	1,5	0,9
1983	8,4	18,5	1,8	2,5	n. d. ^e	0,9
1982	4,6	14,9	0,8	2,7	n. d.	n. d.
1981	4,0	11,2	n. d.	2,3	n. d.	n. d.
1980	1,6	8,5	0,6	0,6	n. d.	n. d.

^a Questa voce comprende 18 fondi separati, 13 dei quali sono disponibili per scopi stabiliti dagli originali benefattori (per i dettagli si veda Muis, *Annual Report*, 1985, pagg. 36-37). Le rimanenze sono destinate alla manutenzione delle moschee e alle attività missionarie e assistenziali.

^b Fondo istituito per il restauro e la ricostruzione di moschee.

^c Questo fondo deve essere usato per la manutenzione delle moschee (nuove) della città satellite.

^d Questo fondo rappresenta il denaro ricevuto come indennizzo per le moschee espropriate dal governo. Il fondo è utilizzato per finanziare riparazioni, restauri, ampliamenti e trasformazioni delle moschee.

^e N. d. = dato non disponibile.

Fonte: Muis, *Annual Report*, anni indicati.

Questa strategia è di buon auspicio per le moschee di Singapore, molte delle quali sono ormai piuttosto vecchie.

Le moschee di seconda generazione erano anche chiamate centri islamici comunitari. Secondo uno studio recente, queste moschee sono assai dinamiche²³ in quanto fungono da punto di riferimento non solo per il culto, ma anche per l'istruzione e altre attività. Le loro attività regolari e la relativa partecipazione di pubblico sono elencate rispettivamente nelle tabelle 13 e 14. Forse il vasto campo di attività esercitate dalle moschee costituisce in parte un tentativo di ricostituire il tessuto della vita comunitaria e religiosa lacerato dalle migrazioni.

Tabella 13. *Attività regolari delle moschee di seconda generazione (centri islamici) a Singapore.*

<i>Istruzione</i>
Scuole materne
Lezioni di religione per bambini e adulti
Corsi sulla gestione delle <i>janāza</i> ^(*)
Corsi per i pellegrini
Incontri religiosi
Dibattiti
<i>Religione</i>
Preghiere quotidiane
Preghiere del venerdì
Preghiere comunitarie del <i>tarāwīḥ</i> ^(b) , del <i>'īd al-Fiṭr</i> e del <i>'īd al-Aḍḥā</i> ^(c)
<i>'Aqīqa</i> e <i>qurbān</i> ^(d)
Conferenze religiose tenute da predicatori locali o stranieri
Raccolta della <i>fiṭra</i>
<i>Awwal Muḥarram</i> ^(e)
<i>Mawlid al-Nabī</i> ^(f)
<i>Isrā' Mi' rāj</i> ^(g)
Competizione <i>berzanji</i>
Gara nella lettura del Corano
Funzioni del ringraziamento
<i>Famiglia e assistenza</i>
Corsi di consulenza matrimoniale
Pasti gratuiti per l'interruzione del digiuno durante il Ramaḍān
Sessioni d'incontro/dialogo promossi da organizzazioni musulmane locali
Visite da parte di delegazioni musulmane locali e straniere
Raccolta di fondi
Mostre sul consumo di droga
<i>'Aqd Nikāḥ</i> (solennità per i matrimoni)

* [*Janāza*, in arabo funerale, esequie.]

^b [*Salāt al-tarāwīḥ*, preghiera supererogatoria recitata durante le notti di Ramaḍān.]

^c [Rispettivamente festa della fine del digiuno e festa del sacrificio.]

^d [Rispettivamente rituale officiato in occasione di nascite e rituale oblativo.]

^e [Il giorno 10 del primo mese, *Muḥarram*, del calendario lunare musulmano, si celebra la festa di *'ashūra*, dedicata alla commemorazione dei defunti e in particolare di Husayn, nipote del Profeta, ucciso a Karbalā' in Iraq nel 672. La festa era dedicata originariamente alla commemorazione di Noè, il quale, all'uscita dall'arca, preparò con i sette alimenti trovati all'esterno il pasto detto di *'ashūra*.]

^f [Festa della nascita del Profeta; il 12 del mese di *Rabi' al-awwal*, terzo mese del calendario musulmano.]

^g [Celebrazione dell'ascensione notturna al cielo compiuta del Profeta.]

Fonte: *New Generation of Mosques and Their Activities*, Singapore, Muis, 1986, p. 10.

Tabella 14. Livello di partecipazione ad attività selezionate della moschea, anno 1981 (frequenza in valore assoluto e somma della frequentazione media di ciascuna delle sei moschee).

	Frequenza nel 1981 (numero di sessioni)	Numero dei partecipanti per sessione
Scuole materne	230	75
Lezioni di religione (bambini)	170	970
Lezioni di religione (adulti)	290	1.780
Corsi per i pellegrini del <i>hajj</i>	20	190
Circoncisione	2	45
<i>'Aqīqa e qurbān</i>	1	60
Eventi religiosi (<i>Awwal</i> <i>Muḥarram, Mawlid, Isrā' Mi'rāj</i>)	4	1.300
Conferenze religiose	10	1.230

Fonte: Mansor Haji Sukaimi, *Dynamic Functions of Mosques – The Singapore Experience*, Singapore, Muis, 1982, p. 10.

La tabella 14 indica che le attività della moschea sono assai frequentate; ciò si potrebbe attribuire alla collocazione delle moschee nel territorio, che fornisce loro ampi bacini di utenza. Secondo una stima basata sulla raccolta della *fiṭra* nel 1981, la popolazione musulmana che gravita intorno alle sei nuove moschee è compresa tra le ottomila e le trentacinquemila persone. La stima supera di gran lunga la cifra di mille-seimila per le moschee più vecchie²⁴. Una base più ampia tra la popolazione permette varie economie di scala che si riflettono sia nella varietà dei programmi offerti sia negli alti tassi di partecipazione. Altri benefici aggiuntivi sono l'alto numero di volontari che contribuiscono alle attività e le sostanziose donazioni del pubblico.

Mentre la distribuzione (o forse la redistribuzione) spaziale della popolazione di Singapore intorno ai quartieri residenziali pubblici ha portato all'integrazione etnica, molte organizzazioni volontarie tradizionali (comprese quelle musulmane) hanno perso le radici: al loro posto sono sorti centri comunitari, e questo a livello nazionale. A livello locale sembra che le nuove moschee abbiano assunto la forma di centri comunitari in un altro senso, che è quello religioso.

Così come i centri delle comunità e i comitati di residenti sono patrocinati e controllati dal governo, anche le attività della moschea sono coordinate dal Muis tramite un comitato di supporto chiamato LARAS. Anche questo aspetto le differenzia dalle moschee di prima generazione che operavano in gran parte come entità individuali e locali. Tale coordinamento è visto come «coerente con il concetto che le moschee siano istituzioni che promuovono attivamente la vita collettiva della *umma*»²⁵.

Ma da ciò potrebbe nascere un problema: più i musulmani, specialmente i malesi, si riconosceranno nelle attività della moschea, più questo frenerà la loro integrazione con il resto della società di Singapore.

5. Istruzione

Più di ogni altra religione l'islam sottolinea l'importanza dell'apprendimento teorico e pratico. Pertanto non sorprende che l'istruzione islamica sia sempre stata una delle principali preoccupazioni dei musulmani di Singapore sin dal loro primo insediamento. Questo si manifesta in vari modi: a livello ufficiale e istituzionale vi sono *madrasa* a tempo pieno e part-time; a livello non ufficiale (anche se istituzionalizzato) il sostegno all'istruzione sia religiosa sia laica è garantito tramite l'elargizione di borse di studio e più recentemente con il Mendaki (Consiglio per l'istruzione dei bambini musulmani), nonché attraverso attività missionarie che si possono considerare come una forma di azione caritativa. Fino a relativamente poco tempo fa le organizzazioni di volontariato tradizionali erano le principali responsabili dell'istruzione islamica. L'approccio del *laissez-faire* è stato gradualmente rimpiazzato da uno più interventista, come si vede dalla centralizzazione di queste attività.

5.1. Le madrasa

Come si sa, l'islam è stato introdotto a Singapore alla fine del tredicesimo secolo. In quel periodo il metodo per l'istruzione religiosa era costituito dall'insegnamento privato, nelle case degli studenti o in quelle degli insegnanti. All'inizio del diciannovesimo secolo esistevano scuole coraniche nelle moschee, nelle *surau* e nelle case degli insegnanti²⁶. Le *madrasa*, come le conosciamo oggi, fecero la loro apparizione verso l'inizio del ventesimo secolo. Istituite da arabi benestanti, queste scuole ricevevano in dono alcune proprietà i cui proventi servivano a finanziarne la gestione e la manutenzione²⁷. Queste prime *madrasa* sono descritte come arabocentriche: i primi insegnanti venivano dall'Arabia e il curriculum si incentrava ampiamente sugli studi arabi (compresi quelli islamici). Pertanto non solo diffondevano l'alfabetizzazione e l'istruzione, ma allo stesso tempo aiutavano a preservare l'identità culturale degli arabi. Inoltre, come mette in risalto uno studio²⁸, Singapore in quel periodo si guadagnò la fama di importante centro di cultura islamica nella parte sud-occidentale della Malaysia. Questa prima istruzione islamica aveva due caratteristiche: era quasi totalmente confessionale ed era finanziata da individui tramite *waqf* o donazioni.

La *madrasa* continua a esistere ancor oggi: infatti nel giugno 1986 ce n'erano nove, di cui cinque primarie e quattro secondarie. Anche se vi è scarsità di studi e di dati su di esse, le statistiche disponibili fanno pensare che il loro numero e anche il loro ruolo siano considerevolmente diminuiti (si veda la tab. 15). La preferenza per l'educazione laica ha evidentemente imposto un forte tributo all'istruzione islamica a tempo pieno, benché questa attualmente non sia completamente confessionale e riceva anch'essa assistenza finanziaria dal governo di Singapore. Gli studenti devono pagare rette nominali per sostenerne i costi, in particolare gli stipendi degli insegnanti, che ricevono anche un sussidio dal Muis.

Tabella 15. Numero delle scuole islamiche presenti a Singapore, anni 1967-1986^a (valori assoluti).

	Sostenute dal governo	Private
1967	25	n. d. ^b
1968	20	n. d.
1969	24	n. d.
1970	23	n. d.
1971	18	5
1972	19	5
1973	19	5
1974	19	4
1975	19	4
1976	17	5
1977	15	5
1978	13	5
1979	13	4
1980	13	4
1981	13	4
1982	12	5
1983	12	5
1984	10	5
1985	9	4
1986	9	3

^a A giugno.

^b N. d.: non disponibile.

Fonte: *Directory of Schools and Educational Institutions*, Singapore, Ministero dell'Istruzione, anni indicati.

Oltre a fornire sovvenzioni alle *madrassa* approvate, negli anni sessanta il ruolo del governo di Singapore rispetto all'istruzione religiosa islamica era quello di imporre a tutte le scuole malesi di provvedere l'insegnamento religioso e di riservare alcune cattedre ai laureati del Muslim College di Klang, nella Malaysia occidentale, e di al-Azhar del Cairo²⁹. Con la pubblicazione del Rapporto Goh nel 1978, l'insegnamento della religione come materia d'esame è divenuto obbligatorio per le scuole secondarie³⁰. Agli studenti musulmani di scuola secondaria viene dunque offerta la conoscenza della religione islamica.

Comunque, il ruolo del governo è più ampio di quanto non si possa ricavare da quanto precede, poiché il Muis — in base all'AMLA — è investito del potere di controllare tutte le scuole religiose islamiche. In base alla legge, esso può registrare, controllare, approvare curricula, ispezionare le scuole ed esaminare gli insegnanti. A quanto risulta, tutti gli articoli dell'AMLA, tranne le Sezioni 81 e 82 che riguardano le scuole religiose e, rispettivamente, i fondi assegnati a esse, sono entrati in vigore. Le *madrassa* sono state molte volte oggetto delle interrogazioni relative agli Affari musulmani presentate al parlamento di Singapore. Le interrogazioni vertevano su vari temi³¹: l'assenza di un curriculum unico e di un'amministrazione unificata dell'istruzione islamica, la qualità degli insegnanti e le limitate finanze delle *madrassa*, che dipendono ampiamente dalle donazioni.

Forse è egualmente critico il fatto che il 95 per cento degli studenti a tempo pieno delle *madrassa* sia costituito da donne³². Anche la maggior parte degli studenti che frequentano la scuola terziaria è di sesso femminile. Dato che *'ulamā'* e *imām* sono tradizionalmente uomini, questo stato di cose porta con sé numerose conseguenze per la leadership religiosa islamica nel paese.

Riguardo alla gestione delle *madrassa*, in una risposta del governo, nel 1973, si indicava che il Muis non era ancora pronto a prendere in mano la gestione di tutte le scuole religiose di Singapore³³. Nel 1982 si mise in risalto che la carenza di personale nel Muis impediva di istituire un'unità speciale che supervisionasse e ispezionasse le *madrassa* ed esaminasse i loro insegnanti³⁴. Recentemente il ministro ha affermato che il Muis, con l'assistenza del Mendaki, stava effettuando uno studio dei vari aspetti del sistema delle *madrassa* in modo da poter attuare le sezioni 81 e 82 dell'AMLA³⁵. Lo studio è stato completato e accettato dal Muis, e ci sta muovendo per unificare il curriculum delle *madrassa*.

Anche se l'istruzione islamica ufficiale a tempo pieno ha perso la sua importanza, c'è molto interesse per l'istruzione part-time. Vi sono circa trenta *madrassa* part-time³⁶. Molte sono situate nelle moschee dove l'istruzione religiosa — per la quale si utilizza un programma standard curato dal Muis — viene impartita da tre a cinque volte a settimana per due o tre ore al giorno. Questo tipo d'istruzione è a disposizione sia di adulti che di bambini. Secondo il rapporto annuale 1984 del Muis, un maggior numero di musulmani partecipa oggi a queste attività, il che è indicativo di una crescita della coscienza religiosa³⁷.

L'istruzione religiosa è offerta anche dal Jamiyah di Singapore. Si è stimato che circa settemila studenti frequentino corsi religiosi e laici organizzati dai quindici centri educativi esistenti³⁸. All'interno di questi vi è anche la lettura del Corano per i ciechi. Queste e altre attività del Jamiyah sono finanziate da donazioni e da programmi per la raccolta di fondi e sostenuti da gruppi di volontari, molti dei quali sono professionisti (che prestano il loro aiuto nelle attività medico-legali). In un certo senso le attività di questo e di altri gruppi simili costituiscono una buona testimonianza delle attività assistenziali nell'islam.

