



Comparative Law Review

2024 - Special Issue

Incontro di Studi dei Giovani Comparatisti

Le declinazioni della Giustizia

Università La Sapienza
Roma 2/3 febbraio 2023

ISSN:2983 - 8993

COMPARATIVE LAW REVIEW

The Comparative Law Review is a biannual journal published by the
I. A. C. L. under the auspices and the hosting of the University of Perugia Department of Law.

Office address and contact details:

Department of Law - University of Perugia
Via Pascoli, 33 - 06123 Perugia (PG) - Telephone 075.5852437
Email: complawreview@gmail.com

EDITORS

Giuseppe Franco Ferrari
Tommaso Edoardo Frosini
Pier Giuseppe Monateri
Giovanni Marini
Salvatore Sica
Alessandro Somma
Massimiliano Granieri

EDITORIAL STAFF

Fausto Caggia
Giacomo Capuzzo
Cristina Costantini
Virgilio D'Antonio
Sonja Haberl
Edmondo Mostacci
Valentina Pera
Giacomo Rojas Elgueta
Tommaso Amico di Meane
Lorenzo Serafinelli

REFEREES

Salvatore Andò
Elvira Autorino
Ermanno Calzolaio
Diego Corapi
Giuseppe De Vergottini
Tommaso Edoardo Frosini
Fulco Lanchester
Maria Rosaria Marella
Antonello Miranda
Elisabetta Palici di Suni
Giovanni Pascuzzi
Maria Donata Panforti
Roberto Pardolesi
Giulio Ponzanelli
Andrea Zoppini
Mauro Grondona

SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

Christian von Bar (Osnabrück)
Thomas Duve (Frankfurt am Main)
Erik Jayme (Heidelberg)
Duncan Kennedy (Harvard)
Christoph Paulus (Berlin)
Carlos Petit (Huelva)
Thomas Wilhelmsson (Helsinki)

Comparative Law Review is registered at the Courthouse of Monza (Italy) - Nr. 1988 - May, 10th 2010.

COMPARATIVE LAW

REVIEW

SPECIAL ISSUE VOL. 15/1

Le declinazioni della Giustizia

Giustizia sociale

7

JACOPO FORTUNA

L'abuso del diritto: alcune riflessioni tra Italia e Inghilterra

21

LAURA RESTUCCIA

Solidarietà e integrazione: una lettura rinnovata della giustizia sociale

Giustizia climatica

36

GIACOMO GIORGINI PIGNATIELLO

Verso uno *Ius Climaticum Europeum*?

Giustizia climatica ed uso dei precedenti stranieri da parte dei giudici costituzionali nei Paesi membri dell'Unione Europea

56

NICOLA MAFFEI

Un uso "teleologicamente orientato" della giurisdizione dei conflitti: quale lezione dalla Corte Suprema del Canada nella lotta al cambiamento climatico?

83

MARIO MANNA

Il caso *Milieudefensie et al. contro Royal Dutch Shell plc* e la proposta di direttiva della Commissione europea sulla corporate sustainability due diligence, l'alba di una nuova giustizia climatica?

100

CRISTINA PICCOLO

Le clausole intergenerazionali: strumenti di realizzazione della giustizia ambientale?

Giustizia predittiva

117

KATIA DE BLASIO

Le applicazioni dei sistemi di intelligenza artificiale a supporto della decisione: spunti di riflessione in prospettiva comparatistica

129

MARCO EDGARDO FLORIO

Predictive Justice in Criminal Matters: “True Justice”?

144

EDIOLA TEROLLI

Personal Data’s protection in the Use of Predictive Justice Systems: EU vs. U.S.A.

Giustizia alternativa

160

RICCARDO ARIETTI

Global North, Legal Pluralism and Religion Adjudication: The Relationship between Muslim communities and the State in United Kingdom, Finland and the Netherlands

173

ORNELLA GIARDINI

La “polarità” politico-religiosa nell’Islam come strumento di cooperazione per la stabilità interna. Il caso del Gran Muftì di Egitto

184

ROSAMARIA TRISTANO

Le Corti di diritto ebraico in Inghilterra e la cooperazione tra autorità civili e religiose in materia di divorzio

LA “POLARITÀ” POLITICO-RELIGIOSA NELL’ISLAM COME STRUMENTO DI
COOPERAZIONE PER LA STABILITÀ INTERNA.
IL CASO DEL GRAN MUFTÌ DI EGITTO

Ornella Giardini

SOMMARIO

I. IL CONFRONTO CON IL MONDO ISLAMICO. – II. LA “POLARITÀ” POLITICO-RELIGIOSA NELLE ESPERIENZE GIUSPUBBLICISTICHE ISLAMICHE. – III. L’EGITTO: IL PRINCIPALE “LABORATORIO” DELLA “STATUALIZZAZIONE” DELL’ISLAM. – IV. IL GRAN MUFTÌ DI EGITTO E LA COOPERAZIONE CON L’ESECUTIVO PER LA STABILITÀ INTERNA. – V. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE FUTURE.

A partire dalle “Primavere arabe”, la dottrina comparatistica ha intensificato la propria attenzione sulle dinamiche giuspubblicistiche dell’Islam mediterraneo, sunnita nella sua quasi totalità, portando alla luce i limiti di alcune categorie interpretative tipicamente europee. In particolare, è emerso come il rapporto tra religione e vita pubblica non possa essere letto né in termini di laica separazione né in termini di teocratica fusione. Si può parlare, piuttosto, di una “polarità” politico-religiosa. Inoltre, risulta complicato comprendere come l’abbinamento tra la collocazione della Shari‘ah al vertice delle fonti e la presenza di una Suprema Corte costituzionale abbia portato, ad esempio, in Egitto, a un forte ridimensionamento del ruolo delle autorità islamiche, consentendo riforme non solo in ambito economico, ma anche nell’ambito dei diritti (ad esempio delle donne e dei cristiani), pur in un quadro sostanzialmente autoritario. Quella “polarità”, infatti, ben si comprende alla luce del paradigma comunitaristico che continua a dominare le esperienze politiche dell’Islam mediterraneo, al di là delle pur significative esperienze statual-nazionali realizzate nel suo ambito, ed è proprio sul terreno dell’amministrazione della giustizia che tale “polarità” emerge con maggiore evidenza. In Egitto, il Presidente della Repubblica al-Sisi non solo ha tenuto una serie di lezioni di “universalismo islamico moderato” ad Al-Azhar, ma ha anche promosso la nomina di un cristiano a capo della Corte costituzionale, ovvero al vertice dell’istituzione cui spetta, in ultima istanza, di valutare la coerenza di una legge con la Shari‘ah.

