

Studi e Interpretazioni *Studies and Interpretations*

UMBERTO GULLI

RAWLS ED AN-NA'IM IN DIALOGO. RECIPROCIÀ, ISLAM E COSTITUZIONALISMO

È raro trovare all'interno dell'opera di Rawls un riconoscimento così alto ed impegnativo come quello riservato ad An-Na'im. Lo stile intellettuale di Rawls è caratterizzato da una notevole prudenza e sobrietà. Colpisce dunque tanto più la qualificazione di essere «un esempio perfetto di consenso per intersezione» riservata ad un passaggio (centrale) di una delle opere teoriche più importanti di An-Na'im. Si tratta di *Riforma islamica* (2011), una proposta teorica radicale di riforma dell'Islam notevolmente innovativa ed interessante.

Il riconoscimento rawlsiano è contenuto in *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* (Rawls 2001). Nel 2015 An-Na'im, all'interno del volume collettaneo *Rawls and religion*, dedica un saggio a Rawls che costituisce un'occasione di dialogo e confronto tra i due autori. Il presente lavoro, va detto subito, si concentrerà dapprima sull'analisi della posizione teorica generale di An-Na'im come presentata in *Riforma islamica* e successivamente sulle critiche (“friendly”, amichevoli) che An-Na'im rivolge a Rawls in *Rawls and religion*, soprattutto in riferimento alla delicata nozione di ragione pubblica. Sarà necessario ripercorrere, sia pure sinteticamente, gli aspetti fondamentali della proposta di An-Na'im che forniranno il quadro generale di riferimento per mettere a fuoco, il più correttamente possibile, i termini del confronto teorico che qui è ad oggetto.

1. Riforma islamica

In quanto credente musulmano An-Na'im assume come fonti fondamentali dell'Islam sia il Corano che la Sunna. Nella sua opera, infatti, il Corano è presentato in questi termini: «Il testo completo del Corano, che i musulmani credono sia la parola letterale e definitiva di Dio, venne raccolto molto presto nella storia musulmana. Esso è accettato come esatto e indisputabile da tutti i musulmani». E in nota aggiunge: «Questa è la mia opinione di musulmano [...]» (An-Na'im 2011:30)

Per quanto riguarda la Sunna:

Il processo di verifica dell'autenticità e di compilazione della Sunna fu intrapreso da molti studiosi musulmani del secondo secolo dell'Islam, ma soltanto le compilazioni di sei studiosi sono state accettate dalla maggioranza dei musulmani come quelle che raccolgono la Sunna vera e autentica.[...] la cui autorità è attualmente accettata da tutti i musulmani sunniti (ivi: 34).

Ed inoltre:

[...]. Per distinguere la Sunna del Profeta, fonte formale della Shari'a, dalla *sunna* dei principali individui o comunità musulmani degli esordi, che può avere forza persuasiva ma non un'autorità formale, la prima è scritta con la «S» maiuscola mentre la seconda in corsivo, per indicare che ci si riferisce al termine arabo che indica tradizione invece che alla seconda fonte, formale e tecnica, della Shari'a (ivi: 33n. 45).

Infine:

Secondo il credo islamico, il diritto del passato, del presente e del futuro si deve fondare sul Corano e sulla Sunna. Io accetto pienamente questo principio e mi limito a osservare che il contesto storico è semplicemente un quadro di riferimento per l'interpretazione e l'applicazione di queste fondamentali fonti dell'Islam. [...]. Ciò che intendo affermare è che il Corano e la Sunna sono stati le fonti della Shari'a antica, che era la risposta islamica alle concrete realtà del tempo, e devono essere le fonti della Shari'a moderna come risposta islamica alle concrete realtà del presente (ivi: 200-201).

Quanto detto finora sembra sufficiente per delineare l'identità islamica di An-Na'im.

Diverse sono le sue posizioni teoriche sulla Shari'a. Questa viene presentata in termini generali come «somma dei doveri del genere umano» (ivi: 18) e come «formulazione storica del diritto islamico» (ivi: XXX) o come «ordinamento giuridico» (ivi: 26).

Inoltre, secondo An-Na'im, la Shari'a non è di origine divina: «Le fonti e lo sviluppo della Shari'a mostreranno che la Shari'a, nella forma nota ai musulmani di oggi, non è divina nel senso di essere una rivelazione diretta. È invece il prodotto di un processo di interpretazione e di derivazione logica a partire dal testo del Corano, dalla Sunna e da altre tradizioni» (ivi: 19)

In generale, nella sua dimensione storica, An-Na'im ritiene che la Shari'a sia frammentaria e "inadeguata e ingiusta" (ivi: XXX). Questo giudizio negativo e di radicale rifiuto non cambierà nel corso di tutta la sua riflessione. E' necessaria un'ulteriore precisazione terminologica: il termine "Shari'a" indicherà il diritto islamico storico. D'altro lato per denotare la sua proposta teorica alternativa An-Na'im utilizzerà espressioni quali «concezione alternativa del diritto pubblico islamico», «versione moderna della Shari'a», «Shari'a moderna» o come vedremo «costituzionalismo moderno».