5.2 Finanziamenti per l'istruzione

Diverso per scopo è il finanziamento regolare all'istruzione sotto forma di borse e assegni di studio offerte dal Muis e dal Lembaga Biasiswa Kenangan Maulud (LBKM). Quest'ultimo, come il nome stesso suggerisce fu istituito nel 1965 per commemorare il *mawlid* (anniversario della nascita del Profeta). Esso ottiene i propri fondi unicamente da donazioni e raccolte di offerte. Durante il 1983 -85 ha ricevuto annualmente quindicimila dollari di Singapore dall'ambasciata dell'Arabia Saudita per i suoi borsisti, che sono studenti della scuola secondaria e terziaria. Dispensa anche borse per conto del *waqf* Angulia, che ha offerto inizialmente un contributo di quattromilacinquecento dollari di Singapore nel 1970; il contributo ha ora raggiunto circa i sessantamila dollari di Singapore annui³⁹. Per dare un'idea della dimensione dell'impegno a favore dell'istruzione, gli esborsi sono elencati nella ta-

bella 16. Per quanto la somma sembri alta, essa - come del resto in molte attività sociali - è appena sufficiente ad avviare le attività. Inoltre, in particolare nel caso del LBKM, le sue attività costituiscono un'importante opera di volontariato.

Tabella 16. Borse di studio e sovvenzioni per studenti distribuite da LBKM e Muis, anni 1966-1985 (valori assoluti in dollari di Singapore).

	LBKM	LBKM (<i>waqf</i> Angulia)	Muis	
			borsisti	sovvenzioni per studenti
1966	3.900	-	-	-
1967	12.052	-	-	-
1968	17.361	-	-	-
1969	22.180	-	-	-
1970	23.855	-	-	-
1971	17.650	-	-	-
1972	14.900	39.000	-	-
1973	19.475	-	-	-
1974	19.505	-	107.300	5.130
1975	19.060	-	89.545	17.173
1976	18.875	n. d. ^a	93.250	17.751
1977	20.470	n. d.	98.480	14.300
1978	44.397	n. d.	98.100	17.446
1979	32.768	n. d.	100.000	18.530
1980	32.023	50.000	100.000	29.795
1981	n. d.	50.000	130.210	32.271
1982	n. d.	50.000	139.360	39.695
1983	42.075	48.024	139.360	40.336
1984	55.300	53.050	141.960	31.373
1985	66.700	55.375	157.420	44.905

* N. d.: non disponibile.
Fonte: LBKM e Muis, *Annual Report*, anni indicati.

5.3. Mendaki: genesi e attività

Le caratteristiche della popolazione musulmana di Singapore che seguono sono desunte dalla precedente disamina del profilo socioeconomico dei musulmani nel 1980: il novanta per cento dei musulmani è malese; la frequenza scolastica e la condizione economica dei musulmani sono generalmente più basse del resto della popolazione, da lungo tempo. Sin da quando nel 1959 Singapore è divenuto autonomo, il People's Action Party (PAP), il partito di governo, ha mostrato una chiara coscienza del problema, riconoscendone le sfumature politiche. Tale coscienza si riflette in un certo numero d'iniziative prese a diversi livelli. Primo, la particolare posizione dei malesi è esposta nell'articolo 89.2 della Costituzione di Singapore, che sancisce che il governo «dovrà esercitare le proprie funzioni in modo da riconoscere la particolare posizione dei malesi, che sono la popolazione indigena dello stato, e di conseguenza sarà responsabilità del Governo la protezione, la salvaguardia, il sostegno, l'incoraggiamento e la promozione dei loro interessi educativi, religiosi, economici, sociali e culturali e della lingua malese»⁴⁰.

Nel rispetto di ciò l'istruzione a tutti i livelli è gratuita per i malesi, e si offrono borse speciali per gli studenti malesi che sono al livello terziario.

Secondo, dopo l'indipendenza di Singapore (separazione dalla Malaysia) nel 1965, perfino il primo ministro assicurava che «il governo, con il sostegno dei non- malesi, è pronto a concentrare sui nostri cittadini malesi una quantità delle proprie risorse superiore alla media»⁴¹.

Terzo, nell'organizzazione del PAP c'è sempre stato un ufficio per gli affari malesi incaricato di segnalare alla dirigenza i vari problemi, con un percorso preferenziale; attualmente c'è un ministro con la delega degli affari musulmani. Quarto, a testimoniare la separazione della legge musulmana, ci sono l'AMLA, l'istituzione del Muis e il sostegno alle sue attività e più recentemente il Mendaki.

Dall'indipendenza, l'economia di Singapore ha sperimentato una rapida crescita e una trasformazione strutturale, cui sono seguiti significativi miglioramenti nel livello di vita. Ciò nonostante, i problemi dei musulmani malesi non sono stati ancora superati.

Il Consiglio per l'educazione dei bambini musulmani (Mendaki) si è costituito nell'agosto 1981. I suoi primi promotori, nove, tutti membri malesi del parlamento e rappresentanti delle undici principali organizzazioni malesi, lo concepirono come un sostegno dello sforzo già in atto e una spinta di carattere nazionale per il progresso del livello di istruzione dei musulmani, specialmente per i bambini. La sua strategia prevede due strade: si raccolgono in un fondo unico le risorse che vengono poi assegnate a tutti i livelli. Seguendo l'esempio del Mosque Building Fund esso richiama ogni lavoratore musulmano a dare un piccolo contributo mensile sotto forma di trattenuta sullo stipendio (la quota attuale è di 50 centesimi) o a versare contributi per conto corrente postale. Questi programmi sono cominciati, rispettivamente in ottobre e settembre 1984. Le somme raccolte ammontano a 1,6 milioni di dollari di Singapore attraverso il meccanismo del Central Provident Fund, e 0,27 milioni di dollari di Singapore attraverso il conto corrente per il periodo 1984-86⁴². In aggiunta a quanto detto sono state donate alla fondazione le somme riportate in tabella 17.

Tabella 17. *Somme donate alla fondazione, anni 1982-1986 (valori assoluti in dollari di Singapore).*

	Importi
1982	457.373,84
1983	289.933,10
1984	151.427,88
1985	432.949,18
1986	120.730,55

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tra il 1984 e il 1987 l'unico donatore straniero, l'Agħhā Khān, ha contribuito con cinquecentomila dollari di Singapore. Si può pertanto affermare che le fonti dei finanziamenti sono largamente locali. In gran parte, i fondi vengono utilizzati per sostenere gli studenti affinché proseguano gli studi e possano migliorare il loro livello d'istruzione.

Riguardo all'istruzione si utilizza un tipo di approccio piramidale. Il termine è utilizzato per denotare la sua copertura⁴³ (tutti i livelli di educazione, ufficiali e specialmente laici), con il coinvolgimento dei genitori e l'offerta di consulenza per gli studenti. In passato gli sforzi di altre organizzazioni musulmane che garantivano il sostegno all'educazione, come detto precedentemente, hanno preso la forma di un'assistenza finanziaria attraverso borse di studio, sovvenzioni e altri aiuti, anche se alcune organizzazioni malesi (come la Malay Teachers' Union e la Malay Literary and Youth Organization) garantivano in scala ridotta un servizio di aiuto scolastico. Il Mendaki sta comunque tentando di reperire non solo più vaste risorse finanziarie, ma anche risorse di manodopera (principalmente insegnanti) che assistano i suoi corsi speciali di insegnamento. È utile notare che nell'organizzare le proprie attività si è avuto cura di non creare duplicati delle attività di altre organizzazioni.

L'ex primo ministro, parlando alla cerimonia di apertura del congresso del Mendaki, ha notato che: «Il vero risultato del Mendaki sarà quello di elevare il livello d'istruzione, e di conseguenza gli standard di vita, della maggioranza e non quelli della minoranza che prosegue gli studi fino al livello massimo»⁴⁴.

Per ora, i corsi di insegnamento particolare (che ricevono forti sussidi) sono iniziati per gli studenti della Primary School Leaving Examination (PSLE, licenza della scuola primaria) e per gli studenti d'inglese, di argomenti generali e di economia dell'A-level (pre-universitario). Questi corsi, l'assistenza finanziaria delle fondazioni e le borse per i corsi di specializzazione dei laureati sono stati adeguatamente finanziati. Altri punti di questo programma ad ampio spettro sono a diversi stadi di realizzazione.

Riguardo l'ampliamento delle proprie risorse finanziarie, il Mendaki spera di ottenere l'approvazione del governo per raddoppiare la quota di contributo portandola a un dollaro di Singapore⁴⁶. Altre fonti possibili che la fondazione spera di utilizzare sono *la fitra* e la *zakāt*, così come lo sviluppo edilizio di terreni *waqf*⁴⁷.

Il programma Mendaki, pur essendo vasto e ambizioso, tende soprattutto a migliorare il livello d'istruzione dei futuri lavoratori. Comunque, anche il livello d'istruzione di coloro che già fanno parte della forza lavoro richiede attenzione. Secondo il censimento della popolazione del 1980, il venticinque per cento dei malesi che lavorano non ha una qualifica professionale, mentre il cinquantanove per cento di essi ha solo la licenza di scuola primaria. Esiste una varietà di programmi per la qualificazione professionale della forza lavoro. Il Mendaki potrebbe incoraggiare e assistere gli impiegati musulmani perché partecipino a questi programmi, in modo che possano guadagnare di più. Ciò permetterà loro di dare ai figli un'istruzione migliore.

Infine, il lavoro del Mendaki, descritto quale «esperimento serio e senza precedenti di autosostentamento» sarà guardato con interesse sia all'interno che all'esterno di Singapore man mano che la fondazione procederà nell'attuazione dei suoi ambiziosi obiettivi.

6. Attività missionarie e assistenziali

Per ragioni di spazio il paragrafo descrive unicamente, e a grandi linee, le attività di due importanti organizzazioni di volontariato nel campo dell'assistenza, definita in modo ampio includendovi le attività missionarie. Il Muis, più recentemente, ha istituito attività missionarie con un ampio quadro organizzativo che rispecchia la distribuzione dei musulmani sul territorio, di cui si dice più avanti.

6.1. Muslimin Trust Fund Association

La Muslimin Trust Fund Association (MTFA), istituita nel 1904, è la più antica organizzazione di assistenza musulmana di Singapore. La sua attività più significativa è l'istituzione di due orfanotrofi, il Darul Ihsan per i ragazzi (nel 1904) e il Darul Ihsan Libanat per le ragazze (nel 1980). Finanziate interamente da donazioni volontarie, queste istituzioni sono autosufficienti sin dal 1964⁴⁵. Oltre a prendersi cura del sostentamento e dell'istruzione (religiosa e laica) degli orfani, il Darul Ihsan dà anche assistenza scolastica a orfani musulmani non convittori.

Ciò può avvenire in due modi: 1) fornisce gratuitamente testi scolastici e articoli di cancelleria agli studenti della scuola primaria, secondaria e pre-universitaria e sovvenzioni per i libri a quelli delle scuole professionali e tecniche e dei corsi universitari; quando il progetto ebbe inizio nel 1977 ne usufruivano 380 persone e nel 1983 il numero era più che raddoppiato; 2) iniziato nel 1980, il programma di aiuto esterno punta ad aiutare gli orfani non convittori rispondendo ai loro bisogni scolastici giornalieri; i dodici beneficiari con cui si è iniziato nel 1980 sono saliti a centoquindici nel 1984⁴⁹.

Oltre a quanto detto, il MTFA si occupa della sepoltura dei musulmani privi di familiari e gestisce quattro moschee e la *madrassa* Alsagoff.

6.2. Altre società assistenziali

Vi sono numerose altre associazioni benefiche e assistenziali le cui attività sono poco conosciute. È perfino difficile conoscerne il numero preciso. Una pubblicazione⁵⁰ del Jarniyah elencava sessantasei di queste associazioni nel 1985. Il loro numero sale a ottanta se si considerano le cosiddette associazioni religiose (14), che probabilmente svolgono qualche attività assistenziale.

6.3. Attività missionarie

La Muslim Missionary Society (Jamiyah) è una delle principali organizzazioni musulmane e si batte in prima linea per un ben articolato programma per la tutela e la promozione dell'islam. Fondata da un missionario indiano di Meerut (Maulana Hafiz Abdul Aleem Siddique, con una piccola moschea intitolata a suo nome), il comitato dei membri fondatori comprendeva numerosi arabi e indiani di spicco, e persino membri della famiglia reale malese: un gruppo che rappresentava l'élite musulmana del tempo. Il numero dei membri è notevolmente cresciuto dal 1970: dai

190 di quell'anno ai 24.000 del 1984⁵¹. I programmi ad ampio spettro⁵² basati interamente sul volontariato⁵³, finiscono per sovrapporsi a quelli di molte altre importanti organizzazioni musulmane, ma ciò è inevitabile. Da una parte si potrebbe dire che la competizione è necessaria perché le organizzazioni siano condotte in modo efficiente, dall'altra questa situazione impedisce gli ingiusti accentramenti e conseguenti monopoli, anche se una certa specializzazione nelle funzioni potrebbe essere utile per economizzare le scarse risorse e la limitata forza umana a disposizione.

Come ci si aspetterebbe, anche il Muis ha organizzato un programma di *da'wa* (missione)⁵⁴. Insieme ad altre sette organizzazioni musulmane⁵⁵, ha costituito nel 1974 l'Islamic Missionary Committee con le seguenti funzioni principali: 1) organizzare conferenze religiose e riunioni, lezioni religiose e asili d'infanzia nelle moschee; e 2) preparare i testi per i sermoni dei venerdì. Comitati di distretto sono stati istituiti per assistere il comitato principale e per richiamare una maggiore partecipazione a livello di base dei musulmani ai movimenti di *da'wa*.

Per dare efficienza alle suddette attività e ridurre la sovrapposizione di sforzi, un Islamic Missionary Committee (JHD) del Muis è stato inaugurato nel 1981. Questa organizzazione è simile alla precedente, tranne che per quanto segue: è organizzativamente più articolata e complessa; i suoi ventisei comitati distrettuali ora divenuti permanenti, confrontati con i sedici precedenti, coprono nuovi nuclei di popolazione musulmana; e due dei comitati di distretto, diversamente dagli altri, non hanno una sede fissa, ma si rapportano ogni volta al lavoro da svolgere. Il modus operandi di questa cooperazione ufficializzata tra un organismo governativo e un'organizzazione volontaria rispecchia chiaramente una dichiarazione resa in parlamento dal ministro che ha la delega degli Affari musulmani, secondo il quale: «Un approccio più utile per il Muis sarebbe, oltre al contributo finanziario, associarsi e coinvolgersi più strettamente con le organizzazioni malesi musulmane di base, essendo essenziale e benefico per entrambi — Muis e organizzazioni musulmane — mantenere buoni rapporti. Solo in questo modo il Muis può mantenersi informato delle funzioni, del lavoro, delle opinioni e dei problemi che le organizzazioni incontrano. Inoltre, il rapporto così stabilito permetterebbe al Muis di spiegare ai musulmani le decisioni politiche del governo che li riguardano, e assisterli quando possibile»⁵⁶.

