

GLI STRUMENTI DEL *FIQH* RILETTI IN CHIAVE DI SOSTENIBILITÀ: IL CASO DELL'INDONESIA

Deborah Scolart*

Abstract

(ITA)

In Indonesia il dibattito sulla sostenibilità assume la veste di una più ampia riflessione sul possibile recupero e utilizzo di istituti della tradizione giuridica islamica per perseguire almeno alcuni degli Obiettivi dello sviluppo sostenibile identificati dalle Nazioni Unite. In particolare, a partire dalla *fatwa* del Majelis Ulama Indonesia (MUI) sulla protezione della fauna selvatica del 2014 per arrivare a quella del 2023 sul controllo del cambiamento climatico globale, le autorità religiose indonesiane hanno sostenuto la necessità di rileggere in chiave moderna il concetto di *ḥilāfa* (“viceregganza” umana) - secondo cui l’uomo ha il diritto di beneficiare del creato come semplice usufrutto o “amministrazione fiduciaria” – per ridefinire i termini del rapporto dell’uomo con l’ambiente che lo circonda. Da qualche anno si studia la possibilità di impiegare l’istituto del *waqf*, caratterizzato dalla perpetuità del bene, per perseguire obiettivi quali la riduzione della povertà (SDG 1), il consumo e la produzione responsabili (SDG 12), la tutela della vita terrestre (SDG 15), il lavoro e la crescita economica (SDG 8). Esempi di *waqf* destinati alla protezione e al recupero dell’ambiente sono quelli utilizzati per conservare terreni forestali preziosi e la biodiversità, nonché per prevenire la deforestazione. Nel contesto giuridico indonesiano la ricerca di una risposta religiosamente qualificata al problema del deterioramento ambientale passa attraverso le diverse tipologie di *waqf* e di strumenti della finanza islamica (ad esempio i *green sukūk*) che vengono utilizzati per affrontare e risolvere questioni specifiche.

* Professoressa associata di Diritto musulmano e dei Paesi islamici, Università degli Studi di Napoli L'Orientale. deborah.scolart@unior.it

Il presente contributo è stato presentato al VIII Convegno Nazionale SIRD: “Ambiente, economia, società. La misura della sostenibilità nelle diverse culture giuridiche”, Roma, 12-14 settembre 2024.

(EN)

In Indonesia, the discourse on sustainability manifests as a broader reflection of the potential to revive and apply institutions from the Islamic legal tradition to achieve specific Sustainable Development Goals (SDGs) as identified by the United Nations. Notably, beginning with the 2014 *fatwa* issued by the Majelis Ulama Indonesia (MUI) on wildlife protection and extending to the 2023 fatwa on addressing global climate change, Indonesian religious authorities have emphasized the necessity of reinterpreting the concept of *ḥilāfa* (human viceregency). This concept, which traditionally grants humans the right to benefit from creation as a usufruct or a trusteeship, has been reframed in a contemporary context to redefine humanity's relationship with the surrounding environment.

In recent years, attention has turned to the potential of the *waqf* institution, characterized by the perpetuity of assets, to advance objectives such as poverty alleviation (SDG 1), responsible consumption and production (SDG 12), protection of terrestrial ecosystems (SDG 15), and decent work and economic growth (SDG 8). Examples of *waqf* dedicated to environmental conservation include initiatives aimed at preserving valuable forest land, safeguarding biodiversity, and combating deforestation.

Within Indonesia's legal framework, efforts to develop a religiously informed response to environmental degradation have centred on various forms of *waqf* and Islamic financial instruments, such as green *ṣukūk*, to address and resolve specific environmental challenges.

Indice Contributo

GLI STRUMENTI DEL <i>FIQH</i> RILETTI IN CHIAVE DI SOSTENIBILITÀ: IL CASO DELL'INDONESIA	665
Abstract.....	665

Keywords.....	667
1. La questione ambientale in Indonesia. Cenni introduttivi.....	667
2. L'ambiente nel contesto giuridico indonesiano	669
3. Le <i>fatawa</i> del MUI e la tutela dell'ambiente.....	672
4. Waqf e green sukuk al servizio dell'ambiente.....	676
5. Conclusioni	684

Keywords

Indonesia – ambiente – fatwa – waqf - sukuk

Indonesia – environment – fatwa – waqf - sukuk

1. La questione ambientale in Indonesia. Cenni introduttivi

L'Indonesia è il paese musulmano più popoloso al mondo, è tra i primi dieci emettitori di gas effetto serra (soprattutto emissioni derivanti dalla deforestazione e dallo sfruttamento eccessivo del suolo, nonché dall'uso dei combustibili fossili da parte del settore energetico), e si colloca nel terzo superiore dei Paesi più esposti a rischi climatici (48° su 191) secondo l'INFORM risk index del 2023¹. La Asian Development Bank ha stimato che il cambiamento climatico potrebbe costare al Paese il 3,5% del PIL nazionale entro il 2100², mentre le ricerche dimostrano nella popolazione indonesiana una scarsissima consapevolezza del problema e di quanto l'azione dell'uomo contribuisca al suo incremento³.

¹ <<https://drmkc.jrc.ec.europa.eu/inform-index/>>

² Climate Risk Profile: Indonesia (2021): The World Bank Group and Asian Development Bank, <https://climateknowledgeportal.worldbank.org/sites/default/files/2021-05/15504-Indonesia%20Country%20Profile-WEB_0.pdf>

³ A. Leiserowitz, J. Carman, N. Buttermore, L. Neyens, S. Rosenthal, J. Marlon, J. Schneider, K. Mulcahy, *International Public Opinion on Climate Change*, 2022
667

Essendo un paese insulare, un arcipelago di più di 17.000 isole, è anche tra i più esposti agli effetti del cambiamento climatico: un indizio inequivocabile della gravità del problema è dato dalla decisione del governo presa nel 2017 di spostare la sede della capitale da Giacarta, sull'isola di Giava, a una città completamente nuova, Nusantara, da costruire sull'isola del Borneo nel Kalimantan orientale, località scelta perché, diversamente da altre parti dell'arcipelago, l'isola del Borneo è stabile, priva di vulcani e non facilmente soggetta a terremoti e tsunami. Sebbene le autorità abbiano giustificato lo spostamento con la necessità di decongestionare l'isola di Giava, la realtà è che la parte settentrionale della città di Giacarta sta sprofondando con una velocità media di 15 cm all'anno. Il fenomeno è dovuto a varie ragioni: la città sorge su una piana alluvionale e la attraversano diversi corsi d'acqua; inoltre, l'alta densità demografica comporta un consistente sfruttamento della falda acquifera sotterranea insieme alla costante riduzione della foresta di mangrovie che agisce da secoli come barriera naturale all'erosione marina. Per attenuare la velocità del fenomeno, intorno alla baia di Giacarta è in costruzione una diga ad anello nota come *Tanggul Laut Raksasa Jakarta* (gigantesca diga marittima di Giacarta), che si unisce ad altre infrastrutture già esistenti funzionali a ridurre l'impatto delle alluvioni stagionali, anch'esse aumentate di frequenza e gravità sia per l'intensificazione energetica dei fenomeni atmosferici sia per la cementificazione che non consente all'acqua di trovare vie di fuga. La nuova capitale Nusantara⁴, la cui costruzione è stata approvata con la legge numero 3 del 2022 modificata dalla legge numero 21 del 2023⁵, è stata progettata per essere sostenibile, con l'obiettivo che l'80% della mobilità sia supportato dal trasporto pubblico, dalla bicicletta e dai percorsi pedonali. La città è circondata dalla foresta pluviale del Borneo, perciò si prevede che tragga la sua energia da fonti rinnovabili

<<https://climatecommunication.yale.edu/publications/international-public-opinion-on-climate-change-2022/>>

⁴⁴ <<https://ikn.go.id/>> sito istituzionale della nuova capitale.