Inoltre, come si è visto sopra, a proposito della presentazione della sua identità islamica, An-Na'im pensa che il Corano e la Sunna debbano essere le fonti della Shari'a moderna. Per indicare anche qui terminologicamente questo rapporto di derivazione An-Na'im usa espressioni come "validità", "legittimità", "giustificazione" islamiche. La seguente citazione, oltre a dimostrare la presenza nel testo di tali espressioni, servirà a delineare il contesto teorico generale della proposta di riforma di An-Na'im, come da lui stesso presentato:

Un altro mio interesse fondamentale è quello di difendere la legittimità islamica delle riforme che propongo. A questo scopo cercherò di presentare una giustificazione islamica degli obiettivi della riforma e di garantire la validità islamica della metodologia riformatrice da usare per conseguire questi obiettivi. Considero quindi la validità

islamica come essenziale per la praticabilità politica delle riforme che propongo. (Ivi: XXXII).

Dunque, per riassumere quanto detto finora e ribadendo quanto appena visto, la tesi di fondo di An-Na'im è quella di presentare una versione moderna della Shari'a che sia fondata sul Corano e sulla Sunna in quanto fonti legittime del diritto islamico stesso.

Entro tale contesto assume evidentemente un ruolo fondamentale la ricostruzione della genesi storica della Shari'a.

Questa viene delineata anzitutto in riferimento agli *usul al-fiqh* (le regole che determinano la derivazione dei principi shari'atici dalle fonti). Canonicamente, le quattro fonti della Shari'a sono il Corano, la Sunna del Profeta, l'*ijma* (consenso) e il *qiyas* (ragionamento per analogia). Anche l'*ijtihad* (ragionamento giuridico indipendente) viene considerato uno strumento interpretativo dotato di legittimità giuridica, in quanto sancito nella Sunna (cfr. ivi: 29-30). Sono aspetti ben noti della storia del diritto islamico, che si richiamano qui solo per completezza. Il ruolo dell'*ijtihad* viene considerato centrale nell'analisi di questa prima fase di sistematizzazione della Shari'a, che porterà alla nota «chiusura delle porte dell'*ijtihad*» nel X secolo (per questi aspetti relativi alla genesi storica della Shari'a cfr. ivi: 29-41).

Anche sul piano storico-politico più generale la Shari'a rivela, in riferimento al diritto pubblico, vaghezza, insufficienza, frammentarietà. La mancanza di regole chiare e precise sulla selezione del capo politico o della guida religiosa è alla base della divisione fra sunniti e sciiti e della loro differenziazione in sottogruppi.

Moderni movimenti riformisti, dall'interno del mondo islamico, hanno puntato sull'istituto dell'*ijtihad* come strumento interpretativo in grado di adeguare la Shari'a ai problemi contemporanei. An-Na'im critica nettamente queste possibilità ritenendole limitate ed illusorie.

È sotto il profilo concettuale, infatti, che l'*ijtihad*, definitivamente, significa in senso tecnico «usare il ragionamento giuridico indipendente per ottenere risposte quando il Corano e la Sunna tacciono» (ivi: 40). E poco oltre: «Conformemente alla sua giustificazione testuale e logica nella Shari'a storica,

l'ijtihad era limitato per definizione alle materie non regolate dal testo chiaro e univoco del Corano o della Sunna» (ivi: 42).

Per chiarire e riassumere i contenuti fondamentali del pensiero di An-Na'im è opportuno a questo punto proporre il seguente schema, relativo sia ad aspetti etico-morali che di rilievo costituzionale. Vi torneremo tra poco, attraverso una lunga citazione (anch'essa riassuntiva e conclusiva) dell' *Ustadh* (maestro) Taha¹.

Lo schema è il seguente. Secondo Taha ed An-Na'im il Corano presenta versetti contraddittori ("chiari ed univoci") relativi a due fasi distinte della predicazione del Profeta: le sure meccane e le sure medinesi.

a) Le sure meccane rappresentano il nucleo morale più alto del Corano: dignità di ogni essere umano senza distinzione di genere, fede religiosa, razza ecc. Uguaglianza tra uomini e donne. Piena libertà di scelta in materia di religione e fede senza coercizione, giustizia (per questi aspetti confronta ivi: 78-79).

b) Le sure medinesi: condizionato dalle necessità derivanti dall'istituzione dei musulmani come comunità politica, nella predicazione del Profeta emergono i seguenti aspetti: autorizzazione all'uso aggressivo della forza per diffondere l'Islam (ivi: 81), discriminazione dei non musulmani, apostasia, schiavitù, oppressione e discriminazione delle donne, poligamia (confronta in generale ivi: 15-16,79-81, 90-91). Questi aspetti vengono sempre moralmente rifiutati da An-Na'im e considerati inaccettabili per la coscienza moderna e per l'opinione pubblica internazionale.

