

۱۷/۲

۱۱۷۱

۲

L'ESSERE UMANO NEL CORANO

dell'Ayatullah Murtada Mutahhari



Via Nomentana, 363 - 00162 Roma
Italia

I^a EDIZIONE IN ITALIANO - OTTOBRE 1987
ROMA



Nel nome di Dio
Clemente Misericordioso



tradotto dal persiano all'inglese da
Hossein Vahid Dastgerdi

tradotto dall'inglese all'italiano da
ABDU 'L-HADI P.

Il Martire professor Murtada Mutahhari nacque nel 1299 H. (1)(1920 d.C.) a Fariman, una città della provincia iraniana nord-orientale del Khorasan. Suo padre, il defunto Shaykh Mohammad Hossain Mutahhari era un uomo pio e timorato di Dio ed era - di consanguineità - oggetto di grande riverenza da parte di ogni strato sociale della popolazione del Khorasan e di altre parti del paese.

Il nostro autore inizia gli studi nella Maktab Khanan (scuola elementare tradizionale) della città di Fariman. Dalla più tenera fanciullezza dimostra sorprendente talento ed un grande amore per il conoscere. Si rivela dotato di sottile intelligenza ed entusiasmo, particolarmente nell'apprendimento della teologia islamica. Si trasferisce nella città santa di Mashhad nel 1311 H. (1932 d.C.), all'età di dodici anni, iniziandovi lo studio dei principi della tradizione islamica. A diciassette anni si trasferisce a Qum mentre l'amore per gli studi islamici va progressivamente infiammando la sua anima. Ivi trae pieno beneficio dal suo discepolato presso Ulema (2) come Sayyid Mohammad Mohaqiq, Sayyid Mohammad Hoggat e Ayatollah Sadr (la pace di Dio sia con loro). Nel 1319 H. (1940 d. C.) inizia lo studio degli elevati insegnamenti di colui che egli definisce "colui che attendevo". Questo "divino spirito celeste" - come egli lo chiama - è la guida dell'emergente movimento rivoluzionario islamico: l'Imam Khomeini.

Mutahhari entra poi in relazione con l'Ayatollah Burugherdi, iniziando il suo discepolato presso l'Ayatollah nel 1323H. (1944 d. C.), continuandolo per circa otto anni. Nel 1329 H. (1950 d.C.) inizia lo studio della filosofia di Avicenna, frequentando le lezioni di Sayyid Mohammad Hossain Tabataba'i, il più eminente maestro di filosofia di Qum. Mutahhari compilerà in

seguito un esteso commento all'opera in cinque volumi del suo maestro "Principi di Filosofia" (Usul-i falsafah).

Nel 1331 H. (1952 d. C.) Mutahhari trasferisce la sua residenza a Tehran. Da tale momento diviene estremamente prolifico, sia nel tenere lezioni in centri intellettuali e pubblici, che nello scrivere numerosi libri ed opuscoli. In entrambe le sfere della sua attività, tenta di illuminare gli aspetti maggiormente misconosciuti dell'Islam, e di innalzare la pura bandiera del pensiero islamico contro le ingannevoli prospettive materialiste che iniziavano a diffondersi presso la gioventù iraniana. Combatte il suo Gihad (3) sia in veste di professore onorario della Scuola di Teologia dell'Università di Tehran, che in quella di insegnante pubblico presso le moschee e le huseiniyyeh (centri religiosi) sino all'apice della Rivoluzione Islamica. Dopo la vittoria della Rivoluzione dell'11 febbraio 1979 - come già in precedenza - fu membro del Consiglio Rivoluzionario, continuando il suo combattimento sulla via di Dio e della comunità con purezza di intento.

Il suo martirio ad opera del gruppo pseudo-islamico Forqan ha luogo il 15 maggio 1979, allorché si accinge a lasciare la sede del Consiglio Rivoluzionario dopo una contrastata sessione notturna.

Tra le opere di Mutahhari ricordiamo:

1. Ragioni per aderire al materialismo.
2. Il sistema dei diritti della donna nell'Islam.
3. La forza attrattiva e repulsiva di Ali.
4. Introduzione alla visione islamica del mondo (sette volumi).
5. Il discernimento delle scienze islamiche (tre volumi).
6. L'uomo ed il destino.
7. Il soccorso celato nella vita umana.
8. Il martirio.
9. La morale sessuale nell'Islam e nel mondo occidentale.
10. Ricerche sul Nahj 'l-Balagha.

H. V. Dastgerdi
Aprile 1983

NOTA DEL TRADUTTORE DELL'EDIZIONE INGLESE

Questo libro "L'essere umano nel Corano" (Insan dar Qor'an) è il quarto di una serie di sette volumetti portanti il titolo generale "Introduzione alla visione islamica del mondo" (Moqaddimahii bar Giahanbini-i Islami). Mutahhari ha tentato con quest'opera di esporre alcuni concetti e principi islamici - basilari ma controversi - in un linguaggio talmente chiaro da poter essere facilmente accessibile sia alle masse che all'élite.

L'impegno a tradurre questo libro nacque dapprima dall'interesse del traduttore per il suo argomento, e secondariamente dall'intenzione di introdurre il pubblico di lingua inglese alle idee dell'autore. Ammettiamo sicuramente che questa non è una traduzione perfetta dell'originale o una riesposizione letterale della concezioni islamiche e coraniche dell'autore. Ho cercato tuttavia costantemente di mantenermi il più fedele possibile al punto di vista dell'autore.

Per la traduzione dei versetti coranici ci siamo rifatti alla traduzione del Corano di J.M. Rodwell (1909 d. C.), con alcune leggere modifiche da parte nostra.

Questa traduzione tenta di riprodurre l'esatta comprensione ed interpretazione data dall'autore alle opere di pensatori musulmani e non-musulmani. Pertanto, le sue citazioni di testi orientali o occidentali sono state ritradotte dal persiano, piuttosto che riprodotte nella loro forma originale. Le due uniche eccezioni a questa regola sono: la citazione di pag. 25 dell'opera di Albert Einstein "Il mondo come io lo vedo", e quella di pag. 89 de "La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islam" di Muhammad Iqbal. In entrambi i casi sono stati riprodotti gli originali inglesi.

Le poesie persiane nel testo, sebbene tradotte in inglese da studiosi come R. A. Nicholson, A. J. Arbery e altri, appaiono in questa traduzione in una nuova versione dalla terminologia semplificata che rassomiglia più da vicino alla originale forma di versificazione "facile ma difficile" (Sahl- u - Momtani'), caratteristica di maestri persiani come Rumi, Saadi, ecc.

H. V. Dastgerdi

CAPITOLO I L'ESSERE UMANO E LA VISIONE ISLAMICA DEL MONDO

L'essere umano ha una strana storia nel pensiero islamico. Non viene infatti descritto soltanto come un animale eretto, dotato di unghie, che cammina su due piedi, che parla. Piuttosto, secondo il Corano, esso è più profondo e più misterioso di quanto queste parole possano esprimere.

L'essere umano nel Corano è ripetutamente sia lodato che biasimato. È considerato più elevato dei cieli, della terra e degli angeli e, al contempo, più spregevole dei demoni e delle bestie da soma. È descritto come una creatura che può conquistare il mondo, che può acquisire signoria sugli angeli, eppure così debole da degradarsi nella più totale infimità. È perciò l'essere umano a dover riflettere e determinare i suoi obiettivi. Iniziamo la nostra esposizione con le lodi dell'essere umano, così enunciate dal Corano: -

GLI ASPETTI POSITIVI DELL'ESSERE UMANO

1. L'uomo è il vicario di Dio sulla terra:

Allorché il tuo Signore disse agli angeli: "In verità intendo porre sulla terra un Mio vicario". Essi (gli angeli) dissero: "Vi porrai chi opererà in essa il male e vi spargerà il sangue?" Rispose Allah: "In verità, Io conosco ciò che voi ignorate"(2:30).

Egli è Colui che ha fatto di voi i Suoi vicari in terra... onde mettervi alla prova mediante i suoi doni. (6:165)

2. L'attitudine intellettuale dell'essere umano è superiore a quella di ogni altra creatura.

Ed (Allah) insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose; le presentò quindi agli angeli dicendo: "Informatevi dei nomi di esse, se siete veritieri". Risposero: "Gloria a Te! Non abbiamo alcuna conoscenza se non quella che Tu ci hai impartita. In verità, Tu se il sapiente, il Saggio"... Disse (Allah): "O Adamo, informali di tali nomi". Disse (Allah): "Non vi ho detto che conosco il segreto dei cieli e della terra, che conosco ciò che manifestate e ciò che occultate!" (2:31-33)

3. La natura primordiale dell'essere umano è in contatto con Dio. In altre parole, egli è cosciente di Dio nella profondità della sua coscienza. Pertanto, ogni dubbio o negazione di Dio sorge per via di una deviazione dalla reale natura umana.

Allorché il tuo Signore trasse dai figli di Adamo, dai loro lombi, la loro progenie, facendola testimoniare riguardo a se stessa. "Non sono il vostro Signore?", Egli disse. Risposero: "Sì, ne rendiamo testimonianza". (7:172)

Volgi il tuo volto alla tradizione primordiale, la natura prima originaria dalla quale (Allah) ha sostanziato gli uomini... (30:30)

4. L'essere umano possiede nella sua natura una traccia divina, elementi celesti diversi da quelli materiali che compongono animali, piante ed oggetti inanimati. L'uomo è un amalgama di fisico e metafisico, di materia e coscienza, di corpo ed anima.

Colui che ha reso buone ognuna delle cose da Lui create, ed ha iniziato la creazione dell'uomo dall'argilla; trasse quindi il suo seme da un'acqua vile, indi lo informò alitando il suo spirito in lui. (32:7-9)

5. La creazione dell'essere umano è stata descritta in maniera esatta. Non è stata una coincidenza. L'essere umano è in realtà una creatura eletta.

Quindi il suo Signore lo scelse, Si volse verso di lui e lo guidò (20:122)

6. L'essere umano è libero ed indipendente. Confida in Dio. Possiede una missione.

È sottoposto a responsabilità. Gli è richiesto di prosperare sulla terra mediante il suo sforzo ed il suo lavoro e di scegliere liberamente fra benessere ed avversità

In verità affidammo il fardello ai cieli, alla terra e alle montagne, ma essi lo declinarono ed ebbero timore di portarlo. Lo accettò l'uomo. Egli è invero ottenebrato ed ignorante. (33:72)

In verità, creammo l'uomo da una goccia di sperma per metterlo alla prova; lo abbiamo dotato di udito e di vista. In verità gli mostriamo una direzione, onde fosse grato o ingrato. (76:2-3)

(L'uomo o prosegue lungo il retto sentiero raggiungendo il benessere, o se ne distacca divenendo ingrato e deviante).

7. L'essere umano è dotato di innata grandezza e dignità. Dio gli ha infatti conferito supremazia sulle altre creature. Egli riconosce la sua reale natura soltanto allorché comprende tale sua nobiltà e dignità, e riguarda a se stesso con umiltà e sottomissione.

In verità, abbiamo onorato i figli di Adamo. Li abbiamo sparsi per terra e per mare, donando loro grandi vantaggi, e li abbiamo favoriti di un favore superiore a tutto ciò che creammo. (17:70)

8. L'essere umano possiede una coscienza morale. Può discernere il bene dal male per ispirazione naturale.

Per l'anima e per Colui che l'ha bilanciata, insufflandovi il male ed il bene (91:8-9)

9. Il cuore dell'essere umano non trova requie se non nel ricordo di Dio. I suoi desideri sono illimitati, eppure egli finisce per stancarsi di ciò che possiede in abbondanza. al contra-

rio, le sue passioni si placano quanto più egli si approssima alla contemplazione dell'Eterna Essenza Divina.