⁵ Le leggi regolamentano la nuova capitale dell'Arcipelago e l'attuazione della sua governance, affidata all'Autorità della Capitale dell'Arcipelago. La legge 3/2022 illustra gli obiettivi della nuova capitale che deve diventare il simbolo di una città sostenibile e dell'identità nazionale sulla base dei *Pancasila* (i cinque principi filosofici su cui si basa lo stato indonesiano) e della Costituzione del 1945, nonché essere il motore dell'economia indonesiana nel futuro. La legge 21/2023 interviene per definire le aree terrestri e marittime, la pianificazione territoriale, il finanziamento e la gestione del bilancio delle entrate e delle uscite.

non inquinanti; inoltre, i piani progettuali e di sviluppo prevedono che il 10% del suo territorio sia destinato alla produzione alimentare al servizio della città⁶.

In questo quadro, non stupisce che da tempo le istituzioni indonesiane e gli operatori privati siano impegnati nella ricerca di soluzioni capaci di ridurre le conseguenze del cambiamento climatico, dell'inquinamento e dell'eccessivo sfruttamento del suolo e delle acque. Tra queste spicca il ricorso a strumenti e istituti del diritto musulmano, riletti alla luce delle esigenze della società moderna e adattati a nuovi scopi, di cui si occupa questo contributo.

2. L'ambiente nel contesto giuridico indonesiano

La Costituzione indonesiana non contiene disposizioni specifiche a tutela dell'ambiente naturale; l'unica norma rilevante si rinviene nell'articolo 33, comma (3): 'La terra, l'acqua e le risorse naturali in essa contenute sono controllate dallo Stato e utilizzate per il massimo beneficio del popolo'. La norma assegna dunque un ruolo primario allo Stato che 'controlla' le risorse naturali che devono essere utilizzate a 'beneficio' del popolo. La dottrina⁷ commenta questo articolo a partire dalla sua collocazione nel capitolo XIV della costituzione relativo all'economia nazionale e al benessere sociale (*kesejahteraan sosial*); ne deriva un'idea di gestione antropocentrica delle risorse naturali che deve però, secondo alcuni⁸, essere bilanciata con i principi di

⁶ Il Forum indonesiano per l'ambiente (*Wahana Lingkungan Hidup Indonesia*) in un comunicato stampa del 12 gennaio 2022 ha criticato la creazione di Nusantara, a partire dalla sua base giuridica, ovvero la legge n. 3 del 2022, approvata rapidamente e senza un adeguato dibattito sugli effetti ambientali - almeno di breve e medio termine - legati alla sua edificazione. Sulla questione della gestione dei rifiuti pericolosi e tossici generati dalla costruzione della città cfr. Alex Chandra, Esti Royani, M. Rohmidhi Srikusuma, *Waste Management Law in the Capital City of the Nusantara: Republic of Indonesia* (Lambert Academic Publishing 2023); Mira Novana Ardani, Yusriyadi, Ana Silviana, 'Sustainable Environmental Management in Nusantara Capital City: Legal Perspectives and Best Practises' (2024) 9 (2) *Diponegoro Law Review* 167.

⁷ Simon Butt, Prayekti Murharjanti, 'The Constitutional Right to a Healthy Environment in Indonesia' (2021) 33(1) *Journal of Environmental Law* 33; F. Arsil, Q. Ayuni, 'Understanding Natural Resources Clause in Indonesia Constitution' (2021) 940 *IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science*.

⁸ Taufiqurrohman Syahur, Wahyu Nugroho, Ibnu Sina Chandranegara, Wendra Yunaldi, 'Environmental Settings in the Indonesian Constitution Perspective' (2021) 20(3) *Elementary Education Online* <<https://ilkogretim-online.org/index.php/pub/article/view/1737>>.

solidarietà, efficienza e sostenibilità previsti dal comma (4) dello stesso articolo⁹ introdotto in costituzione con il quarto emendamento del 2002. A ciò si aggiunge l'impegno dello Stato a garantire ai cittadini 'il diritto di vivere in prosperità fisica e spirituale (*sejahtera lahir dan batin*), di avere una casa e godere di un ambiente sano e buono (*lingkungan hidup baik sebat*) e di ricevere cure mediche (art. 28 H par 1)¹⁰.

La legge n. 32 del 2009 sulla tutela e gestione dell'ambiente (*Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup*) ed emendamenti successivi traccia la policy nazionale¹¹ disciplinando il controllo dell'inquinamento, i danni ambientali, le sanzioni amministrative e penali.

Ad essa si aggiungono la legge 41 del 1999 sulle foreste, la legge 5 del 1990 sulla conservazione delle risorse naturali e dei loro ecosistemi (*konservasi sumber daya alam hayati dan ekosistemnya*), le disposizioni contenute nelle leggi n. 4 del 2009 sulle attività minerarie e carbonifere (*pertambangan mineral dan batubara*), n. 18 del 2013 per prevenire la deforestazione e il degrado forestale (*Pencegahan Deforestasi dan Kerusakan Hutan*) e n. 39 del 2014 sulle piantagioni (*perkebunan*); insieme tracciano un sistema di protezione che, pur attento alle questioni ambientali e ai problemi specifici dell'Indonesia, non può ancora dirsi sufficiente¹².

⁹ L'economia nazionale è organizzata sulla base della democrazia economica (*demokrasi ekonomi*) e dei principi di solidarietà (*kebersamaan*), equa efficienza (*efisiensi berkeadilan*), sostenibilità (*berkelanjutan*), visione ambientale (*berwawasan lingkungan*), indipendenza e mantenendo un equilibrio tra progresso e unità economica nazionale'.

¹⁰ Introdotto con il secondo emendamento costituzionale del 2000.

¹¹ La legge 32 del 2009 definisce (art. 1) lo sviluppo sostenibile come uno sforzo consapevole e pianificato che combina aspetti ambientali, sociali ed economici in una strategia di sviluppo volta a garantire l'integrità dell'ambiente nonché la sicurezza, le capacità, il benessere e la qualità della vita delle generazioni presenti e future. La legge n. 23 del 2014 sui governi regionali, modificata dalla legge n. 1 del 2022 sulle relazioni finanziarie tra il governo centrale e i governi locali, concede ai governi regionali l'autonomia nell'applicazione di tutele ambientali in conformità con la legge 32/2009.

¹² Ummi A'zizah Zahroh, Fatma Ulfatun Najicha, 'Problems and Challenges on Environmental Law Enforcement in Indonesia: AMDAL in the Context of Administrative Law' (2022) 5 (2) Indonesian State Law Review (ISLRev) 53; Marilang, Muammar Bakry, Tri Suhendra Arbani, Abdul Syatar, Muhammad Majdy Amiruddin, Nurfaika Ishak, 'Establishing Omnibus Law in Indonesia: Strict Liability in Environmental Law' (2021) 24 (1) Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues 1; Antonius Mahendra Dewantara, Dika Kirana Larasati, 'Implementation of Progressive Law in Enforcement of Environmental Law in Indonesia: The Current Problems and Future Challenges' (2022) 2 (1) Indonesian Journal of Environmental Law and Sustainable Development 237; Baren

La giurisprudenza penale e civile indonesiana si è più volte misurata con le conseguenze dello sfruttamento abusivo delle risorse naturali¹³. Un caso interessante per la prospettiva adottata dai ricorrenti si ha nella denuncia presentata nel 2022 di fronte alla Commissione nazionale dei diritti umani della Repubblica di Indonesia¹⁴ con la quale un gruppo di ricorrenti ha sollevato la questione se il governo indonesiano abbia violato i suoi obblighi in materia di diritti umani nei confronti dei bambini indonesiani e di altri gruppi vulnerabili contribuendo con le sue politiche al cambiamento climatico e non intervenendo per ridurre al minimo i rischi climatici: i ricorrenti sostengono infatti che 'ignorare la crisi climatica è una violazione dei diritti umani (*pembiaran krisis iklim adalah pelanggaran hak asasi manusia*)'¹⁵. Si contesta al

Sipayung, Indah Dwiprigitaningtias, Rahmat Joko Nugroho, Bartolomeus Bernard, 'Environmental Law Enforcement in Indonesia in Terms of the Concept of Sustainable Development' (2023) 2(3) Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains 197.