In particolare, verrà qui analizzato il rapporto tra il Gran Mufti e il vertice dell’Esecutivo, esempio classico di “polarità” politico-religiosa, qui declinata come cooperazione tra l’autorità religiosa e quella politica per la risoluzione delle tensioni e per la tutela della stabilità. Tutto ciò, tenendo conto delle rivalità strategiche che caratterizzano l’odierno confronto tra le diverse anime del mondo islamico.

Starting from the “Arab Spring”, Comparative Doctrine has intensified its attention on dynamics related to Public Law of Mediterranean Islam, bringing to light the limits of some typically European interpretative categories. In particular, it emerged that the relationship between religion and public life cannot be interpreted neither in terms of secular separation nor in terms of theocratic fusion. We can speak, rather, of a political-religious “polarity”. Furthermore, it is difficult to understand how the combination between the Shari‘ah at the top of the legal sources and the presence of a Supreme Constitutional Court have led, for example, in Egypt, to a strong reduction in the role of the Islamic authorities, allowing reforms not only in the economic field, but also in the context of rights (for example for women and Christians).

That “polarity”, in fact, is well understood in light of the Communitarian paradigm that characterizes most political experiences of Mediterranean Islam, despite relevant state-national experiences. It is precisely in the field of the administration of justice that this “polarity” emerges in a significant way. In Egypt, the President of the Republic al-Sisi promoted lessons of “moderate Islamic universalism” in Al-Azhar, and promoted the appointment of a Christian as head of the Constitutional Court. In particular, the relationship between the Grand Mufti and the President will be analyzed here, as an example of political-religious “polarity”, here expressed as the cooperation between the religious and political authorities with the purpose of ensuring national stability.

Keywords: diritto islamico, Shari‘ah, Din wa Dawlah, statualizzazione dell’Islam, Gran Mufti

I. IL CONFRONTO CON IL MONDO ISLAMICO

Tra le conseguenze a medio e lungo termine dello scioglimento dei ghiacci della Guerra fredda, particolare rilievo viene attribuito alla riemersione di ideologie e strategie geopolitiche, prevalentemente di segno anti-occidentale, rimaste a lungo “congelate” nel bipolarismo USA/URSS, dall’eurasiatismo di segno panslavista russo al neo-ottomanesimo turco, fino alle odierne elaborazioni della via cinese alla pace e alla prosperità globale.¹ Il crescente *gap* tra lo sviluppo della tecnologia, che ha un andamento esponenziale, e lo sviluppo degli strumenti giuridici e politici, che segue un andamento lineare,² favorisce il diffondersi di un sentimento di scetticismo nei confronti della democrazia e dello stato di diritto, mentre i processi di interconnessione globale e di “deteritorializzazione”, a dispetto di tutte le teorie sulla de-globalizzazione,³ mettono a dura prova quei paradigmi “vestfaliani” che, pur tra mille contraddizioni e con mille varianti, hanno presieduto allo sviluppo delle esperienze giuspubblistiche occidentali.⁴

In questo contesto di (per parte della dottrina, beninteso, presunta, ma su questo non possiamo qui diffonderci) crisi del diritto pubblico occidentale,⁵ il “principio ordinatore islamico”, di segno comunitaristico, basato sull’universalità della Comunità islamica, sembra essere particolarmente “adattabile” alla nuova era, anche a dispetto delle profonde divisioni e intense rivalità che oggi attraversano la *Ummah*. A favore di quella adattabilità sembrerebbero militare, in particolare, alcuni fattori: la già citata interconnessione globale, che rende inevitabile il confronto con “paradigmi alternativi”; i crescenti flussi migratori verso il Vecchio Continente, uniti al basso tasso di natalità in Occidente; la crescente rilevanza geopolitica dell’odierno confronto tra le varie anime dell’Islam contemporaneo, specie dell’Islam mediterraneo.⁶ Le teorie sulla cosiddetta “alternativa islamica”⁷ alimentano, da qualche decennio, studi sul ruolo attivo svolto dalla cultura islamica nello sviluppo della società moderna e della stessa civiltà occidentale. Interessante, ad esempio, il caso degli studi sulle origini islamiche del *Common Law*, in conseguenza dei rapporti arabo-britannici sviluppatisi al tempo delle Crociate. Si è sottolineato, ad esempio, come sia da ricondurre alla teologia islamica il rapporto, tipico dell’esperienza giuridica anglosassone, tra la scepse sulla possibilità di una compiuta ed esauriente rappresentazione del mondo, e la preferenza per la dimensione giurisprudenziale rispetto alla codificazione o alla sistemazione dottrinale. Poco importa che quella scepse, nel mondo anglosassone, abbia una radice sostanzialmente individualistica ed empiristica, mentre nell’Islam si sviluppi all’interno di una rigorosa teologia dell’incommensurabilità della dimensione umana e di quella divina.⁸ Anzi, questa diversa radice starebbe, per l’appunto, a dimostrare la maggiore completezza della visione islamica del diritto. La stessa tesi dell’incompatibilità tra Islam e Costituzionalismo, dovuta all’assenza o estrema debolezza della dimensione territoriale nell’esperienza politica dell’Islam, sostenuta dallo studioso greco-americano Panayotis Vatikiotis, subisce un ribaltamento di significato

¹Cfr. C. Sbailò, *Europe’s Call to Arms, Philosophical Roots and Public Law Profiles of the Confrontation with the Monster of the 21st Century: Westernization without Democratization*, Baden Baden, 2023.

²Sullo sviluppo esponenziale della tecnologia, cfr. A. Azhar, *Exponential. How Accelerating Technology is leaving Us Behind and What to do about it*, Londra, 2021.

³Sull’interconnessione, cfr. P. Khanna, *Connectography. Mapping the Global Network Revolution*, Londra, 2016, p. 7-12.

