

Miriam Abu Salem

Traduzione interlegale vs. traduzione giuridico-interculturale

La recezione in Italia delle successioni islamiche tra regole e situazioni normative

Abstract

This article examines how Islamic rules of succession may be accommodated within the Italian legal system through the lens of intercultural legal translation. It proceeds from the premise that legal rules are grounded in specific understandings of family structure, property, and solidarity obligations, which do not necessarily coincide across legal systems and may raise significant difficulties when applied in a different normative context. For this reason, a comparative approach that merely maps rules onto one another proves insufficient. After outlining the principal features of Islamic inheritance law, the analysis examines the public policy exception under Article 35 of Regulation (EU) No. 650/2012, arguing that the compatibility assessment must be conducted by reference to the concrete effects of the foreign rule in the specific case and with regard to the ‘normative situation’, rather than to its abstract content. Through the analysis of three practical cases the article shows that the underlying concerns of Islamic succession law can be addressed within the existing framework of Italian private law.

Keywords: Intercultural legal translation, Islamic succession law, public policy, regulation (EU) No. 650/2012, private autonomy.

Abstract

Il contributo affronta il problema dell'applicazione delle regole successorie islamiche nell'ordinamento italiano, avvalendosi della traduzione giuridica interculturale. Dopo aver ricostruito i tratti essenziali del diritto successorio islamico, l'analisi si concentra sul ruolo dell'ordine pubblico nel quadro del Regolamento (UE) n. 650/2012, evidenziando come il vaglio di compatibilità debba essere condotto in concreto, con riferimento agli effetti della norma straniera nel caso specifico e con riferimento alla corrispondente situazione normativa, e non in astratto. Attraverso l'esame di tre situazioni pratiche si mostra come le esigenze sottese alle regole islamiche possano trovare attuazione mediante strumenti già previsti dall'ordinamento italiano.

Parole chiave: Traduzione giuridica interculturale, successioni islamiche ordine pubblico, Regolamento Europeo n. 650/2012, autonomia privata.

1. Tradurre il diritto. Le parole

La stabilizzazione dei fenomeni migratori, la formazione di legami familiari transnazionali e la crescente circolazione di modelli normativi all'interno dello spazio giuridico europeo hanno reso sempre più frequente il confronto con vicende che nascono altrove o si sviluppano tra più contesti. Queste situazioni mettono in crisi le modalità abituali con cui il diritto individua, qualifica e regola i rapporti giuridici, imponendo al giurista una riflessione metodologica sulla capacità degli strumenti ermeneutici

tradizionali di rispondere a esigenze che non erano state considerate al momento della loro elaborazione. Le risposte sinora approntate dagli ordinamenti nazionali non sembrano essersi dimostrate sufficienti ad assicurare una piena gestione e integrazione delle differenze.

Il modello assimilazionista, muovendo dall'idea che le categorie proprie del foro siano idonee a ricondurre a unità ogni fattispecie, indipendentemente dalla provenienza culturale o religiosa dei soggetti coinvolti, ha finito per confinare le differenze culturali e religiose nella sfera privata, con l'ovvia conseguenza che i soggetti che si riconoscono in sistemi di valori differenti continuano a organizzare i propri rapporti secondo tali riferimenti, che percepiscono come vincolanti, anche in assenza di un pieno riconoscimento giuridico. Dall'altro lato, nemmeno il multiculturalismo ha garantito una effettiva integrazione delle alterità. Pur riconoscendo il diritto delle minoranze a preservare la propria identità, anche attraverso forme di accomodamento ragionevole, tale modello ha finito per dare vita ad un "pluralismo parallelo" nel quale comunità diverse coesistono senza necessariamente interagire.

Il limite fondamentale di entrambi i modelli risiede nella loro incapacità di operare una effettiva traduzione tra sistemi normativi diversi¹. Ciò dipende dal fatto che la traduzione giuridica è stata per lungo tempo intesa come un'operazione essenzialmente linguistica, finalizzata a rendere accessibile in una lingua diversa il contenuto di un testo normativo o di un istituto giuridico. In questo contesto, l'interprete si limita a rispondere alla domanda "con che cosa lo traduco?" e a individuare, nella lingua e nel sistema giuridico di arrivo, termini e concetti sufficientemente prossimi da consentire una resa accettabile del testo di partenza². Questo approccio conserva una sua indubbia utilità quando la traduzione ha per oggetto categorie o istituti giuridici ampiamente consolidati. Ad esempio, la traduzione delle norme dell'Ue nella lingua di ciascun paese membro potrebbe porre qualche problema linguistico o concettuale. Essa tuttavia si muove pur sempre all'interno di un orizzonte di relativa omogeneità culturale e istituzionale³.

Quando però la traduzione investe situazioni giuridiche complesse che nascono in contesti normativi radicalmente diversi, tale approccio si rivela insufficiente. In tali casi sarebbe più opportuno domandarsi "che cosa sto traducendo?". Il diritto infatti non è neutro⁴. La sua pretesa neutralità si fonda su una socializzazione condivisa che rende i presupposti dell'ordinamento invisibili per chi opera al suo interno ma immediatamente problematici per chi ne è esterno⁵. Pur presentandosi come generale e astratto, il diritto rinvia sempre a una determinata idea di persona, di famiglia e di patrimonio che non sono universali ma storicamente, culturalmente e religiosamente situate⁶. Basti ad esempio pensare che la famiglia nucleare monogamica, la parità tra i coniugi o la successione egualitaria tra i figli sono tutti presupposti che l'ordinamento italiano ed europeo assumono come naturali ma che non sono condivisi in altri sistemi normativi. La difficoltà principale riguarda dunque la traducibilità delle categorie giuridiche⁷. L'individuo che proviene da un altro contesto normativo non incontra soltanto un lessico o procedure diverse, più o meno complesse, ma un insieme di categorie che l'ordinamento

¹ Ricca (2023: 29 ss.)

² Šarčević (1997).

³ Per alcune considerazioni critiche si veda Graziadei (2015, 299 ss.) e Graziadei (2025, 2579-2582). Cfr. anche, con riferimento specifico alla traduzione e all'efficacia normativa dei testi comunitari, Ioriatti (2023).

⁴ Legrand, (1997).

⁵ Ricca (2015: 1).

⁶ Augusti (2016).

⁷ Peters – Schwenke (2000, 800-834); Ricca (2015: 7).

presume già note e accettate⁸. Di conseguenza, una resa meramente letterale rischia di produrre una comprensione solo apparente, mascherando lo scarto tra ciò che l'ordinamento presuppone e ciò che il soggetto intende o riconosce come vincolante⁹. Come è stato osservato, "ogni qualificazione giuridica diviene perciò un atto di traduzione purtroppo condotto nella maggior parte dei casi in modo inconsapevole e, proprio per questo, difettivo, quando non anche etnocentricamente sbilanciato, discriminatorio, cognitivamente cieco...e inevitabilmente *ingiusto*"¹⁰.