¹³ Si veda, ad esempio, la ricognizione della casistica relativa al decennio 2010-2020 svolta da Sulistiawati, che legge questi procedimenti anche in collegamento al cambiamento climatico, pur riguardando principalmente deforestazione e incendi; Linda Yanti Sulistiawati, 'Climate change related litigation in Indonesia' (2024) 5 Communications Earth & Environment <www.nature.com/articles/s43247-024-01684-1>. Un esempio interessante di *climate change litigation* riguarda una causa avviata nel 2016 dal Ministero indonesiano dell'ambiente e foreste contro PT Palma Utama per i danni ambientali causati dai cosiddetti incendi di bonifica appiccati dalla ditta per guadagnare terreni da destinare alla coltivazione della palma da olio; la vertenza si è conclusa in appello nel 2018 con la condanna della ditta al risarcimento dei danni. I testi delle decisioni del tribunale distrettuale e della corte di Banjarmasin sono disponibili al sito <<https://climatecasechart.com/non-us-case/ministry-of-environment-and-forestry-v-pt-palmina-utama/>>.

¹⁴ La commissione (*Komisi Nasional Hak Asasi Manusia*, nota come Komnas HAM) è stata istituita con decreto presidenziale 50 del 1993. La legge 39 del 1999 sui diritti umani (*hak asasi manusia*) è intervenuta per determinarne obiettivi, funzioni, principi, doveri. Con la legge n. 26/2000 sui tribunali per i diritti umani (*Pengadilan hak asasi manusia*) la Komnas HAM è stata identificata come istituzione competente a indagare sulle gravi violazioni dei diritti umani, mentre sulla base della legge 40 del 2008 sull'eliminazione della discriminazione razziale ed etnica (*Penghapusan diskriminasi ras dan etnis*) è stata incaricata di monitorare le politiche del governo centrale e regionale per verificare l'eventuale sussistenza di forme di discriminazione, a cui può rispondere formulando raccomandazioni all'indirizzo del governo stesso. La denuncia in questione si fonda sull'art. 90 par. 1 della legge sui tribunali dei diritti umani 39/1999 ai sensi del quale 'ogni persona o gruppo di persone che abbia valide ragioni per sostenere che i propri diritti umani siano stati violati può presentare una segnalazione e un reclamo orale o scritto (*laporan dan pengaduan lisan atau tertulis*) alla Komnas HAM'.

¹⁵ Il testo della denuncia è disponibile online al sito <https://climatecasechart.com/wp-content/uploads/non-us-case-documents/2022/20220714_17996_complaint.pdf> consultato il 17 dicembre 2024. La denuncia identifica quali conseguenze del cambiamento climatico le ondate di

governo la violazione della sezione XA della costituzione (art. 28A – 28J) e in particolare la lesione del diritto a vivere in un ambiente buono e sano (*lingkungan hidup yang baik dan sehat*), del diritto al soddisfacimento dei bisogni primari, del diritto al cibo e all'acqua, del diritto all'istruzione, al lavoro e a una vita dignitosa e, infine dei diritti dei bambini. La Commissione al momento di chiudere queste note non si è ancora pronunciata.

3. Le *fatawa* del MUI e la tutela dell'ambiente

In Indonesia l'islam è professato dalla larga maggioranza della popolazione; tuttavia, dal punto di vista giuridico l'impatto della religione è condizionato dalla costituzione del 1945 che incorpora i cinque principi (*pancasila*) dell'ideologia nazionale indonesiana: la fede in un unico Dio onnipotente (*ketuhanan yang maha esa*), l'umanità giusta e civilizzata (*kemanusiaan yang adil dan beradab*), l'unità dell'Indonesia (*persatuan Indonesia*), la democrazia rappresentativa (*kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan, dalam permusyawaratan dan perwakilan*), la giustizia sociale (*keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*)¹⁶. Il richiamo a un unico Dio onnipotente non colloca in una posizione dominante il Dio dell'islam; nondimeno, il complesso tessuto religioso indonesiano ha portato all'istituzione nel 1946 del Ministero degli affari religiosi, nel tempo più volte riorganizzato e che attualmente presenta diverse sezioni: islamica, protestante, cattolica, e indù-buddista. Il ministro è sempre un musulmano e la sezione islamica è la più ampia, dato che mentre ciascuna delle altre sezioni religiose ha un solo direttore generale, quella islamica ne ha due che si occupano degli 'affari islamici' e della 'istruzione islamica'. Il sistema giuridico non è formalmente tributario della sharia perché la costituzione non la richiama, come invece avviene in molti paesi islamici, come fonte della legislazione. Tuttavia, il diritto musulmano è vivo e vitale, e non solo perché disciplina lo statuto personale degli indonesiani di religione musulmana (soggetti alla *kompilasi hukum islam*, una compilazione del diritto shafita)

calore responsabili di decessi, malattie e riduzione della capacità lavorativa all'aperto, l'innalzamento del livello del mare che incide sull'abitato delle popolazioni costiere, l'aumento della temperatura del mare che causa sbiancamento del corallo e shock ittici responsabili di insicurezza alimentare e lavorativa nei settori della pesca e del turismo.

¹⁶ Eka Darmaputera, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society* (Brill 1988).

e perché la regione di Aceh ha ottenuto autonomia normativa e la possibilità di emanare un codice penale coerente con il modello penale islamico, seppur con significative limitazioni all'applicazione delle sanzioni corporali sharaitiche¹⁷.

Un ruolo incisivo e interessante in ambito legislativo è, infatti, svolto dal Consiglio indonesiano degli ulama (*Majelis Ulama Indonesia*, di seguito MUI). Il MUI è un'organizzazione istituita nel 1975 e finanziata dal governo, composta dai rappresentanti di diverse organizzazioni di ulama sunniti¹⁸; l'obiettivo della sua istituzione, almeno alle origini, era soprattutto quello di canalizzare l'islam politico per evitare che si coagulasse in forze ostili al governo¹⁹. Dopo il 1998 e la fine del regime di Suharto il MUI ha adottato un ruolo di indirizzo più attivo nel difendere gli interessi dei musulmani e in questo nuovo corso si collocano le *fatawa*²⁰ sull'ambiente che sono ritenute il motore ideologico delle più recenti iniziative del governo indonesiano. Si noti che la *fatwa* in Indonesia non ha valore vincolante; nondimeno, può influenzare in modo significativo le scelte politiche perché rappresenta l'espressione di interessi pertinenti alla comunità – maggioritaria – musulmana.

¹⁷ Tim Lindsey, Helen Pausacker, *Crime and Punishment in Indonesia* (Routledge 2020); Muhammad Razi, Khairil Azmin Mokhtar, 'The Challenges of Shariah Penal Code and Legal Pluralism in Aceh' (2020) 27(2) Jurnal Media Hukum 195.

¹⁸ Gli ulama sciiti non sono membri del MUI. L'islam sciita è, infatti, minoritario in Indonesia e benché non sia ufficialmente considerato illegale, soffre diverse discriminazioni e viene considerato una setta eretica dagli ulama sunniti. Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia* (ANU Press 2013), spec. pp. 229-269, disponibile open source <<https://press.anu.edu.au/publications/series/islam-southeast-asia/struggle-shi%E2%80%98indonesia>>.