Coloro che credono e i cui cuori sono pacificati nel ricordo di Allah; invero, nel ricordo di Allah i cuori trovano requie. (13:28)

O uomini, in verità ciò che operate nel cospetto del vostro Signore lo troverete presso di Lui. (84:6)

10. Tutte le benedizioni della terra sono state create per amore dell'uomo. Egli è pertanto autorizzato a farne uso in maniera legittima.

Egli è Colui che ha creato per voi ogni cosa in terra. (2:29)

E vi ha reso soggetta ogni cosa in cielo e in terra (45:13)

11. Dio ha creato l'essere umano affinché adorasse Lui solo e a Lui solo rendesse obbedienza.

Non ha creato Ginn ed uomini se non perché Mi adorassero e servissero. (51:56)

12. L'essere umano non apprezza se stesso se non nell'adorazione di Dio e nel Suo ricordo. Se egli dimentica Dio, dimentica se stesso. In tale situazione, egli ignora se stesso e lo scopo della sua esistenza.

Non siate come coloro che dimenticano Allah, cui Egli fa dimenticare se stessi. (59:19)

13. Molte realtà celate saranno manifestate all'uomo non appena il corpo trapasserà ed il velo dell'anima verrà rimosso.

Abbiamo sollevato da te il tuo velo, e la tua visione quest'oggi è divenuta chiara. (50:22)

14. L'essere umano non è partecipe di sole motivazioni ma-

teriali. In altre parole, le necessità materiali non sono il solo stimolo delle sue azioni; egli tende piuttosto a migliorare le sue aspirazioni. In taluni casi, vi sono uomini che non si profiggono mete altre dalla soddisfazione del loro Signore.

O anima pacifica, volgiti al tuo Signore soddisfatta e soddisfacente. (89:28)

Ai fedeli ed alle fedeli Allah promette giardini in cui scorrono fiumi come dimora, e residenza nel giardino di Eden. Ma la soddisfazione di Allah sarà la maggiore ricompensa. Questa è la beatitudine immensa. (9:73)

Concludiamo pertanto affermando che il Corano descrive una immagine dell'essere umano come creatura scelta da Dio, come Suo vicario in terra e come essere semi-celeste e semi-terrestre, in cui è stata trasfusa una natura dotata di conoscenza, libertà, veridicità, senso di responsabilità verso se stesso e verso il mondo esterno, predominio sulla natura celeste e terrestre. L'essere umano ha la facoltà di tendere verso il bene o verso il male. La sua esistenza è inizialmente debole e svantaggiata, quindi si rafforza, ma non raggiunge uno stato di requie che approssimandosi a Dio e ricordandolo. Le sue capacità sono illimitate, sia nel campo dell'apprendimento che in quello dell'applicazione. Egli possiede una grandezza e dignità primordiali. La maggioranza delle sue motivazioni e dei suoi stimoli sono di origine non-materiale. Infatti, egli è libero di usare i talenti e le benedizioni che gli sono conferiti, ma deve al contempo adempiere i suoi doveri verso Dio.

GLI ASPETTI NEGATIVI DELL'ESSERE UMANO

L'essere umano è d'altra parte egualmente biasimato nel Corano. Vi è definito ottenebrato ed ignorante. Tali sono le espressioni del Libro

In verità egli è ottenebrato ed ignorante. (33:72)

In verità l'uomo è ingrato. (22:66)

No! In verità l'uomo è ribelle; si crede autosufficiente. (96:7)

E l'uomo è irascibile. (17:11)

Quando lo coglie la sventura l'uomo ci invoca, reclinato, seduto o in piedi. Quando poi abbiamo alleviato la sua sventura prosegue il suo corso come se non Ci avesse invocato contro la sventura che lo aveva colpito. (10:12)

E l'uomo è avaro. (17:100)

L'uomo ama cavillare su ogni cosa. (18:54)

In verità l'uomo è ansioso. (70:19)

BENE E MALE

Come è descritto l'essere umano nel Corano? Buono? Malvagio? Sia buono che malvagio?

L'essere umano vi è descritto come dotato di duplice natura, semi-luminosa e semi-tenebrosa? Perché il Corano lo loda apertamente e - al contempo - ne biasima apertamente le manchevolezze?

Il motivo per cui l'essere umano è una creatura dalla natura duplice, in parte lodevole ed in parte biasimevole, non è tale da poter essere facilmente chiarito.

Nella logica del Corano l'essere umano è potenzialmente dotato di ogni perfezione, e deve tramutare in azione le sue inclinazioni. È egli stesso, pertanto, a doversi sviluppare. La condizione primaria per l'ottenimento di tale perfezione umana è la fede. La fede è il primo passo nella direzione della pietà, del corretto operare e del progredire sulla via di Dio. Mediante la fede la conoscenza è trasformata in un saldo baluardo contro il prevalere delle passioni.

È evidente pertanto che il vicario di Dio in terra, lodato dagli angeli e dotato di ogni perfezione, è l'uomo di fede, non quello che ne è privo.

L'essere umano è tragicamente imperfetto. Si dimostra avaro, sanguinario, avido e parsimonioso. Tale persona è priva di fede e, conseguentemente, peggiore delle bestie da soma.

Taluni versi del Corano distinguono chiaramente ciò che è lodevole e ciò che è biasimevole nell'uomo. In essi è detto che l'uomo privo di fede (cioè il miscredente) non è un vero essere umano. È inoltre detto che l'uomo dovrebbe aderire alla vera Dottrina dell'Unità (4), credere nell'Uno e pacificare il suo cuore mediante tale fede: in tal modo l'ottenimento della perfezione diviene possibile. al contrario, l'uomo privo di Dio è simile ad un albero le cui radici siano state recise. Due semplici versi del Corano illustrano questa realtà.

Per il Tempo. In verità, l'uomo è in perdita. Eccetto coloro credono ed operano il bene, e si esortano vicendevolmente alla verità ed alla pazienza.
(103:1-5)

Molti dei Ginn e degli uomini li abbiamo creati per l'inferno. Hanno cuori che non comprendono, occhi che non vedono, orecchi che non sentono. Sono come bruti. Sì, sono sviati: tali sono i negletti.
(7:179)

CAPITOLO II UNA CREATURA POLIMORFA

Il primo capitolo ci presenta un'immagine dell'essere umano come creatura spirituale e materiale che condivide taluni aspetti con gli animali ma, al contempo, è nettamente separato da esse per via di talune cospicue differenze basilari; esse gli conferiscono una dimensione specifica nell'insieme dell'esistenza universale. Tali distinzioni si riferiscono a tre ambiti, ossia:

1. l'apprensione di sé e del mondo
2. i desideri che governano l'uomo
3. il grado in cui l'essere umano è influenzato da tali desideri e la sua capacità di scelta.

Per quel che concerne l'apprensione del mondo, i sensi fisici servono agli animali come strumento di percezione. L'uomo condivide tale capacità con gli altri animali, sebbene in taluni casi li preceda. L'apprensione che i sensi permettono all'essere umano e agli altri animali è superficiale. Essa non giunge all'essenza delle cose o alla loro relazione logica.

Nell'essere umano esiste comunque un'altra facoltà che gli permette l'apprensione di se stesso e del mondo, mentre gli animali sono privi di essa. Questa facoltà misteriosa è denominata "pensiero".

L'essere umano scopre leggi basilari del mondo e se ne costruisce una visione generale mediante il pensiero. Egli utilizza diversi aspetti del mondo esterno per ottenere il suo scopo. Come abbiamo detto in precedenza, tale potenziale appartiene esclusivamente all'uomo. Il meccanismo della conoscenza razionale è infatti uno dei più complessi fra quanti caratterizzano l'esistenza umana. Se tale meccanismo è debitamente sviluppato, aiuta l'essere umano a conoscere sia se stesso, sia molti altri aspetti dell'universo che sfuggono all'indagine sensoriale diretta. Inoltre anche la conoscenza dei fenomeni sovranaturali ed una apprensione filosofica di Dio possono essere ottenute mediante questo sorprendente talento proprio dell'uomo.

Quanto ai desideri che governano l'uomo, essi sono sotto l'influenza delle forze naturali esattamente come avviene per le altre creature. Il desiderio di mangiare, riposare, dormire, avere rapporti sessuali, lo attraggono verso il mondo materiale. Ma altre sono le attrattive che lo guidano verso interessi non materiali, privi di estensione o peso, e non misurabili con strumenti terreni.

1. Conoscenza e apprendimento

L'essere umano non cerca di acquistare conoscenza e di apprendere solamente per dominare la natura e per facilitarsi la vita materiale. Egli possiede piuttosto un istinto per la ricerca e la scoperta della verità, e la conoscenza gli appare per se stessa un oggetto desiderabile. Sebbene la conoscenza possa essere un mezzo atto al perfezionamento del mondo di vivere ed all'adempimento di funzioni utili, essa è al contempo un ideale da se stessa. Per esempio, se l'uomo avesse la possibilità di scoprire qualcosa relativo alla vita di là dalla nostra galassia, pur comprendendo che tale conoscenza non verrà in nulla a modificare la nostra vita quotidiana, non desisterebbe certo dalle sue indagini. Ciò mostra che l'essere umano è intrinsecamente avverso all'ignoranza e proteso verso la conoscenza e l'apprendimento, e che tali sono le dimensioni spirituali dell'esistenza dell'uomo.

2. Dimensione etica

L'essere umano compie alcune azioni derivanti soltanto da fattori etici, senza alcuna intenzione di ottenere benefici o evitare disagi. Supponiamo che un uomo si sia perduto nel cuore di un arido deserto, privo di cibo ed in costante pericolo di morte. Improvvisamente, arriva qualcuno a salvarlo dal suo destino inesorabile. In seguito, ognuno se ne va per la sua strada, e i due non si incontrano più per lungo tempo. Molti anni dopo, il primo incontra il suo salvatore in uno stato di miseria, e ricorda il tempo in cui questi lo ha salvato dalla morte. Ora

la sua coscienza non gli comanda forse di agire? Ricorda ora il detto “ricambiare il bene col bene”? Non pensa forse “Dovrei essere grato al mio benefattore”? La risposta a tutte queste domande è sicuramente affermativa.

Che giudizio darebbe di lui la gente se egli si preoccupasse di assistere il misero, e quale se invece gli passasse accanto senza alcuna reazione? Ogni uono dabbene lo ammirerebbe nel primo caso, mentre lo disprezzerebbe nel secondo. Pertanto la voce della coscienza “può la ricompensa del bene essere altro che il bene” e “il grato deve essere ammirato, l’ingrato biasimato” sorgono dalla coscienza morale e vengono definite dimensione etica.

Lo stimolo di molte azioni umane è appunto la dimensione etica. In altre parole, l’essere umano compie molte delle sue azioni migliori per amore dei suoi principi etici, senza alcuno scopo utilitaristico. Questo è un altro attributo spirituale dell’essere umano, mancante nelle altre creature. Tale aspetto costituisce un’altra dimensione della spiritualità dell’uomo.