Di fronte a questa contraddittorietà, e nella necessità di trovare principi interpretativi adeguati alla legittimità islamica (dunque a partire dal Corano) della sua proposta teorica, An-Na'im a conclusione del suo confronto con le moderne proposte di riforma islamica che mettevano al centro *l'ijtihad* come strumento interpretativo, così scrive:

¹ Maestro di An-Na'im, citato sempre approvandolo. Giustiziato in Sudan per apostasia il 18 gennaio 1985. A lui An-Na'im riserva sempre rispetto, riconoscenza e stima.

L'*ijtihad* nel quadro della Shari'a è inadeguato perché la maggior parte dei principi e delle regole problematici della Shari'a nel campo del diritto costituzionale, della giustizia penale, del diritto internazionale e dei diritti umani si fonda su passi chiari e univoci del Corano e della Sunna. [...] Dati i principi fondamentali e le minuziose regole della Shari'a, è chiaro che i suoi aspetti criticabili non possono verosimilmente essere modificati con l'esercizio dell'*ijtihad* così come definito dalla Shari'a storica, per la semplice ragione che la Shari'a non permette l'*ijtihad* in materie come queste che sono regolate da passi chiari e univoci del Corano e della Sunna (ivi: 73-74).

Il principio interpretativo adeguato alla sua proposta teorica complessiva è quello del *naskh*: è un principio interpretativo largamente accettato nella tradizione della giurisprudenza islamica che rende possibile l'abrogazione di un precetto del Corano ma non del testo: pur continuando a farne parte (rispettando così la sacralità e intangibilità del Corano) viene considerato inefficace agli effetti giuridici.

Scrive An-Na'im:

Senza questo meccanismo che riconcilia versetti evidentemente contraddittori del Corano sarebbe stato impossibile costruire la Shari'a come un ordinamento giuridico compatto e coerente al suo interno. Per esempio, mentre molti versetti del periodo meccano sottolineavano la libertà di scelta e dell'assenza di coercizione, i versetti successivi e il testo della Sunna sanciscono univocamente l'uso della forza contro i non musulmani allo scopo di convertirli all'Islam. Per i giuristi fondatori, l'unico modo di riconciliare queste fonti evidentemente contraddittorie era di assumere che, agli effetti giuridici, i versetti anteriori fossero stati abrogati dai versetti posteriori e dalla Sunna (ivi: 84).

Come accennato in precedenza riportiamo questo lungo passo del maestro di An-Na'im, l'*Ustadh* Taha, considerandolo sufficiente, per la sua chiarezza, a concludere questo primo paragrafo dedicato alla ricostruzione del pensiero di An-Na'im. È necessario avvertire che i «versetti principali» sono quelli meccani, quelli «secondari» sono relativi al periodo medinese.

Come ho già osservato prima, l'evoluzione della Shari'a consiste nel passaggio da un versetto (del Corano) all'altro, da un versetto adatto ad essere applicato dalle autorità governative nel settimo se-

colo - e che da loro è stato applicato - ad un versetto che all'epoca era troppo avanzato e dovette perciò essere abrogato. Dio ha detto: «ogni qualvolta abrogiamo un versetto (*ayah*) o lo posponiamo (*nunsi'ha*) ne diamo uno migliore o simile. Non sapete forse che Dio è onnipotente?» (Corano II, 106).

La frase «ogni qualvolta abrogiamo un versetto» significa annullarlo o revocarlo e la frase «o lo posponiamo» significa rinviarne l'entrata in vigore o l'attuazione. La frase «ne diamo uno migliore» significa dare un versetto che è più facile da capire per il popolo e più rilevante per il loro tempo di quello che viene posposto. «O simile» significa ripristinare lo stesso versetto quando arriva il momento di metterlo in atto. È come se i versetti abrogati fossero abrogati secondo la necessità dell'epoca e posposti finché non arriva il loro momento. Quando arriva, diventano i versetti adatti e operativi e vengono messi in atto, mentre quelli che venivano attuati nel settimo secolo sono abrogati [...] questo è il senso dell'abrogazione. [In altre parole, non si intendeva] una abrogazione definitiva e irreversibile, ma semplicemente un differimento al momento opportuno.

In questa evoluzione prendiamo in considerazione la ragione profonda del testo al di là del testo scritto. Se un versetto secondario, che prevaleva sul versetto principale nel settimo secolo ha servito al suo scopo pienamente ed è divenuto irrilevante per la nuova epoca, il ventesimo secolo, allora è arrivato il momento di abrogarlo e sostituirlo con il versetto principale. In questo modo il versetto principale subentra come diritto vigente nel ventesimo secolo e diviene la base della nuova legislazione. Questo significa l'evoluzione della Shari'a. È il passaggio da un versetto che è servito al suo scopo e ha esaurito la sua funzione a un altro che era stato posposto in attesa del momento opportuno. L'evoluzione quindi non è né irrealistica né prematura, e non esprime un'opinione ingenua e immatura. Non è altro che il passaggio da un versetto all'altro².