¹⁹ M.M. van Bruinessen, 'Islamic state or state Islam? Fifty years of state-Islam relations in Indonesia' in Ingrid Wessel (Hrsg.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts* (Abera-Verlag 1996), 19-34; Syafiq Hasyim, 'Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia' (2015) 41 (4-5) *Philosophy and Social Criticism* 489.

²⁰ Il procedimento per l'emanazione della *fatwa* è disciplinato dalle linee guida per le *fatawa* (adottate con decisione del MUI numero U-596/MUI/X/1997) che indicano le fonti cui devono fare riferimento i giuristi, cioè il Corano, la sunna, il consenso (*ijma*) l'analogia (*qiyas*) nonché ogni altro argomento valido (*mu'tabara*) e non contrario al senso comune; le linee guida determinano anche come risolvere l'eventuale conflitto tra fonti e tra scuole giuridiche su una data questione.

Sono diverse le *fatwa* ad argomento ambientale²¹. Tra le prime si segnalano la *fatwa* 2 del 2010 sul ‘riciclaggio delle acque usate per le abluzioni rituali’ (*tentang penggunaan air daur ulang untuk thabarah*) e la *fatwa* 22 del 2011 sulla ‘attività mineraria rispettosa dell’ambiente’ (*pertambangan ramah lingkungan*). La celebre *fatwa* 04 del 2014 sulla ‘conservazione degli animali rari²² per mantenere l’equilibrio dell’ecosistema’ (*pelestarian satwa langka untuk menjaga keseimbangan ekosistem*) muove dall’assunto che tutte le creature viventi, inclusi gli animali, siano state create da Dio a beneficio umano (*masalah ‘ammah*), ma che allo stesso tempo l’uomo sia obbligato a mantenere l’equilibrio dell’ecosistema e la sua sostenibilità per non creare danni (*mafsadah*)²³. La

²¹ Fachruddin Majeri Mangunjaya, Gugah Praharawati, ‘Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia’ (2019) 10 Religions 570.

Osserva Khalid che il *fiqh* ha espresso regole dettagliate che rappresentano le fondamenta della pratica ambientale islamica disciplinando la conservazione e l’allocazione delle risorse idriche scarse e l’uso dei terreni aridi e siccitosi, l’istituzione di pascoli, zone umide, cinture verdi e la protezione e conservazione della fauna selvatica (Fazlun M. Khalid, ‘Islam and the environment’ in *Encyclopedia of Global Environmental Change* (2002) Vol. 5, 332–339). È tuttavia incontrovertibile che gran parte delle istituzioni e delle regole tradizionali associate a una sana pratica ambientale nell’Islam sono cadute in disuso salvo essere divenute in tempi recenti oggetto di studio e recuperate, come appunto avviene in Indonesia.

²² Tra i venticinque animali rari elencati dalla *fatwa* figurano esemplari iconici dell’Indonesia come la tigre e l’elefante di Sumatra, l’orango, la scimmia dalla proboscide, il leopardo di Giava, il cactus e il buco di Sumba.

²³ La questione sottesa alla *fatwa* riguardava la possibilità di cacciare animali appartenenti a specie in pericolo (quali la tigre, alcuni uccelli, l’orango, diversi rettili e anfibi), animali il cui consumo è vietato dalle regole alimentari islamiche (Ersilia Francesca, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Istituto per l’Oriente 1995), ma che sono cacciate per essere vendute (vive o morte) e quindi esclusivamente per un ricavo economico. La petizione al MUI fu avanzata dal Ministero dell’ambiente e delle foreste, dal WWF Indonesia, da Fauna and Flora International (FFI), dal Forum Harimau Kita e dal Centro di Studi islamici della Universitas Nasional (PPI-UNAS). La *fatwa*, oltre a vietare esplicitamente la caccia e l’uccisione di specie a rischio di estinzione, raccomanda una serie di comportamenti, quali garantire agli animali i loro bisogni primari (cibo, riparo, libertà di riproduzione), non gravarli con carichi superiori alle loro capacità, non metterli in prossimità di altri animali che potrebbero danneggiarli, conservare i loro habitat, prevenire i conflitti tra uomo e fauna selvatica. Si tratta di indicazioni potremmo dire di buon senso che però, ammantate di dignità religiosa perché ancorate nelle fonti, hanno avuto un impatto e una capacità di diffusione significative; si veda, ad esempio, lo studio di Jeanne E. McKay, Fachruddin M. Mangunjaya, Yoan Dinata, Stuart R. Harrop, Fazlun Khalid, ‘Practise what you preach: a faith-based approach to conservation in Indonesia’ (2014) 48(1) Oryx 23.

fatwa ha stabilito che è vietato (*haram*) uccidere, danneggiare, aggredire, cacciare e/o intraprendere altre attività che minacciano le specie in via di estinzione, ad eccezione dei casi consentiti dalla sharia come la legittima difesa; e che la caccia illegale e/o il commercio illegale di specie in via di estinzione sono *haram* (vietati).

La *fatwa* n. 30 del 2016 dal titolo ‘norme sugli incendi di foreste e terreni e relativo controllo’ (*hukum pembakaran hutan dan lahan serta pengendaliannya*) ricorda che è vietato (*haram*) bruciare foreste e terreni causando danni, inquinamento ambientale, lesioni alle persone, problemi di salute e altri effetti negativi, così come è vietato (*haram*) facilitare, consentire e/o trarre vantaggio dall’incendio di foreste e terreni. La *fatwa* invita il governo a razionalizzare la normativa di settore e migliorare la consapevolezza della popolazione circa l’uso delle foreste e del territorio avvalendosi anche di consulenze e conferenze religiose (*penyuluhan dan ceramah keagamaan*).

Infine, la recente *fatwa* 86 del 2023 sul ‘controllo del cambiamento climatico globale’ (*hukum pengendalian perubahan iklim global*) afferma che ‘tutte le azioni che possono causare danni alla natura e avere un impatto sulla crisi climatica sono vietate (*haram*)’; la *fatwa* invita alla pianificazione politica finalizzata a un sistema economico ‘verde’ e giusto; al miglioramento della normativa sulle emissioni nocive; alla responsabilizzazione della comunità sul tema del cambiamento climatico; allo sviluppo di un programma strategico di transizione dall’energia fossile alla rinnovabile; alla formazione dei funzionari statali che li renda consapevoli e attenti alla gestione del problema climatico e ambientale. Nei considerando, gli ulama sottolineano come la crisi climatica sia radicata nella interrelazione di fattori economici, sociali, politici e culturali, nonché sistemi di credenze, atteggiamenti e percezioni sociali, rivendicando per l’etica e il diritto un ruolo chiave nel promuovere il cambiamento del sistema economico verso la sostenibilità sociale e ambientale.

Le autorità religiose indonesiane hanno spesso sostenuto la necessità di rileggere in chiave moderna il concetto di *hilāfa* (viceregganza umana²⁴) – secondo cui l’uomo ha il diritto di beneficiare del creato come semplice usufrutto o amministrazione fiduciaria – per ridefinire i termini del rapporto dell’uomo con l’ambiente che lo

²⁴ In Cor. VI, 165 è detto: ‘Egli è Colui che vi ha resi Suoi vicari (*halā’if*) sulla terra’.

circonda. Emerge qui il concetto di *amāna* (fiducia) che impone una responsabilità morale: ‘abbiamo proposto il pegno (*al- amāna*) ai cieli e alla terra e ai monti, ma tutti hanno rifiutato di portarlo, ne hanno avuto paura; se ne è incaricato l’uomo (*insān*), l’uomo colpevole e ignorante’ (Cor. XXXIII, 72). Questa assunzione di responsabilità rende l’umanità responsabile²⁵ delle proprie azioni (Cor. LV, 60: ‘il bene avrà per compenso altro che il bene?’) e il musulmano deve evitare ogni abuso o eccessivo sfruttamento delle risorse naturali perché l’Islam è la religione della moderazione e dell’equanimità (*wasatīyya*, *i’tidāl*)²⁶.