6.4. *Kemas (Kongres Ekonomi Masyarakat Melayu-Islam Singapura)*

La terza iniziativa intrapresa dopo il 1975, a poca distanza da quello del Mendaki, fu un altro congresso, il Kemas. Al congresso, tenutosi nel 1985, si notò che gli uomini d'affari malesi incontravano difficoltà nel ricevere crediti bancari, e i malesi nel farsi assumere dalle maggiori banche, industrie e organizzazioni commerciali e dei trasporti a livello manageriale e di responsabilità, anche quando ne avevano i titoli accademici⁵⁷. Al cuore della proposta del congresso c'era la realizzazione di un istituto finanziario, Danamis, per raccogliere i fondi e per utilizzarli in modo da accrescere la partecipazione dei musulmani malesi nel settore degli affari⁵⁸.

Specificamente si intravede una duplice funzione per il Danamis: 1) doveva servire come programma di risparmio volontario per il *hajj* (a somiglianza del fondo malese, Tabung Haji Malaysia) con contributi mensili che vanno dai tre ai venti dol-

lari di Singapore; e 2) costituire un fondo d'investimento, anche ora attraverso contributi volontari, per promuovere gli interessi economici dei suoi membri. Proponendosi di utilizzare lo stesso meccanismo di raccolta dell'MBF e del Mendaki e basandosi sul principio della concentrazione delle risorse di massa, nelle sue previsioni il Kemas indica che si potrebbe costituire un fondo di cento milioni di dollari di Singapore in circa dieci anni. Pertanto il volume di risorse da raccogliere è di molto superiore a quello degli altri due programmi. Diversamente da questi due programmi, in cui i partecipanti non si aspettano un rendimento (monetario) diretto, quello del Kemas dovrà dare un adeguato rendimento netto, se vorrà realizzare le sue ambiziose proposte. Perciò saranno richieste considerevoli capacità manageriali e finanziarie. Inoltre, per non disperdere inutilmente forza umana e risorse, si dovrà fare in modo che le sue proposte si armonizzino bene con quelle dei programmi già esistenti.

Il Danamis potrà senza dubbio giocare un ruolo importante nel settore del volontariato. Offrendo forme d'investimento permesse dall'islam, dovrebbe essere in grado di colmare una lacuna oggi esistente e allo stesso tempo di aiutare gli uomini d'affari musulmani. Se avrà successo sarà il primo ad aprire nuovi spazi in un paese con una minoranza musulmana.

Conclusioni

Nell'obbedienza al principio della *'ibāda* (culto), i musulmani di Singapore hanno raccolto fondi sia attraverso le vie ufficiali sia attraverso il volontariato e li hanno volti a opere caritative. Come ha mostrato la disamina precedente, gran parte della beneficenza del passato è sotto forma di *waqf*. Altri donatori, singoli o organizzati, soprattutto in tempi recenti, sono stati più diretti, mentre altri ancora, specialmente il Muis dopo il 1975 e altre iniziative assai innovative, hanno impiegato il criterio della concentrazione in un solo fondo delle risorse di massa per realizzare economie di scala. Nell'insieme, il volume delle risorse finanziarie raccolte risulta assai rilevante. Se venisse legalmente imposto il versamento della *zakāt*, la raccolta di fondi crescerebbe notevolmente e si potrebbe ridurre la dipendenza dal volontariato.

Molti degli sforzi per la raccolta di fondi sono rivolti all'istruzione. Questo è in parte un risultato della condizione socioeconomica della popolazione musulmana. Si crede fermamente che l'istruzione sia il motore della crescita che permetterà ai musulmani di porsi all'altezza del resto della popolazione.

A iniziare dalla costituzione del Muis dopo l'indipendenza di Singapore, la gestione degli affari musulmani si è spostata dal *laissez-faire* all'intervento statale. Il tipo di struttura del Muis non è esclusivo di Singapore, poiché vi sono istituzioni simili in Malaysia e Indonesia. Il particolare paradigma utilizzato è in analogia con il ruolo dei centri comunitari nello sviluppo sociale pianificato. A Singapore, tali centri sono stati utilizzati per favorire l'integrazione nazionale e anche come variabile di controllo. Diversamente dai centri comunitari, il Muis è un organismo statale, ma è stato anche utilizzato per produrre e sostenere cambiamenti e per raggiungere obiettivi nazionali. Con il Muis alla guida degli affari musulmani, si possono osser-

vare due tipi di effetti: primo, diminuisce l'importanza delle piccole organizzazioni musulmane tradizionali; secondo, c'è una centralizzazione e un consolidamento delle organizzazioni poiché il Muis spesso li annette a sé. Ma in generale la tendenza all'accentramento, specialmente in un paese con una piccola minoranza musulmana, dovrebbe promuovere l'efficienza e anche la coesione del settore.

Il potenziale del settore di volontariato nello svolgere il compito della redistribuzione dei beni è particolarmente importante nei paesi con una minoranza musulmana. La redistribuzione ha tradizionalmente trovato espressione concreta negli istituti della *zakat* e del *waqf*. Alla luce del risorgimento islamico che si sta oggi realizzando, sia queste iniziative sia quelle non tradizionali meritano il più vigoroso incoraggiamento.

*Sono grato a Sidek Sanif, correlatore di questo studio, e agli altri partecipanti al convegno di Singapore del 24-25 agosto 1987 per i loro utili commenti.

¹ Definiti nel censimento come categoria che include tutte le persone di origine malese o indonesiana; corrisponde al gruppo musulmano-malese del quale si è parlato prima.

² Nel 1966 il tasso di partecipazione femminile alla forza lavoro era solo del 9 per cento rispetto al 20 per cento delle donne cinesi. Nel 1980 il tasso malese e quello cinese erano del 38 e 39 per cento rispettivamente.

³ Questo si vede anche nella quota musulmana del settore manifatturiero (si veda la tab. 5b).

⁴ Si veda *Census of Population Singapore 1980*, 7, «Reddito e Trasporti», Singapore, Dipartimento di Statistica, 1981.

⁵ Uno degli emendamenti attualmente proposti è di permettere al Muis di assumere l'intera gestione dei servizi per il pellegrinaggio; si veda «Straits Times», 3 febbraio 1987.

⁶ Ahmad Mattar, «10 Years of Majlis Ugama Islam» in *Speeches*, II, 2 (agosto 1978), p. 28.

⁷ Le altre attività sono esaminate nel paragrafo sull'istruzione e l'assistenza.

⁸ Intervista del Muis.

⁹ Atti Parlamentari di Singapore, Official Reports, 37 (4 giugno 1978), colonne 1581-84.

¹⁰ Si veda K. L. Ter, *The Law of Charities-Cases and Materials: Singapore and Malaysia*, Singapore, Butterworths, 1985.

¹¹ Ahmad bin Mohamed Ibrahim, *The Legal Status of Muslims in Singapore*, Singapore, Malayan Law Journal, 1965, in particolare il cap. 5.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ Un recente studio sugli arabi di Singapore valuta in «circa 30 i grossi *waqf* arabi, con un valore di circa 50 milioni di dollari di Singapore». Quanto al più ampio *waqf* indiano — Wakaf Angulia — lo stesso studio ritiene che i suoi depositi ammontino a 29 milioni di dollari di Singapore. La veridicità di queste stime non può, comunque, essere accertata indipendentemente. Si veda Lim Lu Sia, «The Arabs of Singapore: A Sociographic Study of the Place in the Muslim and Malay World of Singapore», saggio accademico non pubblicato, Singapore, National University of Singapore, Dipartimento di Sociologia, 1986-87, pagg. 42-46.

¹⁴ Muslimin Trust Fund Association, *80th Anniversary PublicatWn*, Singapore, 1984.

¹⁵ Muis, *Annual Report 1976*, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ Intervista del Muis.

¹⁸ *New Generation of Mosques in Singapore and Their Activities*, Singapore, Muis, 1986, p. 6.

¹⁹ Muis, *Annual Report 1973*, p. 3.

²⁰ Ministry of National Development (Singapore), *Annual Report*, vari anni.

²¹ Intervista del Muis.

²² *New Generation of Mosques in Singapore and Their Activities* cit., p. 5.

²³ Mansor Haji Sukaimi, *Dynamic Functions of Mosques-The Singapore Experience*, Singapore, Muis, 1982.

²⁴ *Ibid.*, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

- ²⁶ Ahmad bin Mohamed Ibrahim, «Islamic Education in Singapore» in *World Muslim League*, III, 11 (gennaio 1967), p. 13.
- ²⁷ Per particolari su alcune *madrassa* si veda Abdullah Alwi Haji Hassan, «Islam di Singapura: Satu Pengenalan» in *Islamika*, Kuala Lumpur, Sarjana Enterprise, s. d., pagg. 164-68. Si riporta che una delle *madrassa* riceve assistenza finanziaria da parte del governo del Brunei poiché molte persone di quella nazionalità fanno parte dell'istituzione.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 165.
- ²⁹ A. bin M. Ibrahim, «Islamic Education in Singapore» cit., p. 14.
- ³⁰ *Report of the Ministry of Education (Goh Report)*, 1978.
- ³¹ Questi temi sono menzionati anche in A. A. H. Hassan, «Islam di Singapura: Satu Pengenalan» cit.; Zubaidah Ghani e Fauziah Soeratman, *The Madrasah System in Singapore-A Brief Survey*, SEDAR, 1975, pagg. 44-49; M. Kamal Hassan, «Some Dimensions of Islamic Education in Southeast Asia» in Taufik Abdullah e Sharon Siddique (a cura di), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1986, pagg. 46-48. È stata anche lamentata da tempo la mancanza di istruzione islamica superiore. Comunque, poiché il governo ha sempre considerato l'istruzione come un bene da investimento, le ridotte possibilità d'impiego per tali diplomati non ne giustificerebbero il sostegno.
- ³² «Straits Times», 1° luglio 1987.
- ³³ Atti Parlamentari di Singapore, *Official Reports*, 32 (14 marzo 1973), colonna 849.
- ³⁴ *Ibid.*, 42 (3 dicembre 1982), colonne 322-24.
- ³⁵ *Ibid.*, 43 (19 marzo 1984), colonna 1309.
- ³⁶ Intervista del Muis.
- ³⁷ Muis, *Annual Report 1984*, p. 18.
- ³⁸ *History and Activities of Jamiyah Singapore*, Singapore, Jamiyah, s. d., p. 77.
- ³⁹ Intervista LBKM.
- ⁴⁰ *Singapore Constitution*, Order in Council, 1958.
- ⁴¹ Alex Josey, *Lee Kuan Yew*, Singapore, Donald Moore, 1986, p. 555.
- ⁴² Intervista Mendaki.
- ⁴³ Si veda «Schematic Chart for Analysis and Planning of Mendaki Projects and Activities, Pelejaran Final» in *Kongres Pendidikan Anak-Anak Islam Singapura*, Singapore, 1981, p. 55.
- ⁴⁴ Si veda *Speeches*, V, 12 (giugno 1982).
- ⁴⁵ Intervista Mendaki.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ Una relazione sui programmi e le attività del Mendaki per il periodo da agosto 1981 a maggio 1982 è data in *Koleksi Kertas Mendaki*, Singapore, Mendaki, 1982, p. 56.
- ⁴⁸ Muslim Trust Fund Association, *80th Anniversary Publication*, Singapore, 1984. I fondi sono anche forniti dalla SMA Alsagoff Wakaf Fund.
- ⁴⁹ *Ibid.* Si veda anche *Directory of Social Services*, Singapore, Singapore Council of Social Service, 1985, p. 78.
- ⁵⁰ Pubblicazione celebrativa in occasione della cerimonia di apertura del Centro Islamico Jamiyah e del cinquantesimo anniversario della Jamiyah (Singapore, Jamiyah, 1985). Un elenco delle associazioni registrate è pubblicato ogni anno nel supplemento della Gazzetta Ufficiale della Repubblica di Singapore. Dato che le associazioni elencate non sono classificate per religione, solo i loro nomi offrono un'indicazione per capire se sono musulmane o altro.
- ⁵¹ *History and Activities of Jamiyah Singapore* cit., p. 83.
- ⁵² A suo attivo c'è la conversione di oltre 11.000 persone dalla sua fondazione al 1984; *Ibid.*, p. 80.
- ⁵³ Le sue fonti di finanziamento sono donazioni, maratone cittadine, fiere, collette della *zakāt* e della *fitra* (prima dell'inizio del Muis) e la Rabitah al-Alam al-Islami.
- ⁵⁴ Si riporta che la World Islamic League faccia una donazione annua di 50.000 rial al Muis per sostenere le attività missionarie; si veda «Straits Times», 17 gennaio 1980.
- ⁵⁵ Si veda *Singapore Islamic Missionary Committee*, Singapore, Muis, 1985, p. 11; per i dettagli si veda anche «Singapore Muslim Religious Council: A Review» in *Annual General Meeting of Regional Islamic Dawah Council of Southeast Asia and Pacific*, Kuala Lumpur, 1982, pagg. 210-11.
- ⁵⁶ Dibattiti Parlamentari di Singapore, *Official Reports*, 27 (22 marzo 1978), colonne 1398-99.
- ⁵⁷ Ridzwan Dzafir e Ahmad Mohd Don, *Development of the Economic Well Being of the Malays in Singapore*, Singapore, Kemas, 13-15 settembre 1985, p. 40.
- ⁵⁸ Per i particolari si vedano gli atti del Kemas, in particolare pagg. 212-14.

La raccolta delle risorse attraverso il *waqf* in Thailandia *Preeda Prapertchob**

Introduzione

Anche se è storicamente accertato che lo *shaykh* Ahmad di Persia fu tra i primi musulmani a recarsi in Thailandia e a essere designato quale funzionario di più alto rango presso la corte di Ayuthaya, capitale della Thailandia dal 1602, egli probabilmente non fu il primo musulmano a raggiungere quel regno buddhista, perché esistevano significativi rapporti commerciali tra i governanti di Sukhothai e l'impero persiano sin dal tredicesimo secolo. Già esisteva un grosso insediamento musulmano nell'attuale Thailandia meridionale, con centro Pattani. Il lungo processo di interazione fra musulmani e buddhisti permise all'islam di diffondersi in tutto il regno, dal Sud al Nord e al Nord-est. Attualmente i musulmani sono presenti in tutte le province della Thailandia. Nella sola Bangkok il numero di moschee registrato è di 155 su un totale nazionale di 2.573. Pertanto l'idea diffusa che i musulmani appartengano soprattutto alle popolazioni della Thailandia meridionale facenti parte del gruppo malese non è corretta: la struttura delle società musulmane in Thailandia è più complessa. Nelle province settentrionali s'incontra un alto numero di musulmani di origine cinese, mentre in molte province della Pianura Centrale e del Nord-est i discendenti degli indo-pachistani dominano le comunità musulmane locali. Gran parte delle comunità musulmane delle province della Pianura Centrale, che hanno origini malesi, non mostra più alcuna evidenza di cultura malese.