Così interpretate, dunque, le fonti fondamentali (Corano e Sunna) potranno divenire la «base della nuova legislazione».

2. Costituzionalismo e Islam

La nozione di costituzionalismo è presentata da An-Na'im caratterizzandola in base a due aspetti: un costituzionalismo

² M. M. Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, pp. 40-41 cit. in An-Na'im (2011: 86-88).

in senso formale (o “minimo”) e il costituzionalismo moderno. Il primo è presentato, sinteticamente, come basato sul riconoscimento di una legge organica che «[...]contiene gli elementi della regolazione, distribuzione, limitazione dei poteri e delle funzioni dello Stato» ed il suo «governare osservando il diritto formale» (ivi: 101). Una tale caratterizzazione del costituzionalismo in senso formalistico non garantirebbe, precisa subito An-Na'im da oppressione e ingiustizia. La nozione di costituzionalismo a cui teoricamente ed esplicitamente An-Na'im aderisce è quella di «costituzionalismo moderno».

La chiarezza e la completezza delle pagine in cui An-Na'im presenta tale nozione consente di sintetizzare, parafrasando quasi alla lettera, le seguenti connotazioni.

1) L'autorità pubblica deve essere esercitata secondo il diritto; lo Stato, le istituzioni civiche, i poteri esecutivo e legislativo derivano dalla Costituzione, che va obbedita e dalla quale non ci si deve discostare ad arbitrio del governo in carica: in breve un governo della legge e non degli uomini (cfr. ivi: 101).³

2) Principio di legittimazione costituzionale. La comunità il cui consenso legittima l'ordinamento costituzionale è la totalità della popolazione

3) Piena libertà individuale e completa giustizia sociale come fini del costituzionalismo.

4) L'esistenza dello Stato nazionale come dato di fatto universale. An-Na'im, in riferimento all'affermazione dello Stato nazionale nel mondo musulmano scrive: «In particolare, se lo Stato nazionale deve essere conforme ai principi del costituzionalismo, *come credo che debba*, deve garantire a tutta la popolazione uguali diritti di cittadinanza, come l'uguaglianza davanti alla legge e l'eguale partecipazione al governo del proprio paese» (corsivo mio, ivi: 13).

5) Il costituzionalismo di An-Na'im consente un uso normativo-ideale (ivi: 106) di tale nozione in rapporto alle costituzioni realmente esistenti negli Stati nazionali: «Alla luce di questa vicenda cruciale, è ormai obbligatorio valutare ogni Costituzione esistente, sia di Stati musulmani che non mu-

³ In queste pagine l'autore più citato è McIlwain.

sulmani, in base alla sua capacità di ottenere il giusto equilibrio tra libertà individuale e giustizia sociale nell'ambito del moderno Stato nazionale» (ivi: 102)

6) Uguaglianza dei cittadini davanti alla legge senza discriminazioni in base ad elementi come la razza, il colore, il sesso, la lingua, la religione, l'opinione politica o di altro genere (cfr. ivi:102)

7) Un governo rappresentativo e responsabile fondato sul suffragio universale.⁴

8) Contro il rischio di una «tirannia della maggioranza» è necessaria una protezione in grado di annullare ogni atto del legislativo e dell'esecutivo lesivi dei diritti degli individui e delle minoranze (cfr. ivi:103)

9) La previsione di meccanismi e procedure per emendare la Costituzione (ivi: 103).

Rispetto ai rischi presenti in questi ultimi due punti (anche in presenza di emendamenti costituzionali formalmente legittimi), la reale garanzia individuata da An-Na'im è il «consenso nazionale sufficientemente forte e vitale sui principi fondamentali del costituzionalismo per fare in modo che i fini non vengano annullati dai mezzi o che non si perda la sostanza pur mantenendo la forma» (*ibidem*).⁵

La base di questo consenso è individuata da An-Na'im nel principio di reciprocità. A proposito del principio di uguaglianza (richiamato sopra al punto 6) e di altri aspetti del costituzionalismo, il fondamento logico è dato dalla «regola universale che si debbano trattare gli altri come si desidera essere trattati a propria volta» (ivi: 103 nota 6).

Questo punto è centrale per il presente lavoro, lasciamo dunque la parola ad An-Na'im:

L'accettazione o il rifiuto del costituzionalismo e dei suoi corollari devono fondarsi su argomentazioni razionali obiettive. Credo che si

⁴ Sulla responsabilità politica dell'esecutivo rimando alle pp. 133-134 e sulla separazione dei poteri pp. 132-133

⁵ Per tutti questi punti confronta ivi: 99-107. In queste pagine il principio della laicità dello Stato moderno non è ritenuto adeguato da An-Na'im, ma solo relativamente al mondo musulmano. Come si vedrà, viceversa, in *Islamic Politics and the Neutral State. A friendly amendment to Rawls?* sottolineerà l'importanza e la necessità della separazione tra Stato e Islam.

possono addurre almeno due argomenti, uno morale e uno empirico, a sostegno della *validità universale del costituzionalismo* e della sua applicazione in contesti culturali di tradizione non occidentale. La giustificazione morale non è altro che il principio, comune a tutte le tradizioni religiose culturali del mondo, secondo il quale si dovrebbero trattare gli altri come si vorrebbe essere trattati da loro (corsivo mio, *ivi*: 105).