In tale contesto, la traduzione giuridica interculturale rappresenta lo strumento principale per dare un effettivo riconoscimento alle scelte identitarie dello straniero, senza compromettere la coerenza sistemica dell'ordinamento¹¹. Spetta dunque all'interprete ricostruire il contesto in cui quella regola nasce, chiedersi quali interessi tutela e valutare se nel sistema italiano esistono strumenti capaci di ottenere lo stesso risultato entro i vincoli posti dall'ordinamento¹².

2. Allah vi ordina...

Le successioni *mortis causa* rappresentano un caso di studio particolarmente interessante per verificare l'effettiva utilità della traduzione giuridica interculturale. In tale settore emerge chiaramente come il diritto rifletta una precisa concezione dei legami familiari e della funzione sociale del patrimonio¹³. Queste considerazioni assumono particolare rilievo se guardiamo alle regole successorie dei Paesi a maggioranza musulmana che continuano a essere influenzate, direttamente o indirettamente, da fonti di matrice religiosa¹⁴ e che, sempre più frequentemente, sono chiamate a operare in contesti giuridici diversi da quelli in cui si sono formate¹⁵. Per comprendere le criticità che l'applicazione di tali disposizioni potrebbe porre in Italia, è necessario ricostruire sinteticamente le regole ereditarie islamiche.

Nel diritto islamico, la successione si apre con la morte del *de cuius* ed è caratterizzata da una rigida ripartizione dell'asse ereditario. Dopo il pagamento dei debiti, delle spese funerarie e degli eventuali legati, il patrimonio viene distribuito tra gli eredi secondo una logica che bilancia relazioni di sangue e doveri di solidarietà familiare, sulla base di quanto stabilito dal Corano, dalla Sunna e dalla successiva elaborazione giurisprudenziale¹⁶.

Le norme rivelate da Allah in materia successoria segnano una trasformazione radicale rispetto alle consuetudini dell'Arabia preislamica, in cui potevano ereditare esclusivamente i maschi adulti in

⁸ Ricca (2013: 64-76); Ricca (2013a: 94 ss.).

⁹ Ricca (2013, 2013a, 2023).

¹⁰ Ricca (2024: 688).

¹¹ Pommer (2008: 17-21); Ricca; Fuccillo (2025: 56 ss.)

¹² Ricca - Sbriccoli (2015: 3).

¹³ Bonilini (2009), Perlingieri (2010), Ricca - Sbriccoli (2015, 13).

¹⁴ Abu Salem, (2024, 107 ss.).

¹⁵ Abu salem (2025)

¹⁶ Coulson (1971), Cilaro (1994).

grado di contribuire alla difesa del clan, e riconoscono esplicitamente il diritto delle donne a partecipare alla successione¹⁷, ancorché in alcuni casi in misura ridotta rispetto ai maschi.

Il Corano individua espressamente le categorie di eredi ai quali vengono attribuite quote fisse (la metà, il quarto, l'ottavo, i due terzi, il terzo e il sesto) il cui ammontare varia a seconda della concreta configurazione dei rapporti familiari al momento dell'apertura della successione e del sesso¹⁸. Ad esempio, il marito riceve una quota pari a 1/2 in assenza di discendenti, che si riduce a 1/4 in presenza di figli mentre la moglie ottiene 1/4 nel primo caso e 1/8 nel secondo. È opportuno ricordare che in caso di poligamia la quota riservata alla moglie viene ripartita tra tutte le vedove in parti uguali¹⁹.

La figlia unica riceve 1/2, due o più figlie condividono complessivamente 2/3 e nel caso in cui vi siano fratelli questi ultimi ricevono il doppio della femmina (Cor 4:11). La dottrina classica giustifica tale disparità facendo leva sulla diversa distribuzione degli oneri economici all'interno della famiglia. Nella concezione islamica tradizionale, infatti, l'uomo è tenuto al mantenimento della moglie, il padre provvede integralmente al mantenimento dei figli fino alla maggiore età (per i maschi) o al matrimonio (per le femmine) e, in determinate circostanze, l'uomo deve sostenere economicamente anche le parenti bisognose (madre, sorelle non coniugate, figlie divorziate o vedove).

Una volta soddisfatte le quote fisse, il residuo dell'eredità è attribuito agli agnati secondo criteri che privilegiano la linea maschile²⁰.

¹⁷ Nell'Arabia preislamica, la condizione successoria delle donne si inseriva in un assetto sociale di tipo tribale nel quale la trasmissione del patrimonio rispondeva principalmente a esigenze di coesione del gruppo e di difesa militare piuttosto che a criteri di equità individuale. In tale contesto, la capacità di succedere era generalmente riservata ai soggetti in grado di contribuire alla forza del clan, ossia ai maschi adulti capaci di portare le armi. Le donne, insieme ai minori, erano di regola escluse dalla successione. Il patrimonio non era concepito come un insieme di diritti individuali liberamente trasferibili ma come una risorsa collettiva funzionale alla sopravvivenza della tribù. Da tale assetto deriva una preferenza sistematica per la linea maschile, che si traduceva nella trasmissione dei beni agli agnati più prossimi, con esclusione delle donne anche quando queste intrattenevano un rapporto di stretta prossimità con il defunto. In alcuni casi, la stessa donna poteva essere oggetto di successione: vedove e altre donne appartenenti al gruppo familiare potevano essere "ereditate" dal parente maschio del defunto, il quale acquisiva su di esse un potere che poteva includere il matrimonio forzato o la gestione dei beni a esse connessi. Questa configurazione si rifletteva anche nella disciplina matrimoniale e patrimoniale. La stessa dote (mahr), nella fase preislamica, non costituiva un diritto esclusivo della donna ma poteva essere percepita dalla famiglia di origine o dal gruppo di appartenenza. In tale quadro, l'intervento coranico ha inciso in modo significativo, introducendo una rottura rispetto alle prassi precedenti. Il riconoscimento esplicito del diritto delle donne a una quota ereditaria (IV, 7) ha comportato il passaggio da un sistema fondato sull'appartenenza al gruppo e sulla capacità militare a un modello che, pur mantenendo una struttura familiare e gerarchica, attribuisce rilevanza anche alla posizione individuale dei soggetti. La previsione di quote determinate per figlie, madri e mogli ha trasformato la donna da oggetto passivo della trasmissione patrimoniale a soggetto titolare di diritti successori. Tale trasformazione, tuttavia, non ha comportato un pieno superamento della logica agnatizia che continua a influenzare la distribuzione del patrimonio, in particolare attraverso il ruolo degli agnati (Schacht 1964; Coulson 1971; Cilardo, 1994).

¹⁸ Coulson (1971, 29-39), A.A. Fyze (2008).

¹⁹ Fawwaz Rohmanna - Adebayo - Alam S. (2023).