3. Estetica

Un’altra delle dimensioni spirituali dell’essere umano è la sua attrazione per la bellezza. La bellezza costituisce infatti parte integrante dell’esistenza umana, e coinvolge tutti i domini della vita. L’uomo indossa differenti tipi di abito in relazione al clima caldo o freddo, ma cura al contempo il taglio e il colore di tali abiti. Costruisce una casa per abitarvi dando grande importanza alla sua bellezza. Persino nello scegliere una tovaglia ed i piatti per servire il cibo, nella disposizione del cibo sulla tavola, egli segue principi estetici. L’essere umano si diletta nell’avere un aspetto attraente, un nome dal suono gradevole, begli abiti da indossare, una bella scrittura. Gradisce ammirare un bel paesaggio. Tende in generale a spandere un alone di bellezza in ogni aspetto della sua vita.

L’estetica non ha alcun significato per gli altri animali. Per un animale, la bellezza o la bruttezza della sua mangiatoia non costituisce un problema significativo. ciò che solamente conta è il suo contenuto. Per un animale una sella finemente lavora-

ta, uno spettacolo gradevole, un edificio ben disegnato non posseggono significato alcuno.

4. Adorazione e santificazione

Adorare e pregare sono le manifestazioni più ricorrenti della spiritualità umana, e pertanto una dimensione fondamentale della sua vita. Lo studio delle antiche civiltà dimostra che l'adorazione e la preghiera sono coeve all'apparizione dell'uomo sulla terra. Il modo dell'adorazione e le divinità oggetto di culto sono comunque mutate. Il culto si è sviluppato da movimenti ritmici collettivi associati a differenti invocazioni ed incantazioni alle forme di preghiera più evolute e sublimi. La divinità è al contempo mutata: dalla pietra e il legno all'Eterno Autosussistente oltre tempo e spazio.

Non furono i profeti ad introdurre o creare l'adozione. Essi si limitarono ad insegnare le forme rituali di adorazione, proibendo l'adorazione di altro dal Dio Unico.

Secondo il punto di vista di alcuni storici delle religioni come Max Müller, l'essere umano ha da principio adorato il vero Dio. L'idolatria, il culto delle stelle e degli astri sono solamente deviazioni posteriori. L'essere umano non ha inizialmente adorato idoli, uomini ed altre creature per evolvere successivamente sino a raggiungere una concezione monoteista. Il sentimento di adorazione esiste in maniera radicale in ogni essere umano. Tale punto di vista è sostenuto da Erich Fromm, che scrive:

“L'uomo può adorare esseri viventi, piante, idoli d'oro, pietre, il Dio invisibile, un uomo divinizzato o un personaggio diabolico. Può adorare i suoi antenati, la sua nazione, la sua classe, il suo partito, il suo denaro o il suo piacere. Egli può in coscienza distinguere le sue credenze religiose da quelle non religiose. Deve, al contrario, considerarsi come privo di fede. Il problema non è se egli sia credente o meno, ma a che tipo di religione si rivolga”.

Iqbal cita il seguente parere di William James: “L'impulso a pregare è una necessaria conseguenza del fatto che il se interno o empirico dell'uomo è una sorta di io sociale, che pure può

trovare un partner adeguato (il suo "grande compagno") in un mondo ideale... La maggioranza degli uomini - occasionalmente o regolarmente - riflettono su ciò nel loro cuore. Il più umile fuoricasta di questa terra può sentirsi reale ed utile per mezzo di questa elevata riflessione (5).

James attribuisce tale capacità a tutti gli essere umani, scrivendo: "Dico "per la maggioranza degli uomini" poiché è probabile che gli uomini differiscano alquanto nel grado in cui sono pervasi da tale senso di uno spettatore ideale. Nella coscienza di alcuni uomini ciò è un fattore molto più essenziale che in quella di altri. Coloro che lo posseggono in maniera maggiore sono gli uomini più religiosi. Ma sono certo che coloro che dichiarano di esserne totalmente privi ingannano se stessi, e lo posseggono egualmente in una certa misura". (6)

L'attribuzione di caratteristiche mitiche ad eroi, a saggi o religiosi denota la tendenza umana a santificare certi esseri, e sorge da un senso innato della santità. Nel mondo moderno, ciò trova riscontro anche nell'attaccamento esagerato a capi di stato o di partito, a opinioni e dottrine, bandiere e divise, e, più in generale, nell'entusiasmo che i moderni provano per simili cose. Il senso di adorazione - nella sua assenza - è un intrinseco tendere verso una perfezione totale, priva di difetti o manchevolezze. L'adorazione delle cose create è pertanto espressione deviata di un'originaria pura disposizione.

Con l'atto di adorare l'essere umano espande il suo io limitato ponendolo in relazione con una Realtà priva di deficienze, di limitazioni e aliena dalla morte. Secondo le parole di Albert Einstein "(nell'adorare questa Realtà) l'individuo percepisce la nullità dei desideri e delle aspirazioni umani, e al contempo la sublimità e l'ordine meraviglioso che si rivelano sia nel mondo della natura che in quello del pensiero". (7) Ciò è ulteriormente spiegato da Iqbal, che afferma: "L'adorazione è un atto comune nella vita, per mezzo del quale l'isola del nostro carattere scopre la sua collocazione in un insieme più vasto". (8)

La preghiera e l'adorazione manifestano l'esistenza di una "possibilità" e di un "desiderio" nell'uomo: la possibilità di elevarsi al di sopra delle contingenze materiali ed il desiderio di raggiungere un orizzonte più ampio e più esteso. Tale desiderio è comune a tutti gli uomini; per questo motivo l'adorazione

e la preghiera formano un'altra delle dimensioni spirituali dell'anima umana.

5. Le molteplici attitudini dell'essere umano

La potenza o forza si definisce come un fattore che produce determinanti effetti. Poichè tutte le creature possono essere considerate fonti di uno o più effetti o proprietà, ciascuna di esse, a prescindere se oggetto inanimato, pianta o animale, possiede potenza o forza. Ora, allorché si associano ad intelligenza e comprensione, esse prendono il nome di "facoltà" o "capacità".

Un'altra distinzione fra gli animali (incluso l'uomo) e le piante e gli oggetti inanimati consiste nel fatto che gli animali e gli uomini, a differenza delle piante e degli oggetti inanimati, impiegano alcune delle loro forze sotto l'influenza di desiderio e timore, secondo la loro volontà. Un magnete, ad esempio, ha il potere di attrarre il ferro, come una determinazione naturale. Non è cosciente né della sua azione, né di se stesso. Ciò vale per la combustione del fuoco, per la crescita, la fioritura e la fruttificazione di piante ed alberi. Ciò non si applica però ai movimenti di un animale. Esso quando si muove è cosciente di muoversi e vuole farlo e se non volesse muoversi non potrebbe venir costretto a farlo. Da ciò il proverbio "Se un animale si muove lo fa intenzionalmente". In altre parole, alcune forze sono controllate dall'intenzione dell'animale. Se un animale vuole usare uno dei suoi organi lo fa, altrimenti può astenersene.

L'essere umano non fa eccezione, ma vi è una sottile distinzione fra le sue intenzioni e quelle degli animali. Negli ultimi infatti l'intenzione è determinata da un istinto da cui essi dipendono in maniera totale. Dal momento che un animale è internamente strutturato in modo da compiere un'azione, esso non mostra in ciò alcuna resistenza o preferenza nelle sue potenzialità di azione. Tanto meno è in grado di determinare le conseguenze delle sue azioni.

L'essere umano, al contrario, è in grado di contrastare i suoi stimoli interni. Può far ciò grazie alla forza di volontà, gover-

nata da intelletto e conoscenza. L'intelletto comprende e decide, mentre la volontà esegue.

È pertanto chiaro come l'uomo sia dotato di certe facoltà che sono assenti nell'animale. Egli possiede desideri spirituali e stimoli intellettuali di cui gli altri animali sono privi. Ciò gli fornisce la possibilità di espandere la sfera della sua attività oltre i limiti del mondo materiale cui sono limitati gli altri animali, e di dirigersi verso le sfere superne.

Inoltre, l'esistenza dell'intelletto e della volontà nell'uomo gli permette di resistere ai suoi impulsi e alla loro influenza coercitiva. L'essere umano può sottomettere i suoi desideri al suo intelletto, fissare i loro limiti di attuazione e raggiungere una "libertà" spirituale che, fra le diverse forme di libertà, è la primaria.

L'intelletto, la più importante fra le caratteristiche dell'essere umano, permette che all'uomo siano imposti obblighi. Esso è al contempo la fonte della sua facoltà di scelta; per mezzo di esso l'uomo diviene infatti un essere libero in grado di scegliere.

I desideri e le inclinazioni sono un legame fra l'essere umano ed i fattori esterni che lo attraggono. Più egli cede ai suoi desideri, più diviene debole, impotente e vacillante. Al contrario, l'intelletto e la forza di volontà sono forze interne che edificano il carattere. Quando l'uomo ne usa rettamente, diviene capace di padroneggiare le sue potenzialità, sottrarsi alla influenze esterne e rendersi libero ed indipendente come un'isola in mezzo al mare. Egli diviene così il vero proprietario di se stesso, il possessore di un carattere equilibrato.

Il dominio su se stessi (cioè l'autoncontrollo) e l'affrancamento dalle passioni costituiscono le finalità fondamentali dell'educazione islamica. La meta ultima di tale educazione è la libertà spirituale.

6. Autocoscienza

Nell'Islam l'individuo è ritenuto capace di conoscere il proprio sé e la sua posizione nell'ordine della creazione. Tale con-

retto è più volte ribadito nel Corano. Tale conoscenza introspettiva è finalizzata al raggiungimento di quell'eminente posizione che propriamente spetta all'essere umano.

Il Sacro Corano è una guida per lo sviluppo dell'uomo. Non è un testo di filosofia teoretica limitato a controversie, teorie e punti di vista. Ogni concetto in esso espresso ha anzi in vista una applicazione pratica, richiedendo all'individuo di scoprire il proprio sé. Il sé non è ciò che è descritto dalla carta d'identità, (nome, cognome, data di nascita, nazionalità, stato civile, professione, ecc.). L'Islam porta l'individuo a scoprire in sé la presenza dello Spirito Divino. Ora, allorché possiede una conoscenza reale di tale sé, l'uomo comprende la sua elevata dignità, rigetta l'ignominia, riconosce la sua santità e discerne il valore della santità sul piano etico e sociale.

Il sacro Corano parla dell'"uomo eletto", che è indubbiamente la più autorevole creatura presente sul pianeta terra per via delle responsabilità che gli incombono. Esso non considera l'uomo come il risultato di una collisione accidentale fra atomi. Se consideriamo la terra e i suoi abitanti come un villaggio, l'uomo ne sarà il capo. Dobbiamo ora vedere se tale capo è legittimo oppure sia stato imposto con la forza.

I filosofi materialisti descrivono l'autorità dell'uomo come mero frutto di coercizione e potere. Essi pretendono che l'uomo abbia sviluppato la sua forza e la sua abilità in maniera fortuita. Accettando tale ragionamento, la nostra missione e la nostra responsabilità divengono prive di significato. Che missione? Quale responsabilità? Da parte di chi? Nei confronti di chi?

Il Corano considera tuttavia l'uomo come un essere eletto che acquista autorità sulla base della sua competenza e per mandato legittimo da parte dell'Essere Divino. Non la ottiene solamente con la forza acquisita nella 'lotta per la sopravvivenza'. Per tale motivo egli ha una missione ed una responsabilità nei confronti di Dio. Credere in ciò produce effetti psicologici ed educativi, mentre il ritenere che l'uomo sia il prodotto di coincidenze fortuite comporta conseguenze di altro tipo.