⁴Cfr. C. Sbailò, *Dall’11 settembre all’emergenza Covid-19: sicurezza nell’età della bebelarchia (2001-2021)*, Napoli, 2021, p. 13-14.

⁵Cfr. C. Sbailò, *Sul sentiero della notte – La πόλις. Introduzione alle imminenti sfide del diritto pubblico*, Pisa, 2020, p. 14 e ss.

⁶Cfr. A. Davutoglu, *Alternative Paradigms*, Lanham, 1993.

⁷Cfr. M. Campanini, *L’alternativa islamica*, Milano, 2012.

⁸Cfr. L. Rosen, *The Justice of Islam. Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*, Oxford, 2002, p. 40 e ss.

politico.⁹ Secondo Vatikiotis, infatti, il *Rule of Law*, in ambito islamico, non potrà mai affermarsi per ragioni antropologico-culturali, in quanto – facciamo qui una sintesi un po' brutale – lo Stato, nel mondo islamico, ha un significato ideologico, non territoriale. Questo, però, significa, paradossalmente, che il modello islamico risulta particolarmente adatto alle dinamiche politiche del mondo globalizzato, segnato dal declino del modello "vestfaliano". Si fanno, a tal proposito, gli esempi del costante emergere di affiliazioni di natura comunitaristica-tribale anche in Occidente (ad, esempio, al fenomeno delle Corti sciaraitiche nel Regno Unito) o della crisi del "secolarismo di Stato" in Francia.¹⁰

Tutto ciò ha spinto la dottrina comparatistica, specialmente quella italiana, ad intensificare, in particolar modo a partire dalla Primavera araba, la propria attenzione sulle dinamiche giuspubblicistiche dell'Islam mediterraneo, portando alla luce i limiti di alcune categorie interpretative tipicamente occidentali, che non sempre possono essere utilmente adoperate per comprendere le dinamiche comunitaristiche tipiche del mondo islamico.

Ancor prima della Primavera araba del 2010-11, s'è discusso, in dottrina e nell'opinione pubblica, sulle gravi conseguenze geopolitiche dei vari tentativi, ciclicamente compiuti, di esportare non solo la democrazia occidentale, ma lo stesso paradigma vestfaliano.¹¹ È emersa, in questo senso, una sorta di continuità "ideologica" tra gli Accordi di Sykes-Picot del 1916, stipulati per definire territorialmente le sfere di influenza inglesi e francesi a seguito della sconfitta dell'Impero Ottomano, fino alla Dottrina del "Grande Medio Oriente" (2004), secondo la quale la stabilità planetaria e la sicurezza dell'Occidente sarebbero state garantite dall'esportazione della democrazia in un'area compresa tra il Maghreb, il Corno d'Africa e il Kazakhstan.¹²

In particolare, è emersa l'impossibilità di circoscrivere la *Ummah* islamica dentro confini territoriali definiti, a causa, appunto, del suo carattere universale (si pensi, ad esempio, che un musulmano in Egitto e uno in Francia sono entrambi membri della stessa comunità e, per fare un esempio, accedono alle stesse fonti letterarie, artistiche e culturali). Allo stesso modo, è risultato spesso complicato comprendere come il rapporto tra religione e vita pubblica, nell'Islam, non possa essere letto né in termini di laica separazione (concetto tipicamente

⁹ Cfr. P. Vatikiotis, *Islam and the State*, Londra, 1987, p. 42-63.

¹⁰ I Paesi occidentali presentano approcci differenti in tema di gestione delle crescenti affiliazioni tribali. Nel Regno Unito, la visione multiculturale, sostenuta, ad esempio, dalla presenza di Corti sciaraitiche, sembra dimostrare un'estrema tolleranza religiosa, cfr. D. Torrance, *Sharia law courts in the UK*, London, House of Commons Library, 2019. Al contrario, in Francia, l'approccio assimilazionista, si basa sui valori di laicità e secolarizzazione promossi dalla Repubblica, vietando qualsiasi forma di simbolismo religioso, considerato una minaccia all'unità nazionale (*Legge n. 2021-1109* (agosto 2021, consultabile su: <https://www.assemblee-nationale.fr>). Infine, in Italia, nonostante l'art. 8 della Cost. sui rapporti tra la Repubblica e le comunità religiose, non è stato possibile stipulare un'intesa con la comunità islamica, a causa dell'assenza di un capo universalmente riconosciuto dalla comunità (non esiste una gerarchia religiosa nel sunnismo). Allo stesso tempo, si è discussa la possibilità di istituire un registro nazionale degli *imam*, cfr. C. Sbailò, *Testo dell'audizione resa il 14 novembre 2017 innanzi alla I Commissione (Affari costituzionali, della Presidenza del Consiglio e interni), nel corso dell'esame delle proposte di legge c. 2976 e c. 3421 recanti disposizioni in materia di istituzione del registro pubblico delle moschee e dell'albo nazionale degli imam*, in *Osservatorio AIC*, III, 2017, p. 435.

¹¹ Il paradigma "vestfaliano" nasce con la pace di Vestfalia nel 1648 e delinea la concezione territoriale degli Stati-nazione. Infatti, per il modello vestfaliano i soggetti dello spazio politico globale sono esclusivamente gli Stati. Quindi, ne consegue che la rappresentazione dello spazio politico si articola secondo i principi della fisica classica, in base ai quali esiste «congruenza e simmetria tra agenti decisori e ambiti in cui le decisioni hanno effetto». Cfr.: C. Sbailò, *Dall'11 settembre all'emergenza Covid-19*, cit., 174; D. Held, A. Fane Hervey, *Democracy, climate change and global governance*, Londra, 2009, p. 5.