²⁰ Nel diritto successorio sciita, la ripartizione dell'eredità presenta alcune differenze rispetto al modello sunnita che riguardano anche la posizione delle donne. Mentre in quest'ultimo caso la distribuzione del patrimonio si articola attraverso la combinazione tra quote fisse e intervento degli agnati, nel diritto sciita la successione attribuisce priorità ai legami di sangue senza riconoscere agli agnati un ruolo autonomo nella distribuzione del residuo. Gli eredi sono suddivisi in classi ordinate gerarchicamente: la prima comprende discendenti e genitori; la seconda include ascendenti più remoti e fratelli e sorelle; la terza riguarda altri collaterali. La presenza di un erede appartenente a una classe superiore esclude integralmente quelli delle classi successive. Secondo tale impostazione le donne non solo ricevono quote determinate ma possono

Una peculiarità del diritto successorio islamico riguarda l'impedimento a succedere derivante dalla differenza di religione. Il divieto viene ricondotto, da un lato, al versetto "Dio non darà modo agli infedeli di prevalere sui credenti" (Cor 4, 141) e, dall'altro, al più esplicito hadith secondo cui "i musulmani non ereditano dagli infedeli e gli infedeli non ereditano dai musulmani" (al Bukhari)²¹. Una simile regola produce effetti particolarmente rilevanti nelle famiglie miste, dove il coniuge non musulmano o i figli di fede diversa rischiano di rimanere privi di tutele sotto il profilo patrimoniale. Tale situazione può essere parzialmente corretta attraverso il ricorso al testamento che, pur riconosciuto dal Corano (Cor. II, 180), consente di disporre solo di un terzo dell'asse ereditario²² e soltanto in favore di soggetti che non siano eredi, salvo il consenso di questi ultimi²³.

Proprio la rigidità del sistema ha favorito il ricorso a strumenti alternativi attraverso cui anticipare e rimodulare la distribuzione dei beni, anche in ragione del fatto che nel diritto successorio islamico non sono previsti meccanismi simili alla collazione e alla riduzione.

La donazione *inter vivos* (*hiba*), ad esempio, non è soggetta ad alcun limite. Il donante può trasferire i propri beni durante la vita a chiunque, anche a chi sia già destinato a essere erede, e senza limiti di valore²⁴. Secondo la dottrina prevalente, la donazione, una volta perfezionata con la consegna del bene è irrevocabile e sottrae definitivamente il bene dalla futura massa ereditaria. Per questa ragione, la *hiba* è stata storicamente utilizzata per anticipare la distribuzione del patrimonio, riequilibrare le attribuzioni tra i figli, favorire determinati soggetti o escluderne altri²⁵.

Analogha funzione è svolta dal *waqf*, la fondazione pia che consente di destinare beni immobili a finalità religiose, caritative o familiari²⁶. Il bene costituito in *waqf* diviene inalienabile e i suoi frutti vengono destinati ai beneficiari secondo le modalità stabilite dal fondatore. In particolare, il *waqf* familiare mira a garantire il sostentamento dei discendenti e, al tempo stesso, a evitare la frammentazione del patrimonio. Sotto questo profilo, il *waqf* svolge una funzione non del tutto dissimile da quella realizzata, nei sistemi occidentali, da alcuni strumenti di segregazione patrimoniale²⁷.

3. Le successioni islamiche e l'ordine pubblico

Il quadro fin qui delineato trova il suo banco di prova quando l'interprete è chiamato a verificare se e in quale misura le regole successorie islamiche possano produrre effetti nell'ordinamento italiano. Si

concorrere anche nella distribuzione dell'intero patrimonio in assenza di eredi maschi della stessa classe, senza che intervengano gli agnati a sottrarre loro il residuo. Ad esempio, in presenza di sole figlie, l'intero asse ereditario può essere attribuito a queste, mediante il meccanismo dell'accrescimento, senza che parenti maschi collaterali intervengano a limitarne la posizione, come avverrebbe nel sistema sunnita. Questa configurazione ha favorito nella prassi, conversioni allo sciismo per assicurare una maggiore tutela alle figlie o ad altri familiari di sesso femminile. Su tali temi Coulson (1971), Aluffi (2024 101), Kivage (140-141).

²¹ Cilardo (1994 81 ss.).

²² Questo limite trova fondamento in un celebre *hadith* secondo cui il Profeta, interrogato da un Compagno che intendeva lasciare per testamento i due terzi dei propri beni in opere pie, rispose: "Un terzo, e un terzo è già molto" (Muslim).

²³ Il fondamento di questa regola è ravvisato in un *hadith* secondo cui il Profeta avrebbe affermato: "Allah ha dato a ciascun avente diritto il suo diritto; non vi sia dunque testamento a favore di un erede" (Abū Dāwūd).

²⁴ Aluffi (2018, 718)

²⁵ Coulson (1971, 214-245)

²⁶ Vercellin (1996, 318), Cimbalo (2014).

²⁷ Cimbalo (2016), Miglietti (2022).

tratta di un'ipotesi tutt'altro che marginale poiché, come già anticipato, numerosi Paesi a maggioranza musulmana continuano a incorporare le norme successorie sharaitiche²⁸ talvolta attraverso codificazioni statali, talaltra mediante rinvio diretto alle fonti religiose²⁹.

Il Regolamento (UE) n. 650/2012 non esclude l'applicazione di tali norme. Attraverso il criterio della residenza abituale del defunto (art. 21) e la possibilità di *professio iuris* (art. 22), esso consente che una successione aperta in Italia sia regolata dalla legge di uno Stato terzo, anche non membro dell'Unione (art. 20), senza prevedere alcuna clausola di reciprocità o esclusioni automatiche³⁰. Questa apertura, tuttavia, non è incondizionata dal momento che l'art. 35 del Regolamento prevede che l'applicazione di una norma straniera possa essere esclusa nel caso di manifesta incompatibilità con l'ordine pubblico del foro³¹. Perché ciò avvenga non basta che le norme o le decisioni straniere esprimano un assetto diverso da quello dell'ordinamento di arrivo ma occorre che "quella dissonanza conduca alla tutela di interessi che il foro ripugna, o escluda la protezione di interessi che l'ordinamento del foro reputa essere, invece, assolutamente bisognosi di salvaguardia"³². In buona sostanza, dunque, il diritto internazionale privato si fonda "sull'idea per cui in linea di massima gli effetti di istituti retti da leggi diverse da quella interna devono essere accettati, purché non entrino in rotta di collisione con un nucleo di principi irrinunciabili"³³.

Prima di affrontare il controllo di compatibilità, è opportuno richiamare i tratti essenziali del sistema successorio italiano, che costituisce uno dei parametri di riferimento per la valutazione degli effetti della legge straniera.

Il codice civile disciplina la successione *mortis causa* secondo una logica che bilancia l'autonomia del *de cuius* con la tutela dei legittimari, individuati negli artt. 536 ss. c.c., ai quali è riservata una quota del patrimonio³⁴. In questo quadro, i figli succedono in parti uguali (art. 566 c.c.), senza differenze in ragione del sesso o della religione³⁵, e una logica analoga governa anche la posizione del coniuge. Il *de cuius* può disporre della quota disponibile mediante testamento (artt. 587 e 556 c.c.), nel rispetto delle quote di legittima, la cui tutela è assicurata attraverso specifici meccanismi di riequilibrio.