4. Waqf e green sukuk al servizio dell’ambiente

Il ricorso a strumenti elaborati dal *fiqh* che hanno servito bene in passato per evitare lo sfruttamento eccessivo e il depauperamento delle risorse è oggi frequente perché il loro essere ancorati nella tradizione giuridica islamica ne fa prevedere un’accoglienza migliore da parte delle popolazioni interessate. Il cd ‘eco-islam’ punta, infatti, a riscoprire o rivalutare istituti del diritto musulmano che hanno potenzialità significative nella tutela ambientale. Nel mondo arabo, ad esempio, si discute sull’impiego della *hisba* per la protezione degli animali o dello *ḥimā* per identificare terre non soggette a sfruttamento indiscriminato. La *hisba* è l’istituto giuridico che incarna il dovere coranico di promuovere il bene e impedire il male; il *muḥtasib* storicamente obbligava i proprietari di animali a fornire loro foraggio e riposo in adeguata quantità e a non tormentarli con un carico eccessivo; controllava che i macellai e i maniscalchi non procurassero agli animali troppa sofferenza, vigilava le operazioni di castrazione e impediva i combattimenti tra arieti o galli, tutte attività queste che sono oggi rilette in chiave della loro possibile applicazione alla ‘vigilanza ambientale’ (*raqāba bi’iyya*). Lo *ḥimā* (termine che letteralmente significa vietato, bandito) identificava, invece, il territorio riservato al pascolo del gregge comune nei

²⁵ Cor. VII, 56: ‘e non portate la corruzione sulla terra dopo che Dio l’ha creata giusta [...]’.

²⁶ Cor. VII, 31: ‘non siate eccessivi, gli eccessivi Dio non li ama’; anche Cor. XV, 19: ‘pianammo la terra e vi gettammo dei monti, vi piantammo ogni cosa con misura’. Ida Zilio-Grandi, ‘Environmentalism and Sustainability as an Expression of Islamic Morality’ (2021) 1(2) Lagoonscapes 245.

periodi di siccità, in godimento esclusivo della tribù²⁷ a cui corrispondeva nei centri urbani lo *ḥarām* (lett.: vietato) dove erano proibiti il pascolo, la caccia, il legnatico a coloro che non abitavano nel luogo; quest'ultimo termine si applica ora soprattutto ai luoghi sacri di Mecca e Medina.

Da qualche anno in Indonesia si studia la possibilità di impiegare l'istituto del *waqf* (fondazione pia), caratterizzato dalla perpetuità del bene, per perseguire obiettivi quali la riduzione della povertà (SDG 1), il consumo e la produzione responsabili (SDG 12), la tutela della vita terrestre (SDG 15), il lavoro e la crescita economica (SDG 8). Se il cd *waqf* sociale sostiene soprattutto iniziative, in genere senza scopo di lucro, che forniscono servizi o strutture gratuite al pubblico, il *waqf* produttivo è finalizzato a pratiche commerciali o di investimento etiche, che si aprono adesso anche alle questioni ambientali (ad esempio la Fondazione Wakaf Energy Nusantara gestisce un progetto energetico per elettrificare Pesantren Al Qolam, un collegio islamico, utilizzando l'energia solare²⁸). Esempi di *waqf* destinati alla protezione e al recupero dell'ambiente sono quelli utilizzati per conservare terreni forestali preziosi e la biodiversità, nonché per prevenire la deforestazione (si tratta dei *waqf* per la foresta di Jantho ad Aceh, la foresta di Leuweung Sabilulungan a Giava occidentale e la foresta di Cibunian a Bogor²⁹).

Linguisticamente, la parola araba *waqf* (che in indonesiano diventa *wakaf*) deriva dalla radice *wa-qa-fa* che significa arrestarsi, stare fermo; la radicale con aggiunta delle particelle '*aly* e '*li* indica il fatto di consacrare qualcosa a uno scopo, donare per scopo

²⁷ David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafito*, Vol. I (ristampa Istituto per l'Oriente 2017) 352; Richard C. Folz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oneworld 2006, 40.

²⁸ Marhani Marhani, Riskawati Riskawati, Hadijah Hadijah, 'Waqf Empowerment as a Source of Funds in Pesantren DDI Al-Ihsan Kanang', (2020) 1(1) *Al-Iftah: Journal of Islamic Studies and Society* 112.

²⁹ Miftahul Jannah, Azila Ahamd Sarkawi, Jamilah Othman, Khalifah Muhamad Ali, 'Management Strategies of a Productive Waqf-Based Forest in Bogor, Indonesia' (2024) 12(3) *Jurnal Sylva Lestari* 741; Destika Restiyani, 'Waqf-based private forest management model: case study in Bogor Regency, Indonesia' (2023) 13(4) *Journal of Natural Resources and Environmental Management* 586; Yusup Firmannudin, Deni Lubis, Khalifah Muhamad Ali, 'Development of waqf forest in Indonesia: Brand equity analysis of Bogor *waqf* forest purchase intention' (2024) 10(1) *Jurnal Ekonomi & Keuangan Islam* 103.

di beneficenza³⁰. Nel *fiqh*, il *waqf* è una fondazione pia (in Nord Africa più spesso nota come *ḥabs* o *ḥubus*, dalla radice *ḥa-ba-sa* che rende anch'essa l'idea di bloccare, trattenere) che ruota attorno all'idea di immobilizzare una proprietà di cui si può disporre liberamente per destinarla al raggiungimento di uno scopo che deve essere pio per soddisfare i requisiti etici e morali richiesti dalla sharia. La nozione di pio va intesa non in senso strettamente religioso: sebbene il *waqf* sia ancora oggi associato alle cosiddette 3 M (*masḡid* o moschea, *madrassa* o scuola coranica, *maqbara* o cimitero), è pio tutto ciò che comporta un vantaggio per la comunità dei credenti e in prospettiva più ampia per l'umanità, tanto che a fianco di *waqf* per l'edificazione di moschee e madrase se ne trovano di altri destinati alla costruzione di strade, ospedali, fontane pubbliche.

Essenza dell'istituto è la volontà del costituente (*wāqif*) di far cosa grata a Dio (*qurba*), rinunciando al godimento (*manfa'a*) di un bene la cui proprietà rimane al costituente, secondo i giuristi malikiti e shafiti, o passa a Dio, secondo gli hanafiti³¹. Caratteristica precipua del *waqf* è la sua perpetuità perché l'utilità della cosa è donata per la durata della cosa stessa.

La legge indonesiana 41 del 2004 che regola l'istituto del *wakaf* ricalca il modello classico e ne disciplina gli elementi costitutivi. Viene in primo luogo in rilievo il costituente (*wakif*), che deve avere la disponibilità giuridica del bene al momento della

³⁰ La bibliografia sul *waqf* è ricchissima. Si rimanda qui per una introduzione a R. Peters, D. Behrens-Abouseif, D.S. Powers, A. Carmona, A. Layish, A.K.S. Lambton, R. Deguilhem, R.D. McChesney, G.C. Kozłowski, M.B. Hooker, J.O. Hunwick, 'wakf', *Encyclopaedia of Islam* (2nd edn, 2002), Vol. XI, 59; al volume di Peter C. Henningan, *The birth of a legal institution: the formation of the Waqf in third-century A.H. Hanafi legal discourse* (Brill 2004), e Antonio d'Emilia, 'Per una comparazione tra le *piae causae* nel diritto canonico, il *charitable trust* nel diritto inglese e il *waqf khayri* nel diritto musulmano', in Antonio d'Emilia, *Scritti di diritto islamico* raccolti a cura di Francesco Castro (Istituto per l'Oriente 1976) 237-293.