E in nota An-Na'im aggiunge, esplicitando lo specifico punto di vista musulmano:

La fonte autorevole più diretta di questo fondamentale principio morale nell'Islam si può trovare nella Sunna. Si narra che il Profeta abbia detto che ciascuno deve trattare gli altri allo stesso modo in cui vuole essere trattato. [...] (*ivi*: 105 nota 12)

Si può qui notare:

- 1) la validità universale del principio di reciprocità;⁶
- 2) su tale base, la validità (morale) universale del costituzionalismo
- 3) proprio in base al punto 2, la possibile applicazione ai paesi non occidentali è data dalla differenziazione del costituzionalismo così pensato da An-Na'im (quasi uno "stacco")⁷ dai modelli costituzionali realmente esistenti, anche quelli della tradizione occidentale (cfr. *ivi*: 105).

«A mio avviso» aveva, infatti, scritto poco prima An-Na'im «la correlazione tra il costituzionalismo e questa tradizione occidentale non è una giustificazione adeguata per accettare o rifiutare il costituzionalismo» (*ibidem*).

Il riferimento alla Sunna (si ricordi il suo ruolo in base agli *usul al-fiqh*, come fonte del diritto) e al Profeta consente una giustificazione del ruolo del principio di reciprocità come base morale, *anche dall'interno dell'Islam*, del costituzionalismo moderno.

Questa esplicitazione dei presupposti teorici di An-Na'im può essere utile per rileggere il "tributo" di Rawls che abbiamo

⁶ Nel saggio di Anselmo (2003: 61) si evidenzia la rilevanza di tale principio anche per i diritti umani ed il diritto internazionale.

⁷ Questa impostazione è molto vicina a quella contenuta in L. Ferrajoli, *Principia iuris*. Vol II specialmente cap. XVI.

richiamato ad apertura del presente lavoro, sia per delineare il quadro di riferimento del “dialogo” tra Rawls ed An-Na'im che affronteremo tra breve. Tale tributo lo riportiamo per intero, ci scusiamo per la lunghezza della citazione, considerandolo riassuntivo di quanto finora detto, conclusivo su questo punto ed introduttivo per il prossimo paragrafo.

Nel suo *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (1990: 52-57) Abdull Ahmed An-Na'im propone di rivedere l'interpretazione tradizionale della Shari'a, la legge religiosa dei musulmani. Perché sia da questi accettata, la nuova interpretazione deve apparire come l'interpretazione corretta più alta della Shari'a. L'idea di fondo di An-Na'im riprende la tesi di uno studioso sudanese scomparso, Mahamud Muhamad Taha, e sostiene che l'interpretazione tradizionale della Shari'a si rifarebbe agli insegnamenti di Maometto del tardo periodo medinese, mentre sarebbe la dottrina del primo periodo della Mecca a rappresentare il messaggio eterno e fondamentale dell'Islam. An-Na'im afferma che i superiori insegnamenti e principi del periodo meccano sono stati respinti a favore degli insegnamenti più realistici e pratici (nel contesto storico del VII secolo) del periodo medinese perché la società non era ancora pronta a realizzarli. Ma ora che le condizioni storiche sono cambiate, i musulmani dovrebbero interpretare la Shari'a sulla base dei primi. In questa nuova interpretazione, la Shari'a sosterebbe, secondo An-Na'im, la democrazia costituzionale (ivi: 69-100).

In particolare, l'interpretazione della Shari'a basata sugli insegnamenti del periodo meccano difende l'eguaglianza tra uomini e donne, e la piena libertà di scelta in materia di fede e religione, due valori conformi entrambi al principio costituzionale dell'eguaglianza di fronte alla legge. An-Na'im scrive: «Il Corano non cita il costituzionalismo, ma il pensiero e l'esperienza hanno dimostrato che senza di esso la realizzazione della società giusta e buona prescritta dal Corano è destinata all'insuccesso. Per i musulmani, è importante che l'Islam possa dare una giustificazione e un sostegno al costituzionalismo. I non musulmani possono avere le giustificazioni loro proprie, secolari o di altro tipo. Ma se tutti concordano sul principio del costituzionalismo e le sue regole, compresa la piena eguaglianza e la condanna della discriminazione sia di genere sia religiosa, non è importante che ciascuno di noi giunga a questo accordo per ragioni sue proprie (ivi:100). (Si tratta di un esempio perfetto di consenso per intersezione)» (Rawls 2001: 201 nota 46).