L'autoconoscenza significa che l'essere umano riconosce di non essere solamente un prodotto della terra, ma anche un ragazzo dello Spirito Divino, di avere una sapienza superiore a quella

angelica e di essere libero, indipendente e responsabile della prosperità e del perfezionamento del mondo.

Egli vi ha tratto dalla terra e vi ha ordinato di renderla prospera (11:61)

L'uomo dovrebbe tenere a mente di essere il fiduciario di Dio, e che non gli è stata concessa invano la sua superiorità, tanto che essa possa trasformarsi in autocrazia egoista ed irresponsabile.

7. Sviluppo dei talenti

L'insegnamento islamico presta grande attenzione a tutte le dimensioni dell'essere umano: materiale, psicologica, spirituale, emozionale, sociale e mentale. Non nega alcuna di esse, ma concentra piuttosto la sua attenzione su ognuna di esse in riferimento al loro contesto e all'ordine dei principi. Trattiamo in breve i due principali aspetti dello sviluppo.

CAPITOLO III

L'ESSERE UMANO COME ARTEFICE DEL PROPRIO DESTINO

Gli esseri creati che costituiscono il nostro mondo sono divisi in due categorie: animati ed inanimati. Gli inanimati come l'acqua, il fuoco, la pietra, la terra non giocano alcun ruolo nella loro formazione o modificazione. Essi si formano e si sviluppano esclusivamente sotto l'influenza di fattori esterni, non potendosi impegnare in alcuna attività che permetta di modificare la loro esistenza. Al contrario, gli esseri viventi, come piante, animali ed uomini compiono azioni specifiche per preservarsi da varie difficoltà, per procacciarsi nutrimento e per riprodursi.

Le piante assorbono il loro nutrimento dal suolo e dall'aria mediante funzioni biologiche. Sono così in grado di mantenersi in vita, crescere e preparare la loro riproduzione. Gli animali, oltre a tali funzioni posseggono alcuni mezzi istintivi - come i cinque sensi esterni - mediante i quali sono in grado di salvarsi quando minacciati, di assicurarsi la loro sopravvivenza individuale e la riproduzione della specie.

Quanto all'essere umano, egli possiede tutte le facoltà biologiche ed istintive proprie di piante ed animali, oltre a certe funzioni peculiari, la più importante delle quali è l'impareggiabile funzione del pensiero, che permette all'uomo la realizzazione concreta dei suoi desideri.

Da questi preliminari possiamo dedurre quanto segue: a) alcuni esseri non giocano alcun ruolo nel determinare il loro futuro; sono chiamati inanimati. b) Altri partecipano al loro sostentamento mediante funzioni inconscie e necessitanti; sono chiamati vegetali. c) Un terzo gruppo di creature gioca un ruolo più complesso nel mantenersi in vita. Questo ruolo è conscio ma non svolto liberamente. In esso la conoscenza dell'ambiente fa da supporto all'azione istintiva; sono chiamati animali.

d) L'ultimo gruppo - gli esseri umani - possiede un ruolo più complesso ed esteso, al punto da poter spontaneamente determinare il suo destino. Tale ruolo è svolto con coscienza e volontà libera; in altre parole, l'uomo può determinare il suo futuro col metro dell'intelletto.

È comunque ovvio che, come i mezzi dell'uomo sono più estesi, così anche i suoi obbiettivi sono più vasti di quelli degli animali. Questo ampliamento dei fini, avente in vista l'autoconoscenza, sorge da tre caratteristiche inerenti alla natura dell'uomo:

a. La vastità di orizzonti dell'umana consapevolezza. l'uomo giunge con l'intelletto a carpire segreti dal cuore della natura, scopre leggi e funzioni naturali, è in grado di riconciliare se stesso con la natura su di un piano elevato.

b. L'ampiezza della gamma di desideri descritti nel Capitolo II. Quest'argomento è stato anche trattato nel primo volume di questa serie, dal titolo "L'uomo e la fede".

c. La capacità di perfezionare se stesso appartiene esclusivamente all'uomo, che sotto questo punto di vista si differenzia da ogni altra creatura. Dobbiamo qui sottolineare il fatto che, sebbene altri esseri viventi possano in condizioni particolari modificare le proprie caratteristiche morfologiche e comportamentali - come dimostrano gli esperimenti su piante ed animali - ciò non avviene spontaneamente, ma solo in conseguenza dell'intervento dello sperimentatore che coscientemente altera le condizioni naturali. Tali cambiamenti, in ogni caso, sono soltanto occasionali e di minima portata, rispetto all'entità dello sviluppo della storia dell'essere umano.

Per quel che riguarda caratteristiche ed abitudini, gli uomini sono creature potenziali. All'atto della nascita l'uomo è privo di qualsiasi abitudine, al contrario degli animali che nascono invece con istinti specifici. Comunque, l'uomo sviluppa gradualmente talune caratteristiche che vanno ad aggiungersi a quelle innate per costituire la sua 'dimensione secondaria'.

L'essere umano è di fatto l'unica creatura dotata - per legge di natura - della facoltà di forgiare il proprio destino in accordo alla sua volontà. Ciò implica che, contrariamente a quel che avviene per gli organi fisici che si sviluppano nel grembo ma-

terno e per le caratteristiche animali che si perfezionano nello stato embrionale, la struttura psicologica dell'essere umano, che in seguito si sviluppa secondo dimensioni etiche, possiede una sua dinamica che si estende dopo la nascita. Questo è il motivo per cui tutti gli esseri sono ciò che altri li hanno fatti diventare, ad eccezione dell'uomo che è ciò che egli stesso tende a diventare. È per questa ragione che i membri di ogni specie animale possiedono caratteristiche psicologiche comuni nello stesso modo in cui ereditano la stessa costituzione fisica. Ad esempio, tutti i membri della specie gatto posseggono tratti comuni; ciò vale per i cani, le formiche e tutte le altre specie. Ma fra i membri delle razze umane vi è una grande varietà di abitudini e comportamenti che rendono ogni essere distinto per via delle sue scelte.

Nella tradizione islamica è detto che gli uomini nel Giorno del Giudizio saranno giudicati sulla base delle qualità spirituali acquisite piuttosto che del loro aspetto fisico. Ciò significa che essi saranno ammessi alla presenza di Dio in una forma che manifesterà la loro intima natura. Soltanto coloro le cui abitudini acquisite e la cui 'dimensione secondaria' saranno conformi alla dignità umana possederanno un aspetto umano innanzi a Dio.

L'essere umano conquista la natura e la sottomette alle sue necessità mediante la conoscenza scientifica. Egli sviluppa se stesso e determina il proprio futuro sulla base della facoltà di automiglioramento che gli è inerente. Tutte le scuole di morale, gli insegnamenti religiosi e le dottrine pedagogiche tentano di guidare l'uomo in questa direzione. Il retto sentiero - si crede - è quello capace di condurre l'uomo ad un futuro prospero, mentre l'erroneo è quello che lo svia, lo porta alla decadenza ed alla corruzione. È detto nel Corano:

Lo giudiamo sul retto sentiero, grato o ingrato che sia (76:3)

(O egli sceglie la via cui lo abbiamo guidato rendendone grazie, o ne sceglie un'altra divenendo ingrato);

Come abbiamo mostrato in precedenza, la conoscenza e la fede giocano un ruolo significativo nel determinare il futuro dell'essere umano. La conoscenza mette l'uomo in grado di pref-

gurarsi un futuro conforme alla sua volontà. Ma la fede lo guida mostrando come egli deve modellare se stesso e gli indica la maniera migliore di organizzare se stesso e la società.

La fede indirizza l'uomo verso gli obiettivi adatti, lo libera dal monopolio dei pensieri materiali e lo astraе dall'isolamento dei vincoli individuali; lo indirizza verso atteggiamenti spirituali. La fede è infatti potere incomparabile nel regolare l'uomo e la sua volontà e nel guidarlo verso la moralità e la verità. La conoscenza, d'altra parte, è uno strumento al servizio della volontà che si applica alla natura secondo l'intenzione umana. Ma la modalità di una sua retta utilizzazione non ha nulla a che vedere con la conoscenza in se stessa, dipendendo dall'attitudine di colui che la impiega. L'uomo può investigare le forze naturali sia per il beneficio dell'umanità intera, sia per l'interesse esclusivo di taluni potenti.

Parlando in generale, la fede forgia l'uomo e l'uomo forgia il mondo mediante la conoscenza. Pertanto, se l'uomo ed il mondo vogliono prosperare, la conoscenza e la fede debbono radicarsi nella vita dell'uomo.

1. Le limitazioni della libertà dell'uomo

È piuttosto ovvio il fatto che, sebbene l'essere umano sia in grado di forgiare la sua costituzione spirituale, di trasformare positivamente il suo ambiente e di crearsi un futuro ideale, la sua azione incontra certe limitazioni. In altre parole l'uomo gode di una libertà relativa, essendo confinato in un dominio entro il quale può scegliersi un futuro prospero o rovinoso. I seguenti fattori influiscono nel limitare la libertà dell'uomo.

a. eredità

L'essere umano nasce con talune disposizioni naturali. Nasce uomo in quanto i suoi genitori sono un uomo e una donna. D'altra parte, fattori come il colore della pelle, degli occhi, i tratti somatici, dipendono egualmente dall'eredità. Queste caratteristiche sono a loro volta state ereditate dai genitori per generazioni.

L'uomo non sceglie di avere tali caratteristiche, ma gli sono conferite automaticamente per via ereditaria.

b. ambiente naturale e geografico

L'ambiente naturale e geografico e, praticamente parlando, l'area in cui l'uomo nasce avranno inevitabilmente delle conseguenze sul corpo e lo spirito dell'uomo. Il caldo, il freddo o il clima mite renderanno l'uomo soggetto a differenti parametri morali. Ciò vale anche per le montagne, i deserti e le altre zone.

c. ambiente sociale

L'ambiente sociale è un altro fattore importante nella formazione caratteriale dell'uomo. La lingua, gli usi sociali e la religione sono tra i fenomeni da incorporarsi nell'ambiente sociale.

d. fattori storici e temporali

Per quel che concerne l'ambiente sociale, gli essere umani sono influenzati in maniera decisiva dagli eventi passati e presenti; c'è un legame fra la storia passata e presente degli esseri viventi. Passato e presente sono infatti due parti di un flusso inarrestabile. Il passato è il germe da cui nascono presente e futuro.

e. la lotta contro le avversità

Sebbene l'uomo non sia in grado di rompere completamente il suo legame con eredità, ambiente sociale e naturale, storia, circostanze, può ribellarsi a tali costrizioni ed ottenere la libertà dal loro dominio. Egli è in grado di apportare cambiamenti in questi ambiti da un lato mediante saggezza e conoscenza, dall'altro mediante la forza di volontà, prendendo in mano le redini del destino e rendendolo conforme alle proprie aspirazioni.

3. L'essere umano e la predestinazione

Molti pensano che la predestinazione sia il fattore primario nell'imporre limiti all'umana libertà. Nel pensiero islamico non

crediamo ciò. Sorgono qui due interrogativi: Esiste davvero la predestinazione? Vincola completamente l'essere umano? La risposta - in sintesi - è che la predestinazione esiste realmente, ma senza restringere la libertà umana.