³¹ David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Vol. II (Istituto per l'Oriente 1938) 414. Per gli hanafiti, il *waqf* immobilizza il capitale (*raqaba*) del bene rendendolo inalienabile perché la proprietà passa a Dio, mentre la rendita o utilità è destinata a vantaggio degli uomini (*ḥabs al-'ayn 'alā mulk Allāh wa 'alā waḡh ya 'ūdu naf'uhū 'alā al-'ibād*). Santillana cita il giurista malikita tunisino ibn 'Arafa (m. 1401) per il quale '*ḥubus* è la donazione (*i'tā'*) della utilità (*manfa'a*) di una cosa, per la durata della cosa stessa (cioè a titolo perpetuo) richiedendosi però che la cosa rimanga proprietà del concedente (cioè che non possa essere alienata)' (Santillana, II, 413).

sua devoluzione al *wakaf* (artt. 8, 15, 19); può essere *wakif* oltre al singolo individuo, anche un'organizzazione (*organisasi*) e una persona giuridica (*badan hukum*) (art. 7).

Il bene costituito in *wakaf* (*manqif* in arabo, *harta benda wakaf* in indonesiano) secondo la dottrina classica deve essere *'ayn*, ossia un oggetto che ha esistenza individuale e concreta; l'art. 16 vi fa rientrare tutto ciò che può essere donato e che può consistere di beni sia mobili che immobili. Tra i beni mobili la legge elenca il denaro, i metalli preziosi, i titoli, i veicoli, i diritti di proprietà intellettuale, i diritti di locazione e ogni altro bene mobile individuato in conformità alle disposizioni della sharia e delle leggi e regolamenti applicabili. Il *wakaf* di denaro³² è disciplinato dagli articoli 28-31 e dal regolamento attuativo n. 42 del 2006; secondo la legge, il *wakif* può donare denaro in *wakaf* tramite istituti finanziari islamici³³ identificati dal Ministero degli affari religiosi. La dotazione in denaro avviene mediante dichiarazione scritta e l'istituto finanziario rilascia un 'certificato di *wakaf* in contanti' (*sertifikat wakaf uang*) al *wakif* e al *nazhir* (amministratore) come prova dell'avvenuta consegna del denaro oltre a provvedere alla registrazione dello stesso presso il Ministero (artt. 32-39).

³² Sebbene nella larghissima maggioranza dei casi i *waqf* siano costituiti su beni immobili, già la dottrina classica discuteva la possibilità di donare denaro per gli stessi scopi (*waqf al-nuqud*) con il parere favorevole di tutte le scuole giuridiche tranne gli hanafiti (R. Peters, 'wakf. I. In Classical islamic law', 60). Nell'Impero Ottomano il *waqf* ebbe un'enorme fortuna e non stupisce che i giuristi hanafiti dell'epoca abbiano cambiato la loro visione del *waqf* in denaro, aprendo alla sua legalità a partire dalle *fatava* di Ebu 'l-Su'ūd (m. 1574), *ṣayh al-islām* del sultano Solimano il Magnifico (R. Deguilhem, 'wakf. IV. In the Ottoman Empire', 87; Faruk Bilici, 'Le waqfs monétaires à l'époque ottomane : droit hanéfite et pratique' (1996) *Revue du monde musulman e de la Méditerranée*, 73). In Indonesia il *waqf* non ebbe storicamente rilevanza, in larga misura per il pesante controllo delle autorità coloniali olandesi sull'applicazione della sharia (M.B. Hooker, 'wakf. VII. In Southeast Asia', 97). L'apertura al *waqf* in denaro è molto recente e si deve alla *fatwa* del MUI dell'11 maggio 2002 che lo definisce ammissibile (*jawaz, ḡā'iz* in arabo). Il MUI fa proprie le opinioni dei giuristi hanafiti; si osserva qui un interessante esempio di eclettismo giuridico nella redazione del parere da parte del MUI, e non stupisce che i dotti si riservino la possibilità di correggerne il contenuto in futuro qualora emergesse un errore interpretativo, clausola questa che non è da considerare di stile dato che non è presente in altre *fatava*. La *fatwa* chiarisce che il *wakaf uang* (in contanti) può essere utilizzato solo per cose consentite dalla sharia (*dibolehkan secara syar'ia*), il valore principale del contante deve essere garantito, e non può essere donato o ereditato; infine, il *wakaf* in contanti può essere costituito da persone fisiche o giuridiche e avere come capitale sia denaro sia titoli.

³³ La nota esplicativa della legge chiarisce che sono tali gli enti giuridici indonesiani operanti nel campo della finanza islamica.

Il *wakaf* necessita di un amministratore, il *naẓhir* (*nāẓir* in arabo)³⁴ e di una dichiarazione di volontà (*ikrar wakaf*) che la legge indonesiana vuole avvenga alla necessaria presenza del funzionario per l'atto di pegno del *wakaf* (*pejabat pembuat akta ikrar wakaf*)³⁵ e di due testimoni.

I beneficiari sono, nel modello base del *wakaf*, rappresentati da collettività di individui: i credenti nel caso delle moschee, gli studiosi di scienze islamiche nel caso delle madrase, la comunità in generale nel caso di ponti o strade, e via dicendo³⁶. Ai sensi della legge 41/2004 il *wakaf* può essere destinato a strutture e attività di culto; a strutture e attività educative e sanitarie; all'assistenza ai poveri, ai bambini abbandonati, agli orfani, agli studenti; al progresso economico e al miglioramento delle persone; nonché ad altri miglioramenti del benessere generale (*kemajuan kesejahteraan umum lainnya*) non contrastanti con la sharia e le norme statutarie (art. 22).

Le caratteristiche del *wakaf* che lo rendono uno strumento interessante ai fini della tutela ambientale sono la perpetuità (in arabo *ta'bid*), legata alla durata nel tempo del bene che ne costituisce l'oggetto; poi la irrevocabilità, perché il costituente (*wakif*) non può revocare la sua donazione; infine, la inalienabilità, perché dopo una valida costituzione in *wakaf*, l'oggetto del *wakaf* esce dalla proprietà del *wakif*, non può da lui essere alienato o ceduto e tantomeno trasmesso in eredità³⁷.

La legge disciplina l'istituto non avendo come proposito di destinarlo solo a scopi di natura puramente religiosa; anzi, il *wakaf* è impiegabile per la promozione del

³⁴ Che ai sensi dell'art. 10 deve essere cittadino indonesiano, musulmano, pubere, affidabile (*amanah*), fisicamente e mentalmente sano e capace di compiere atti giuridici.

³⁵ Secondo la legge (art. 1.6) è il funzionario autorizzato nominato dal Ministro per redigere un atto di *wakaf*.

³⁶ Sulla possibilità che beneficiari del *wakaf* possano essere animali o piante si discute, dato che il beneficiario di norma è titolare della capacità giuridica che non viene riconosciuta a flora e fauna; tuttavia, è storicamente celebre il caso dei cosiddetti *wakaf* delle cicogne in Marocco; cfr. Samira Idllalène, 'Le habous, instrument de protection de la biodiversité ? Cas du Maroc dans une approche de droit comparé' (2013) 4(1) Développement durable et territoires <<http://journals.openedition.org/développementdurable/9732>>.