3. Rawls ed An-Na'im in dialogo

Nel 2015 viene dedicato a Rawls un volume collettaneo dal titolo *Rawls and Religion*. In quest'occasione An-Na'im nel saggio *Islamic Politics and the Neutral State. A friendly amendment to Rawls?* esplicita le sue posizioni generali nei confronti della teoria di Rawls e all'interno di tale esplicitazione presenta alcune osservazioni critiche.

In primo luogo An-Na'im nella parte introduttiva del saggio dichiara il suo accordo di fondo ("*fundamental agreement*") sia con le premesse che con la teoria di Rawls, precisando quindi che le critiche da lui avanzate saranno entro questo quadro generale ("*friendly*") (An-Na'im 2015: 244. Tutte le traduzioni sono mie).

Tali critiche si collocano in secondo luogo all'interno dell'esposizione della teoria di An-Na'im sul rapporto tra Islam, Stato e politica. Il termine "Islam politico" si riferirà, semplicemente, alla dimensione politica delle comunità musulmane, a come i valori e i concetti islamici si innervano, in esse, nel discorso politico, nelle negoziazioni, nelle strategie ecc. Avverte anche che è indifferente se nei vari contesti storico-politici i musulmani siano maggioranza o meno.

Entro tali contesti, secondo An-Na'im, lo Stato dovrà essere considerato neutrale da un punto di vista religioso dunque anche per i paesi a maggioranza musulmana. S'intrecciano due piani: riconoscimenti e critiche a Rawls da un lato e, parallelamente e in rapporto a queste, la sua concezione dell'Islam politico. Non è qui possibile scendere nei dettagli. Avvertiamo che ci concentreremo prevalentemente sulla nozione di "ragione civica", che An-Na'im presenta in alternativa alla nota nozione rawlsiana di ragione pubblica.

Il modello di An-Na'im si può sintetizzare in questo modo (ma è chiaro che ciò sacrifica la notevole ricchezza delle sue considerazioni e ed il loro spessore).

In primo luogo se da un lato è necessaria una separazione istituzionale tra Islam e Stato (ciò sta alla base della neutralità religiosa dello Stato stesso), dall'altro Islam e politica non devono essere separate (ivi: 247).

In secondo luogo, scrive An-Na'im: «Le tensioni sollevate dalla separazione dell'Islam dallo stato mentre si riconosce il suo impatto sulla politica possono essere disinnescate attraverso ciò che io chiamo “ragione civica” che è una concezione non prescrittiva di ciò che Rawls chiama “ragione pubblica”» (ivi: 247).

In terzo luogo la “ragione civica” svolge questo ruolo di mediazione tra neutralità dello Stato e dimensione politica in base a due sue caratteristiche, ma soltanto sul piano delle politiche pubbliche e su quello legislativo. Scrive infatti An-Na'im:

La necessità cruciale di separare lo stato e la religione regolando allo stesso tempo l'interconnessione permanente fra religione e politica richiede che le politiche pubbliche o legislative proposte debbano essere fondate sulla ragione civica. Ciò racchiude due elementi. Primo, il motivo e lo scopo delle politiche pubbliche e della legislazione devono essere basate su un tipo di ragionamento che i cittadini generalmente possono accettare o respingere [...]. Secondo, queste ragioni devono essere dibattute pubblicamente e apertamente [...] (ivi: 257).

Infine e in quarto luogo il ruolo di mediazione della “ragione civica” è soggetto alle garanzie del costituzionalismo ed entro tale quadro assume, a mio avviso, la sua legittimazione e giustificazione. Il punto è particolarmente interessante per la logica del presente saggio e ci scusiamo per la lunghezza della citazione. Assumiamo adesso gli elementi teorici delle posizioni di An-Na'im. Torneremo in sede di conclusione su di essi. Si noti, alla fine della citazione, il ruolo fondamentale del costituzionalismo.

L'operatività della ragione civica nel negoziare il ruolo della religione nelle politiche pubbliche e nello stato deve essere garantito dai principi del costituzionalismo, dei diritti umani, e della cittadinanza. [...]. Musulmani e altri credenti possono fare proposte che emergono dalle loro credenze religiose, a condizione che esse siano presentate agli altri sulla base di ragioni che gli altri possono accettare o respingere. Io credo che queste possibilità di esprimere valori religiosi attraverso il processo politico democratico, *soggetto alle garanzie del costituzionalismo*, dei diritti umani e dell'eguale cittadinanza per tutti, rendono più probabile che i musulmani (e altri credenti) daranno so-

stegno a questo modello di neutralità religiosa dello Stato [...]. (Corsi-vo mio, ivi: 257-258).

Poco oltre così An-Na'im conclude su questo punto:

Il processo costante che si applica ad ogni politica pubblica proposta o alla legislazione è mediato attraverso contestazioni politiche eque e trasparenti e soggetto alle garanzie costituzionali e dei diritti umani. In questo modo, ogni politica pubblica o ogni legislazione proposta *sta o cade* (“*stands or falls*”), *in quanto siano o no costituzionali*, non in base alla percezione della sua origine religiosa o secolare“ (corsivo nel testo ivi: 259).