Il confronto tra il sistema italiano e le regole successorie islamiche pone inevitabilmente un problema di compatibilità con l'ordine pubblico. Quest'ultimo per lungo tempo è stato interpretato in senso restrittivo, in modo da escludere tendenzialmente l'applicazione di norme straniere che si discostassero significativamente dai principi dell'ordinamento del foro. Questa impostazione, tuttavia, si è rivelata inadeguata a governare la complessità giuridica del mondo moderno, dal momento che un

²⁸ Aluffi (1997)

²⁹ Abu Salem (2025).

³⁰ Zanobetti (2019), C. Marrese (2019).

³¹ Calò (2019, 135)

³² Franzina (2022, 5).

³³ Rizzuti (2019, 606).

³⁴ Laporta (2016).

³⁵ In materia di discriminazione basata sul sesso, la Corte costituzionale (sent. n. 193/2017) ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 4, comma 2, della legge provinciale di Bolzano 11 agosto 1997, n. 17, nella parte in cui prevedeva una preferenza automatica del discendente maschio rispetto alla femmina nella successione del maso chiuso, ritenendola lesiva del principio di uguaglianza e contraria all'art. 3 Cost. e all'art. 14 CEDU. In particolare, la Corte ha affermato che le deroghe connesse alla peculiarità dell'istituto non possono giustificare una lesione dei principi fondamentali dell'ordinamento, tra i quali rientra l'uguaglianza uomo-donna. Per un commento si veda Gruppuso (2024, 258).

rifiuto indiscriminato della legge straniera rischia di produrre conseguenze sproporzionate o addirittura contrarie agli stessi principi che si intendono tutelare³⁶.

La giurisprudenza italiana ha progressivamente chiarito che il vaglio di ordine pubblico deve essere condotto “con riferimento agli effetti che l’applicazione della norma straniera produce nel caso concreto, e non già alla sua astratta contrarietà ai principi fondamentali dell’ordinamento” (Cass. Civ., sez. un., 5 luglio 2017, n. 16601) e, in particolare, deve incentrarsi sulla tutela di “un nucleo ristretto di principi che incarnano i valori fondamentali della civiltà giuridica di riferimento, primo fra tutti la dignità della persona umana e i diritti inviolabili che ne costituiscono il corollario” (Cass. Civ., 30 settembre 2016, n. 19599). Per tale ragione, l’ordine pubblico “opera come un limite non rigido ma elastico, concreto e non astratto, che si costruisce attraverso un compromesso tra valori astrattamente contrastanti”³⁷. Tale elasticità “dipende sia dall’impatto dei principi costituzionali, che rappresentano, forse non l’unico, ma certo un fondamentale punto di riferimento per la delimitazione di che cosa sia davvero ‘ordine pubblico’, sia dalle recenti metamorfosi di istituti interni, che inevitabilmente occorre tener presenti nel tentativo di delineare parametri di valutazione accettabili per gli effetti di quelli esterni”³⁸.

Con specifico riferimento alle successioni, un passaggio decisivo è rappresentato dalla sentenza della Corte europea dei diritti dell’uomo (*Molla Sali c. Grecia*, Grande Camera, 19 dicembre 2018)³⁹. La vicenda trae origine da un cittadino greco di religione musulmana, appartenente alla minoranza della Tracia occidentale, che aveva redatto testamento secondo le forme del diritto civile istituendo erede universale la moglie. Dopo la sua morte, le sorelle hanno impugnato il testamento e invocato l’applicazione del diritto successorio islamico, in forza del regime speciale riservato alla minoranza musulmana dalla legislazione greca. La Corte di cassazione greca ha accolto le doglianze delle ricorrenti e ritenuto che l’appartenenza religiosa del defunto imponesse l’applicazione automatica delle norme successorie islamiche. Al contrario, la Corte di Strasburgo ha ravvisato in tale meccanismo una violazione dell’art. 14 CEDU in combinato disposto con l’art. 1 del Protocollo n. 1. Seguendo il ragionamento dei giudici, è necessario distinguere tra un’applicazione del diritto islamico rimessa alla libera e consapevole scelta dell’interessato – che può ritenersi, in linea di principio, compatibile con la Convenzione – e un’applicazione imposta *ex lege* in ragione della fede professata, che è da considerare discriminatoria. In questa prospettiva, la sentenza offre un’indicazione metodologica di rilievo anche per il diritto internazionale privato europeo tale per cui le norme successorie islamiche non sono di per sé incompatibili con l’ordine pubblico. Il giudizio di compatibilità deve essere effettuato in concreto, verificando le modalità della loro applicazione e il grado di libertà riservato all’individuo.

La poligamia rappresenta uno dei terreni più significativi per osservare l’evoluzione della clausola di ordine pubblico, oggi sempre meno orientata al rigetto automatico e sempre più attenta agli effetti concreti delle situazioni giuridiche. Il riconoscimento dello *status* di seconda moglie continua a rimanere precluso, in quanto incompatibile con i principi fondamentali degli ordinamenti europei e, in particolare, con il principio di uguaglianza tra i coniugi e con il modello monogamico della famiglia⁴⁰. Tuttavia, un rifiuto assoluto e indifferenziato degli effetti di tali unioni rischierebbe di produrre

³⁶ Alicino (2024, 7).

³⁷ Colaianni (2020, 137).

³⁸ Rizzuti (2019)

³⁹ Locchi (2019), Micciché (2020).

⁴⁰ Tonti (2024), Rizzuti (2016).

conseguenze sproporzionate, in contrasto con le stesse finalità di tutela che l'ordine pubblico è chiamato a perseguire. In ragione di ciò, la giurisprudenza italiana ha riconosciuto che i matrimoni poligamici validamente contratti all'estero, secondo la legge del luogo di celebrazione, possono produrre effetti giuridici limitati, soprattutto sotto il profilo economico⁴¹. Come è stato opportunamente osservato se gli ordinamenti occidentali giustificano il rifiuto del matrimonio poligamico anche in nome della tutela della posizione e dei diritti delle donne⁴², allora tale finalità dovrebbe tradursi, almeno in alcuni casi, nel riconoscimento di effetti patrimoniali in favore delle mogli del poligamo straniero sui beni da lui relitti in territorio europeo⁴³.

Tale decisione anticipa un orientamento del diritto vivente che, negli anni successivi, ha riconosciuto, in più occasioni, “forme di tutela a rapporti fattuali nella sostanza poligamici”⁴⁴, valorizzando la concretezza del legame e la funzione solidaristica che esso esprime. Ad esempio, in materia di responsabilità civile, i giudici hanno esteso il risarcimento del danno da perdita del rapporto parentale anche al convivente *more uxorio*, purché sia provata una relazione stabile e caratterizzata da reciproca assistenza (Cass. Sez. 3, 29 aprile 2005, n. 8976).

Tale orientamento potrebbe dunque trovare piena applicazione anche nel caso di unioni poligamiche in cui, ad esempio, alla prima moglie viene attribuito in via esclusiva lo *status* di coniuge mentre alle altre può essere riconosciuta la titolarità di diritti alimentari e successori⁴⁵.