¹² Sulla "Dottrina del Grande Medio Oriente", cfr.: *The Greater Middle East Initiative*, in *Aljazeera*, 2004, consultabile su: <https://www.aljazeera.com>; J. Al Tamimi, *The 'New Middle East' and its 'constructive chaos'*, in *Gulf News*, 2013, consultabile su: <https://gulfnews.com>; C. Sbailò, *Dall'11 settembre all'emergenza Covid-19*, cit., p. 168.

occidentale), né in termini di teocratica fusione (questo per quanto riguarda, in particolare, il mondo sunnita, vale a dire la componente islamica dominante). Piuttosto, si parla di una “polarità” (*Din wa Dawlah*, religione e spazio pubblico), ovvero di una stretta interconnessione, che prevede l’influenza della religione in tutti gli ambiti della società, ma che ha anche permesso, come si vedrà, al potere politico di “controllare” il potenziale eversivo religioso islamico.¹³

II. LA “POLARITÀ” POLITICO-RELIGIOSA NELLE ESPERIENZE GIUSPUBBLICISTICHE ISLAMICHE

Tale “polarità” si esprime in maniera emblematica nella strategia costituzionale della “statualizzazione” dell’Islam – volta ad un controllo politico del potenziale rivoluzionario islamico, per il mantenimento dello *status quo* nell’area –, tipica di alcune esperienze giuspubblicistiche islamiche, a partire da quella marocchina, elaborata, poi, con vari adattamenti dentro altre esperienze islamiche, come quella egiziana.¹⁴ All’interno del conflitto intrasunnita (in arabo *fitna*) in corso nell’area MENA, tale istanza si contrappone a quella dell’“islamizzazione” della società – promossa dall’Islam popolare (come, ad esempio, dalla Fratellanza musulmana), e volta alla creazione dal basso di un’alternativa islamica alla società occidentale.¹⁵

L’esperienza “statualizzatrice” marocchina si incentra, in particolar modo, sulla figura del Sultano (ora del Re),¹⁶ posta a custodia dell’Islam (il Principe del Marocco è anche Principe dei Credenti, art. 41 Cost., a tutela delle libertà e dei diritti delle tre religioni monoteiste: Ebraismo, Cristianesimo e Islam) e dell’interesse del popolo, attraverso, appunto, un’interpretazione in chiave stabilizzatrice del principio della “polarità” politico-religiosa,¹⁷ grazie alla quale il Marocco può vantare della sua reputazione di Paese moderato e contrario all’estremismo religioso (Si pensi, ad esempio, che nel 2004, il Sovrano ha tenuto un discorso sulla necessaria modernizzazione e moderazione dell’ambito religioso).¹⁸

Similmente, in Tunisia, la nuova svolta iper-presidenzialistica di Sa’id sembra essere volta alla limitazione dell’influenza dell’Islam popolare, accusato dal Presidente di corruzione. A tal proposito, lo stesso Sa’id ha accusato il *leader* del partito islamico *Ennahda* di riciclaggio di denaro e ha, attraverso il nuovo Testo costituzionale del 2022, rimosso il riferimento all’Islam come religione di Stato (ex art. 1 Cost. 2014), inserendo l’art. 5: «(...) lo Stato da solo deve lavorare, in un sistema democratico, per raggiungere gli obiettivi del puro Islam nel preservare la vita, l’onore, il denaro, la religione e la libertà». In altri termini, il Presidente

¹³ Sull’universalità spazio-temporale della *Ummah* e sul *Din wa Dawlah*, cfr. C. Sbailò, *The re-expansion of the Islamic ordering principle in a Comparative Constitutional Perspective*, in *Comp. L. Rev.*, 7 1, 2016, p. 10-11.

¹⁴ Cfr. C. Sbailò, *Principi sciariitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico*, Padova, 2012, p. 191-218.

¹⁵ Si pensi che l’ideologia dei Fratelli musulmani si basa sul carattere “popolare”, volto all’islamizzazione dal basso, senza la guida di uno Stato. Per questo motivo, l’ideologia veniva diffusa principalmente in contesti sociali, come scuole e librerie. Cfr. M. Affan, *Competing Models of the Modern Islamic State: Wahhabi vs. Muslim Brotherhood Ideologies*, American University in Cairo, Master’s Thesis, 2014. AUC Knowledge Fountain; sui Fratelli musulmani, cfr. M. Campanini, K. Mezran (a cura di), *I Fratelli musulmani nel mondo contemporaneo*, Torino, 2010.

¹⁶ Il Sultano del Marocco Muḥammad V divenne primo Re nel 1957, dopo la fine del protettorato francese.

¹⁷ È proprio grazie a tale interpretazione in chiave stabilizzatrice della “polarità” politico-religiosa che il Marocco, al contrario di altri Paesi del Nord Africa, non è stato colpito dalla Primavera araba. Infatti, il Re, nonostante alcune proteste popolari del “Movimento del 20 febbraio” (2011-2012) e, successivamente del *Hirāk al-ša’abi* (il movimento del popolo), tra il 2016 e il 2017, è rimasto saldamente al potere. Cfr. T. Desrués, *Le Mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections*, in *L’Anée du Maghreb*, 8, 2012, p. 359-389; A. Suárez-Collado, “*Le temps des cerises*” in *Rif: Analysis of a Year of Protests in Northern Morocco*, in *CIDOB*, 2017.

¹⁸ Cfr. *Discours royal relatif à la restructuration du champ religieux au Maroc*, Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 2004.

sembrerebbe candidarsi a guidare un processo di ulteriore ammodernamento dell’Islam nazionale.¹⁹

Infine, la “polarità” politico-religiosa, sulla quale si basa la “statualizzazione” dell’Islam, ha permesso al Presidente egiziano al-Sīsī, come si vedrà, di “fare lezione di Islam” moderato ad Al-Azhar, la più autorevole istituzione islamica del mondo sunnita, promuovendo un messaggio islamico di moderazione. Inoltre, ha anche concesso allo stesso al-Sīsī di promuovere la nomina di un cristiano copto a capo della Suprema Corte costituzionale, ovvero al vertice dell’istituzione secolare cui spetta, in ultima istanza, di valutare la coerenza dell’attività legislativa con la *Shari‘ah* (visto che, secondo l’art 2 della Cost. egiziana, i principi sciaraitici sono la fonte legislativa principale).²⁰ Infatti, l’abbinamento tra questa collocazione della *Shari‘ah* al vertice delle fonti e la presenza di una Suprema Corte costituzionale ha portato in Egitto a un forte ridimensionamento del ruolo dell’autorità religiosa islamica.