³⁷ L'art. 40 vieta appunto che il bene possa essere usato come garanzia, confiscato, venduto, ereditato o scambiato con altri beni.

benessere pubblico anche attraverso lo svolgimento di attività economiche³⁸. Come accennato, il *wakaf* per l'ambiente non è espressamente previsto dalla legge 41, ma può agevolmente rientrare nella categoria del '*wakaf* per altri scopi di pubblica utilità che non sono in contrasto con la sharia e con le norme di legge' di cui all'articolo 22. Lo scopo principale del *wakaf* ambientale non è quello di istituire riserve naturali³⁹. Nelle sue varianti note come verde (per le foreste) e blu (per le acque) il *wakaf* tende a istituire aree dove al rispetto dell'ambiente, cioè a un suo uso sostenibile per le generazioni presenti e future, si associano attività economiche e sociali a vantaggio della comunità residente. Prendendo come modello di riferimento il *wakaf* forestale⁴⁰, si osserva che per la sua costituzione è di solito necessario avviare una raccolta fondi da parte della comunità interessata; tali fondi sono funzionali all'acquisto dei terreni da destinare alle foreste e sui quali viene istituito il *wakaf*. Il *wakaf* forestale prevede la piantagione sia di specie arboree autoctone con capacità di consolidare il terreno contro l'erosione alluvionale, sia di specie che producono fiori o frutti destinabili (in senso lato) al consumo umano e produttivi di reddito. Il *wakaf* deve avere per legge un suo amministratore, ma la gestione della foresta *wakaf* è di solito affidata al villaggio locale, che può generare entrate sia attraverso il fenomeno, in crescita costante, del cd eco-turismo, sia attraverso altre attività di carattere economico, ma sempre caratterizzate dalla sostenibilità ambientale⁴¹. La registrazione del *wakaf* e lo

³⁸ Okky Prastyo Ajie, Arpangi Arpangi, 'The Waqf Legal Politics in Law Reform Perspective' (2021) 3 (4) Law Development Journal 852.

³⁹ Le riserve sono disciplinate dalla legge 32 del 2024 che modifica la legge 5 del 1990 sulla conservazione delle risorse naturali biologiche e degli ecosistemi (*Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistemnya*). La legge disciplina varie questioni quali le attività di conservazione, le procedure per l'istituzione di aree protette, il rilascio dei permessi commerciali per attività da svolgere all'interno delle aree di protezione e conservazione, il rafforzamento della cooperazione internazionale, le attività vietate, i finanziamenti per le attività di conservazione e protezione e la partecipazione e il coinvolgimento delle comunità.

⁴⁰ La riabilitazione delle foreste è prevista dalla legge n. 41 del 1999 sulle foreste (*kehutanan*), sostitutiva della legge 5 del 1967 ritenuta non più adeguata, e che intende ottimizzare le funzioni di conservazione, protezione e produzione anche alla luce dei diritti delle comunità di diritto consuetudinario (*masyarakat hukum adat*).

⁴¹ Sukarni, Firqah Annajiyah Mansyuroh, 'Forest Waqf: an Alternative Solution for Protecting Environment in Kalimantan' (2022) 17(1) *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 46; Vika Annisa Qurrata, Muhammad Hakimi Mohd. Shafai, Suhaili Alma'amun, Hairunnizam Wahid, Abdul Ghafar Ismail,

scrupoloso rispetto delle regole amministrative sono indispensabili per il riconoscimento della foresta come *wakaf*, garantendone la perpetuità. Il *wakaf* forestale presenta una serie di vantaggi, innanzitutto perché è suscettibile di rientrare nel sistema dei crediti di carbonio⁴²; inoltre, le pratiche forestali sostenibili generano occupazione, promuovono lo sviluppo delle competenze e stimolano le economie locali; infine, le foreste possono fungere da centri educativi e di ricerca, promuovendo la consapevolezza della conservazione ambientale e delle pratiche di gestione sostenibile del territorio⁴³.

Oltre al *wakaf*, in Indonesia si registra un crescente ricorso all'utilizzo dei *sukuk*. L'emissione da parte del Ministero delle finanze indonesiano nel 2018 del primo *green sukuk* governativo⁴⁴ per un valore di 1,25 miliardi di USD, destinato esclusivamente a progetti verdi selezionati in base al Green Bond and Green Sukuk Framework⁴⁵ può

Pudji Purwanti, 'Blue Waqf Framework for Blue Forest Sustainability: A Conceptual Framework' (2024) KnE Social Sciences 398.

⁴² La compensazione delle emissioni di carbonio è un sistema di scambio che permette di equilibrare la quantità di CO₂ prodotta da una data attività in una data area con la riduzione delle emissioni ottenuta in un'altra attraverso iniziative come la riforestazione, l'efficientamento energetico o il ricorso a energie rinnovabili. I progetti devono essere certificati da enti governativi o organizzazioni indipendenti e generano i cosiddetti crediti di carbonio, ognuno dei quali rappresenta una tonnellata di CO₂ assorbita o evitata e può essere venduto sul mercato volontario.

⁴³ Si vedano, ad esempio, i progetti di *wakaf* forestale sostenuti dal MOSAIC (Muslim for Shared Action on Climate Impact) <<https://mosaic-indonesia.com/en/inisiatif-hutan-wakaf-inspirasi-dunia>>; cfr. anche Anisah Firdaus, Amin Wahyudi, 'Optimizing Bogor Waqf Forest through Community Development to Improve Welfare' (2024) 8 (2) Journal of Humanities and Social Studies 352.

⁴⁴ La Malesia lo aveva già fatto nel 2017, prima al mondo, per un valore di 1,3 miliardi USD per sostenere lo sviluppo delle energie rinnovabili; <<https://thedocs.worldbank.org/en/doc/21c2fb7dfb189f10a0503004757b03f4-0340012022/original/Case-Study-Malaysia-Green-Sukuk-Market-Development.pdf>>. Nel settembre 2024, il Fondo per gli Investimenti Pubblici (*sundiq al-istiṣmarāt al 'amma* – www.pif.gov.sa) dell'Arabia Saudita ha raccolto 2 miliardi di dollari attraverso l'emissione di *sukuk* e *green notes*, destinando i proventi a progetti verdi. Reuters, 'Saudi Arabia's PIF gets \$2 billion from year's fourth debt foray' <www.reuters.com/world/middle-east/saudi-arabias-pif-gets-2-billion-years-fourth-debt-foray-2024-09-03/?utm_source=chatgpt.com> consultato 3 settembre 2024.

⁴⁵ The Republic of Indonesia Green Bond and Green Sukuk Framework <<https://api-djppr.kemenkeu.go.id/web/api/v1/media/B51F74A2-F8BF-47C7-A77F-DA48C2D33067>>

essere considerato un'attuazione dell'etica islamica applicata all'ambiente e all'economia. L'emissione ha attirato investitori in tutto il mondo (di cui il 32% nel mercato islamico)⁴⁶.

Il *ṣakē* (pl. *ṣukūk*, *sukuk* in indonesiano) è un titolo di debito certificato collegato a uno scopo preciso (un progetto, di solito infrastrutturale) coerente con i valori etici e morali della sharia; ciò significa che i *sukuk* partecipano al rischio d'impresa e garantiscono una remunerazione solo in caso di successo. In questo senso da parte di alcuni si insiste sul fatto che 'truly Sharī'ah-based *ṣukūk* must be asset-backed as opposed to asset-based: that is, they must not guarantee pre-determined returns, and they must provide investors with recourse to the real underlying assets in the event of default'⁴⁷.

L'AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) ha classificato diversi modelli di *ṣukūk*⁴⁸ e tra questi alcuni che sono utilizzati spesso dagli istituti finanziari islamici come i *ṣukūk murābaḥa*, che rappresentano la quota-parte di un debito o i *ṣukūk al-mušāraka* e *ṣukūk al-muḍāraba* collegati a società di capitali o capitali e lavoro. I *ṣukūk* sono emessi da governi o aziende e diversamente dalle obbligazioni tradizionali non rappresentano un debito bensì un titolo di partecipazione in beni reali; il rendimento generato dal bene (ad esempio i proventi del progetto) è considerato un ritorno sull'investimento derivante dalla quota della

⁴⁶ Khairunnisa Musari, Sutan Emir Hidayat, 'The Role of Green Sukuk in Maqasid al-Shariah and SDGs: Evidence from Indonesia' in Zul Hakim Jumat, Saqib Hafiz Khateeb, Syed Nazim Ali (eds) *Islamic Finance, Fin-Tech, and the Road to Sustainability. Reframing the Approach in the Post-Pandemic Era* (Palgrave 2023) 181; 'Indonesia's Green Bond & Green Sukuk Initiative' <https://climatepromise.undp.org/sites/default/files/research_report_document/undp-ndcsp-green-sukuk-share.pdf>.