Anche se non vi è sempre stato un rapporto armonioso tra i musulmani e i buddhisti, per gran parte della storia thailandese i regimi al governo hanno sempre accolto con generosità i musulmani thailandesi. In Thailandia la libertà di culto è riconosciuta e garantita dalla legge e il paese, nonostante la sua popolazione sia prevalentemente buddhista, ha emanato apposite leggi per i cittadini musulmani: il Masjid Act (1947) e il Decreto Reale sulla Tutela dei Cittadini musulmani (1945) sono le due principali dei tempi moderni. I musulmani delle quattro province del Sud della Thailandia hanno anche diritto a essere governati secondo la *sharī'a* [legge islamica] su materie relative alla famiglia e all'eredità. Il ministro dell'Istruzione, con il valido aiuto degli studiosi islamici, ha messo a punto un programma speciale di istruzione islamica perché sia inserito nel corso generale di studi oltre a offrire sostegno al sistema scolastico *pondok* sotto forma di sussidi. Ovviamente, non c'è un punto di vista unitario circa l'intervento del governo thailandese negli affari musulmani in

Thailandia: alcuni hanno visto in questi programmi governativi una tendenza alla de-islamizzazione della società musulmana.

Diversamente dalla politica delle minoranze musulmane che fino a oggi ha richiamato l'attenzione degli studiosi e degli attivisti musulmani in Thailandia, la loro economia non ha suscitato molto interesse. Molti musulmani della Thailandia vivono nell'indigenza, al di sotto della soglia di povertà. I musulmani di questo paese, come tutti i loro correligionari ovunque si trovino, sono orgogliosi della loro religione, considerano l'islam come il perfetto modello di vita e affermano convinti che il loro sistema economico, dato che viene da Dio, è superiore agli altri sistemi creati dall'uomo, sia il capitalismo sia il socialismo. Fanno spesso riferimento alle loro istituzioni caritative, come la *zakāt* [elemosina obbligatoria] o il sistema bancario privo di interessi, ma in realtà non hanno fatto molti progressi nell'applicazione di tali precetti: in quattro province del Sud dove essi sono la maggioranza, i musulmani sono solo piccoli proprietari di piantagioni di caucciù, pescatori e proprietari di piccole fattorie. Molti di loro sono semplici braccianti o salariati della moderna industria ittica, che è non-musulmana. L'area è ricca di minerali, ma i musulmani lavorano come dipendenti in miniere di proprietà non-musulmana. Nella Pianura Centrale, dove l'economia è più sviluppata, i musulmani della città lavorano come venditori, subalterni, lavoratori non specializzati. A Bangkok un gran numero di musulmani vive nelle baracche. Negli ultimi vent'anni, grazie alla rapida espansione della città, vari musulmani che possedevano vasti terreni (perché erano agricoltori) sarebbero potuti diventare miliardari grazie alla vendita dei loro appezzamenti, ma in breve tempo, dopo aver speso il denaro in modo sconsiderato, molti di loro sono tornati poveri. Viceversa, nel Nord-est parecchi musulmani sono diventati allevatori di bestiame, mentre alcuni altri hanno ampliato l'attività dei propri allevamenti fino a inserirsi nell'industria conciaria.

Anche se i musulmani non hanno avuto molto successo nella conduzione dei loro affari privati e nell'istituzionalizzazione della *zakāt* e delle banche prive di interessi, va detto che essi hanno incontrato un notevole successo nell'istituire *waqf* (fondazioni caritative) a favore della comunità.

1. *Mobilizzazione volontaria delle risorse tramite il waqf*

Il *waqf* ha svolto un ruolo importante nella mobilizzazione volontaria di risorse per le comunità musulmane in Thailandia. Nonostante in molte zone del paese (a eccezione delle province più meridionali) si tratti di una minoranza, i musulmani in Thailandia hanno sempre cercato di vivere insieme. Questa è stata la misura più efficace per difendersi dalle pratiche non islamiche della maggioranza. In un tipico villaggio musulmano, al centro dell'abitato ci sono un *masjid* (moschea) o una *surau* (scuola religiosa) e adiacente al *masjid* c'è un *kubur* [in arabo *qubar*, sepolcri (plur. di *qabr*)] ovvero terreno per la sepoltura. Il *kubur* a volte è situato fuori dal villaggio, così che gli altri musulmani che vivono fuori dell'agglomerato possano usufruirne. Il terreno per il *masjid* e il *kubur* è donato dal volontariato. La stessa costruzione di *masjid* riguarda il volontariato, poiché i fondi per questo scopo si rac-

colgono tra il popolo. Le moschee spesso hanno un'architettura funzionale, destinata principalmente a ospitare i fedeli durante le funzioni religiose. Il costo della costruzione tende a risultare molto basso, dato che gran parte dei materiali (principalmente legno) può essere reperita all'interno della comunità e che il lavoro per la costruzione della moschea è offerto gratuitamente. Oggi vi è la tendenza a costruire moschee grandi che si basano su architetture moderne e ciò richiede più risorse di quante ne possa raccogliere la popolazione locale. Pertanto è comune che missioni provenienti da un villaggio compiano lunghi viaggi verso altre zone musulmane per raccogliere fondi da destinare alla costruzione della moschea. Non c'è bisogno di dire che molto di questo lavoro viene svolto dai comitati di *masjid*, i quali operano su basi volontarie.

Oltre al terreno per *masjid* e *kubur*, alcuni pii musulmani donano al *masjid* anche terreni produttivi, di modo che esso ne tragga un reddito con cui pagare le spese di gestione. Il terreno può essere un campo coltivabile posto in una località rurale, il cui prodotto si può vendere, oppure un lotto in una zona urbana che può dare entrate regolari grazie all'affitto. Vi sono stati anche molti casi di terreni donati da musulmani benestanti perché vi sorgessero scuole islamiche (*madrassa*) o per scuole *pondok* nel Sud della Thailandia.

Il *waqf* è una delle istituzioni islamiche più diffuse in tutte le comunità musulmane. Esso è stato anche istituzionalizzato, con leggi e regole che ne fissano molti aspetti. Comunque il *waqf* è pressoché ignorato dagli attuali dirigenti e attivisti islamici, tanto che le informazioni al riguardo sono pressoché inesistenti. Gli attivisti islamici odierni sembrano portati a discutere su come organizzare la *zakāt* e il sistema bancario islamico, ma ben pochi fra costoro comprendono veramente l'importanza del *waqf* e il suo potenziale per lo sviluppo economico della comunità musulmana. Molti dei comitati di *masjid* non sanno come utilizzare le proprietà *waqf* donate per progetti specifici che in seguito non sono stati realizzati, in quanto le proprietà *waqf* non possono essere destinate a usi alternativi senza una chiara disposizione da parte del donatore.

In questo studio¹ si passa in rassegna la situazione del *waqf* in Thailandia e si considerano le sue prospettive in termini di futuri sviluppi edilizi. Non si tratta di un compito facile, poiché non sono disponibili molti dati in forma di documento e non vi è stato alcuno studio preliminare sul *waqf* in Thailandia. Per il presente studio si è intrapresa una ricerca sul campo che ha comportato lunghi viaggi in tutto il paese, dal Nord al Sud e dalla Pianura Centrale all'altipiano di Nord-est. Gli spostamenti sono stati necessari per intervistare i comitati di *masjid* e per raccogliere informazioni sulle proprietà *waqf* nelle loro comunità. I dati, prontamente analizzati con il computer all'Università di Khon Kaen, sono riportati nel prossimo paragrafo.

In base al Masjid Act del 1947, gli affari di ciascuna moschea erano amministrati da un comitato di *masjid*, che era formato da non meno di sette persone. La sua funzione prevedeva anche la gestione delle proprietà del *masjid* (articolo 7). Ciò è enunciato in modo più specifico nelle «Regole per la designazione, le dimissioni dei comitati di gestione e regolamento per l'amministrazione del *masjid*» (1949), dove si dice che il comitato è responsabile per la manutenzione e la gestione del *masjid* e delle sue proprietà *waqf* in modo che risultino in buone condizioni e che esso deve

presentare una relazione finanziaria e un elenco delle sue proprietà *waqf* al comitato provinciale islamico entro il gennaio di ogni anno. La sezione sulle proprietà *waqf* dà poi autorità ai Consigli provinciali islamici e al Consiglio centrale islamico di ispezionare e controllare o dare istruzioni al comitato di *masjid* su ogni questione relativa alle proprietà *waqf*.

In base alle leggi agrarie (Land Code) del 1954, le moschee (così come i templi buddhisti e le chiese cristiane) non devono possedere terreni che superino i cinquanta *rai* (circa otto ettari: 1 *rai* equivale a 0,16 ettari) ma il regolamento non si applica ai terreni già posseduti alla data del dicembre 1954 o ai *masjid* delle quattro province del Sud: Pattani, Satul, Yala e Narathivat (articolo 84).

L'inquadramento generale delle proprietà *waqf* è dunque stabilito sia da leggi musulmane speciali sia dalla legislazione ordinaria, ma in pratica si è riscontrato che i Consigli islamici sono ben lungi dall'aver la lista completa delle proprietà *waqf* di tutte le moschee sulle quali hanno il controllo, perché nessuna moschea thailandese ha mai presentato al Consiglio il prescritto bilancio ed elenco delle proprietà *waqf*: di conseguenza, il Consiglio provinciale e quello centrale non sono stati in grado di fornire dati sulle proprietà *waqf* e per il presente studio è stato necessario procurarseli in modo indipendente.

Oltre alle moschee, anche le fondazioni (organizzazioni non a fine di lucro) sono autorizzate a possedere terreni o altre proprietà *waqf*. La costituzione e l'amministrazione delle fondazioni sono regolate dal Codice Civile e Commerciale (articoli da 81 a 97). Vi sono tre tipi di fondazioni nella società musulmana thailandese: il primo consiste nelle fondazioni legate alle moschee, che danno loro la possibilità di coprire un campo di attività più vasto; il secondo comprende fondazioni associate a istituti per l'istruzione, in genere scuole islamiche o scuole *pondok*; il terzo raccoglie le fondazioni che offrono assistenza e servizi alla società e che spesso sono intitolate a particolari personalità o a benefattori. Le fondazioni musulmane lavorano principalmente, o esclusivamente, per la comunità musulmana, mentre molte fondazioni non musulmane offrono i propri servizi a un campo di beneficiari più vasto.

È triste notare che da qualche tempo i terreni *waqf* in Thailandia sono soggetti a tassazione, in quanto chi dona un terreno a un'organizzazione senza fini di lucro deve pagare una tassa equivalente al due per cento del valore del terreno donato. A causa del disposto della legge, oggi i donatori sono riluttanti a donare i terreni, poiché — oltre a cedere le proprie terre — devono pagare una somma in contanti alle autorità. In molti casi saranno poi i beneficiari o la comunità a dover raccogliere i fondi per pagare la tassa a nome del donatore.

2. Risultati della ricerca

Poiché non è stato possibile ottenere dai Consigli un elenco delle proprietà dei *masjid*, si è stabilito di svolgere la ricerca tramite interviste. Nei limiti di finanziamento e di tempo della ricerca, è stato individuato un campione di centosettantacinque moschee in tutto il paese, ovvero circa il sette per cento del totale thailandese, avendo cura di scegliere il campione in modo rappresentativo. Le cinque

regioni erano catalogate secondo la posizione geografica e culturale: Nord, Centro, Nord-est, Alto Sud, Basso Sud. Il numero di *masjid* per provincia è dato nella tabella 1

Tabella 1. Numero di moschee del campione studiato, suddivise per regione e per provincia (valori assoluti).

	N. moschee
<i>Nord</i>	
Chiengmai	5
Lampang	1
Tak	1
<i>Pianura Centrale</i>	
Bangkok	30
Nonthaburi	4
Prathumtani	1
Samutprakarn	3
Chachoengsao	10
Ayuthaya	10
Rayong	6
Petchburi	2
<i>Nord-est</i>	
Khon Kaen	1
Udonthani	1
<i>Alto Sud</i>	
Ranong	3
Nakorn Srithammarat	10
Songkhla	20
Krabi	11
<i>Basso Sud</i>	
Satul	12
Pattani	44
Totale	175

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Un più vasto numero di province è stato scelto nella Pianura Centrale: infatti questa regione si compone di molte province e il carattere della sua popolazione musulmana è piuttosto diversificato. Nel Nord-est, dove vi sono solo quattro *masjid* registrati per tutta la regione (anche se c'è un certo numero di moschee non registrate in molte province), solo due sono state scelte. Nel Sud sono state scelte due regioni:— l'Alto Sud dove i musulmani sono ancora una minoranza e il Basso Sud dove sono una maggioranza. In tutto vi sono quattro province nel basso Sud; ne sono state scelte due: il numero totale di campioni per queste due province è stato pari a 56, il numero di *masjid* delle due province è di 642.

La ricerca inizialmente è stata condotta intervistando i capi dei Consigli provinciali laddove tali Consigli esistono. Attraverso un questionario convenzionale sono state chieste le condizioni generali della comunità musulmana e delle moschee del-

la provincia. Quindi sono stati intervistati gli *imām* delle moschee (o un loro rappresentante), utilizzando un questionario più dettagliato. Le domande relative alle proprietà *waqf*, alla gestione della moschea, all'istruzione islamica e alle entrate e uscite della moschea e della *madrassa* sono state poste durante le interviste: l'esperienza di ricerca sul campo ha mostrato che molti *imām* rispondevano positivamente al gruppo di ricerca dopo aver ricevuto una buona spiegazione sull'obiettivo dello studio e dopo avere letto la lettera di presentazione del direttore del Consiglio. È interessante notare che gli *imām* non erano mai stati intervistati in precedenza, a dimostrazione di come sia limitato il numero delle ricerche svolte sulla società islamica in Thailandia.

2.1. Profilo comunitario

Su 175 moschee, 119 (68%) si trovano in aree rurali e 56 (32%) nelle città. Gran parte delle moschee del Nord e tutte quelle del Nord-est sono situate in aree urbane. Nel Sud molte delle moschee si trovano in aree rurali (si veda la tab. 2).

Tabella 2. Numero di moschee del campione suddivise per tipo di ubicazione (valore assoluto).

	Città	Area rurale	Totale
Nord	5	2	7
Pianura Centrale	27	39	66
Nord-est	2	–	2
Alto Sud	13	31	44
Basso Sud	9	47	56
Totale	56	119	175

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Nel passato i musulmani vivevano in comunità relativamente chiuse, ma le tendenze più recenti indicano che sono sempre più sparsi sul territorio. In molti casi le moschee sono circondate da case di proprietà di musulmani, ma i questi si mescolano liberamente con i non musulmani. In molte comunità i musulmani sono una minoranza.