La contrapposizione tra l’istanza della “statualizzazione” dell’Islam e quella dell’“islamizzazione” della società hanno, inoltre, importanti proiezioni geopolitiche, come dimostrato dal già citato scontro intrasunnita in atto nell’area MENA. Infatti, attualmente, quest’area sembra essere divisa da due strategie in opposizione per la *leadership* regionale: da una parte, il fronte degli Accordi di Abramo del 2020 (Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Bahrein e Israele), supportati anche dal Marocco, dall’Egitto e dagli Stati Uniti, per il mantenimento dello *status quo* nella regione,²¹ con l’Arabia Saudita come *Leading Nation*, con il suo piano di riforme “Vision 2030” per la modernizzazione del Regno.²² Dall’altra, il fronte dell’Islam popolare con la Turchia di Erdogan e con il suo progetto di espansione neo-ottomana, sostenuto dalla dottrina turca *Blue Homeland*, per l’espansione nel Mediterraneo.²³ Ankara gode del supporto del Qatar e, per alcuni versi, dell’Iran. Questo fronte è simboleggiato dalla riconversione in Moschea dell’antica Basilica di Santa Sofia per ordine del Presidente turco. Un gesto volto a sottolineare l’islamizzazione, in opposizione al passato secolare turco promosso da Mustafa Kemal Atatürk.²⁴

Questo scontro, tuttavia, sembra affievolirsi, negli ultimi anni, probabilmente, con lo scopo di contrastare le comuni minacce globali esacerbate dalla pandemia e dalla guerra in Ucraina. Infatti, i Paesi del Nord Africa sono importatori di grano proprio da quell’area e sembrano risentire gli effetti della crisi.²⁵ La nuova era di – probabilmente momentaneo – *appeasement* è segnata dall’AlUla Agreement che segna la fine dell’embargo imposto dalla maggior parte

¹⁹ Cfr. F. Biagi, *Tunisia: la Costituzione di Kaïs Saïed*, in *diritticomparati.it*, 28 luglio 2022.

²⁰ Cfr. C. Sbailò, *Diritto pubblico dell’Islam mediterraneo. Linee evolutive degli ordinamenti nordafricani contemporanei: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto*, seconda edizione riveduta e ampliata, Padova, 2022, p. 132-133.

²¹ Cfr. E. Sorkin, *The Abraham Accords: the culmination of a decades-long normalization process between Israel and the UAE*, Boston, 2021.

²² Cfr. *Vision 2030*, official website, consultabile su: <https://www.vision2030.gov.sa>.

²³ A. Denizeau, *Mavi Vatan, the "Blue Homeland" The Origins, Influences and Limits of an Ambitious Doctrine for Turkey*, *Studes de l’Ifri*, 2021.

²⁴ E. Edhem, *The Reconversion of the Hagia Sophia into a Mosque: A Historian's Perspective*, in 8 *J. Ottoman Turk. Stud. Assoc.* 1, 2021, p. 243-260.

²⁵ Gli effetti della guerra in Ucraina hanno gravi ripercussioni sull’economia del Nord Africa. Si pensi che circa il 60% del fabbisogno alimentare di questi Paesi si basa sulle importazioni. Per questo motivo, i Governi hanno dovuto sovvenzionare i mercati locali per evitare il collasso economico. Si pensi che i Paesi del Golfo hanno finanziato l’Egitto per 22 miliardi di dollari per evitare la crisi, che sarebbe potuta sfociare in una nuova Primavera araba. Cfr. N. El Sawy, *Gulf countries pledge \$22bn to help Egypt avoid economic crisis amid Russia-Ukraine war*, in *The National News*, 2022; S. Sons (a cura di), *A new “Pivot to the Maghreb” or “more of the same”? The transformative shift of the Gulf engagement in North Africa*, Berlino, 2021.

dei Paesi del Golfo al Qatar nel 2017 (poiché accusato di finanziare il terrorismo),²⁶ che ha fatto da apripista ad altri riavvicinamenti, come quello tra Turchia e Arabia Saudita nel 2022, al disgelo, nel 2023, delle relazioni diplomatiche tra Arabia Saudita e Iran (storiche nemiche), grazie alla mediazione della Cina,²⁷ e al riavvicinamento tra Egitto e Turchia, dopo le tensioni durante la Primavera araba.²⁸

Comunque, il fronte saudita si sta dimostrando resiliente, grazie soprattutto all'utilizzo della tecnica e della tecnologia occidentali. Il fronte dell'Islam popolare, invece, nonostante la validità del suo progetto universale e transnazionale, ha dimostrato, all'interno dei Paesi del Nord Africa, una debolezza legata alla mala gestione di Governo e al clientelismo politico.²⁹ In Marocco, ad esempio, il partito islamico moderato PJD, dopo il successo alle elezioni legislative del 2011 e del 2016, ha visto un altrettanto sconfitta alle elezioni del 2021 (quando ha ottenuto solo 13 seggi). In Tunisia, il già citato colpo di Stato di Sa'īd e il nuovo Testo del 2022 sembrano aver inaugurato una politica volta alla "statualizzazione" dell'Islam per il controllo del potenziale eversivo islamico. In Algeria, si assiste ad una sorta di "marginalizzazione" dei partiti islamici, soprattutto dopo l'esperienza della Guerra civile (dal 1991 al 2002), scoppiata a causa dell'annullamento da parte del *Pouvoir* della vittoria del partito islamico Fronte Islamico di Salvezza (FIS) alle elezioni legislative del 1991. Infine, in Egitto, la politica di "statualizzazione" attuata da al-Sīsī sfocia in una violenta repressione politica contro la Fratellanza musulmana.³⁰

III. L'EGITTO: IL PRINCIPALE "LABORATORIO" DELLA "STATUALIZZAZIONE" DELL'ISLAM

Negli ultimi anni, s'è venuto confermando, sotto il profilo geopolitico, il ruolo-leader dell'Egitto nelle politiche di "statualizzazione" dell'Islam, soprattutto per quel che riguarda un aspetto istituzionale di particolare rilievo in quest'ambito, vale a dire il rapporto tra l'Esecutivo e l'amministrazione della giustizia.

La Repubblica Araba d'Egitto viene proclamata nel 1953, a seguito del colpo di Stato degli "Ufficiali liberi", nel 1952, guidati da Ḡamāl 'Abd el-Nāṣer, che ha posto fine alla monarchia guidata da Re Farūq.