Un ulteriore profilo di tensione tra il diritto successorio islamico e i principi fondamentali dell'ordinamento italiano riguarda la regola coranica in forza della quale i figli maschi ricevono una quota doppia rispetto alle figlie femmine. Sul piano astratto, tale disposizione appare difficilmente conciliabile con il principio di eguaglianza e con il divieto di discriminazione fondata sul sesso. Tuttavia, se nel caso concreto la figlia riceve una quota idonea ad assicurarle una protezione economica effettiva, potrebbe non configurarsi quella lesione grave e intollerabile che giustifica l'applicazione della clausola di ordine pubblico. In questa direzione si è orientato, ad esempio, il *Landgericht* Hamburg che, già nel 1991, ha ritenuto non contraria all'ordine pubblico tedesco l'applicazione della legge successoria iraniana, osservando che risultati analoghi si sarebbero potuti produrre anche nel diritto interno attraverso l'utilizzo della quota disponibile⁴⁶.

Più controversa è invece l'esclusione dalla successione per *disparitas cultus*. Una simile regola si pone in tensione non solo con il diritto di libertà religiosa e con il divieto di discriminazione, ma anche con la tutela rafforzata che l'ordinamento italiano riconosce al rapporto di filiazione. La disciplina della successione necessaria mira a garantire che i figli non possano essere integralmente esclusi dalla partecipazione al patrimonio del genitore, nemmeno per volontà di quest'ultimo, e trova il proprio

⁴¹ In questi termini si è espressa la Cassazione nella nota sent. n. 1739 del 1999. Per un commento si vedano Campiglio (2008, 58-59), Calò (2010, 166 ss.).

⁴² La Raccomandazione generale n. 21 del Comitato (1994) precisa che “il matrimonio poligamo contravviene al diritto della donna alla parità con gli uomini, e può avere conseguenze emotive e finanziarie talmente gravi per la donna e per i familiari a suo carico che tali matrimoni dovrebbero essere scoraggiati e vietati” (punto 14). Ma, poiché la poligamia continua a essere praticata in molti Stati, la successiva Raccomandazione generale n. 27 del 2010 sulle donne anziane e la protezione dei loro diritti umani, suggerisce che alla morte di un marito poligamo, il suo patrimonio sia equamente suddiviso tra le mogli e i rispettivi figli.

⁴³ Rizzuti (2016, 615).

⁴⁴ Rizzuti (2016, 614).

⁴⁵ Alicino (2024, 8).

⁴⁶ Rizzuti, (2016, 607).

fondamento nell'art. 30 Cost. e nel più ampio principio di solidarietà familiare. Un'esclusione determinata dall'apostasia o dalla differenza di fede integra una violazione grave e sproporzionata dei diritti inviolabili. Occorre pertanto verificare se l'ordinamento italiano disponga di strumenti idonei a rimediare agli effetti dell'applicazione di una simile regola, garantendo al figlio escluso una tutela equivalente a quella che il sistema gli avrebbe accordato in via ordinaria.

4. Tradurre il diritto: dalle parole (normative) ai fatti, e ritorno

Per verificare quanto finora sostenuto, mi avvarò di materiali raccolti attraverso interviste semi-strutturate a soggetti appartenenti a contesti familiari migranti, con particolare riferimento a nuclei di tradizione islamica residenti in Italia⁴⁷. Le interviste, condotte in contesti informali, seguono un'impostazione dialogica che ha consentito di andare oltre la norma nella sua formulazione positiva, portando alla luce i valori religiosi e culturali che ne costituiscono il fondamento. L'obiettivo non era quello di operare una semplice trasposizione di regole da un ordinamento all'altro – operazione che raramente riesce a dare risposta alle esigenze concrete dei soggetti coinvolti – ma di compiere una vera e propria transazione di senso, nella quale fatti e regole sono stati interpretati alla luce dei valori che li sostengono⁴⁸.

Le regole successorie islamiche rappresentano, da questo punto di vista, un esempio particolarmente significativo. Come già anticipato, considerate isolatamente esse possono apparire difficilmente conciliabili con i principi fondamentali dell'ordinamento italiano. Una lettura che tenga conto dei principi ispiratori del diritto islamico – la solidarietà familiare, l'equità nella distribuzione delle risorse, una concezione di giustizia ancorata alle responsabilità economiche dei diversi membri della famiglia – consente tuttavia di restituire a quelle stesse regole una coerenza interna che una prospettiva meramente testuale non avrebbe permesso di cogliere. Non si tratta, del resto, di valori estranei all'ordinamento italiano. La tutela della famiglia, la solidarietà tra i suoi membri e la protezione dei soggetti economicamente più deboli sono principi che il nostro sistema riconosce e presidia attraverso istituti come la quota di legittima e gli obblighi alimentari. La distanza tra i due sistemi appare dunque meno incolmabile di quanto una lettura superficiale lasci supporre. Pertanto, è possibile affermare che ciò che differisce non sono i valori di fondo quanto gli strumenti attraverso cui essi trovano espressione. In questa prospettiva, l'operazione interpretativa si colloca su un piano esperienziale e semantico che chiama in gioco e porta alla luce, conferendo a esse rilevanza giuridica, porzioni dell'agire personale e dei saperi culturali in larga parte “invisibili”⁴⁹ o destinati a rimanere impliciti, e quindi condannati all'irrilevanza.

Seguendo tale impostazione, le restituzioni discorsive degli intervistati hanno consentito di individuare, di volta in volta, i problemi concreti sottesi alle vicende descritte e orientare la scelta verso gli istituti dell'ordinamento italiano più idonei a offrire risposte adeguate.

⁴⁷ Nel rispetto della normativa in materia di protezione dei dati personali (GDPR 2016/679, art. 89) e delle regole etiche della ricerca, i nomi degli intervistati sono stati integralmente anonimizzati e pseudonimizzati sostituendoli con nomi di fantasia. Le vicende riportate, pur ispirate a situazioni reali, sono state rielaborate in forma tale da impedire l'identificazione dei soggetti coinvolti, preservando al contempo la rilevanza giuridica delle questioni emerse.

⁴⁸ Ricca (2024; 2026).

⁴⁹ Ricca (2026).

a). Ali è un uomo egiziano, residente in Italia da molti anni. In Egitto ha due mogli e figli da entrambe le unioni e il suo patrimonio è distribuito in entrambi i Paesi. Nel corso del colloquio è stato informato che la successione è regolata in via generale dalla legge della residenza abituale del *de cuius*, salva la possibilità di scegliere la legge della cittadinanza mediante *professio iuris*. Gli viene specificato che nell'ordinamento italiano solo uno dei rapporti matrimoniali è giuridicamente riconosciuto e che il coniuge superstite è legittimario.

La reazione di Ali è immediata: "Quindi l'altra diventa zero". Quando gli si fa presente che, anche in caso di applicazione della legge egiziana, resta possibile un controllo sugli effetti manifestamente incompatibili con l'ordine pubblico, Ali formula con nettezza la sua vera preoccupazione: "Io voglio solo che la seconda moglie non resti senza niente".