Si potrebbe osservare qui che il carattere non prescrittivo della ragion civica in An-Na'im è parassitaria rispetto alla ragionevolezza già presente a livello costituzionale: a livello delle politiche pubbliche e della legislazione infatti esse sono giustificate, proprio come scrive An-Na'im (*stanno o cadono*), *in quanto siano o no costituzionali*. Una dimensione costituzionale che è tale, lo si ricordi, all'interno della neutralità dello Stato.⁸

Entro questo contesto teorico generale la critica fondamentale che An-Na'im rivolge alla nozione rawlsiana di ragione pubblica è ben nota, basata sul rischio che tale nozione comporterebbe di esclusione delle argomentazioni fondate sulle dottrine comprensive (quindi anche religiose) dal dibattito pubblico. Tale critica è ripetuta costantemente negli sviluppi del saggio di An-Na'im.

Proprio le critiche di questo tipo hanno indotto Rawls, nel corso della sua riflessione, a rivedere il modello troppo “esclusivo” di ragione pubblica presentato in un primo momento. Uno dei luoghi teorici più significativi in cui sviluppa tale revisione, il più sintetico e chiaro, a nostro avviso, ai fini del presente lavoro, si trova nell'*Introduzione all'edizione paperback* di liberalismo politico.⁹

⁸ Sulla possibilità del passaggio da un consenso costituzionale ad un consenso per intersezione resta molto affascinante J. Cohen, *Pluralism and proceduralism* Chicago – Kent Law Review vol 69.

⁹ Si presuppone qui una conoscenza delle nozioni rawlsiane di ragione pubblica, consenso per intersezione, consenso costituzionale e *modus vivendi*

Al punto cinque di tale introduzione, Rawls indica le correzioni che in tal senso sono necessarie, proponendo un modello inclusivo (“*wide*”) di ragione pubblica:

a) sottolinea che la nozione di ragione pubblica è funzionale soltanto alla giustificazione dei “*constitutional essentials*”, degli elementi (o, come quasi sempre aggiunge Rawls a questo proposito nel corso della sua opera, soprattutto da *Liberalismo politico* in poi, e lo si vedrà tra breve, dei valori) costituzionali fondamentali

b) tale giustificazione può comprendere argomentazioni derivanti dalle dottrine comprensive;

c) in base ad una condizione (“*proviso*”): che sia possibile, entro tali argomentazioni, individuare la loro ragionevolezza, in quanto espressione del principio di reciprocità. Vediamo partitamente questi punti. Ciò ci consentirà di sviluppare alcune osservazioni conclusive. Non ci resta che citare Rawls.

Sub a) «Considero ora l'idea di ragione pubblica e il suo ideale [...]. L'ideale di cui parlo è quello secondo il quale i cittadini conducono le loro discussioni politiche pubbliche sugli aspetti fondamentali della costituzione (“*discussing of constitutional essentials*”) e questioni di giustizia di base» (a quest'altezza Rawls aggiunge una nota che tra breve riporteremo) «all'interno di un contesto in cui ognuno in tutta sincerità può considerare ragionevole la concezione politica di giustizia che esprime i valori politici che altri, altrettanto liberi e uguali, potrebbero ragionevolmente sottoscrivere. Quindi, ognuno di noi deve avere principi e linee guida a cui appellarsi in modo da *soddisfare il criterio di reciprocità*». (Rawls 2012: XX-XXI traduzione italiana modificata, corsivo mio).

La nota è proprio relativa ai *constitutional essentials* :

Gli aspetti costituzionali essenziali/fondamentali (“*constitutional essentials*”) riguardano quali libertà e quali diritti politici possono ragionevolmente essere inclusi in una costituzione scritta, ipotizzando che la costituzione può essere interpretata da una corte suprema, o da qualche organo simile. Le questioni della giustizia di base si collegano alla struttura di base della società e quindi interesserebbero problemi di economia di base e di giustizia sociale e altri elementi non contemplati da una costituzione (Rawls, *ivi*: XXI. Traduzione italiana modificata).

Il riferimento a libertà e diritti politici a livello costituzionale autorizza a nostro avviso a interpretare come “valori costituzionali” i “*constitutional essentials*” quantomeno in questo contesto.

Sub b) «Quando siamo coinvolti in un dibattito pubblico, possiamo includere come ragioni anche quelle che derivano dalle nostre dottrine comprensive? Oggi sono convinto, e pertanto rettifico VI,8, che tali dottrine ragionevoli possono entrare a far parte della ragione pubblica in qualsiasi momento [...]» (Rawls ivi: XXII)

Sub c) E continua Rawls «Ammesso che in tempo dovuto, le ragioni pubbliche, derivate da una concezione politica ragionevole, siano sufficienti a sostenere qualsiasi cosa le dottrine comprensive debbano sostenere. Mi riferisco a ciò come a una clausola condizionale: essa specifica quel che ora chiamo la tesi inclusiva della ragione pubblica» e in nota aggiunge «non so se gli abolizionisti [...] hanno mai soddisfatto la clausola. Ma indipendentemente dal fatto che l’abbiano fatto o meno, potrebbero comunque averlo fatto. Anzi, se avessero conosciuto l’idea di ragione pubblica e condiviso il suo ideale lo avrebbero fatto» (Rawls ivi: XXII).