La prima Costituzione della Repubblica (del 1956) si può definire "d'impianto socialista", con richiami all'Islam e al mondo arabo.³¹ Infatti, la politica di Nāṣer è caratterizzata proprio da una forte nazionalizzazione e arabizzazione, riflesse, ad esempio, nel sistema scolastico, dove i giovani, anche non musulmani, erano obbligati allo studio dell'Islam.

²⁶ Cfr. T. Khalid, *Full transcript of AIUla GCC Summit Declaration: Bolstering Gulf unity*, in *Alarabiya*, 2021, consultabile su: <https://english.alarabiya.net/News/gulf/2021/01/06/Fulltranscript-of-AIUla-GCC-Summit-Declaration-Bolstering-Gulf-unity>.

²⁷ Per un approfondimento sul tema, cfr. Y. Farouk, *Riyadh's Motivations Behind the Saudi-Iran Deal*, in *carnegiendowment.org*, 30 marzo 2023.

²⁸ Sui rapporti egizio-turchi, cfr. A. Melcangi, *Egypt and Turkey's Geopolitical Relations in a Troubled Middle East: What Can Be Improved and How*, in K. Mezran, R. Menotti, A. Melcangi, E. Badi, A. Pavia (a cura di), *North Africa's transatlantic relations amid change and continuity*, Atlantic Council- Rafik Hariri Center for the Middle East, Washington, 2022, p. 11-13.

²⁹ Cfr. J. O. Frosini, F. Biagi (a cura di), *Political and Constitutional Transitions in North Africa: Actors and Factors*, Londra, 2015.

³⁰ Il Presidente egiziano al-Sīsī, con lo scopo di garantire la stabilità interna, reprime violentemente ogni forma di dissenso politico attraverso carcerazioni preventive e numerose condanne a morte, come denunciato dal Human Rights Watch. Cfr. *Egypt: No End to Systematic Repression. Human Rights Defenders and Ordinary Citizens Targeted, Harassed, Tortured*, Human Rights Watch, 2022, consultabile su: <https://www.hrw.org/news/2022/01/13/egypt-no-end-systematic-repression>

³¹ Il Pan-arabismo di Nāṣer sfocia nell'istituzione, nel 1958, della Repubblica Araba Unita (RAU) tra Egitto e Siria. Tuttavia, il tentativo fallirà nel 1961.

La politica di “statualizzazione” dell’Islam promossa da Nāṣer è caratterizzata dall’opposizione con la Fratellanza musulmana, promotrice dell’istanza dell’“islamizzazione” della società. Queste tensioni si acuiscono con il tentato omicidio di Nāṣer, utilizzato dal Governo per avviare una soffocante repressione nei confronti della Fratellanza.³²

Successivamente a Nāṣer, Sādāt guiderà il Paese con la Costituzione del 1971, sulla quale si baserà l’intero impianto giuspubblicistico egiziano.

Infatti, nella Costituzione Sadatiana si introduce la definizione di Stato “democratico” (socialista nella formulazione precedente), i principi sciaraitici sono al vertice delle fonti (art. 2) – posti come «fonte preminente» e in seguito come «fonte principale» della legislazione (art. 2, Cost. 1980) –, e si ribadisce, almeno formalmente, il sistema multipartitico (comunque incentrato sulla figura del Presidente). Il risultato principale di questa Costituzione è la Suprema Corte costituzionale: la sintesi tra Islam e costituzionalismo.³³ La Suprema Corte, infatti, attraverso la collocazione apicale della *Shari‘ah* nel sistema delle fonti, ha lo scopo di ridimensionare il ruolo dei dotti islamici, supportando le politiche di modernizzazione, con il fine di controllare il potenziale eversivo islamico, basando, comunque, il sistema su valori comunitaristici islamici come il consenso e il benessere della collettività. In poche parole, una Corte secolare decide se le leggi sono coerenti o meno con la *Shari‘ah*. I giudici, infatti, sono garanti dell’identità egiziana in un contesto di controllo esclusivo delle norme per l’attuazione dei principi islamici, al fine di ridurre le influenze di “islamizzazione dal basso” promosse dall’Islam popolare. Comunque, nonostante questo importante risultato, la strategia di Sādāt subirà un brusco arresto a causa della sua politica, considerata da alcuni, troppo propensa “all’apertura” verso l’Occidente, sfociata, ad esempio, negli Accordi di Camp David con Israele nel 1978 e nell’introduzione di elementi di liberalismo nell’economia nazionale, che favoriranno la diffusione del clientelismo politico e dell’endemico problema della corruzione, che caratterizzeranno anche le future esperienze egiziane, soprattutto durante la successiva presidenza autoritaria di Mubārak, sostituito, poi, da Muḥammad Mursī, leader dei Fratelli musulmani, eletto alle elezioni presidenziali nel 2012. Durante la presidenza di quest’ultimo, verrà varata la Costituzione del 2012, per il rafforzamento dell’identità islamica. Nel Preambolo, infatti, i riferimenti ai valori islamici sono numerosi con lo scopo di evidenziare la necessità di una ricostruzione in chiave sciaraitica dei diritti e delle libertà fondamentali dell’Islam e delle altre due religioni rivelate (che godono, come detto, nel diritto islamico di uno *status* speciale di protezione: *Dimma*).

Nel 2013 Mursī verrà deposto e verrà eletto al suo posto al-Sīsī, il quale porterà avanti un progetto costituzionale che sfocerà nel Testo del 2014, di carattere meno islamico (ma, comunque, non laico). Il Testo si basa sulla tutela dei diritti fondamentali e sull’uguaglianza tra uomini e donne, sottolineando, inoltre, il divieto di formazioni politiche basate su religione, sesso, razza, provenienza geografica. I principi sciaraitici restano la principale fonte legislativa con, tuttavia, un netto sbilanciamento di potere a favore dell’élite militare, ora al vertice della catena di comando (l’apparato militare verrà ulteriormente rafforzato con la Costituzione del 2019).³⁴

In questo contesto, la geopolitica di al-Sīsī, si basa sul già citato fondamentale ruolo dell’Egitto nel contesto del conflitto intrasunnita, a fianco del fronte saudita. Infatti, il Presidente sembra insistere con una marcata politica volta alla “statualizzazione” dell’Islam

³² La violenta repressione culminerà con l’impiccagione di Sayyīd Quṭb, membro dei Fratelli musulmani e autore di “*Pietre miliari*”, nel 1966.