Secondo la ricerca, i musulmani sia del Nord sia del Nord-est sono moderatamente concentrati o sparsi, mentre nelle altre regioni tendono a essere fortemente concentrati (si veda la tab. 3). Nella Pianura Centrale c'è una tendenza alla distribuzione sparsa. A causa del rapido sviluppo socioeconomico molti nuclei familiari hanno dovuto lasciare la propria comunità e trasferirsi in nuovi caseggiati residenziali nei pressi del posto di lavoro, mentre i non musulmani hanno occupato le loro case. Anche l'eredità è un fattore che contribuisce all'aumento della dispersione geografica dei musulmani in Thailandia. Le famiglie che non possono stabilirsi adeguatamente nelle porzioni di proprietà ereditaria loro spettanti le vendono, dividono il ricavato e comprano una casa altrove. È da notare che anche nelle aree a maggioranza musulmana, come nel Basso Sud, solo il settanta per cento dei musulmani vive 'in territori ad alta concentrazione musulmana. In generale, oggi, circa la

metà delle comunità musulmane vive in aree ad alta concentrazione musulmana. Il rapporto tra musulmani e non musulmani nella maggior parte delle comunità è molto buono e le varie comunità vivono insieme in mutuo rispetto e comprensione. I problemi sorgono principalmente dalla mancanza di coesione tra i musulmani nelle aree dove vivono sparsi. È in questi ambienti che i musulmani tendono ad allontanarsi dai valori islamici e si rivolgono senza remore alla cultura occidentale.

Tabella 3. Numero di moschee del campione suddivise per concentrazione della popolazione musulmana (valori assoluti e percentuali).

	Altamente concentrata		Poco concentrata		Sparsa	
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Nord	–	–	2	2,6	5	71,4
Pianura Centrale	29	43,9	18	27,3	19	28,8
Nord-est	–	–	–	–	2	100,0
Alto Sud	23	52,3	11	25,0	10	22,7
Basso Sud	39	69,6	10	17,9	7	12,5
Totale	91	52,0	41	23,4	43	24,6

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Riguardo l'occupazione prevalente dei musulmani in queste aree, si è riscontrato che circa un terzo dei capifamiglia vive lavorando la terra (si veda la tab. 4). Le coltivazioni di caucciù assorbono circa il 20 per cento delle famiglie, seguite dal commercio, cui si dedica circa il 18 per cento dei capifamiglia musulmani ivi residenti.

	Agricoltura		Pesca		Piantagioni di caucciù		Lavoro dipendente		Commercio	
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Nord	2	28,6	–	–	–	–	–	–	5	71,4
Pianura Centrale	23	35,4	–	–	–	–	23	35,4	14	21,5
Nord-est	–	–	–	–	–	–	–	–	2	100,0
Alto Sud	7	15,9	9	20,5	16	36,4	4	9,1	8	18,2
Basso Sud	24	42,9	12	21,4	18	32,1	–	–	2	3,6
Totale	56	32,2	21	12,1	34	19,5	27	15,5	31	17,8

Fonte: elaborazioni dell'autore.

La media dei capifamiglia per *masjid* in Thailandia è di 183 (si veda la tab. 5). Nel Nord-est la media scende al 53, mentre nella Pianura Centrale sale a 223. Considerando una media di otto persone ogni capo famiglia, significa che ciascun *masjid* raccoglie circa 1.464 musulmani.

Le moschee servono come centri per le attività delle comunità musulmane. La struttura e gli arredi del *masjid* riflettono la condizione socioeconomica della co-

munità. Una costruzione ampia e ben arredata è indicativa del benessere delle persone che abitano nei pressi del *masjid*. Comunque a volte le moschee ben costruite non mostrano una buona manutenzione, il che fa pensare a un'emigrazione dei musulmani benestanti o a una scarsa capacità di coloro che gestiscono il *masjid*. La misura in cui è utilizzato il *masjid* è indicativa del livello di sviluppo spirituale dei musulmani locali,

Tabella 5. Numero medio di capifamiglia musulmani per moschea (valori assoluti).

	Numero di capifamiglia
Nord	79
Pianura Centrale	223
Nord-est	53
Alto Sud	162
Basso Sud	169
Thailandia	183

Fonte: elaborazioni dell'autore.

livello che può essere calcolato in base al numero di musulmani che vi si recano per le preghiere; la tabella 6 fornisce la media delle persone che si recano in ciascun *masjid* per le preghiere in diverse occasioni.

Il numero di persone che partecipano alle preghiere varia di periodo in periodo e da regione a regione. Il dato è basso per le preghiere di *ṣubḥ*, *zuhr* e '*aṣr*', poiché la gente è impegnata nelle proprie occupazioni, ma cresce durante le preghiere *maghrib* e '*ishā'*'. Il numero delle presenze per le preghiere del venerdì è inferiore alla metà della capacità del *masjid*. Invece, le presenze per le preghiere dei *'īd* invariabilmente superano la capa-

Tabella 6. Quantità media di presenze per moschea (valori assoluti).

	Capacità del <i>masjid</i>	Preghiere quotidiane*			Preghiere del venerdì	Preghiere dell' <i>Eid</i>
		<i>Zubb</i>	<i>Dburi/Asr</i>	<i>Maghrib/Isba</i>		
Nord	410	19	19	38	170	403
Pianura Centrale	531	27	27	37	221	635
Nord-est	180	6	6	11	60	225
Alto Sud	339	29	29	51	144	353
Basso Sud	333	33	33	50	169	330
Thailandia	410	29	29	44	181	452

* [In arabo rispettivamente: *ṣubb* (preghiera dell'alba), *zubb* (del mezzogiorno), '*aṣr*' (del pomeriggio), *maghrib* (del tramonto), '*ishā'*' (della sera). *Eid* è la forma locale del termine *'īd*, festa, e indica in particolare quella per la fine del digiuno, *'īd al-Fitr*, e quella del sacrificio del montone, *'īd al-Adḥā*].

Fonte: elaborazioni dell'autore.

cità delle moschee. Si potrebbe dedurre da tutto ciò che le moschee siano sottoutilizzate e che vi sia una gran bisogno di *da'wa* (attività missionaria) per incoraggiare un maggior numero di persone a utilizzare appieno il *masjid*. È interessante notare che la funzione del venerdì conta solo circa il dodici per cento della popolazione totale, valore assai scarso, anche escludendo le donne e i bambini per i quali le preghiere nel *masjid* non sono obbligatorie.

2.2. Patrimonio terriero

La maggior parte delle proprietà *waqf* in Thailandia è costituita di terreni donati ai *masjid*. Le dimensioni variano da pochi metri quadrati, appena sufficienti per sistemarvi una moschea, a vari ettari che comprendono risaie e piantagioni di caucciù. Nella nostra ricerca si è riscontrato che la media delle proprietà terriere, eseguita sull'insieme dei campioni, era di 12,3 *rai* (circa 1,97 ettari; si veda la tab. 7). Vi sono inoltre grosse variazioni tra le regioni e le diverse ubicazioni (urbane o rurali): nella Pianura Centrale la dimensione media dei terreni di una moschea è pari a 23,2 *rai* mentre nell'Alto Sud è di soli 4,7 *rai*. In molte zone della Pianura Centrale i musulmani sono grandi proprietari terrieri, poiché sono agricoltori e i loro possedimenti si sono ampliati grazie alle eredità. Molti pii musulmani hanno donato parte dei loro terreni per la costruzione di nuove moschee o li hanno assegnati a una moschea perché il ricavato della terra contribuisse al suo mantenimento. Non è raro che una moschea situata in città posseda terreni nelle zone rurali.

Tabella 7. Superficie totale dei terreni posseduti mediamente da una moschea di ciascuna regione a seconda della collocazione delle moschee (valori assoluti in *rai**).

	Urbana	Rurale
Nord	13,4	3,0
Pianura Centrale	19,3	25,9
Nord-est	6,4	–
Alto Sud	6,9	3,8
Basso Sud	16,5	3,7
Thailandia	15,2	11,0

* Rapporto di conversione: 1 *rai* = 0,16 ettari.
Fonte: elaborazioni dell'autore.

Nella parte meridionale della Thailandia la terra è più fertile e più scarsa. La terra coltivabile è principalmente composta da frutteti, piccole piantagioni di caucciù e di noci di cocco. Le dimensioni delle proprietà terriere per ciascun capofamiglia sono generalmente ridotte e il terreno donato alla moschea non è grande, con poche eccezioni. In generale, le moschee del Basso Sud hanno poche proprietà terriere *waqf*: una media di circa 3,7 *rai* per *masjid*, che sono sufficienti per l'edificio della moschea, il terreno circostante e il *kubur*. Alcune moschee non hanno un *kubur* adiacente e in questi casi c'è di solito un *kubur* comune utilizzato da due o più moschee.

2.3. L'edificio del masjid

La costruzione di un *masjid* spesso si basa sulla mobilitazione di risorse volontarie. L'edificio può essere realizzato nella forma più semplice, oppure può risultare una grandiosa struttura dall'architettura complessa. Alcune moschee sono state costruite con sussidi governativi (in particolare le moschee centrali delle quattro province di confine del Sud) e alcune hanno ricevuto fondi da donatori stranieri, ma la maggior parte delle moschee è stata costruita dagli abitanti del luogo, utilizzando

fondi locali. Il costo delle costruzioni varia ampiamente, da centomila a parecchi milioni di baht. La tabella 8 illustra l'attuale valore delle moschee del campione considerato. Il valore medio delle costruzioni dei *masjid* in tutta la Thailandia è di circa 1,7 milioni di baht; valore che sale a 2,6 milioni di baht per i *masjid* dei centri urbani e scende a 1,3 milioni di baht per i *masjid* delle zone rurali. Le moschee della Pianura Centrale generalmente hanno valore superiore a quelle del Nord rurale, mentre le moschee nelle città del Basso Sud hanno il valore più alto, poiché queste ultime includono le moschee centrali realizzate con aiuti governativi.

Tabella 8. Valore attuale medio di un edificio per moschea nelle varie regioni e nei diversi tipi di ubicazione (valori assoluti in milioni di baht).

	Urbana	Rurale
Nord	0,660	0,250
Pianura Centrale	2,691	2,481
Nord-est	1,400	–
Alto Sud	1,938	0,660
Basso Sud	4,811	0,666
Thailandia	2,629	1,252

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 9. Numero di moschee per ciascuna categoria di condizione (valori assoluti e in percentuale).

	Vetusta o da restaurare		In costruzione		In ristrutturazione		Nuova costruzione		Normale	
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Nord	–	–	–	–	–	–	–	–	7	100,0
Pianura Centrale	4	6,1	11	16,7	6	9,1	2	3,0	43	65,2
Nord-est	–	–	–	–	–	–	–	–	2	100,0
Alto Sud	5	11,4	8	18,2	2	4,5	–	–	29	65,9
Basso Sud	1	1,8	13	23,2	4	7,1	–	–	3,8	67,9
Thailandia	10	5,7	32	18,3	12	6,9	2	1,1	119	68,0

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Le condizioni di conservazione degli edifici, rilevate dalla ricerca, sono date nella tabella 9. Le moschee vetuste o da restaurare sono circa il 5,7 per cento del totale, mentre quelle nuove «in costruzione» (con alcune parti incomplete per mancanza di fondi) sono il 18 per cento. È certo che il numero delle moschee in Thailandia è in crescita. Alcune delle nuove moschee sono state costruite a causa della migrazione o della dispersione dei musulmani nell'intero paese, ma altre sono sorte come conseguenza di conflitti all'interno della comunità.

Si è riscontrato che molte moschee hanno strutture architettoniche simili, a un solo piano (69,7%). Vi sono alcune moschee costruite su due piani e in questi casi il piano superiore è utilizzato per l'insegnamento scolastico, riunioni, magazzinaggio (si veda la tab. 10).

Tabella 10. Numero di moschee suddivise per tipo di costruzione (valori assoluti e in percentuale).

	Costruzione in legno		Costruzione di laterizi in precario (1 piano)		Costruzione in cemento				Altre	
					(1 piano)		(2 o più piani)			
	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)	v. a.	(%)
Nord	–	–	–	–	6	85,7	1	14,3	–	–
Pianura Centrale	8	12,1	–	–	33	50,0	21	31,8	4	6,1
Nord-est	–	–	1	50,0	–	–	1	50,0	–	–
Alto Sud	3	6,8	3	6,8	34	77,3	3	6,8	1	2,3
Basso Sud	3	5,4	1	1,8	49	87,5	2	3,6	1	1,8
Thailandia	14	8,0	5	2,9	122	69,7	28	16,0	6	3,4

Fonte: elaborazioni dell'autore.

2.4. Altre proprietà

Oltre agli edifici e ai terreni sui quali sorgono, i *masjid* normalmente hanno altre proprietà, come ad esempio case che vengono date in affitto. Tutte le moschee possiedono poi una certa quantità di attrezzature e mobili acquistati dai comitati di *masjid* o donati dalla popolazione. Essi includono tappeti, sistema di amplificazione, utensili da cucina, ventilatori elettrici. Alcuni di questi beni possono essere presi in prestito da privati per cerimonie o festività. A Bangkok alcune moschee possiedono minibus che utilizzano per i trasporti e per i servizi funebri. Il valore medio di tali beni è dato nella tabella 11.

Tabella 11. Valore medio per moschea di case in affitto e di altri beni (valori assoluti in baht).

	Case in affitto	Altri beni
Nord	88.571	36.800
Pianura Centrale	118.181	90.620
Nord-est	–	40.000
Alto Sud	–	19.434
Basso Sud	–	30.500

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Alcune moschee della Pianura Centrale e del Nord hanno case che danno in affitto ma nessuna moschea delle altre regioni appartenente al campione le possiede. Come per altri beni, le moschee della Pianura Centrale hanno proprietà superiori a quelle delle moschee di altre regioni mentre le moschee dell'Alto Sud sono quelle con un minor numero di proprietà.

2.5. Scuole e istruzione islamica

Molte moschee hanno a disposizione aule scolastiche per l'istruzione islamica, che in genere consiste nell'insegnare ai bambini a leggere e comprendere i fonda-

menti dell'islam. Solo alcune moschee offrono studi islamici superiori. Quasi tutti questi corsi islamici si svolgono in proprietà *waqf*, ossia nel *masjid* o in costruzioni separate. Le scuole cominciano le lezioni la sera nei giorni infrasettimanali, quando i bambini ritornano dalla scuola statale, oppure la mattina durante il fine settimana. Il numero di studenti per ogni scuola è in media 124, con 4 insegnanti (si veda la tab. 12). La gestione dei corsi islamici è generalmente affidata a un sottocomitato del *masjid* per l'istruzione. La gestione comporta il reperimento d'insegnanti islamici, la preparazione delle aule, la raccolta di fondi e la riscossione delle rette scolastiche. Dalla nostra ricerca sono emerse variazioni riguardo al costo delle costruzioni scolastiche tra le varie regioni (si veda la tab. 13). Il Nord ha la media più alta, come valore degli edifici scolastici, perché è stato fatto un grosso investimento per la scuola annessa al *masjid* al-Takwā di Chiangmai, che offre corsi islamici sia elementari che avanzati. Il basso livello di investimento del Nord-est in scuole islamiche rispecchia la mancanza d'interesse della comunità per l'istruzione: ne consegue che un gran numero di giovani di quella regione ha una conoscenza molto ridotta o nulla dell'islam. Molti di loro si sono de-islamizzati e assimilati alla maggioranza. Recentemente c'è stato da parte del Consiglio per lo Sviluppo Musulmano nel Nord-est un tentativo di fornire insegnanti islamici ad alcune comunità della regione, ma il progetto è ancora allo stadio iniziale.