Il termine predestinazione esprime due concetti distinti. Il primo si riferisce all'imperscrutabile decreto relativo alla creazione dei fenomeni (qada) ed il secondo all'assegnazione della loro misura (qadar). Secondo la teologia, è accertato che il decreto divino non realizza ogni evento in maniera diretta e senza intermediari. Esso produce ogni singolo effetto mediante cause seconde, edificando un sistema universale di cause ed effetti, entro il quale l'uomo acquista libertà sulla base della sua saggezza e libera volontà e, al contempo, si confronta con i limiti impostigli dai fattori ereditari, storici ed ambientali.

Vediamo pertanto come la predestinazione non sia un fattore limitante. Mediante essa l'uomo è anzi stimolato a sviluppare la sua sapienza e la sua libertà nonché a liberarsi dalla dipendenza necessitante dalla costrizioni sociali ed ambientali e a progettare il suo destino (per ulteriori dettagli cfr., dello stesso autore, "L'uomo e il destino").

4. L'essere umano ed i suoi obblighi

Come abbiamo detto in precedenza, l'essere umano possiede il senso del dovere. È in grado di vivere nel rispetto di leggi per lui predisposte. Tale capacità non esiste in nessun'altra delle creature, in quanto esse seguono esclusivamente leggi naturali necessitanti. In altri termini, non possiamo costringerli ad obbedire a regole che vanno a loro vantaggio.

L'uomo è comunque l'unica creatura a possedere la straordinaria facoltà di comportarsi in una maniera determinata da leggi convenzionali. Ora, poiché la loro osservanza comprende un elemento di difficoltà, esse sono chiamate 'obblighi' (takalif).

Nel formulare obblighi specifici, il legislatore deve tener presente le seguenti condizioni, che sono essenziali per permettere all'uomo di adempiere i suoi doveri.

a. Maturità

Nel corso della sua vita l'uomo raggiunge un'età in cui si trova

di fronte una serie di cambiamenti improvvisi nel corpo, nei sentimenti e nei pensieri, che lo fanno maturare. Ogni essere umano sottostà infatti ad un processo naturale di maturazione (fisica e mentale). Ma una scadenza fissa per il periodo di maturazione non può essere determinata in maniera univoca; capita infatti a taluni di maturare in anticipo sulla media. Caratteristiche individuali, circostanze locali ed ambientali vengono ad influenzare il momento della maturazione. È certo comunque che la donna raggiunge la maturità qualche anno prima dell'uomo.

Onde affidare a ciascuno il proprio dovere, sarebbe necessario fissare un'età media di maturazione per ciascuno dei due sessi. Tale esigenza è avvertita nella giurisprudenza islamica, ove la maturità intellettuale è considerata soltanto un criterio secondario.

È pertanto possibile che alcuni raggiungano la maturità naturale prima della maturità legale. Nel diritto islamico, la maggioranza dei giuristi shi'iti concorda nel fissare l'età matura a quindici anni (secondo il calendario lunare) per gli individui di sesso maschile, e a dieci anni per quelli di sesso femminile.

In generale, la maturità è considerata una delle condizioni necessarie per l'obbligatorietà dei doveri. Ciò significa che nessuno è ritenuto responsabile di fronte alla legge se non ha raggiunto l'età legale, oppure la maturità naturale prima di quella legale.

b. Sanità di mente e di corpo

Un'altra condizione per l'adempimento degli obblighi è la sanità mentale. Come un individuo non maturo non è ritenuto responsabile dell'adempimento degli obblighi, ed uno maturo non è obbligato ad eseguire quanto non ha compiuto prima della maturazione (ad esempio non aver detto le preghiere obbligatorie), una persona non in possesso delle sue facoltà mentali non ha nessuna necessità di adempiere gli obblighi che incombono sulle persone sane o, in caso di guarigione, di recuperare quanto omesso in precedenza (come preghiere o digiuni obbligatori).

Va inoltre detto che vi sono alcuni obblighi che gli orfani e gli ammalati debbono adempiere soltanto dopo la rispettiva ma-

turazione o guarigione. Tale è il caso della tassa islamica (zakat) allorché venga applicata a beni di orfani o malati. Questa tassa deve essere da loro pagata dopo la maturità o il ristabilimento della salute, a meno che il tutore delle persone in questione non abbia provveduto per loro conto.

c. Conoscenza e consapevolezza

È ovvio che l'uomo può adempiere i suoi doveri solamente essedone a conoscenza; in altre parole essi debbono essergli notificati. Supponiamo che il legislatore approvi una legge senza informare coloro cui essa applica. In tale caso, questi ultimi non sono in grado di obbedire alla legge, né sono punibili per aver agito in modo da violarla. La condanna di un individuo inconsapevole è perciò biasimata dalle autorità in materia di giurisprudenza. Ciò è sottolineato da un principio definito 'l'indecenza della punizione dell'inconsapevole'. Il Sacro Corano, d'altra parte, esprime frequentemente questo concetto e garantisce che nessuno sarà condannato per aver violato la legge divina senza essere stato in precedenza esortato ed informato.

Tale principio non permette però all'uomo di mantenersi scientemente nell'ignoranza. Egli ha il dovere di acquistare conoscenza e di agire sulla base di essa. Si narra che il Giorno del Giudizio i peccatori saranno chiamati innanzi al Tribunale divino e biasimati per il loro lassismo nell'adempimento del dovere. Essi risponderanno "eravamo ignoranti". Verrà quindi detto loro "Perché non vi siete edotti sui vostri doveri?" Conseguentemente, il fatto che la conoscenza e la consapevolezza sono considerate condizioni per l'adempimento degli obblighi implica che l'uomo verrà giustificato innanzi a Dio solamente nel caso in cui, pur sforzandosi al meglio per acquisire conoscenza dei propri doveri, non sia stato in grado di riuscirvi.

d. Forza fisica e mentale

I doveri di cui trattiamo debbono essere conformi alla forza fisica e mentale e non oltrepassarla. In altre parole, poichè le capacità umane sono illimitate, all'uomo dovrebbero essere imposti solamente quei doveri che rientrano nei limiti delle sue possibilità. Egli è in grado ad esempio di acquisire conoscenza, ma

in una misura limitata quanto all'ambito ed al tempo. Un essere umano, persino un genio, deve ottenere gradualmente nel corso del tempo livelli successivi di conoscenza. Un individuo può comunque essere predisposto a fare tutto ciò in anticipo sui tempi normali, ad intraprendere imprese di là dall'umana capacità. Può sforzarsi di acquisire ogni sorta di conoscenza, ma nessuna autorità saggia e ragionevole potrebbe rendere ciò obbligatorio. È scritto nel Corano che *"Allah non imporrà ad alcuno obblighi di là dalle sue possibilità"* (2:286)

Ciò implica ad esempio che è nostro dovere salvare una persona che sta annegando solamente se siamo in grado di farlo. Ma non vi è alcuna colpa se non siamo in grado di salvare un aeroplano che sta precipitando. Non verremo biasimati da Dio per aver fallito a questo riguardo.

È qui il caso di sottolineare che l'incapacità non deve divenire un pretesto per renderci ignavi ed apatici. Dobbiamo al contrario rafforzare e migliorare noi stessi. In determinati casi, secondo l'insegnamento islamico, l'uso della forza è illegittimo (come nel caso di un governo tirannico), e l'acquisizione di potere è legittima. Supponiamo di dover contrastare un nemico ostinato e potente che intenda violare i nostri diritti o attaccare il territorio islamico, e supponiamo di essere al momento troppo deboli per difendersi e che ogni attacco da parte nostra non possa che risolversi in una rovinosa sconfitta. In tale caso è evidente che non siamo in grado di resistere a questa seria minaccia, ma la contempo abbiamo l'obbligo di rafforzare noi stessi, piuttosto che perderci d'animo e restare inattivi. Il Sacro Corano ci avverte: *"State in guardia contro di loro (i miscredenti) con tutte le vostre forze, con armate possenti che possano mettere in fuga i nemici di Allah e vostri."* (8:60)

Pertanto come un individuo o una comunità possono incorrere nell'ira divina per il loro scarso impegno nell'acquisizione di conoscenza, essi possono essere chiamati a rendere conto della loro trascuratezza nell'acquisire potere.

e. *Libera scelta*

La libertà di scelta è un'altra condizione per l'adempimento degli obblighi. In altri termini, l'uomo è considerato obbediente soltanto quando non vi è costrizione in ciò che deve compiere.

La costrizione è un vincolo possente che induce l'uomo, ad esempio, ad interrompere il digiuno in caso di possibile danno per la salute, o a non compiere il pellegrinaggio a Mecca per evitare disagi alla sua famiglia. Nei casi in cui qualcuno è costretto a fare o non fare qualcosa, egli non è più responsabile dell'adempimento dei suoi obblighi. Questo è quanto ha affermato il Sigillo dei Profeti (9) "Laddove subentri costrizione non vi è più alcun obbligo". (10)

Nei casi di forza maggiore, l'individuo non è minacciato da nulla (possiede quindi libera scelta), ma evita egualmente di adempiere i suoi doveri per evitare di trovarsi in situazioni insostenibili. Ad esempio, può accadere a qualcuno di perdersi nel deserto e di non trovare per nutrirsi altro che carogne di animali. In tale situazione la proibizione di cibarsi di carogne perde per lo sventurato ogni valore.

Il caso di forza maggiore e la costrizione sono perciò distinti tra loro. Nel primo caso non si è forzati o trattenuti, ma si infrange volontariamente la norma per evitare conseguenza più gravi dell'infrazione stessa; nel secondo si è costretti a trascurare gli obblighi per via di un possibile danno che altri potrebbero infliggerci.

Dobbiamo sottolineare che la costrizione ed il caso di forza maggiore non possono essere intese come condizioni generali per il mancato adempimento degli obblighi. In primo luogo ciò dipende dall'intensità e l'entità del danno che vogliamo evitare, ed in secondo dall'entità della trasgressione e dell'omissione. In altri termini, a nessuno è permesso, per via di costrizione o di causa di forza maggiore, di agire a danno della vita di terzi, o di danneggiare la società e la religione. Vi sono obblighi imprescindibili, da adempiere anche di fronte a difficoltà e costrizioni di ogni sorta.

5. Condizioni per la correttezza dell'azione

Oltre alle condizioni in base alle quali l'uomo è ritenuto responsabile dell'adempimento dei suoi obblighi, ve ne sono altre relative alla correttezza di esecuzione.

Sappiamo che i precetti religiosi - dalla preghiera alla transazioni commerciali - per essere osservati correttamente debbono conformarsi a taluni criteri, in assenza dei quali nessun obbligo può ritenersi completamente adempiuto. Così, ciò che si compie prescindendo da queste condizioni ha valore nullo.

Simili condizioni, come già quelle relative all'adempimento degli obblighi, sono numerose; possono essere distinte in generali e specifiche. Le condizioni specifiche si applicano in particolare ai differenti tipi di obbligo, le generali verranno ora spiegate in dettaglio.

Gli studiosi di diritto ritengono che fra le condizioni generali di esecuzione e le condizioni generali di correttezza vi sia una sorta di relazione fra 'caso generico e caso specifico' (11). Ciò significa che alcune delle condizioni generali si applicano sia all'adempimento che alla correttezza, mentre altre si applicano al primo e non alla seconda, e viceversa. Ciò vale anche per le condizioni di correttezza: alcune di esse si applicano sia alle preghiere che alle transazioni commerciali, altre solamente all'una o all'altre.

Il possesso delle facoltà mentali è considerata condizione applicantesi sia all'esecuzione che alla correttezza. Le azioni di un folle - preghiere o transazioni commerciali - sono invalide, ed al contempo egli non è obbligato a compierle. Non possiamo ad esempio incaricare un folle di compiere il pellegrinaggio, eseguire i riti o digiunare al posto di un altro; non può porsi come intermediario fra l'imam e i seguaci nell'esecuzione della preghiera collettiva.