⁴⁷ Ryan Calder, 'Sharī'ah-compliant or Sharī'ah-based? The Changing Ethical Discourse of Islamic Finance' (2021) 35 (1/2) *Arab Law Quarterly*, Special Issue: Islamic Finance and Contemporary Challenges 50, 69.

⁴⁸ AAOIFI offre anche la definizione più nota di *ṣukūk*: 'a certificate of equal value representing undivided shares in ownership of tangible assets, usufructs and services or (in the ownership of) the assets of particular projects or special investment activity, however, this is true after receipt of the value of the Sukuk, the closing of subscription and the employment of funds received for the purpose for which the Sukuk was issued' (Sharī'ah Standard n. 17 del 2004 <<https://aaoifi.com/ss-17-investment-sukuk/?lang=en>>).

proprietà del bene rappresentata dal *šakē*. La conformità alla sharia viene generalmente raggiunta attraverso la creazione di un complesso sistema di flussi di cassa e le strutture più articolate prevedono l'istituzione di uno Special Purpose Vehicle (SPV) e molteplici trasferimenti degli asset sottostanti⁴⁹. I *green sukuk* sono utilizzati – come lascia intendere il loro nome – per finanziare progetti sostenibili dal punto di vista ambientale, relativi in particolare alle risorse naturali, alle energie rinnovabili e all'efficientamento energetico; possono, inoltre, essere associati a un *wakaf*⁵⁰, nel qual caso rappresentano il denaro raccolto per le finalità sociali o ambientali perseguite dal *wakaf* stesso⁵¹.

5. Conclusioni

La questione ambientale in Indonesia presenta luci e ombre: sebbene il legislatore si dimostri in generale attento al tema, non lo è abbastanza, se l'introduzione del nuovo codice penale emanato con legge 1 del 2023 ha scontentato i gruppi ambientalisti che lamentano la mancanza di coraggio nell'affrontare con maggior rigore la riforma delle disposizioni a tutela dell'ambiente⁵². Anche il *wakaf* non ha ancora raggiunto livelli di

⁴⁹ Rafisah Mat Radzi, 'Different Structure, Neither Debt nor Equity' (2021) 35 (1/2) Arab Law Quarterly, Special Issue: Islamic Finance and Contemporary Challenges 190, 193-4.

⁵⁰ Aimatul Yumna, Atika Rukminastiti Masrifah, Dadang Muljawan, Feri Noor, Joan Marta, 'The Impacts of Cash Waqf Linked Sukuk Empowerment Programs: Empirical Evidence from Indonesia' (2024) 10(1) Journal of Islamic Monetary Economics and Finance 5; Akhmad Hafandi, Puji Handayati, 'Is Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Less than Ideal According to Islamic Laws?' (2021) 39-12 Studies of Applied Economics 1.

⁵¹ Aam Slamet Rusydiana, Raditya Sukmana, Nisful Laila, 'Integrated Islamic Social Instrument for Sustainable Development: Case of SDG-14' (2023) 2(1) Accounting and Sustainability <<http://journals.smartinsight.id/index.php/AS/index>>

⁵² Nathalina Naibaho, Anindita Yulidaningrum Purba, 'Environmental Crimes in Indonesia and the Issue of Proportionality in Fine Implementation' (2021) 6(1) PETITA Jurnal Kajian Ilmu Hukum dan Syariah 27; Mahrus Ali, M. Arif Setiawan, 'Penal proportionality in environmental legislation of Indonesia' (2022) 8 Cogent Social Sciences <<https://doi.org/10.1080/23311886.2021.2009167>>; Suprpto, 'Environmental Crimes and Enforcement: A Critical Analysis of Indonesian Legislation' (2023) 9(1) Journal of Advances in Humanities and Social Sciences 13.

diffusione ottimali, sia in generale sia nello specifico ambito della tutela ambientale⁵³; ad esempio, secondo il rapporto del 2022 stilato dal Consiglio Indonesiano del Wakaf (Badan Wakaf Indonesia BWI)⁵⁴ in Indonesia le terre destinate a *wakaf* coprivano un'area di 57.200 ettari cioè circa lo 0,0003% del territorio nazionale.

Nonostante i dati siano poco entusiasmanti, la dottrina è sostanzialmente unanime nel ritenere che il ricorso a strumenti islamici per promuovere la protezione ambientale debba essere incentivato. Si è così sviluppata la tendenza ad ampliare il concetto dei *maqāṣid al-ṣarīʿa* (obiettivi della sharia)⁵⁵ per includere nel novero degli interessi indispensabili (in arabo, *maṣāliḥ ḍarūriyya*, necessità) allo sviluppo dell'uomo oltre ai classici cinque (religione – *dīn*, vita – *nafs*, intelletto – *ʿaql*, progenie – *nasl*, proprietà – *mal*) anche l'ambiente (*biʿa*)⁵⁶. I *maqāṣid* operano come chiavi interpretative che devono guidare l'azione del credente, sia questi un singolo o una comunità, e oggi svolgono una funzione di indirizzo politico; in questo senso l'identificazione dell'ambiente come un valore fondamentale per il benessere umano, se pure può essere discutibile per la prospettiva antropocentrica da cui parte, consente di ampliare gli ambiti di applicazione dei principi etici e morali espressi dalla sharia e raggiungere un pubblico che potrebbe restare scettico di fronte a proposte di carattere meramente politico. In questa prospettiva, l'Indonesia è un paese da osservare con attenzione,

⁵³ Yuliani Dwi Lestari, Raditya Sukmana, Irfan Syauqi Beik, Mahfud Sholihin, 'The development of national waqf index in Indonesia: A fuzzy AHP approach' (2023) 9 Heliyon <<https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e15783>>

⁵⁴ Il Consiglio è disciplinato dalla legge 41 del 2004; i suoi compiti consistono nel fornire indicazioni agli amministratori nella gestione e sviluppo delle risorse del *wakaf*; nel promuovere e sviluppare il *wakaf* su scala nazionale e internazionale; nel fornire suggerimenti e pareri al Governo nella formulazione delle politiche nel settore del *wakaf* (49). Ne possono essere membri i cittadini indonesiani, di religione musulmana, puberi, fisicamente e spiritualmente capaci, titolari di capacità di agire, con conoscenze, abilità e/o esperienza nel campo del *wakaf* e/o dell'economia, in particolare islamica (art. 54). BWI, 'Green Waqf Framework' (2022) <www.bwi.go.id/wp-content/uploads/2022/09/INS-20SEP-GREEN-WAQF-FRAMEWORK.pdf>.

⁵⁵ R.M. Gleave, 'maqāṣid al-ṣarīʿa', *Encyclopédie de l'Islam*² (2007) Vol. XII, 580.

⁵⁶ Anna M. Gade, *Muslim Environmentalism. Religious and Social Foundations* (Columbia University Press 2019) 138-143; Norita Nasir, Mahendhiran Sanggaran Nair, Pervaiz Khalid Ahmed, 'Environmental sustainability and contemporary Islamic Society: a Shariah Perspective' (2022) 27(2) Asian Academy Management Journal 211.

misurando i risultati ottenuti attraverso il recupero degli istituti elaborati dal *fiqh* e valutandone l'impatto rispetto alle politiche ambientali generali; certamente l'Arcipelago si presenta oggi come un modello almeno per i Paesi islamici che guardano con interesse alle *fatawa* del MUI e all'adattamento del *wakaf* e dei *sukuk* alle specifiche esigenze della tutela ambientale.