Tabella 12. Numero di insegnanti e di alunni per regione (valori assoluti).

	Insegnanti	Alunni	Alunni per insegnante
Nord	3,6	70	19,4
Pianura Centrale	4,1	135	32,9
Nord-est	1,0	30	30,0
Alto Sud	2,7	101	37,4
Basso Sud	4,9	140	28,6
Thailandia	3,9	124	31,8

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 13 Costo degli edifici scolastici e delle aule per moschea (valore assoluto in baht).

	Valore
Nord	501.429
Pianura Centrale	381.635
Nord-est	30.000
Alto Sud	57.396
Basso Sud	144.471

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Il costo dell'istruzione islamica per ciascuna comunità è illustrato nella tabella 14. L'onorario pagato agli insegnanti rappresenta la voce principale. Le spese più alte sono state affrontate dalle comunità del Nord, il che indica come i musulmani di questa regione siano interessati all'istruzione islamica. Tuttavia va notato che la di-

Tabella 14 Spesa annuale media di ciascuna moschea per l'istruzione (valori assoluti in babt).

	Onorario insegnanti	Stipendio custode	Acqua ed elettricità	Materiali di consumo	Totale
Nord	43.471	3.771	10.286	857	58.385
Pianura Centrale	26.079	793	785	59	27.716
Nord-est	21.000	–	600	250	21.850
Alto Sud	7.893	–	–	–	7.893
Basso Sud	21.404	7	57	5	21.473
Thailandia	21.871	536	890	74	23.371

Fonte: elaborazioni dell'autore.

stribuzione delle spese è assai diseguale perché molti dei costi si concentrano sul *masjid* al-Takwā. La regione dell'Alto Sud spende poco per l'istruzione islamica: molti insegnanti della regione sono mal pagati o addirittura non ricevono alcuna remunerazione per il loro lavoro.

La principale fonte di finanziamento per l'istruzione islamica è costituita dai genitori dei bambini che studiano in queste scuole o il pubblico che partecipa alla raccolta di fondi (si veda la tab. 15). Nella Pianura Centrale la raccolta di fondi è la fonte principale di finanziamento delle attività. Le campagne per la raccolta di fondi sono organizzate ogni anno: si tengono pubbliche conferenze e tavole rotonde da parte di noti professori islamici, e si organizzano mostre e altre attività. Bisogna notare, comunque, che in tutti i casi gli incassi, secondo quanto riferito dagli intervistati, sono inferiori alle spese. Presumibilmente il passivo è colmato da donazioni individuali, anche di persone esterne alla comunità.

Tabella 15. Media dei fondi ricevuti annualmente da ciascuna moschea per l'istruzione islamica (valori assoluti in babt).

	Genitori	Donatori generici	Collette	Altro	Totale
Nord	–	6,000	5,714	–	11,714
Pianura Centrale	16,161	932	17,991	583	35,667
Nord-est	9,000	–	–	–	9,000
Alto Sud	1,256	–	1,481	–	2,737
Basso Sud	226	238	–	–	464
Thailandia	7,408	781	8,332	251	16,772

Fonte: elaborazioni dell'autore.

2.6. Introiti dalle proprietà waqf

Chiaramente le terre utilizzate per *masjid* e *kubur* non possono dare redditi, ma molte moschee possiedono altri appezzamenti di terreno redditizi. Purtroppo in molti casi le proprietà *waqf* non sono adeguatamente gestite: ad esempio molti terreni *waqf* sono semplicemente affittati e danno entrate minime. Una moschea alla periferia di Bangkok possiede un ampio appezzamento (17 *rai*, circa 2,7 ettari), il

cui attuale valore è di circa 8,1 milioni di baht: è stato affittato a persone che vi si sono trasferite per abitarvi e il *masjid* riceve un affitto annuo di circa quattordicimila baht, mentre da un appezzamento di terreno simile un privato potrebbe ricavare quattro o cinque volte tanto. Certamente si potrebbe notare che il terreno *waqf* è abitato dai poveri della comunità e dunque il basso canone rientra nelle finalità caritative del lascito, ma si è riscontrato che in molti casi proprio le persone più abbienti hanno costruito le proprie abitazioni su terreni *waqf*. Questo *masjid* possiede anche un più vasto appezzamento di terreno coltivato a riso (41 *rai*, circa 6,6 ettari) che è affittato a contadini musulmani e dà un reddito di duemila baht, assai inferiore ai valori di mercato.

Ma vi sono anche moschee che godono di entrate più sostanziose provenienti dall'affitto di terreni *waqf*: un *masjid* di Chiangmai può incassare anche sessantamila baht all'anno affittando quattro alloggi per uso ufficio.

2.7. Altre fonti di guadagno

Poiché i redditi delle proprietà *waqf* sono insufficienti a coprire tutte le spese di un *masjid*, c'è la necessità di raccogliere i fondi con altri mezzi. La principale fonte di guadagno è rappresentata dalle donazioni effettuate durante le principali festività islamiche, come le feste dell'*Eid* [*'īd al-Fiṭr* e *'īd al-Adhā*] e del *Mauludin-Nabi* (anniversario della nascita del Profeta [in arabo *Mawlid al-Nabī*]). I comitati di *masjid* di solito organizzano le diverse attività, in occasione delle quali vengono raccolte somme rilevanti dai musulmani che vi partecipano. Alcune moschee, principalmente nel Basso Sud, ricevono aiuti dal governo e dai membri del parlamento (quale parte del fondo speciale per i membri del parlamento destinato allo sviluppo).

Alcune moschee hanno organizzato la raccolta della *zakāt al-fiṭr* istituendo un organismo centrale per facilitare la raccolta: i proventi sono distribuiti alla moschea stessa oppure ai bisognosi. Pertanto la *zakāt al-fiṭr* rappresenta un'ulteriore fonte di guadagno per le moschee. Il numero di moschee che ha organizzato raccolte di *zakāt al-fiṭr* tramite l'organismo centrale è illustrato nella tabella 16.

Tabella 16 Numero di moschee con organizzazione per la raccolta della *zakāt al-fiṭr* (valori assoluti e in percentuale).

	Con raccolta		Senza raccolta		Dato non disponibile	
	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)
Nord	3	42,9	4	57,1	–	–
Pianura Centrale	35	54,7	29	45,3	–	–
Nord-est	–	–	2	100,0	–	–
Alto Sud	9	20,9	33	76,7	1	2,3
Basso Sud	25	44,6	31	55,4	–	–
Thailandia	72	41,9	99	57,6	1	0,6

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Comunque, questo organismo centrale non ha ancora esteso la propria attività alla raccolta della *zakāt* sulla ricchezza (*zakāt al-māl*), anche se si concorda sul fatto che tale forma di raccolta sia essenziale. Quella *zakāt*, in generale, viene pagata personalmente ai bisognosi da ciascun contribuente. Vi sono alcune moschee che hanno istituito ufficialmente il fondo per la *zakāt* e per le altre donazioni, ma l'iniziativa è più un'eccezione che una regola.

2.8. Spese delle moschee

Il costo per la manutenzione e le riparazioni degli edifici dei *masjid* costituisce la principale voce di spesa, che ammonta al novanta per cento del totale (si veda la tab. 17). Le moschee della Pianura Centrale sembrano avere le spese più alte (fino a 194.083 baht all'anno per *masjid*), seguite dalle moschee dell'Alto Sud (68.487 baht per *masjid* all'anno).

Tabella 17. Spesa media annuale di ciascuna moschea ripartita nei vari capitoli (valori assoluti in baht).

	Acqua ed elettricità	Custode	Riparazioni del <i>masjid</i>	Materiali e arredamento	Donazioni ai poveri	Tassa sulla proprietà	Totale
Nord	12.600	1.600	41.667	583	0	0	56.450
Pianura Centrale	7.489	3.030	176.586	5.909	306	763	194.083
Nord-est	6.000	12.000	2.500	500	0	0	21.000
Alto Sud	2.285	4.811	61.368	23	0	0	68.487
Basso Sud	4.650	1.746	32.655	3.895	0	0	42.946
Thailandia	5.419	3.121	94.475	3.526	116	290	106.947

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Dalla distinta delle spese risulta che la voce più onerosa per le moschee è la manutenzione degli edifici. Qualcuno potrebbe chiedersi quale sia il ruolo del *masjid* nello sviluppo e nell'assistenza delle persone all'interno della comunità. Va notato che per l'istruzione islamica si tiene un bilancio separato, come già detto precedentemente.

2.9. Gestione delle proprietà waqf

In generale, il comitato di *masjid* incarica un membro perché si occupi delle proprietà *waqf* in sua vece, ma l'intero comitato è responsabile delle decisioni più importanti. Secondo i risultati della ricerca molte moschee hanno un regolamento per il prestito dei beni mobili e di altri beni, ma non compilano bilanci finanziari circa le proprietà *waqf* né li sottopongono regolarmente al Consiglio provinciale o a quello centrale. Il Consiglio provinciale e quello centrale intervengono solo nel caso vi sia una disputa o un conflitto all'interno della comunità circa le proprietà *waqf*: in alcuni casi i terreni non sono stati ufficialmente trasferiti al *masjid*: ciò è dovuto al fatto che i donatori sono defunti e gli eredi non sono più intenzionati a donare il terreno.

Il problema principale che devono affrontare le moschee che hanno terreni in eccesso è lo scarso reddito prodotto. In molti casi il terreno è affittato come abitazio-

ne ai poveri se si trova nella città o in una zona suburbana o come terreno agricolo se è coltivabile. Comunque tutti i terreni *waqf* hanno introiti minimi, spesso assai più bassi che non i terreni di proprietà di privati. Esiste anche il problema della riscossione dell'affitto: dato che la riscossione è effettuata dal comitato di *masjid* su base volontaria, a volte i membri del comitato sono restii a svolgere l'incarico. Ne consegue che i pagamenti non raccolti sono numerosi e le entrate della moschea rimangono basse. Dalle interviste realizzate durante la ricerca risulta che alcuni comitati di *masjid* intenderebbero realmente promuovere uno sviluppo edilizio dei terreni *waqf* per renderli più sfruttabili e produttivi, costruendovi nuovi appartamenti o complessi residenziali, ma sono privi del capitale necessario. In molti casi, comunque, i comitati di *masjid* non hanno alcun progetto o idea per sviluppare i terreni *waqf* e sembrano soprattutto preoccupati dell'assistenza ai poveri che risiedono sui terreni e che dovrebbero essere trasferiti all'apertura dei cantieri. Perciò preferiscono utilizzare altri mezzi di raccolta di fondi per pagare le spese. Molti membri dei comitati di *masjid* non hanno mentalità affaristica e preferiscono non assumersi rischi, specialmente con i terreni *waqf* loro affidati.

I comitati di *masjid* ricorrono attivamente alla raccolta di fondi per la costruzione di moschee e per il finanziamento delle scuole islamiche. I fondi affluiscono sotto forma di donazioni da parte di musulmani all'interno e all'esterno della comunità, specialmente in occasione delle feste annuali, con contributi generosi.

2.10. Scuole pondok e waqf

Il sistema delle scuole *pondok* è parte integrante della tradizione scolastica islamica nel Sud della Thailandia e nel Nord della Penisola malese. Studenti di tutte le età, maschi e femmine, si recavano dai *tohkru* (insegnanti) per essere istruiti e costruivano le proprie capanne accanto alla casa del maestro. Si presentavano volontariamente alle lezioni e apprendevano la materia desiderata direttamente dal *tohkru* o dagli studenti più anziani che fungevano da suoi assistenti. Non c'era un corso di studi fisso e una persona poteva impiegare più di dieci anni per impadronirsi della materia di studio. Il terreno sul quale sorgevano le scuole *pondok* poteva essere proprietà del *tohkru*, ma in molti casi si trattava di terreni donati dagli abitanti del villaggio specificamente per l'istruzione religiosa.

Nei tempi antichi, quando i proprietari dei terreni e gli atti di cessione non venivano ufficialmente registrati, il diritto sul terreno del *pondok* era conosciuto e rispettato dalle persone interessate. Ma quando furono introdotte leggi sulla proprietà che imponevano di registrare tutti gli appezzamenti di terra e i rispettivi proprietari, i terreni dei *pondok* furono intestati ai rispettivi *tohkru* e quando il *tohkru* moriva, i terreni venivano ereditati dai suoi figli. Pertanto, con i successivi passaggi, nel corso del tempo i terreni *waqf* sono diventati proprietà privata. In molti casi, comunque, questi terreni sono trattati praticamente come proprietà pubblica.

Durante gli ultimi trent'anni il sistema *pondok* ha subito significative trasformazioni e le scuole *pondok* sono state convertite in scuole islamiche private registrate al Ministero dell'Istruzione, ma la proprietà del terreno è rimasta intatta. Vi sono alcune famose scuole *pondok* che hanno mantenuto la propria identità e rimangono

tuttora istituzioni pubbliche, proprietà di fondazioni finanziate dall'esterno. Ad esempio la Fondazione per l'istruzione islamica di Yala gestisce tre scuole islamiche ed è stata in grado di procurarsi assistenza finanziaria da parte di donatori del Medio Oriente oltre a ricevere sostanziosi sussidi governativi ogni anno (nel 1986 ricevette un sussidio governativo di 695.175 baht). La fondazione riceve anche aiuto dalla popolazione locale tramite *zakāt* e *ṣadaqa*. Le rette scolastiche rappresentano un'importante fonte di sovvenzione per la fondazione. Attualmente vi sono 94 insegnanti e 2.466 studenti (1.320 per l'istruzione islamica e 1.146 per l'istruzione laica). Non è il solo caso fortunato, poiché anche la scuola al-Tarkiyah di Narathivat, che è stata registrata a proprio nome come fondazione, ha lavorato piuttosto bene. Ma molte scuole islamiche private non si sono costituite in fondazione, perché non sono a conoscenza dell'obbligo di farlo o perché temono di essere controllate troppo da vicino e di perdere la propria autonomia.

Tabella 18. Numero delle scuole private islamiche, dei relativi studenti e delle assegnazioni finanziarie statali, anno 1984 (valori assoluti; finanziamenti in milioni di baht).