4. Osservazioni conclusive

Il principio di reciprocità (o ragionevolezza) è emerso in momenti decisivi. Si è visto il suo ruolo di fondamento logico e morale del principio di uguaglianza e del costituzionalismo in An-Na’im, che, alla ricerca di una legittimazione e giustificazione della validità islamica delle sue tesi, ne indica la presenza nella Sunna e nella predicazione del Profeta. Lo abbiamo visto anche come necessaria difesa dalla “tirannia della maggioranza” o contro i rischi della revisione costituzionale.

Anche in Rawls, nell’*Introduzione all’edizione paperback* è rivendicato il ruolo del principio di reciprocità come giustificazione morale (l’“*ideale normativo*”) della sua concezione politica della giustizia come equità. Il ruolo apicale di tale nozione per i due autori consente di considerare il loro accordo come non retorico o superficiale, al contrario profondo e significativo.

Il modello ampio, inclusivo di ragione pubblica è infatti giocato da Rawls come specificazione più appropriata della reciprocità/ragionevolezza anche nella dimensione costituzionale. Così come la dimensione costituzionale garantisce la giustificazione dei processi democratici e di democratizzazione in An-Na'im (si ricordi, "stanno o cadono insieme in quanto siano o no costituzionali").

Sarebbe paradossale, a mio avviso, avere un atteggiamento "irragionevole" nel giudicare la possibilità di una integrazione tra le due prospettive. Quanto richiamato sopra, infatti, sembra sufficiente per concludere che le somiglianze o affinità teoriche, come del resto segnalato da loro stessi (An-Na'im sottolineava un "fundamental agreement"), siano prevalenti rispetto alle loro differenze.

Del resto, la conquista della centralità teorica del principio di reciprocità o del ruolo della ragionevolezza ha segnato le loro biografie teoriche con difficoltà, ripensamenti, dubbi, incertezze.

Contrapporre, invece che integrare, i due paradigmi teorici rischierebbe di far perdere la ricchezza del loro contributo: al contrario, tale ricchezza potrebbe essere messa ulteriormente a frutto attraverso, appunto, un dialogo ragionevole.

Bibliografia

- AN-NA'IM ABDULLAHI AHMED, 2011, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Roma – Bari: Laterza.
- _____, 2015, *Islamic Politics and the Neutral State. A friendly amendment to Rawls?* In T. Bailey and V. Gentile (eds.), *Rawls and Religion*. Columbia University Press.
- ANSELMO DANIELE, 2003, "Overlapping consensus e cross-cultural approach: Rawls e An -Na'im, due mondi a confronto", in *Kykéion*, n. 10.
- COHEN JOSHUA, 1994, *Pluralism and proceduralism*, Chicago – Kent Law Review vol 69.
- FERRAJOLI LUIGI, 2007, *Principia iuris*, Roma – Bari: Editori Laterza.
- GUOLO RENZO, 2004, *L'Islam è compatibile con la democrazia?* Roma-Bari: Laterza

MAFFETTONE SEBASTIANO, 2016, *Liberalismo e pluralismo politico*, in L. Cedroni – M. Calloni (a cura di) *Filosofia politica contemporanea*, Firenze: Le Monnier Università.

MCILWAIN CHARLES H., 1990, *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna: Il Mulino.

RAWLS JOHN, 2012, *Liberalismo Politico*, Torino: Einaudi (per la trad. it. dell'edizione paperback).

_____, 1994, *Liberalismo Politico*, Roma: Edizioni di Comunità.

_____, 2005, *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press.

_____, 2001, *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità.

Abstract

RAWLS ED AN-NA'IM IN DIALOGO. RECIPROCIÀ, ISLAM E COSTITUZIONALISMO

(RAWLS AND AN-NA'IM IN DIALOGUE. RECIPROCITY, ISLAM AND CONSTITUTIONALISM)

Keywords: Rawls, An-Na'Im, Islam, Constitutionalism, Reciprocity.

Constitutionalism and Islam are the theoretical framework of An-Na'im' Islamic reformation. This proposal is possible on the hermeneutic role of the *naskh* for a new interpretation of the Qur'an and Sunna, based on the principle of reciprocity. Is the An-Na'im's notion of civic reason a '*friendly amendment*' to Rawls'idea of public reason? Making sense of the reciprocity and the reasonable as normative and moral ideal in the two thinkers, through the necessary dimension of the constitutionalism, can overcome their differences.

UMBERTO GULLI

Dipartimento di Scienze Politiche
e delle Relazioni Internazionali
Università degli Studi di Palermo
umberto.gulli@unipa.it

EISSN 2037-0520