A ben guardare, Ali non chiede il riconoscimento dello status di seconda moglie, che "è radicalmente incompatibile con l'ordine pubblico italiano, che considera la monogamia un principio fondamentale dell'istituto matrimoniale" (Cass. civ., sez. I, 28 febbraio 2013, n. 4984) ma la tutela economica di una persona con la quale ha condiviso la vita familiare per molti anni.

L'attenzione dell'interprete chiamato a confrontarsi con simili situazioni deve dunque spostarsi sulla funzione di protezione personale ed economica svolta dal binomio "norma/rapporto di fatto" nel sistema di origine e sulla possibilità di assicurarla nel nostro ordinamento se e in quanto riveli profili meritevoli di tutela rispetto a tutta la struttura multilivello dell'ordinamento – per dir così – di approdo.

In questa diversa prospettiva, Ali ha diversi strumenti adottabili per raggiungere il suo scopo. Egli può, anzitutto, nominare la seconda moglie beneficiaria di legati o istituirla erede per una quota nei limiti della disponibile, procedere con donazioni inter vivos, istituire un vincolo di destinazione ex art. 2645-ter c.c., stipulare una polizza vita con beneficiario designato – che opera al di fuori dell'asse ereditario (art. 1920 c.c.) – oppure ricorrere a un trust, trasferendo beni a un trustee affinché li amministri nell'interesse della donna, assicurandole una protezione stabile e separata rispetto alla successione. Quest'ultima soluzione, peraltro, presenta evidenti affinità funzionali con il *waqf* islamico, rendendo quindi anche più agevole il rispetto delle prescrizioni religiose. Qualora seguisse questa soluzione, Ali potrebbe assicurare alla donna tutela economica, senza incidere sulla distribuzione delle quote riservate ai legittimari e senza richiedere il riconoscimento di uno status – quello di seconda moglie – incompatibile con l'ordine pubblico italiano.

b). Il secondo caso riguarda Omar, un uomo giordano, residente in Italia, padre di due figlie e di un figlio. Durante l'intervista gli viene reso noto che nel diritto italiano i figli ereditano in parti uguali ai sensi degli artt. 537 e 542 c.c. "Nel mio Paese", osserva Omar, invece "il figlio maschio prende di più perché paga per tutti" e si occupa di mantenere la madre vedova, le sorelle non sposate e la propria futura famiglia. Dalle parole di Omar, emerge nitidamente come egli non intenda escludere le figlie dalla successione, quanto piuttosto attribuire al figlio una maggiore disponibilità economica in ragione degli obblighi che gravano su di lui. Il problema dell'interprete – sia uno studioso del diritto, un giudice o un professionista – diventa allora il seguente: come dare spazio all'esigenza così delineata senza entrare in contrasto con i principi inderogabili dell'ordinamento?

La soluzione non può certamente essere ricercata sul piano della successione necessaria, che impone l'eguaglianza tra i figli indipendentemente dal sesso. Essa può tuttavia essere costruita attraverso un uso consapevole della quota disponibile e degli strumenti di liberalità inter vivos. Nel rispetto di

entrambi i diritti, giordano e italiano, Omar può destinare beni al figlio per testamento oppure procedere con donazioni effettuate in vita, purché calibrate in modo da non ledere le quote delle figlie ed evitare così l'esperibilità dell'azione di riduzione. In questa prospettiva, assume particolare rilievo la donazione in riguardo di matrimonio prevista dall'art. 785 c.c., che collega l'attribuzione patrimoniale alla formazione del nuovo nucleo familiare. Si tratta di uno strumento che consente di anticipare la distribuzione del patrimonio in funzione di un evento socialmente e giuridicamente rilevante, quale il matrimonio, e che proprio per questo si presta a essere utilizzato per sostenere economicamente il figlio nel momento in cui assume nuove responsabilità familiari⁵⁰. La maggiore attribuzione patrimoniale al figlio trova così attuazione mediante uno strumento che consente di soddisfare le esigenze connesse alle prescrizioni religiose in forme compatibili con l'ordinamento italiano.

c). L'ultimo caso riguarda Khaled, un uomo marocchino, musulmano, residente in Italia da molti anni. Ha più figli, uno dei quali non musulmano, e pone subito la questione nei termini che, per lui, sono decisivi: «Nel mio Paese, se il figlio non è musulmano non eredita. In Italia ha comunque diritto all'eredità?». La risposta dell'ordinamento italiano è necessariamente affermativa. La norma islamica che esclude dall'eredità il figlio apostata non può trovare ingresso nel nostro sistema per manifesta incompatibilità con l'ordine pubblico, e specificamente con la libertà religiosa. Il figlio, pertanto, conserva la qualità di erede legittimario indipendentemente dalla religione professata e dalle norme successorie che sceglie di applicare.

Immediatamente dopo, tuttavia, Khaled chiarisce il senso più profondo della sua richiesta: “Io non voglio escluderlo. Voglio che abbia qualcosa, senza violare la sharī'a. Non voglio che la sua tutela passi dall'eredità.”

La richiesta espressa dall'uomo è dunque ambivalente sul piano dei significati culturali e quindi in base di un giudizio concreto ed esente da biases etnocentrici riguardo il profilo della meritevolezza di tutela. Essa riguarda dunque la possibilità di assicurare al figlio una protezione economica che si collochi su un piano diverso da quello successorio, in modo da rispettare le prescrizioni religiose.

Anche in questo caso, il diritto italiano offre strumenti idonei a realizzare lo scopo. Le donazioni *inter vivos* consentono a Khaled di trasferire al figlio beni mobili o immobili durante la propria vita posto che, come già chiarito, il diritto islamico classico non vieta le donazioni in favore di un non musulmano. Anche la polizza vita con designazione del figlio come beneficiario produce il medesimo effetto in modo ancora più netto, poiché il capitale assicurato non entra nell'asse ereditario e si trasferisce al figlio *iure proprio*, indipendentemente da qualsiasi vicenda successoria. Sotto il profilo della compatibilità con l'etica negoziale islamica⁵¹, la soluzione richiede tuttavia una precisazione. Il contratto di assicurazione, per il suo carattere aleatorio, è stato a lungo oggetto di riserve nella dottrina islamica, in quanto potenzialmente riconducibile alle categorie del gharar (incertezza) e, in alcune configurazioni, del ribā. Nella prassi contemporanea, tuttavia, tali criticità risultano in parte superate attraverso una lettura funzionale dello strumento assicurativo, che ne ha valorizzato la finalità di protezione e sicurezza economica del nucleo familiare⁵². In questa prospettiva, l'utilizzo della polizza vita può essere considerato compatibile, soprattutto quando essa sia impiegata non come strumento speculativo ma

⁵⁰ Ricca (2013: 369-372), Fuccillo (2025: 568).

⁵¹ Francesca (2013).

⁵² Per un approfondimento sull'assicurazione takāful si vedano Hamaui - Mauri (2009, 125-133), Sorvillo (2017, 129 ss.), Habib (2018, 178 ss.)

come mezzo di tutela patrimoniale, coerente con l'esigenza - centrale anche nel diritto islamico - di garantire il sostentamento dei familiari. Il trust, infine, consente di segregare determinati beni e di affidarli a un trustee con istruzione di amministrarli nell'interesse del figlio.