	Solo corsi islamici		Corsi islamici e secolari		Corsi islamici e corsi per religiosi		Fondi statali assegnati*
	Scuole	Studenti	Scuole	Studenti	Scuole	Studenti	
Regione II (Yala, Narathivat, Pattani, Satul)	80	39.663	115	20.544	25	1.189	9,621
Regione III (Songkla, Nakorn Srithamarat, Pattaloong)	2	5.721	29	3.540	4	2	1,675
Regione IV (Phuket, Krabi, Pang-nga, Ranong, Trang)	1	1.116	8	702	1	16	0,381
Totale	83	46.500	152	24.786	30	1.207	11,677

* Non comprende lo stipendio degli insegnanti inviati dal ministero per tenere corsi di argomento non religioso.
Fonte: elaborazioni dell'autore.

Conclusioni

La ricerca ha rivelato che vi è stato uno sforzo considerevole da parte dei musulmani in Thailandia per rafforzare l'istituto del *waqf*, mentre non è stata altrettanto efficace la gestione delle proprietà *waqf*. Nonostante l'istituto del *waqf* sia riconosciuto e ben regolamentato dalla legge, pochi amministratori (dal livello del *masjid* fino a quello nazionale del Consiglio centrale) hanno prestato attenzione all'aspetto dell'efficienza. Vi sono molti modi con i quali si può migliorare in Thailandia il rendimento delle proprietà *waqf*: in primo luogo occorrerebbe introdurre una maggiore elasticità nell'impiego delle proprietà *waqf*; inoltre gli amministratori dei *waqf* dovrebbero disporre di maggiori poteri per utilizzarle in modo più efficiente.

In secondo luogo il Consiglio provinciale dovrebbe essere più severo nel richiedere la documentazione e nell'esigere la registrazione delle proprietà *waqf* delle mo-

schee sotto la sua supervisione. Occorre insegnare agli amministratori come gestire le proprietà *waqf* in modo più efficiente e come presentare al Consiglio provinciale i bilanci.

In terzo luogo si dovrebbe istituire una tesoreria locale, unica per tutte le moschee, per occuparsi della riscossione della *zakāt* e della sua redistribuzione ai beneficiari, e una tesoreria centrale a disposizione dei progetti di sviluppo studiati da ciascun *masjid* per le sue proprietà *waqf*. Tutte le moschee dovrebbero rispettare il principio dell'autosufficienza invece di dipendere da fondi esterni, anche se questi fondi esterni (ad esempio a livello provinciale e nazionale) dovrebbero essere messi a disposizione delle comunità che sono veramente povere.

In quarto luogo le moschee che hanno ricavato un buon reddito dalla gestione delle loro proprietà *waqf* dovrebbero essere proposte come modello alle altre.

Riteniamo che se le proprietà *waqf* fossero ben gestite l'istituto del *waqf* potrebbe diventare la maggiore fonte di autosostentamento per la minoranza musulmana in Thailandia e contribuire in grande misura allo sviluppo e al benessere delle comunità musulmane locali.

Tabella 19. Moschee registrate in ciascuna provincia alla data del 1987 (valori assoluti).

	Numero di moschee
<i>Nord</i>	
Chiengrai	2
Chiengmai	11
Tak	2
Pichit	1
Prae	1
Mae Hongson	1
Pitsanulok	1
Lampang	1
Totale	20
<i>Pianura Centrale</i>	
Bangkok	155
Kanchanaburi	1
Chachoengsa	49
Chonburi	21
Chainat	1
Trad	7
Nakorn Nayok	26
Nakorn Sawan	1
Nonthaburi	20
Pratumthani	27
Prachuab Kirikhan	9
Prachinburi	1
Ayuthaya	50
Petchburi	8
Rayong	4
Ratchaburi	2
Samut Prakarn	9

	Numero di moschee
Samut Songkram	1
Saraburi	3
Supanburi	1
Anghong	1
Singburi	1
Totale	398
<i>Nord-est</i>	
Nakorn Ratchasima	1
Khon Kaen	1
Udon Thani	1
Surin	1
Totale	4
<i>Sud</i>	
Pattani	505
Yala	280
Narathivat	421
Satui	137
Songkla	265
Pang-nga	70
Pattaloong	68
Phuket	34
Trang	91
Krabi	137
Nakorn Srithamarat	94
Surat Thani	28
Ranong	16
Chumporn	5
Totale	2.151
Totale generale	2.573

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 20. *Numero di moschee delle varie regioni a seconda dell'età (valori assoluti e in percentuale).*

	Meno di 10 anni		11-30 anni		31-50 anni		51-100 anni		Più di 100 anni	
	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)
Nord	1	14,3	4	57,1	–	–	2	28,6	–	–
Pianura Centrale	1	1,5	14	21,2	13	19,7	27	40,9	11	16,7
Nord-est	2	100,0	–	–	–	–	–	–	–	–
Alto Sud	7	15,9	16	36,4	9	20,5	11	25,0	1	2,3
Basso Sud	14	25,0	18	32,1	20	35,7	4	7,1	–	–
Thailandia	25	14,3	52	29,7	42	24,0	44	25,1	12	6,9

Fonte: elaborazioni dell'autore.

Tabella 21. Numero delle scuole islamiche delle varie regioni a seconda dell'età (valori assoluti e in percentuale).

	Meno di 5 anni		6-10 anni		11-20 anni		21-50 anni		Più di 50 anni	
	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)	v a.	(%)
Nord	1	14,3	4	57,1	2	28,6	–	–	–	–
Pianura Centrale	34	51,5	3	4,5	7	10,6	17	25,8	5	7,6
Nord-est	1	50,0	1	50,0	–	–	–	–	–	–
Alto Sud	27	61,4	7	15,9	9	20,5	1	2,3	–	–
Basso Sud	38	67,9	7	12,5	5	8,9	5	8,9	1	1,8
Thailandia	101	57,7	22	12,6	23	13,1	23	13,1	6	3,4

Fonte: elaborazioni dell'autore.

* Questo studio ha potuto avvalersi dell'aiuto e della gentile collaborazione di varie persone. Imron Ma'luleem, segretario generale del Comitato Centrale Islamico della Thailandia, ha fornito validi consigli e un notevole aiuto al progetto. Ilyas Adam e Yunus Adam, assistenti nella ricerca, hanno compiuto un lungo viaggio per visitare numerosi *masjid* dal Nord al Sud e dalla Pianura Centrale al Nord-est della Thailandia. Phanee Thirangoon del Centro Informatico della Khon Kaen University ha collaborato efficacemente all'analisi dei dati. L'*imām* e i comitati di *masjid* di 175 *masjid* come pure i presidenti dei Consigli provinciali islamici di varie province hanno fornito valide informazioni circa i loro *masjid*, contribuendo alla migliore riuscita di questo studio.

Riferimenti bibliografici

Introduzione

Zakāt, filantropia islamica e modernità nelle società del Sud-est Asiatico: un panorama articolato

Abdullah, Taufiq e Siddique, Sharon (a cura di), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1987.

Anshari, Saifuddin, *The Jakarta Charter 1945. The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur, Muslim Youth Movement of Malaysia, 1979.

Che Man, W. K., *Muslim Separatism. The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*, Manila, 1990.

Farouk, Omar, «I musulmani nel Sud-est asiatico: uno sguardo d'insieme» in Aa. Vv., *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

Gowing, Peter G., «Moros and Kaek: the Position of Muslim Minorities in the Philippines and Thailand» in *Southeast Asian Affairs* (ISEAS, Singapore), 1975.

Kamali, M. H., «La shari'a e le sfide della modernità» in *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Dossier Mondo Islamico n. 1, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.

Mutalib, Hussin, *Islam in Malaysia. From Revivalism to Islamic State*, Singapore, 1993.

Mutalib, Hussin e ul-Islam Hashmi, Taj (a cura di), *Islam, Muslims and the Modern State*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1994.

Institute of Southeast Asian Studies, *Rapporto ASEAN. Il futuro del Sud-est asiatico fra integrazione regionale e globalizzazione*, Collana Geoeconomia n 9, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.

Ratnam, K. J., «Religion and Politics in Malaya» in R. O. Tilman (a cura di), *Man, State and Society in Contemporary South-East Asia*, New York (N. Y.), 1969.

Rivera, Temario C., «Armed Challenges to the Philippine Government: Protracted War or Political Settlement?» in *Southeast Asian Affairs* (ISEAS, Singapore), 1994.

Sajoo, Aryn B., *Pluralism in Old Societies and New States*, Occasional Paper n. 90, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1994.

- Seda-Poulin, M. Luisa, «Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene hudūd» in *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Dossier Mondo Islamico n. 1, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.
- Siddique, Sharon, «The Administration of Islam in Singapore» in Taufiq Abdullah e Sharon Siddique (a cura di), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1987.
- Tilman, R. O. (a cura di), *Man, State and Society in Contemporary South-East Asia*, New York (N. Y.), 1969.
- Watson, C. W, «Muslims and the State in Indonesia» in Hussin Mutalib e Taj ul-Islam Hashmi (a cura di), *Islam, Muslims and the Modern State*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1994.

Il ruolo del volontariato nell'islam: inquadramento concettuale

- Il Corano*, trad. it. di Alessandro Bausani, Firenze, Sansoni, 1955.
- Abū Dāwūd, *Kitāb al-ṣalāt* [Il libro della preghiera].
- *Sunan* [Le tradizioni].
- Abū Faris, Muhammad Abdul Qadir, *Infāq al-zakāt fī al-maṣālih al 'amma* [Il pagamento dell'elemosina rituale nell'interesse pubblico], Amman, Dār al-Furqan, 1983.
- Amin, Muhammad Muhammad, *al-Awqāf wa-al-hayāt al-ijtimā'iyya fī Miṣr* [I lasciti pii e la vita sociale in Egitto], al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-Nahdat al-'Arabiyya, 1980.
- Ariff, Mohamed (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1988, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sudest asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*, London, 1980.
- al-Baladhuri, Ahmad bin Yahya bin Jabir, *Ansāb al-ashrāf* [Le genealogie dei nobili], al-Qāira [Il Cairo], Dār al-Ma'arif, 1959.
- Balassa, Bela e Nelson, Richard (a cura di), *Economic Progress, Private Values and Public Policy: Essays in Honour of William Fellner*, Amsterdam, 1977.
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'īl, *al-Adab al-mufrad* [L'educazione individuale], Bayrūt [Beirut], Dār Maktabat al-Hayat, 1980.
- *Deti e fatti del profeta dell'islam*, trad. ital. a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja e Michele Vallaro, Torino, Utet, 1982.
- *al-Jāmi' al-ṣahih* [La raccolta autentica].
- *Kitāb al-adab* [Il libro delle buone maniere].
- *Kitāb al-ṣalāt* [Il libro della preghiera].

Central Zakāt Administration (Pakistan), *The Zakāt Manual*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1982.

Collard, David, *Altruism and Economy: A Study in Non-Selfish Behaviour*, Oxford, Martin Robertson, 1978.

Dovorkin, Gerald, Bermant, Gordon e Brown, Peter G. (a cura di), *Market and Morals*, Washington (D. C.), Hampshire Publishing Company, 1977.

Elkan, Peter G., *The New Model Economy*, New York (N. Y.), Pergamon Press, 1982.

Ibrahim, Ahmad Ibrahim, *Nizām al-nafaqāt fī al-sharī'a al-islāmiyya* [Il sistema delle elargizioni nella legge islamica], s. 1., 1349 H.

Iqbal, Munawar (a cura di), *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1986.

al-Jaz'iri, 'Abd al-Rahman, Kitāb alfiqh 'alā ala al-madhāhib al-arba'a [Il libro del diritto secondo le quattro scuole], vol. III, *Mabāhith al-nafaqāt* [Discussioni sulle elargizioni], al-Qāhira [Il Cairo], Shirkan Fann al-Tiba'a.

al-Khatīb, Ahmad 'Ali, al-Waqf wa al-waṣāyā [Il lascito pio e l'eredità], Baghdād, Maṭba'at Jāmi'a. Baghdād, 1978.

al-Khatīb al-'Umari, Bāb al-shafaqa wa-al-rahma 'alā al-khalq [Capitolo della pietà e della misericordia verso le creature].

-Mishkat al-maṣābīh [La nicchia delle luci].

al-Kubaisi, Muhammad 'Ubaid Abdullāh, *Ahkām al-waqf fī al-sharī'a al-islāmiyya* [Le regole del lascito pio nella legge islamica], 2 voll., Baghdād, Maṭba'at al-Irshad, 1977.

Lutz, Mark A. e Lux, Lenneth, *The Challenge of Humanistic Economics*, Menlo Park (Ca.), Benjamin/Cummings Publishing Company, 1979.

Ibn Māja, Sunan [Le tradizioni].

Malik bin Anas, *al-Muwatta' Kitāb husn al-khulq. Bāb mā fī al-muhājara* [1.1 terreno battuto. Il libro della buona disposizione. Capitolo su quanto è stato tramandato sull'emigrazione].

al-Mawardi, al-Ahkām al-sultāniyya [Le regole della sovranità], 1978.

al-Mawdūdī, Sayyid Abū. 'Ala, *Fatāwā al-zakāt* [I pareri giuridici relativi all'elemosina rituale], a cura di Rafiq al-Misri, Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics, 1985.

al-Misri, Rafiq, *Kitāb al-zakāt* [Il libro dell'elemosina rituale], trad. araba (con nuova introduzione) di Central Zakāt Administration (Pakistan), *The Zakāt Manual*, Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics, 1984.

Muslim, Kitāb al-birr wa al-ṣadaqa [Il libro della pietas e dell'elemosina].

«The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986», citato in *Muslim India* (Delhi), IV, 40 (aprile 1986), pagg. 154-55.

Pickthal, Mohammed Marmaduke, *The Meaning of the Glorious Quran*, New York, Mentor Book, 1954, e Makka [Mecca], The Muslim World League, 1977.

al-Qardāwī, Yūsuf, *Fiqh al-zakāt* [La giurisprudenza dell'elemosina rituale], Bayrūt [Beirut], 1981.

Raquibuzzaman, M., *Some Administrative Aspects of Collection and Disbursement of Zakāt*, Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics, 1987.

Rushton, J. Philippe e Sorrentino, Richard M. (a cura di), *Altruism and Helping Behaviour: Personality and Development Perspective*, Hellsdale (N. J.), Lawrence Elbaum Associates, 1981.

Shahabuddin, Sayyid (a cura di), in *Muslim India*, IV, 40 (aprile 1986).

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, «Guarantee of a Minimum Level of Living in an Islamic State» in Munawar Iqbal (a cura di), *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1986.