³³ M. Oliviero, *L’Alta Corte costituzionale egiziana*, in G. Ferrari, F. Gambaro (a cura di), *Corti Costituzionali e Comparazione Giuridica*, Napoli, 2006.

³⁴ La Costituzione del 2019 viene approvata tramite referendum popolare con il 90% dei voti favorevoli.

per l'annichilimento della Fratellanza musulmana, considerata un elemento di destabilizzazione nazionale e regionale. L'alleanza strategica con l'Arabia Saudita, in questo contesto, può essere individuata nella cessione, da parte del Cairo, delle isole di Tiran e Sanafir, di rilevante importanza strategica, nel 2017, a Riad.³⁵

Dal punto di vista interno, a partire dal 2014, Al Sīsī si è rivolto, come detto, ai dotti di Al-Azhar, sottolineando la necessità di rinnovare il discorso religioso e di contrastare la manipolazione dei testi sacri, spesso attuata con lo scopo di giustificare la violenza.³⁶ In questo contesto, Il Gran *Imām* Aḥmad at-Ṭayyib ha istituito, nel 2015, un osservatorio per il contrasto dell'estremismo religioso, promuovendo una riforma didattica per la rimozione dai libri di testo dei passaggi facilmente suscettibili di manipolazione. Infine, nel febbraio 2022, al-Sīsī ha promosso la nomina del cristiano copto Būlūs Fahmī a Presidente della Suprema Corte costituzionale,³⁷ dopo che, nel 2021, le prerogative della Corte sono state estese al di fuori dell'Egitto. Il Parlamento ha, infatti, approvato un disegno di legge che va a modificare la legge 48/1979 sulla Suprema Corte costituzionale, estendendo l'ambito di competenza della Corte a: decisioni e risoluzioni di organismi internazionali; sentenze arbitrali emesse contro lo stato egiziano; sentenze emesse da tribunali stranieri che coinvolgono lo stato egiziano.³⁸

In particolare, la “statualizzazione” dell'Islam emerge, come detto, in Egitto in ambito di amministrazione della giustizia, dove, come si vedrà, la figura del Gran *Muftī* ha un ruolo fondamentale.

IV. IL GRAN MUFTĪ DI EGITTO E LA COOPERAZIONE CON L'ESECUTIVO PER LA STABILITÀ INTERNA

La dottrina islamica si basa sull'interpretazione delle fonti sacre (Corano, Sunna: ovvero, la tradizione, Consenso dei dotti e analogia) per mano di autorevoli giurisperiti: i *Muftī*.³⁹ Essi possono emettere le *fatwa*,⁴⁰ ovvero pareri giuridici autorevoli e non vincolanti riguardanti differenti ambiti, spesso afferenti al diritto civile.

L'attuale Gran *Muftī* del Cairo è Shawqī Ibrāhīm 'Abdel-Karīm 'Allām eletto nel 2013 da Al-Azhar ed è a capo della “Casa della *Fatwa*” (ovvero il comitato consultivo legale per le questioni giuridiche islamiche). Il Gran *Muftī* è in qualche modo il garante del rispetto dei principi non solo dell'Islam, ma anche delle già citate “religioni celesti” (ebraismo e cristianesimo). Infatti, egli è intervenuto, ad esempio, in merito alla riconversione in Moschea dell'antica Basilica di Santa Sofia di Istanbul, promossa dal Presidente Erdogan, affermando che è illecito convertire in moschea una chiesa, in particolare, facendo riferimento all'Egitto, dove nessun luogo di culto cristiano è stato mai trasformato in moschea, sottolineando, così,

³⁵ L'iniziativa di al-Sīsī è stata oggetto di sentenze contrastanti da parte della giustizia egiziana che, nel giugno dello stesso anno, ha considerato incostituzionale qualsiasi tentativo di cessione di territorio nazionale. Quest'ultima è stata, invece, approvata dal Parlamento. Al-Sīsī ha, quindi, ratificato l'accordo di cessione pubblicandolo sulla Gazzetta Ufficiale. Cfr. Gazzetta Ufficiale egiziana, n. 33, 17 agosto 2017.

³⁶ Cfr. G. B. Verderame, *Il discorso del Presidente egiziano Al Sisi all'Università Al-Azhar de il Cairo e il terrorismo islamista: è inevitabile lo “scontro di civiltà”*, in *La comunità internazionale*, 1, LXX, 2015, p. 3 ss.

³⁷ Cfr. G. Deiana, *Un copto al vertice della Corte Costituzionale. Un altro passo verso la statalizzazione dell'Islam in Egitto*, in *ALEXIS. Testi per il dialogo euro-mediterraneo*, Primavera 2022.

³⁸ Cfr. H. Darwish, *Egypt – The New Amendments of the Supreme Constitutional Court Law n. 48 of 1979: A Commentary*, in *MIDEAST Law*, 2021, consultabile su: <https://mideastlaw.de/en/news/egypt-the-new-amendments-of-the-supreme-constitutional-court-law-no-48-of-1979-a-commentary/>

³⁹ Sulla figura del *Muftī*, cfr. A. Bausani, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Milano, 1999, p. 39.

⁴⁰ La *fatwa* più famosa è quella emessa dall'Ayatollah Khomeini contro “*I versetti satanici*” di Salman Rushdie nel 1989. Sulla *fatwa*, cfr. W. B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, 2009, p. 9.

implicitamente, il suo ruolo di garante delle libertà e dei diritti fondamentali, a tutela, in questo caso, dei cristiani.

Il ruolo politico e giudiziario del Gran *Mufti*, in particolare, trova conferma nel suo potere di avallare o revocare le condanne a morte secondo l’art. 381 del c.p.p. egiziano. L’articolo in questione stabilisce, infatti, che la pena di morte può essere applicata solo dopo la consultazione del Gran *Mufti*.