Attraverso questi strumenti, la tutela economica del figlio non musulmano viene affidata a scelte compiute in vita dal padre, senza che la sua qualità formale di erede legittimario debba essere messa in discussione. Si garantisce così, da un lato, il rispetto delle prescrizioni religiose di Khaled e, dall'altro, la piena tenuta dei principi inderogabili dell'ordinamento italiano.

Il confronto tra diritto successorio islamico e ordinamento italiano, letto attraverso i casi pratici sopra illustrati⁵³, mostra quanto sia decisivo il lavoro interpretativo del giurista. Se l'interprete si limitasse a sottoporre le norme straniere al solo filtro dell'ordine pubblico, il risultato sarebbe, nella maggior parte dei casi, un rigetto quasi automatico delle regole successorie di matrice islamica. Considerate in astratto, infatti, tali regole presentano profili difficilmente compatibili con i principi fondamentali dell'ordinamento italiano. Un simile modo di procedere finirebbe però per svuotare di significato la stessa apertura del diritto internazionale privato, riducendo il richiamo alla legge straniera a una possibilità meramente teorica.

Per questa ragione, la traduzione giuridica interculturale si rivela uno strumento efficace per governare il pluralismo giuridico.⁵⁴ Essa consente di spostare l'attenzione dalla formulazione della regola alla funzione che essa svolge nel sistema di origine, verificando se e in quale misura tale funzione possa trovare attuazione nel diritto italiano⁵⁵. In questa prospettiva, le esigenze che emergono dai casi - garantire una tutela economica alla seconda moglie, sostenere un figlio gravato da specifici obblighi familiari, assicurare una posizione patrimoniale al figlio non musulmano - non transitano attraverso il riconoscimento di regole giuridico-religiose astrattamente contrarie all'ordine pubblico ma sono soddisfatte attraverso un uso consapevole degli strumenti giuridici previsti dal nostro ordinamento⁵⁶. Ciò conferma che "mettere insieme conoscenze antropologiche e competenze giuridiche permetterebbe [...] di promuovere la disseminazione di soluzioni interculturali" trasformando "in "diritti possibili" e concretamente azionabili i bisogni d'integrazione culturale e di traduzione interculturale che riguardano sia gli stranieri sia tutti gli italiani che entrano in contatto con loro"⁵⁷.

⁵³ Tale approccio presenta tuttavia un limite. Le soluzioni elaborate in Italia producono effetti certi soltanto con riguardo ai beni situati nel territorio nazionale e alle pretese che il giudice italiano è chiamato a regolare. Per i beni ubicati nei Paesi di origine, la validità e l'efficacia delle disposizioni assunte in Italia rimangono subordinate alla verifica di compatibilità con il diritto locale. Sul punto Rescigno (2016, 30) e Brunelli (2021, 14).

⁵⁴ Ricca (2023).

⁵⁵ Ricca - Sbriccoli (2015: 14).

⁵⁶ Fuccillo (2005), Franzina (2002: 6).

⁵⁷ Ricca (2015: 7).