- «Islamic Banking: Theory and Practice» in Mohamed Ariff (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies 1988, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

Singer, P., «Freedom and Utilities in the Distribution of Health Care» in Gerald Dovorkin, Gordon Bermant e Peter G. Brown (a cura di), *Market and Morals*, Washington (D. C.), Hampshire Publishing Company, 1977.

al-Tabarani, *al-Mu'jam al-ṣaghīr* [Il piccolo lessico], Delhi, Maṭba'at al-Ansar, 1311 H.

al-Tajkani, Muhammad al-Habib, *Nizām al-tabarru 'āt fī al-sharī'ā al-islāmiyya* [Il sistema delle donazioni nella legge islamica], Casablanca, Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 1983.

Weitzman, Martin L., *The Share Economy*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1984.

al-Zarqa, Muhammad Anas, «Islamic Distributive Schemes» in Munawar Iqbal (a cura di), *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, 1986.

al-Zarqa, Mustafa, *Ahkām al-waqf* [Le regole del lascito pio], vol. I, Maṭba'at al-Jāmi'a al-Sūriyya, 1947.

La raccolta delle risorse attraverso il volontariato islamico nel Sud-est Asiatico

Ariff, Mohamed (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1988, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

Pitsuwan, Surin, «The Islamic Banking Option in Thailand» in Mohamed Ariff (a cura di), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: Islamic Banking*

in *Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1988, trad. it. *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

La raccolta e la distribuzione della *zakāt* in Indonesia

- Abdullah, Taufik, «Pandangan Hidup Ulama Indonesia: Ikhtisar Laporan Umum Sebuah Penelitian» in *Masyarakat Indonesia*, XIV, 3, 1987.
- *Schools and Politics: The Kaum Movement in West Sumatra*, Ithaca (N. Y), Cornell Modern Indonesia Project, 1971.
- (a cura di), *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985.
- Anwar, Marzani, «Bazis DKI Jakarta: Sosok Keamilan Modern» in *Pesantren*, III, 2, 1986.
- BAZ Jakarta, *Saran Alim Ulama Kepada Bapak Presiden Soeharto tentang Zakāt*, Jakarta, 24 settembre 1968.
- Bazis DKI Jakarta, *Annual Report*, varie annate.
- *Laporan Kerja Bazis DKI Jakarta Periode Tahun 1986/1987*, Disampaikan pada Rapat Paripurna Badan Pembina Bazis DKI Jakarta, 26 marzo 1987.
- *Laporan Tahunan Bazis DKI Jakarta*, 1985-86.
- *Pedoman Pengelolaan Zakāt dan Infaq/Shadaqah*, Jakarta, Bazis DKI Jakarta, 1980.
- *Rekapitulasi Pengumpulan Bazis DKI Jakarta*, 1986.
- *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakāt*, relazione al convegno Zakāt DKI Jakarta, Jakarta, Bazis DKI Jakarta, 1981.
- Benda, H. J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesia Under the Japanese Occupation (1942-1945)*, The Hague/Bandung, Van Hoeve, 1958.
- Burger, D. H., «Desa Ngablak (Kabupaten Pati) dalam tahun 1869 dan 1924» in T Abdullah (a cura di), *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985.
- *Desa Pekalongan*, Jakarta, Penerbit Bhratara, 1971.
- Castles, Lance, «Notes on the Islamic School at Gontor» in *Indonesia*, 1 (1° aprile 1966).
- Djarman, H. Aspar, *Zakdt Profesi*, Banjarmasin, Bagian Proyek Penerangan Bimbingan dan Dakwah/Khotbah Agama Islam, Propinsi Kalimantan Selatan, 1986-87.
- Djunaidi, Muhammad, «Suatu Analisa Tentang Intensifikasi Zakāt Sebagai Sumber Dana Peningkatan Islam di Kabupaten Sidenreng-Rappang», tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.

vol. II, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1957.

Halide, H., «Pengalaman Pengelolaan Zakāt di Ujung Padang» in P3M, *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya: Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt*, Jakarta, P3M, 1986.

Hambali, H. Abdul Malik, «Yayasan Badan Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah, Propinsi Dati I Sulawesi Selatan», Ujung Pandang, Bazis, 1987.

Laporan Tahunan: Bidang Urusan Agama Islam, Kanto Wilayah Departemen Agama Propinsi Sulawesi Selatan, 1984-85.

Mahfudz, Kiai H. Sahal, «Perlu Pengembangan Konsep» in *Pesantren*, III, 2, 1986.

Ministero per gli Affari Religiosi, Jakarta, *Pedoman Zakāt: 9 Seri*, Jakarta, Proyek Pembinaan Zaldt dan Wakaf.

Natsir, K. H. Muchtar, *Laporan Ketua Harian Bazis DKI Jakarta*, 1984-85.

- «Pengalaman Pengelolaan Zakāt Bazis Jakarta» in P3M, *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya: Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt*, Jakarta, P3M, 1986.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1973.

P3M, *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya: Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt*, Jakarta, P3M, 1986.

Badak LNG, «Pengelolaan Zakāt Ditinjau dari Aspek Hukum Islam, Sosial, Ekonomi», relazione alla conferenza di Tanggal, 2-3 agosto 1986, Bontang (Kalimantan Timur), Badan Dakwah Islamiyah LNG Badak.

Pernomo, Syaichul Hadi, «Pola Pemikiran Zakāt. Badan Amil Zakāt, Infaq/Shadaqah (Bazis) DKI Jakarta», tesi di laurea inedita, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, 1984.

Pickthal, Mohammed Marmaduke, *The Meaning of the Glorious Koran*, New York, Mentor Book, 1954.

Piekaar, A. J., *Atijeh en de Oorlog met Japan*, 's-Gravenhage/Bandung, Van Hoeve, 1949.

Pijper, G. F., *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesie 1900-1950*, Leiden, Brill, 1977.

Rahardjo, M. Dawan, «Zakāt dalam Perspektif Sosial-Ekonomi» in *Pesantren*, III, 2, 1986.

Salam, Ummi, «Zakāt Sebagai Modal Usaha Keluarga Kecil», tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.

Satuhang, Abdul Samad, «Konsepsi Dalam Pendayagunaan Zakāt Sebagai Sjaran Sosial Menurut Syariat Islam di Kabupaten Gowa», tesi di dottorato inedita, IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1982.

Al-Shiddieqy, M. Hasby, *Beberapa Permasalahan Zakāt*, Jakarta, Tintamas, 1976.

al-Shidiqi, H. Nourrouzzaman, «Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia», tesi di dottorato inedita, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.

Sudjangi, «Badan Amil Zakāt: Sebuah Studi Permulaan Tentang Pelaksanaan Zakāt di Jawa Barat» in *Dialog*, VIII (16 marzo 1984).

Syafruddin, Amir, «Zakāt dan Pajak, Alternatif Memadukannya» in *Pesantren*, III, 2, 1986.

Syamsuddin, Nazaruddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehese Rebellion*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

«Tempo», XVIII, 12, 21 maggio 1988.

Tholchah, Imam, «Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah» in *Laporan Hasil Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah di Wilayah: DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta, Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat*, Jakarta, Departemen Agama R.I., 1982-83.

- «Studi Lembaga Amil Zakāt, Infaq dan Shadaqah di Wilayah Jawa Timur» in *Laporan Amil Zakāt*, Jakarta, Departemen Agama R.I., s. d.

Yafie, Kiai Ali, «Islam dan Prolema Kemiskinan» in *Pesantren*, III, 2, 1986.

Zarkasyi, K. H. Abdullah Syukri, «Basis Desa Ngunut, Kecamatan Babadan, Kabupaten Ponorogo» in P3M, *Laporan Hasil Seminar-Lokakarya: Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakāt*, Jakarta, P3M, 1986.

Il Pilgrims Management and Fund Board malese e la raccolta delle risorse

Aziz, Ungku Abdul, *Pilgrims Economy Improvement Plan*, Kuala Lumpur, 1959. «Berita Harian», 8 aprile 1978; 9 maggio 1981.

Economic Planning Unit, Kuala Lumpur, *Household Income Survey*, Kuala Lumpur, 1984.

Bin Wan Hussain, Wan Mohamed Ismail, *Tabung Haji as an Islamic Savings Institution*, Kuala Lumpur, Pilgrims Management and Fund Board, 1986.

Kuala Lumpur Stock Exchange, *Annual Company Handbook*, XII (1986).

Lee, M. L. Sieh, «The Structure of Ownership and Control of Manufacturing Companies in Malaysia 1974-75», tesi di dottorato, University of Sheffield, 1975.

Lock, Lee Hock, *Household Savings in West Malaysia and the Problem of Financing Economic Development*, Kuala Lumpur, University of Malaya, 1971.

Pilgrims Management and Fund Board, *Relazione annuale*, vari anni.

La pratica della *zakāt* e della *ṣadaqa* tra i moro delle Filippine

Baransing, Moracio, et al., *The Madrasa Institutions in the Philippines, Historical and Cultural Perspectives*, 1987.

Datukali, Sapia B., *The Concept of Zakāt Among Muslim Maranao at Maharlika Village, relazione al dibattito I.S. 271*, Institute of Islamic Studies, 1983.

al-Faruqi, Ismail R. e al Faruqi, Loes Lamya, *The Cultural Atlas of Islam*, New York (N. Y), Macmillan Publishing Co., 1986.

Gowing, Peter, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*, Quezon City, New Day Publishing, 1969.

- (a cura di), *The Muslim Filipinos: History, Society and Contemporary Problems*, Manila, Solidaridad Publishing House, 1974.

Bin-Ghalib Jundam, Mashur, «Yakan» in *Asian Center Ethnic Research Field Report*, II, n.1, Quezon City, Asian Center U. P. Press, 1983.

Kiefer, Thomas, *The Tausung: Violence and Law in a Philippine Moslem Society*, New York (N. Y), Holt, Rinehart & Winston, 1972.

Majul, Cesar Adib, *The Education of the Muslims in the Philippines. History and Present Situation*, 1976.

- *Muslims in the Philippines*, Quezon City, Asian Center U. P. Press, 1973.

Ministry of Muslim Affairs, *List of Masjid and Madaris*, 1981.

Sherfar, Andrew, *The Yakans of Basilan Island: Another Unknown and Exotic Tribe of the Philippines*, Cebu City, Fotomatic Inc., 1976.

Tan, Samuel, *The Filipino Muslim Armed Struggle 1900-1972*, Manila, Filipinas Foundation, 1977.

Wulff, Inger, «Features of Yakan Culture» in P. Gowing (a cura di), *The Muslim Filipinos: History, Society and Contemporary Problems*, Manila, Solidaridad Publishing House, 1974.

La gestione dei fondi di risparmio musulmani a Singapore

Abdullah, Taufik e Siddique, Sharon (a cura di), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

Annual General Meeting of Regional Islamic Da'wah Council of Southeast Asia and Pacific, Kuala Lumpur, 12-14 giugno 1982.

Consiglio per i Servizi Sociali di Singapore, *Directory of Social Services*, Singapore, 1985.

Regional Islamic Council of Singapore, relazioni al Convegno islamico regionale presso il Centro Islamico Jamiyah, Singapore, 24-27 aprile 1986.

Dibattiti Parlamentari di Singapore, *Official Reports*, varie annate.

Dipartimento di Statistica di Singapore, *Census of Population Singapore 1980*, n. 9,

«Religion and Fertility», Singapore, 1981.

Hassan, Abdullah Alwi Haji, «Islam di Singapura: Satu Pengenalan» in *Islamika*, Kuala Lumpur, Sarjana Enterprise, s. d.

Hooker, M. B., *Islamic Law in Southeast Asia*, Singapore, Oxford University Press, 1984.

Ibrahim, Ahmad bin Mohamed, *The Legal Status of Muslims in Singapore*, Singapore, Malayan Law Journal, 1965.

- «Islamic Education in Singapore» in *World Muslim League*, III, 11 (gennaio 1967). Josey, Alex, *Lee Kuan Yew*, Singapore, Donald Moore, 1968.

Kongres Ekonomi Masyarakat Melayu-Islam Singapore, *Proceedings*, 13-15 settembre 1985, Singapore.

Kongres Pendidikan Anak-Anak Islam Singapura, *Kertas Binchang*, 25-30 maggio 1982, Singapore.

Majlis Ugam Islam Singapura (Muis), *Annual Report*, Singapore, varie annate. - *New Generation of Mosques in Singapore and Their Activities*, Singapore, 1986.

- *Singapore Islamic Missionary Committee*, Singapore, 1985.

Ministry of National Development, *Annual Report*, Singapore, varie annate. Muslim Trust Fund Association, *80th Anniversary Publication*, Singapore, 1984. *Report of the Ministry of Education (Goh Report)*, Singapore, 1978.

Sia, Lim Lu, «The Arabs of Singapore: A Sociographic Study of their Place in the Muslim and Malay World of Singapore», saggio inedito, Singapore, National University of Singapore, Dipartimento di Sociologia, 1986-87.

Muslim Missionary Society of Singapore, pubblicazione celebrativa dell'inaugurazione del Centro Islamico Jamiyah di Singapore e commemorazione del cinquantenario del Jamiyah, Singapore, Jamiyah, 1985.

- *History and Activities of Jamiyah Singapore*, Singapore, Jamiyah, s. d. «Straits Times», Singapore, vari numeri.

Sukaimi, Mansor Haji, *Dynamic Functions of Mosques The Singapore Experience*, Singapore, Muis, 1982.

- *Koleksi Kertas Mendaki*, Singapore, Mendaki, 1982.

Ter, K. L., *The Law of Charities-Cases and Materials: Singapore and Malaysia*, Singapore, Butterworths, 1985.

Zubaidah, Ghani e Soeratman, Fauziah, «The Madrasah System in Singapore A Brief Survey» in *SEDAR*, 1975.

Nota sugli autori

Andrea Pacini, ricercatore presso la Fondazione Agnelli, è responsabile del programma di ricerca «Islam e modernità»; nell'ambito del programma cura la collana «Dossier Mondo Islamico» pubblicata dalla Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

Mohamed Ariff è direttore della Division of Analytical Economics alla Faculty of Economics and Administration, University of Malaya di Kuala Lumpur.

Muhammad Nejatullah Siddiqi fa parte dell'Islamic Research and Training Institute presso la Islamic Development Bank di Gedda.

Taufik Abdullah è Research Professor al LIPI (Lembaga Ilmu Penelitian Indonesia) di Jakarta.

Aidit bin Ghazali è Lecturer alla Faculty of Economics, International Islamic University di Kuala Lumpur.

Syed Othman Alhabshi è decano della Faculty of Advanced Studies, International Islamic University di Kuala Lumpur.

Radiah Abdul Kader è Lecturer alla Faculty of Economics and Administration, University of Malaya di Kuala Lumpur.

Carmen A. Abubakar è professore associato e vice decano all'Institute of Islamic Studies, University of the Philippines.

Amina Tyabji è Senior Lecturer al Department of Economics and Statistics, National University di Singapore.

Preeda Prapertchob è Lecturer al Department of Agricultural Economics, Khon Kaen University.