Questo aspetto ha, di fatto, permesso una continua “interazione” tra potere politico e religione (in nome, appunto, della “statualizzazione” dell’Islam) che ha avuto ricadute anche dal punto di vista dell’amministrazione della giustizia e della risoluzione delle tensioni interne. Ad esempio, il Gran *Mufti* si è pronunciato a favore della costruzione di chiese con il denaro dei musulmani, e a favore dei musulmani che lavorano nella costruzione di chiese.⁴¹ Infatti, il parere del Gran *Mufti* è estremamente importante per la società egiziana e per le sue questioni. Ad esempio, quest’ultimo si è anche pronunciato contro l’infibulazione delle donne e a favore di una maggiore integrazione di queste nella religione e nelle sue manifestazioni. Inoltre, ricordiamo che questa interazione tra la sfera politica e quella religiosa ha permesso ad al-Sisī di elaborare una strategia politica per scoraggiare i cosiddetti “reati politici”. Infatti, egli ha fatto ampio ricorso alla condanna alla pena capitale utilizzando, però, il ruolo del Gran *Mufti* per graziare i condannati ed evitare tensioni sociali che sarebbero potute sfociare in guerre civili e sanguinosi scontri. Si pensi che tra gennaio 2011 e dicembre 2020 in Egitto sono state emesse circa 2340 condanne a morte e solo il 9/10% circa di queste sono state eseguite.⁴² Questa strategia ha avuto lo scopo di scoraggiare tentativi di eversione e insurrezione da parte della popolazione senza però rischiare una nuova Primavera araba. Allo stesso modo, in questa chiave si può interpretare la recente riattivazione (nell’aprile 2022, dopo la sua istituzione nel 2016) del “Presidential Pardon Committee”⁴³ da parte del Presidente, che ha permesso la scarcerazione di oltre 3000 detenuti non coinvolti in crimini violenti o di terrorismo (tra i quali giornalisti, attivisti e politici), che conferma la volontà politica egiziana di “placare” gli animi, soprattutto dopo l’attuale crisi globale, esacerbata prima dalla pandemia e poi dalla guerra in Ucraina, la quale con i suoi effetti energetici e alimentari, continua a minacciare la stabilità del Paese, alle prese con un aumento generale dei prezzi e un alto tasso di inflazione.

In questo difficile contesto, infatti, nonostante il fallimento della proposta di legge avanzata da alcuni parlamentari nel 2020, finalizzata ad attribuire la nomina del Gran *Mufti* al Capo dello Stato (per intensificare maggiormente il rapporto di cooperazione tra il potere politico e l’autorità religiosa),⁴⁴ la “complicità” tra al-Sisī e il Gran *Mufti* si presenta oggi, agli occhi di molti osservatori internazionali, come un elemento fondamentale per la garanzia della sicurezza e della stabilità dell’Egitto, contro le diverse minacce, tra le quali, quelle di matrice jihadista, che continuano a minare gli equilibri regionali ed internazionali.

⁴¹ Cfr. *Grand Mufti of Egypt says OK for Muslims to build churches*, in *Al-Monitor*, 2021.

⁴² Cfr. C. Sbailò, *Diritto pubblico dell’Islam mediterraneo*, cit., p. 134.

⁴³ Cfr. *Egypt: One year after the reactivation of the Presidential Pardon Committee in, the issue of political prisoners remains unresolved*, in *cjustice.org*, 24 maggio 2023.

⁴⁴ Cfr. N. J. Brown, M. Dunne, *Who Will Speak for Islam in Egypt—And Who Will Listen?*, in *carnegieendowment.org*, 7 giugno 2021; G. Deiana, *Egitto tra consolidamento e crisi*, in G. Deiana, O. Giardini, *Evoluzione degli assetti politici e costituzionali dei Paesi Nordafricani a dieci anni dalle rivolte*, in *Alexis. Testi per il dialogo euro mediterraneo*, Autunno-Inverno 2021/2022, p. 73 e ss.

V. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE FUTURE

Visti i delicati equilibri regionali a causa degli effetti della crisi globale, esacerbati dalla guerra in Ucraina, la stabilità interna sembra essere una priorità per tutta la regione. Infatti, i Paesi dell'area MENA sembrano essere focalizzati sulla protezione dei propri interessi in una logica di "cooperazione" momentanea per il mantenimento dello *status quo*. In questo contesto, la "polarità" politico-religiosa tipica del mondo islamico si sta rivelando un efficace strumento di "giustizia alternativa", per la risoluzione di controversie e per la protezione degli interessi nazionali e regionali. In particolare, il caso dell'Egitto sembra essere tra i più significativi, grazie alla continua cooperazione tra l'autorità religiosa e quella politica per il controllo dell'eversivo islamico allo scopo di proteggere i delicati equilibri interni.

Infatti, le difficili situazioni socio-economiche della regione rischiano di diventare terreno fertile per attività anti-*establishment*, di segno radicale, che minerebbero la sicurezza regionale ed internazionale. In particolare, in Egitto, il Presidente al-Sīsī è stato accusato dal popolo di aver portato il Paese al collasso economico, con un alto tasso di inflazione legato al mercato alimentare. Continuano a crescere anche i tassi di disoccupazione e di povertà. Nel frattempo, il Presidente continua ad attuare una politica oppressiva nei confronti dei dissidenti e dei rivali politici, in particolar modo, in opposizione alla Fratellanza musulmana e all'Islam popolare, considerati dal Presidente elementi pericolosi per la stabilità e la sicurezza.⁴⁵ La politica di al-Sīsī, fortemente incentrata nella logica della "statualizzazione" dell'Islam, ha bisogno di un alleato interno, come il Gran *Mufti*, per il controllo della stabilità nazionale. Ed è proprio grazie alla "polarità" politico-religiosa che il Presidente riesce, in cooperazione con l'autorità religiosa, a limitare l'influenza dell'Islam. Tuttavia, resta da chiedersi per quanto tempo il Presidente riuscirà ancora a placare gli animi della popolazione, vista la difficile situazione nella quale riversa l'Egitto. Infatti, al-Sīsī sembra essere sempre più isolato, ma gli egiziani, allo stesso tempo, temono gli effetti di una nuova protesta, che potrebbe avere conseguenze economiche devastanti. Quest'ultimo timore potrebbe cessare di essere un argine laddove le tensioni sociali legate alla grave situazione economica, alla scarsa mobilità sociale e alla corruzione esplodessero senza controllo. Il precedente più significativo, in tal senso, è costituito proprio dai fatti che precedettero le rivolte in Tunisia nell'inverno 2010-2011.

⁴⁵ Cfr. *Egyptians are disgruntled with President Abdel-Fattah al-Sisi*, in *The Economist*, 2023.