La capacità e la mancanza di costrizione sono fra le condizioni che si applicano tanto all'esecuzione quanto alla correttezza. In caso di costrizione, come l'adempimento di obblighi è invalidato, così lo sono anche le transazioni commerciali o i matrimoni imposti con la forza.

Va sottolineato come la maturità sia una condizione dell'obbligatorietà ma non della correttezza. Ciò implica che se una persona - pur non avendo obblighi - compie una azione e la compie correttamente, essa deve considerarsi valida. Per tale ragione, un fanciullo nello stato prepuberale può eseguire la preghiera collettiva assieme agli altri fedeli, sebbene non sia obbligato a farlo; egli può anche compiere preghiere per conto di altri. Contrariamente a quanto avviene per la preghiera, nelle transazioni commerciali la maturità è una condizione di correttezza. Secondo alcuni giuristi islamici, un fanciullo immaturo che sia comunque in grado di discernere il bene dal male, non può concludere affari, permutare, dare o prendere in affitto, contrarre matrimonio o fungere da testimone. Altri giuristi ritengono invece che egli non possa fare alcuna cosa per se stesso, ma possa agire correttamente per conto di qualcun altro.

Inoltre, la consapevolezza e l'assenza di cause di forza maggiore sono condizioni relative all'esecuzione ma non alla correttezza. Se pertanto taluno dovesse incoscientemente compiere un'azione che, per puro caso, soddisfacesse tutte le condizioni necessarie, questa azione sarebbe corretta. Allo stesso modo, se qualcuno di fronte a difficoltà insormontabili vendesse la sua casa cui pure resta molto affezionato, o se qualcuno, spinto da stimoli fisici, prendesse in matrimonio una persona non gradita, entrambi le azioni sarebbero corrette. Va inoltre sottolineato che gli atti di compravendita motivati da costrizioni sono invalidi, mentre validi e corretti sono quelli dettati da cause di forza maggiore.

Dobbiamo ora tentare di esporre le ragioni di quanto abbiamo esposto, poiché potrebbe sembrare che l'individuo 'costretto' e quello 'privo di risorse' (mukrah wa mudtar) siano simili per quel che attiene alla loro insoddisfazione. Dobbiamo dedurre che, come una persona cui è imposto con la forza di vendere la propria casa o di abbandonare la sua occupazione non prova certo in cuore alcuna soddisfazione, così un individuo privo di risorse che deve agire in maniera simile per evitare un danno (una malattia ad esempio), è alquanto insoddisfatto di quel che sta facendo. Sia il 'costretto' che il 'privo di risorse' sono estremamente tristi per ciò che amavano ed hanno perduto.

Si potrebbe ulteriormente argomentare che il 'costretto' tenta di evitare un danno, mentre il 'privo di risorse' si comporta in maniera da evitare un possibile disastro e, sebbene nella transazione imposta vi sia la diretta interferenza di una seconda persona (l'oppressore), mentre nulla di simile avviene nel caso di emergenza, ciò non risolve il problema in questione.

Il fatto è che la differenza fra la condizione del 'costretto' e quella del 'privo di risorse' e la ragione per cui le leggi islamiche invalidano le transazioni concluse dal primo sono altre. È vero che sia il 'costretto' che il 'privo di risorse' si trovano a fronteggiare un'urgente necessità, ma la necessità del 'costretto' è quella di difendersi da un male che può essergli recato da un oppressore. Egli conclude, ad esempio, una transazione forzata per liberarsi della malvagità dell'oppressore, ed in tal caso la legge lo sostiene e, malgrado la forza dell'oppressore, dichiara la transazione illegale. Ciò di cui invece ha bisogno il 'privo di risorse' è del denaro per pagare, ad esempio, cure mediche per suo figlio. In questo caso, per difendere il 'privo di risorse', la legge deve dichiarare la transazione legale; in caso contrario infatti il risultato sarebbe quello di peggiorare la situazione e forse di far morire il figlio. Questo è il motivo per cui i giuristi islamici considerano l'illegalità delle transazioni forzate come una forma di difesa del 'costretto', ma l'eventuale illegalità di una transazione di emergenza come danno per il 'privo di risorse'.

In taluni casi di emergenza può comunque sorgere la questione se sia lecito o meno avvantaggiarsi delle difficoltà di qualcuno ed acquisire i suoi beni a prezzo ribassato. La risposta è negativa. Ora, considerando tale azione come illecita, ci si può domandare: È lecita la transazione nel caso in cui vada a beneficio dell'acquirente come nel caso in cui vada a beneficio del 'privo di risorse'? È lecita nel caso in cui vada a beneficio del 'privo di risorse' ma non dell'acquirente? È lecita quando entrambi ne traggano vantaggio? tali domande richiedono una profonda considerazione.

L'ultimo argomento che ci troviamo ad affrontare è la maturità mentale. essa è considerata condizione della correttezza ma non della obbligatorietà. Secondo le leggi islamiche infatti

una persona che desidera stabilire rapporti sociali, come un matrimonio una transazione indipendente, deve essere mentalmente matura, oltre a possedere altri requisiti generali come maturità fisica, facoltà di intendere e libertà. Questo sviluppo mentale dota la persona di competenza ad assumersi le proprie responsabilità nell'ambito dei rapporti sociali.

Pertanto, soltanto in virtù della compresenza di maturità mentale e delle altre condizioni possiamo ritenere simili azioni compiute correttamente. Un matrimonio, ad esempio, sarà valido solamente se entrambi i coniugi hanno raggiunto un sufficiente sviluppo mentale, conoscano la filosofia del matrimonio, riconoscano le responsabilità che esso implica e ne percepiscano gli effetti sul loro comune destino. Debbono comprendere ciò per non affrontare alla cieca un simile rapporto.

Ciò vale anche per il bambino che possieda ricchezza provenienti da eredità o lasciti. Non sarebbe giusto affidargli tutte le sue ricchezze appena raggiunta la maturità fisica. Si dovrebbe dapprima considerare la sua crescita mentale, e nel caso in cui egli venga ritenuto in grado di salvaguardarla e farne un uso ragionevole, gli dovrebbe essere affidata con prudenza. In assenza di uno sviluppo mentale sufficiente, il legittimo guardiano del bambino dovrebbe continuare a svolgere la sua funzione. Il Sacro Corano ordina:

Abbiate cura degli orfani sino a che raggiungano l'età del matrimonio; e se riscontrate in loro retto giudizio, affidate loro le loro sostanze. (4:6)

a. Sviluppo fisico

L'autogratificazione, l'epicureismo e la passionalità sono severamente biasimati dall'Islam. Lo sviluppo delle potenzialità fisiche, viceversa, nel senso di cura del proprio mantenimento e della propria salute, è invece considerato una necessità. L'Islam condanna ogni azione che possa risultare dannosa al corpo. Persino talune prescrizioni religiose - come il digiuno - vengono abrogate nei casi in cui possano essere di detrimento alla salute. Ogni tipo di sostanze nocive è proibito nell'Islam; molte delle tradizioni che ci sono pervenute pongono enfasi sul mantenimento della salute del corpo.

Taluni possono non essere in grado di distinguere fra lo sviluppo fisico, che è una questione di salute, e la gratificazione dei desideri sensuali ed egoistici, che è invece un problema di morale. Essi possono erroneamente supporre che l'Islam sia contrario allo sviluppo fisico e al mantenimento della salute per via della sua avversione alla gratificazione dei desideri sensuali ed egoistici, concludendo così che la negligenza nel preservare la salute ed il rifiuto di quanto è dannoso per il fisico siano alla base della morale islamica. Questo è un fraintendimento grande al contempo pericoloso, in quanto fra le due cose vi è una netta differenza. Alimentare l'ego e nutrire i desideri sensuali sono pratiche condannate dall'Islam in quanto esse si oppongono allo sviluppo dell'anima e del corpo, producendo malattie fisiche, psicologiche e spirituali che sono il risultato di tali atti.

b. *Sviluppo spirituale*

Lo sviluppo delle funzioni dell'intelletto e del pensiero, assieme al rifiuto di quanto possa menomare la loro indipendenza, come l'imitazione pedissequa dei predecessori, degli uomini illustri e delle convenzioni sociali, è tenuto in altissima considerazione dal pensiero islamico. La ricerca di auto-dominio, autocontrollo e libertà spirituale che sconfigga l'autorità assoluta delle passioni, è infatti alla base di molti insegnamenti e preghiere islamiche.

Lo sviluppo della ricerca della verità, della ricerca di conoscenza, di valori etici, di senso estetico e di sentimento di adorazione sono - ognuna nel suo ambito - pienamente valutate dall'Islam.

CAPITOLO IV

LA COSCIENZA DI SÉ E DEL MONDO DELL'ESSERE UMANO

L'essere umano è sia autocosciente che cosciente del mondo. Ha la tendenza a divenire sempre più consapevole di se stesso e del mondo. La sua fortuna e prosperità dipendono così da questi due forme di consapevolezza.

Non è facile stabilire quale delle due possegga un'importanza superiore all'altra; alcuni valutano l'autocoscienza più della coscienza del mondo, altri fanno l'opposto. Questa differente modalità di approccio mostra uno degli aspetti che caratterizzano il pensiero orientale, distinguendolo da quello occidentale. È inoltre possibile distinguere la conoscenza dalla fede dicendo che la prima è uno strumento della coscienza esterna, l'altra è il sostrato dell'autocoscienza. Va comunque sottolineato che anche la conoscenza conduce all'autocoscienza, come avviene per la psicologia. L'immagine che essa presenta della coscienza è però statica e senza vita: non stimola le emozioni umane, né evoca le facoltà quiescenti. Al contrario, la coscienza cui si riferiscono fede e religione, cioè l'autocoscienza religiosa, si estende all'intera umana esistenza.

L'autocoscienza che rammenta all'uomo la sua vera natura, che dissipa il suo oblio, che infiamma la sua anima e la rende esposta al dolore, non è il prodotto della scienza o della filosofia. La scienza e la filosofia terrena sviano l'uomo, facendogli perdere di vista la sua intima natura. Ciò spiega come vi siano molti filosofi incalliti non coscienti di sé e, al contrario, molte persone incolte ed illetterate coscienti di sé.

Il fondamento dell'autocoscienza "*chi conosce se stesso conosce il suo Signore*" e "*non dimenticare il tuo Signore se non vuoi dimenticare te stesso*" si trova espresso in tutti gli insegnamenti religiosi. Esso è sottolineato tanto nel Corano, quanto nelle parole del Profeta (S) e di Ali (A). È scritto nel Sacro Corano:

Non siate come color che dimenticano Allah, cui Allah fa dimenticare se stessi. Tali sono gli empi. (59:19)

Si narra che il Profeta (S) abbia detto: *“Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”*, mentre Ali (A) affermò che *“L’autoconoscenza è la forma di conoscenza più proficua”*. In un’altra occasione egli disse: *“Sono sorpreso del fatto che chi perde qualcosa ne va in cerca, mentre così non avviene per chi perde se stesso!”*

La critica principale rivolta dagli intellettuali alla cultura occidentale è quella di essere una cultura fondata sulla coscienza esterna che conduce all’oblio di sé. Nell’ambito di questo cultura, l’uomo è in grado solamente di conoscere il mondo esterno. In tanto egli ottiene una conoscenza del mondo esteriore, in quanto dimentica il suo stesso essere. Questo è il segreto della decadenza della civiltà occidentale. Quando l’uomo perde di vista se stesso - per usare le parole del Corano - a che gli giova il dominio del mondo?