Bibliografia

- Aa.vv. 2016. *Tradizione e modernità del diritto ereditario nella prassi notarile*. Roma: Gruppo24Ore.
- Aa.vv. 2019. *Le successioni nel diritto internazionale privato dell'Unione europea regolamento (UE) n. 650/2012 del 4 luglio 2012: lineamenti teorici e casi pratici*. Napoli: ESI.
- Abu Salem M. 2024. *Minoranze religiose e diritto successorio nei Paesi a maggioranza musulmana. Un'introduzione al tema*, in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio*, Napoli: ESI, 107-121.
- Abu Salem M. 2025. *Eredità, identità e diritto. Profili critici e soluzioni giuridiche nell'attuazione delle regole successorie islamiche in Italia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica – Daimon*, 143-156.
- Alicino F. 2024. *Diritti, identità e ordine pubblico nella società policulturale. Le relazioni familiari e la rilevanza del diritto musulmano*, in *Questione giustiziana*, 1-18.
- Aluffi Beck-Peccoz R. (a cura di) 1997. *Le leggi del diritto di famiglia negli Stati arabi del Nord-Africa*, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Aluffi R. 2016. *Famiglie transnazionali, islam e diritto*, in *Tradizione e modernità del diritto ereditario nella prassi notarile*, Milano: Gruppo24Ore, 274-278.
- Aluffi R. 2018. *L'Islam in Italia. Pratiche di convivenza: i giuristi e gli strumenti del diritto privato*, in G. Cerrina Feroni – V. Federico (a cura di), *Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 703-719.
- Aluffi R. 2022. *Profili critici del diritto successorio islamico*, in *Famiglia, successioni e ordine pubblico internazionale. Atti del Convegno Federnotizie*, 16-20.
- Aluffi R. 2024. *“Al maschio la parte di due femmine”: regole e pratiche successorie nell'Islam*, in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio. Una prospettiva di genere*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 97-108.
- Ambrosino R. 2022. *La scissione delle successioni internazionali: osservazioni sulla sorte delle liberalità del de cuius*, in *Cammino Diritto*, 11, 1-23.
- Augusti E. 2016. *Un diritto possibile. Storie, teorie e prassi di modernità tra comparazione e globalizzazione*, in *Forum historiae iuris*, 1-37.
- Barba V. 2016. *Il diritto delle successioni tra solidarietà e sussidiarietà*, in *Rassegna di diritto civile*, 2, 345-371.
- Barba V. 2018. *L'ordine pubblico internazionale*, in *Rassegna di diritto civile*, 2, 403-448.
- Bonilini G. 2009. *Concetto, e fondamento, della successione mortis causa*, in *Trattato di diritto delle successioni e donazioni*, diretto da G. Bonilini, I, *La successione ereditaria*, Milano, 31 ss.
- Brunelli C. 2021. *Vademecum sul diritto musulmano*, in *Studi notarili Bausani*. Download at https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.notaio-busani.it/Handlers/Document.ashx%3FID%3Dab91f2c3-7a0f41c3-8662-728320d0e9d0&ved=2ahUKEwjZ-fDxiN6TAxXi3QIHHSs_N5cQFnoECCAQAQ&usg=AOvVaw2YvQIl5Fh1tm5oZ2x3u6cv
- Calò E. 2010. *Il diritto internazionale privato e dell'Unione europea nella prassi notarile, consolare e forense*, Milano: Giuffrè.
- Calò E. 2019. *Dalla legge italiana al regolamento europeo*, in E. Calò – M.T. Battista – D. Muritano (a cura di), *Le successioni nel diritto internazionale privato dell'Unione europea*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 7-188.
- Campiglio C. 2008. *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 343-376.
- Cimbalo G. 2016. *Il ritorno del waqf*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 14, 1-65.
- Colaianni N. 2020. *Poligamia e società policulturale: quale diritto*, in *federalismi.it*, 10, 132-154.
- Coulson N.J. 1971. *Succession in the Muslim Family*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Fawwaz Rohmanna L. – Adebayo A.K. – Alam S. 2023. *Perspective on Inheritance Rights in Other Wives*, in *Golden Ratio of Law and Social Policy Review*, 3 (1), 26-35.
- Franzina P. 2022. *La difesa dei valori fondamentali dell'ordinamento italiano nel diritto internazionale privato delle persone, della famiglia e delle successioni*, in Aa.Vv., *Famiglia, successioni e ordine pubblico*, 2-8, – Atti del *Convegno Federnotizie 2022*, (Milano, 14-14 October 2022), *Federnotizie*, Milano 2023: 2-8 [https://hdl.handle.net/10807/278625]
- Francesca E. 2013. *Economia, religione e morale nell'islam*. Roma: Carocci.
- Fuccillo A. 2005. *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*, Napoli: Jovene.
- Fuccillo A. 2025. *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Torino: Giappichelli.
- Fyze A.A. 1974. *Outlines of Muhammadan Law*, 4^a ed., Oxford: Oxford University Press.
- Graziadei M. 2015. *Legal Translation and the Quest for Authenticity*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 38, 2565-2593.
- Graziadei M. 2024. *Che cosa è accaduto al diritto privato europeo?*, in M. Graziadei – A. Somma (a cura di), *Esperienze giuridiche in dialogo*, 295-310.
- Gruppuso M.C. 2024. *Ordine pubblico e diritto delle successioni. Spunti in tema di discriminazioni basate sul sesso*, in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio*, Napoli: ESI, 247-261.
- Habib S. F. 2018. *Fundamentals of Islamic Finance and Banking*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Hamai, R. – Mauri, M. 2009. *Economia e finanza islamica*. Bologna: il Mulino.
- Ioriatti, E. 2023. *Common Contexts of Meaning in the European Legal Setting: Opening Pandora's box?*, in *International Journal for the Semiotics of Law* 36, 275–291 (2023). <https://doi.org/10.1007/s11196-022-09919-0>
- Kivage D.A.A. 2024. *Riflessioni sul diritto successorio e di famiglia in Iran in una prospettiva di genere*, in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio*, Napoli: ESI, 125-142.
- Laporta U. 2016. *Successioni a causa di morte*, Torino: Giappichelli.
- Legrand P. 1997. *The Impossibility of "Legal Transplants"*, in *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 4, 111-124.
- Locchi M.C. 2019. *La minoranza musulmana di Tracia tra protezione dell'identità religiosa, divieto di discriminazioni e diritto all'autodeterminazione*, in *DPCE online*, 38 (1), 909-919.
- Marrese C. 2019. *Successioni transfrontaliere tra diritto interno e diritto internazionale*. Milano: Key.
- Miccichè A. 2020. *I musulmani di Tracia e la sentenza CEDU Molla Sali c. Grecia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 18, 1-28.
- Miglietti L. 2022. *Il waqf: origini, nuove funzioni e spunti comparativi*, in *Diritto e religioni*, 1, 380-399.
- Pelliccia L. 2025. *Sul riparto di quote di reversibilità in caso di successivi matrimoni*, in *Labor 2025*. Dowload at <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.rivistalabor.it/wp-content/uploads/2025/11/fvcxxtu.pdf&ved=2ahUKEwi7itKAI96TAxXCiP0HHTmCDFgQFnoECBcQAQ&usg=AOvVaw2gJGASP-W6BJ30y7yd4SJy>
- Perlingieri G. 2018. *Il ruolo del giurista nella modernizzazione del diritto successorio*, in *Diritto delle successioni e della famiglia*, 4 (1), 1-12.
- Perlingieri G. 2024. *Manuale di diritto civile*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Perlingieri P. 2010. *La funzione sociale nel diritto successorio*, in G. Tatarano – R. Perchinunno, *Studi in memoria di Giuseppe Panza*, Napoli, 591 ss.
- Peters A. – Schwenke H. 2000. *Comparative Law Beyond Post-modernism*, in *International and Comparative Law Quarterly*, 48, 800-834.
- Pommer S.E. 2008. *Translation as Intercultural Transfer: A Case of Law*, in *Journal of Translation and Interpretation*, 3 (1), 17-21.

- Rescigno A. 2016. *Le successioni nel diritto islamico*, in *Profili di internazionalità nell'attività notarile: casi pratici*, in Federnotizie.it, 26-35.
- Ricca M. – Sbriccoli T. 2015. *Notariato e diritto interculturale. Un viaggio giuridico-antropologico tra i notai d'Italia*, *Calumet – intercultural law and humanities review*, 1, 1-49.
- Ricca M. 2013. *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo: Torri del Vento.
- Ricca M. 2013a. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricca M. 2015. *Diritto interculturale e prospettive di sviluppo*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 1-16.
- Ricca M. 2023. *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*. Cham: Springer.
- Ricca M. 2024. *Traduzione interculturale*, in S. Bagni, M.C., Locchi, C. Piciocchi, A. Rinella (a cura di) *Interculturalismo. Lessico comparato*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 685-707.
- Ricca M. 2026. *La traduzione interculturale dell'invisibile/AlGhayb. Un 'farmaco semiotico' per le sincope giuridico-comunicative tra individui di differente cultura*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 134-162.
- Rina P. 2014. *Profili interculturali nel diritto delle successioni*, in A. Fuccillo (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Torino: Giappichelli, 149-178.
- Rizzuti M. 2016. *Il problema dei rapporti familiari poligamici*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Rizzuti M. 2019. *Ordine pubblico costituzionale e rapporti familiari: i casi della poligamia e del ripudio*, in *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 10, 604-627.
- Salmé G. 2016. *L'ordine pubblico nella giurisprudenza della Corte di Cassazione*, in *Tradizione e modernità del diritto ereditario nella prassi notarile*, Milano: Gruppo 24 Ore, 257-263.
- Šarčević S. 1997. *New Approach to Legal Translation*, The Hague: Kluwer.
- Sorvillo F. 2017. *Economie & Religioni: L'agire per fede alla prova dei mercati*. Cosenza: Pellegrini.
- Tonti N. 2024. *L'eterno ritorno dell'uguale? La poligamia nello spazio giuridico contemporaneo. Tra identità religiosa e (nuove) istanze di legittimazione*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 19, 1-32.
- Valenzi I. 2025. *Ordine pubblico dello Stato e diritti religiosi familiari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 4, 91-116.
- Volpe F. 2020. *Trasformazioni sociali e uniformazione del diritto successorio*, in S. Landini (a cura di), *EU Regulations 650/2012, 1103 and 1104/2016: cross-border families, international successions, mediation issues and new financial assets*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 15-55.
- Zanobetti A. 2019. *La residenza abituale nel diritto internazionale privato attuale. Spunti di riflessione*, in *Liber Amicorum Angelo Davì. La vita giuridica internazionale nell'età della globalizzazione*, vol. II, 1361-1404, Napoli: Editoriale scientifica.

miriam.abusalem@unicampania.it

Pubblicato online l'8 aprile 2026