La critica più profonda della cultura occidentale sotto questo punto di vista viene dal defunto leader indiano Mahatma Gandhi (1869-1948). Nel suo libro *“La mia religione”* Gandhi dice: *“Un occidentale è in grado di realizzare obiettivi che altri si limiterebbe a rimettere alla divina provvidenza. Eppure non è in grado di riflettere sul suo sé interiore. Ciò è sufficiente a rivelare l’assurdità delle pretese della civiltà moderna.*

“Se la civiltà occidentale ha portato gli Occidentali all’uso di bevande alcoliche e alla promiscuità sessuale, ciò dipende dal fatto che essi procedono in modo da impoverire e dimenticare il proprio sé, piuttosto che in modo da scoprirlo. La maggioranza delle loro grandi realizzazioni, persino le opere caritatevoli, sono basate sulla futilità e l’oblio di se stessi. La loro supremazia pratica in scoperte, invenzioni, produzione di armamenti nasce dalla loro fuga, non dal loro eccezionale dominio su se stessi.

“Che giove all’uomo guadagnare tutto il mondo se perde l’anima sua?” (12)

Gandhi continua:

“C’è una realtà che è alla base del mondo intero: la cono-

scenza di sé. Chiunque conosce se stesso conosce Dio e le Sue creature. Chiunque è privo di tale conoscenza manca di ogni conoscenza. Nel mondo vi è un'unica forza, un unico tipo di libertà ed uno solo di giustizia, cioè il potere di dominare se stessi. Chiunque possiede il dominio su se stesso possiede il dominio nell'amare il prossimo come se stessi cioè, in altre parole, considerarlo come noi stessi. Tutto il resto è illusione e vanità" (13).

In ogni modo, sia che valutiamo la conoscenza di noi stessi più della conoscenza del mondo o viceversa, sia che le stimiamo in egual misura, è certo che a maturazione della coscienza garantisce lo sviluppo della vita umana in tutti i suoi aspetti. In altre parole, l'anima umana equivale alla consapevolezza, e la consapevolezza all'anima umana; esse si sviluppano solidariamente. Ciò è affermato dal poeta persiano Gialalu 'd-Din Rumi (672 H, 1273 d.C.) che scrive:

"L'anima può essere vagliata soltanto dalla conoscenza. La saggezza dimora presso le grandi anime. La nostra anima eccelle su quella degli esseri non-umani.

"Gli angeli posseggono anime grandi essendo integri e senza passioni; eppure i maestri del cuore posseggono anime più eccelse degli angeli stessi! Sono esenti da ogni impurità.

Perciò Adamo meritò le lodi degli angeli e Dio elevò la sua anima al disopra delle loro.

Perché il Dio di giustizia ingiustamente comanda: 'rendete il più alto omaggio all'infinito fra gli esseri'?

Giustizia e misericordia non s'oppongono forse a che un misero sterpo sia lodato da una rosa?

Cos'è l'anima? Coscienza del bene e del male, tristezza nella sventura, gioia nella prosperità.

Per sua natura ricerca consapevolezza, tanto che l'anima più cosciente è quella più elevata.

Un'anima elevata trascende ogni limite, tutte le altre la rispettano e le obbediscono: anime di uomini e di angeli, di uccelli e di pesci.

Poiché essa è in ascesa mentre loro periscono; essa lotta per ottenere consapevolezza, e niente altro le conferisce dominio, le anime più coscienti hanno uno splendore più vasto essen-

do più prossime al trono divino.

Così, poiché l'anima è un oggetto di conoscenza, l'essere libero è privo di anima''(14)

L'uomo otterrà pertanto un'anima potente in proporzione alla sua coscienza di sé e del mondo esterno. Il dominio dell'anima, nelle parole dei filosofi, è considerato una realtà graduale. Un aumento di consapevolezza ne comporta automaticamente uno nella sfera dell'autocontrollo.

È ovvio che la coscienza di sé stessi di cui andiamo parlando non è quella espressa dalla carta d'identità (nome, cognome, luogo di nascita e di residenza), né una conoscenza biologica (che l'uomo cioè possiede un rango superiore ad orsi, scimmie, ecc.). Per rendere tale punto più chiaro, discutiamo ora brevemente su alcuni tipi di autocoscienza.

1. *Coscienza della natura primordiale*

L'uomo è intrinsecamente una creatura autocosciente; la sostanza dell'uomo è infatti l'essenza stessa della coscienza. Non è vero che l'uomo fu dapprima creato, mentre la coscienza gli fu assegnata in uno stadio successivo. La creazione dell'uomo fu la creazione dell'autocoscienza stessa. A questo stadio elementare, non vi è differenza alcuna fra coscienza, autocoscienza naturale e coscienza sviluppata.

In uno stadio successivo, allorché l'uomo diviene più consapevole del mondo che lo circonda, ottiene una forma di auto-consapevolezza, divenendo in grado di formare nella sua mente un'immagine di sé stesso. Ciò è considerato in filosofia una delle prove dell'immaterialità dell'anima.

In uno stadio ulteriore vengono dissipati dubbi come 'sono o non sono' o 'se sono, chi sono?' Queste incertezze sorgono allorché conoscenza e consapevolezza ancora non sono saldamente acquisite, laddove l'essere obiettivo della coscienza sviluppata non coincide con l'essere obiettivo della coscienza. Tali problematiche non insorgono invece nel caso di una conoscen-

za intuitiva in grado di unificare coscienza, autocoscienza e coscienza sviluppata.

L'errore principale della filosofia di Cartesio consiste nell'assenza di fondamento della certezza dell'Io. Per rimuovere i dubbi egli è stato costretto a ricorrere all'Io penso. (15)

Genericamente parlando, l'autocoscienza naturale, sebbene oggettiva, non è attendibile. Essa è l'esistenza stessa dell'uomo che appare nella creazione come frutto del 'moto sostanziale' della natura. Non è questa l'autocoscienza che dobbiamo ottenere.

Il processo di conversione della materia inconscia in sostanza dotata di materia spirituale è citato nel Corano ove, con riferimento alla creazione del feto nel grembo materno, relativamente al suo ultimo stato è detto:

Quindi ne facciamo una creatura nuova. (23:15)

2. Autocoscienza filosofica

La filosofia si occupa di indagare la natura dell'Io cosciente, determinando ciò che in esso è 'sostanza' o 'accidente', materiale o immateriale, corporeo o incorporeo. Essa pone poi l'interrogativo se l'apparire della coscienza sia anteriore, simultaneo o posteriore alla creazione del corpo. Quando perciò i filosofi parlano di autocoscienza, dichiarano di poter determinare la natura e la sostanza dell'Io.

3. Coscienza del mondo esterno

Questo tipo di coscienza pone interrogativi come 'da dove veniamo' e 'dove stiamo andando', allorché l'uomo scopre di essere una piccola componente di una totalità denominata 'mondo', scopre di non essere isolato ed autosussistente, ma al contrario di non poter determinare la sua nascita o la sua morte. Egli compie degli sforzi per identificare la sua posizione in seno al tutto.

Questo tipo di autocoscienza è chiaramente illustrata dalle parole di Ali (A): *“Dio benedica colui che sa da dove viene, dove si trova e dove sta andando”*. Per la ricerca della verità, l'uomo è disposto a sottoporsi a sofferenze durissime, come accadde al grande al-Ghazzali, che abbandonò la sua cattedra a Nizamia, vagò nel deserto e visse per anni una vita raminga e mendica, o a Invan di Basra, che lasciò la sua città natale per vagabondare alla ricerca della verità ovunque potesse trovarla.

È questo tipo di conoscenza a portare l'uomo a preoccuparsi del suo futuro e del suo destino.

4. *Coscienza di classe*

La coscienza di classe è una forma di coscienza sociale. È la coscienza di se stessi in relazione allo strato sociale cui si appartiene.

Nelle società classiste l'individuo appartiene ad una certa classe ricevendone limitazioni e privilegi. La comprensione del ruolo specifico della classe cui si appartiene è denominata *“coscienza di classe”*.

Secondo alcune teorie l'uomo non possiede alcuna autonomia rispetto alla classe di appartenenza, e le sue emozioni, pensieri sofferenze ed inclinazioni sono determinate dal suo ruolo sociale. I sostenitori di questa teoria negano che l'uomo possieda un'autocoscienza indipendente. Egli è un essere soggettivo, non obiettivo. Un essere obiettivo è definito soltanto dalla classe cui appartiene. Non l'individuo esiste, ma soltanto le classi privilegiate e quelle soggette. L'uomo può trovare la sua realizzazione soltanto in una società senza classi. In una società classista la coscienza sociale si identifica pertanto con la coscienza di classe.

La coscienza di classe così concepita è di tipo utilitario, poiché la filosofia su cui essa si fonda sostiene essere gli interessi materiali la base del carattere individuale, nonché la sua fonte. In tale visione, l'economia è considerata l'istituzione basilare e strutturale della società, ed i comuni interessi materiali vengono visti come l'origine della coscienza collettiva propria ad

una certa classe. La vita in un contesto classista fa maturare nell'uomo la coscienza di classe e lo induce a considerare il mondo in generale e la società in particolare da un ottica che è frutto del suo status classista. Ciò lo porta ad impegnarsi nella lotta di classe per il miglioramento delle condizioni sociali. Questa concezione della coscienza di classe è propria del marxismo, e può pertanto essere definita coscienza marxista.

5. *Coscienza nazionale*

È la coscienza di se stessi in relazione al popolo cui si è etnicamente legati.

Ogni popolo possiede un' interna coesione fondata su legge, costumi, tradizioni, storia, lingua, letteratura e cultura comuni. In altre parole, come ogni individuo possiede un Io, un popolo o una nazione possiede un 'Io nazionale', cioè una coscienza unitaria dei propri legami culturali.

La comunanza di cultura gioca un ruolo più effettivo di quella razziale nella creazione di una unità fra gli uomini. Mediante il supporto culturale la nazionalità porta gli 'Io' a formare un 'Noi', induce la gente a sacrificarsi per il 'Noi', ad innorgogliersi dei suoi successi e a vergognarsi delle sue sconfitte. La coscienza nazionale genera una cultura, un carattere ed un 'Noi' nazionale. Essa si riferisce alla natura, agli attributi e ai caratteri distintivi di una data cultura. Il nazionalismo, sorto nel diciannovesimo secolo e tuttora più o meno in voga, è basato su questa filosofia. Essa dimostra che nel mondo vi è una grande varietà di culture, e che nessuna di esse è unica o onnicomprensiva.

Contrariamente a quanto avviene nella coscienza di classe ove ogni emozione, valutazione, giudizio o presa di posizione sorgono da una prospettiva classista, nella coscienza nazionale tutto ruota attorno al nazionalismo. La coscienza nazionale non è una categoria della coscienza collettiva, ma nemmeno travalica gli interessi individuali, incorporando tutti gli effetti dell'egoismo, come pregiudizio, fanatismo, autocompiacimento ed

incapacità di riconoscere le proprie colpe. Inoltre, come la coscienza di classe, anch'essa è priva di aspetti morali.

6. *Coscienza umanitaria*

Questo termine definisce la coscienza di se stessi in relazione a tutti gli esseri umani. È basata sul principio che tutti gli uomini formano una sola famiglia e che godono di una comune coscienza come umanità, essendo la filantropia e la solidarietà tratti comuni a tutti gli uomini. Dice Saadi:

Gli esseri umani sono membra di un unico corpo poiché sono stati creati dalla stessa argilla.

Se uno degli organi dovesse ammalarsi tutti gli altri ne soffrirebbero.

Se di fronte alle altrui sofferenze resti impassibile non meriti di esser chiamato essere umano" (16).

Filosofi come Auguste Comte, che si sono occupati e si occupano di definire una 'religione dell'umanità' sono dediti alla contemplazione della coscienza umanitaria; lo stesso dicasi dell'umanitarismo, che è una filosofia largamente diffusa ai giorni nostri. L'umanitarismo nega ogni discriminazione fondata su classe sociale, nazionalità, cultura, religione o colore della pelle. Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo vengono formulate proprio allo scopo di diffondere questo tipo di filosofia.

Un individuo che possiede una coscienza umanitaria soffrirà per i drammi dell'umanità, condividerà le rette aspirazioni umane e si sforzerà di contribuire al bene e al progresso del genere umano. Amicizia ed inamicizia saranno per lui dei non sensi. Egli sarà amico degli amici dell'uomo (conoscenza, istruzione, salute, benessere, libertà, giustizia) ed avversario ai suoi nemici, come ignoranza, povertà, tirannia, malattia e pregiudizio.

La coscienza umanitaria, a differenza di quella di classe e di quella nazionale, possiede una natura morale. È la forma più logica e diretta di autocoscienza, essendo la meno materialistica di tutte. Per quale motivo? La risposta è celata nella natura umana stessa.

La realtà e l'esistenza dell'uomo differiscono da quelle delle altre creature di Dio, animate o inanimate che siano, poiché queste ultime continuano a sussistere nella esatta forma in cui furono create; la loro natura ed i loro attributi rimangono cioè quelli stessi che furono loro conferiti all'atto della creazione, mentre l'uomo si interroga su 'che fare' e 'come' sin dalla sua apparizione sulla terra. L'uomo non è una creatura predeterminata; diviene anzi in maniera conforme alle sue intenzioni, sviluppandosi secondo la natura di innumerevoli fattori, fra i quali prevalgono la 'forza di volontà e la libertà di scelta'. In altre parole, per quanto concerne la natura e le qualità delle cose create, l'uomo è un essere in potenza, gli altri animali sono già sviluppati a priori. Ciò implica l'esistenza nell'uomo dei germi delle potenzialità umanitarie e, a patto che esse vengano difese da influenze nefaste, gradualmente iniziano a svilupparsi nel fertile terreno della sua esistenza delineando così i tratti del suo temperamento e della sua coscienza umana e naturale.

A differenza degli oggetti inanimati e degli animali, che posseggono solamente un corpo, l'uomo ha una personalità propria. Tale personalità è strutturata sulle sue funzioni corporee che, come quelle degli animali, iniziano ad operare sin dal momento della nascita. La sua personalità si svilupperà però in seguito sulla base delle potenziali funzioni spirituali che sono insite nel suo essere. Per svilupparsi esse hanno bisogno di essere vagliate. (17)

La struttura spirituale dell'uomo si sviluppa ad un livello più elevato di quello fisico. Le sue funzioni corporee sono formate dagli agenti creativi che operano nel grembo materno. mentre quelle spirituali - pilastri della sua personalità - si sviluppano e perfezionano dopo la fase embrionale; perciò l'uomo è definito architetto ed ingegnere della propria personalità. Da lui dipendono il progetto e la realizzazione.

È quasi impossibile tentare di distinguere e separare gli altri animali dalla loro natura, una pietra dall'essere pietra, un cane dall'essere cane, una gatto dall'essere gatto, ecc. Ciò è invece possibile per quanto concerne l'uomo. Vi è uno iato fra l'essere uomo in maniera naturale e l'aver piena coscienza della realtà umana. Quanti uomini si sono arrestati ad uno stadio selvaggio e primitivo e quanti cosiddetti uomini civili si sono degradati al punto di tradire la loro intima natura?

Com'è possibile distinguere un oggetto dalla sua natura? È ovvio che la natura di qualcosa è condizione essenziale della sua esistenza. Pertanto, colui che è inadeguato alla sua natura può esser denominato uomo solo in senso potenziale. Questa è la giustificazione filosofica di ciò che gli esistenzialisti chiamano 'principio di esistenza': l'uomo è un essere privo di natura propria, e ne acquisisce una conformemente alle sue scelte. Questa affermazione è condivisa da alcuni filosofi islamici come Sadr al-Muti'allihin (Mulla Sadra di Shiraz), il quale scrive: "L'uomo non è una specie. Egli appartiene di fatto a specie differenti o meglio, è talvolta una specie diversa da quella cui apparteneva il giorno prima e da quella cui apparterrà il giorno dopo".

I criteri biologici non sono sufficienti a definire la natura umana. Essi sono solamente il sostrato della natura umana o, in termini filosofici, il ricettacolo delle facoltà umana piuttosto che la natura umana stessa. Va comunque sottolineato che sarebbe privo di significato parlare di natura umana senza ammettere il 'primato dell'anima'.

Dopo questo preambolo, siamo ora in grado di definire per esteso la coscienza umanitaria. Essa, come abbiamo detto in precedenza, si fonda sul principio che tutti gli uomini formano un'unica famiglia, essendo dotati di una coscienza umanitaria che supera quella di classe, religiosa, nazionale o razziale. È ora necessario precisare quale sorta di uomini posseggono un Io unificato e sono governati da un'anima collettiva. In chi si radica e sviluppa la coscienza umanitaria? Soltanto in coloro che hanno realizzato un certo grado di comprensione della missione e degli scopi del genere umano? Oppure tutti gli uomini la posseggono in forma potenziale, anche coloro che sono degenerati a

livello di bruti? È essa propria di tutti gli uomini senza eccezione?’

È chiaro che il rispetto reciproco porta gli uomini a considerarsi come membra di un solo corpo, partecipando ognuno delle sofferenze altrui. La risposta a tale domanda è pertanto chiara: non tutti gli uomini possono vivere a tale livello. Come potrebbe un selvaggio, un primitivo il cui sviluppo si è arrestato allo stadio dell'infanzia, che non è cosciente della sua natura umana, provare tale muto sentimento? Come potrebbe sottomettersi alle regole dell'umanitarismo? L'umanitarismo può sorgere solamente nelle anime di coloro che hanno già sviluppato la loro natura umana e sono giunti a considerarsi organi di un unico corpo. Questi uomini, in cui tali valori si sono destati, sono i possessori di fede, in quanto la fede è il più elevato dei valori umanitari.

Possiamo pertanto concludere che - come affermato da Saadi nelle sue poesie - ciò che unifica gli uomini in un 'Noi' ed insuffla un'anima collettiva in essi, creando un miracolo di natura umana non è la 'comunanza della specie' ma 'l'unità della fede'. Ciò cui si riferisce Saadi è un ideale, non una realtà. Eppure non credo si tratti soltanto di questo. Come potevano Mosè (A) e Faraone esser membri di un solo corpo? Come poteva Abu Dharr simpatizzare con Muawiyah? (18) Come poteva Lumumba restare indifferente alle sofferenze di Tshombe?

L'unità fra uomini che siano divenuti degni della condizione umana è ad un tempo reale ed irreale. Per questo, il Profeta (S) definisce come membri di un unico corpo i 'credenti' piuttosto che uomini in generale (i 'figli di Adamo') cui Saadi si riferisce applicano erroneamente le parole del Profeta (S). Egli (S) disse infatti: *"I credenti sono membra di un unico corpo, quando uno di essi si ammala, gli altri partecipano alla sua sofferenza sino a non poterne dormire"*. (19)

Senza dubbio, uomini di questo tipo hanno rispetto di ogni uomo e di ogni oggetto, essendo caritatevoli anche con gli esseri degradati. Dio chiama perciò il Profeta (S) *"Misericordia per tutti i mondi e gli esseri"* (*rahmata lil-'alamin*). Simili uomini mostrano gentilezza anche verso i loro nemici. Ali (A) espresse i suoi sentimenti verso Ibn Muljam (colui che in seguito lo uc-

cise) dicendo: *“Mi fa piacere vederlo vivere, ma egli cerca di uccidermi”*. Il fattore più importante è comunque il rispetto reciproco, ed esso può essere ottenuto soltanto entro una comunità di ‘credenti’.

È comunque ovvio che il quietismo ed il mancato intervento contro i crimini di un oppressore non possono esser definiti ‘misericordia verso tutti gli esseri’. In tale caso, la difesa dei valori umani richiede anzi un intervento diretto e deciso.

Bertrand Russell, il famoso filosofo e matematico inglese, e Jean Paul Sartre, il filosofo esistenzialista francese, sono due fra i più noti assertori dell’umanitarismo contemporaneo. Eppure Russell ha fondato la sua filosofia morale sul prevalere dell’interesse personale, contraddicendo così agli stessi principi umanitari di cui si fa assertore. Egli considera come base della morale l’accumulo di benefici; il suo umanitarismo conduce all’‘amore per il benessere’.

L’umanesimo di Sartre, come scrive un autore persiano contemporaneo, manifesta le ansie del mondo occidentale di fronte al suo imminente tracollo. Nel suo libro dal titolo *“Due aspetti del nichilismo nell’occidente contemporaneo”* egli sostiene *“Il borghese entusiasta che ha conquistato la Bastiglia ed innalzato la bandiera del nazionalismo non ha oggi nulla su cui riflettere oltre alla vacuità del suo stesso pensiero. Le giovani generazioni dell’occidente conducono una vita priva di valori o di scopi. L’Occidente sta reimportando ciò che nei secoli passati aveva imposto ad altri popoli e civiltà; si trova di fronte a disordini nel campo sociale, frustrazioni, incremento di miseria e di insoddisfazione, nichilismo, ecc. I nichilisti pensano: ‘Ciò che io non poso ottenere non debbono averlo neanche gli altri’, ed in questo modo marcia verso la sua dissoluzione.*

“La reazione opposta è invece rilevabile in una sorta di filosofia filantropica o romantica, di cui molti filosofi occidentali si fanno portavoce in gradi diversi. Russell, con le sue semplici prospettive pragmatiche è un estremo di questa filosofia; Sartre - col suo pensiero inquieto e sofisticato - ne è l’altro. Fra i due vi sono intellettuali, politici o economisti come Tibor Mende che tentano di fornire una soluzione pratica dei problemi pro-

pri ed altrui...

“Ma Sartre, col suo atteggiamento gnoseologico, con la sua ansia di liberarsi dai fattori di dipendenza, la sua intricata teoria relativa ad obblighi e responsabilità rivela un altro aspetto dello spirito occidentale che, vergognandosi dei suoi crimini passati, tenta di chiuderne il conto. Sartre, come gli Stoici, crede nell'eguaglianza, nella fratellanza, nella solidarietà umana, nella libertà, nella giustizia e nella pietà. Egli rappresenta la tendenza intellettuale dell'Occidente verso una liberazione dell'angoscia che si espliciti in un 'umanesimo integrale'. Di fatto, nel sostituire la religione con l'umanesimo, Sartre tenta, - a nome suo e di tutto l'occidente - di chiedere perdono alla 'suprema deità umanitaria' che ha preso il posto del vecchio Dio”. (20)

Come effetto del suo umanesimo, Sartre giunge a solidarizzare con l'innocente Stato di Israele, biasimando l'oppressione degli Arabi, ed in particolare dei profughi palestinesi! Già nelle epoche passate si è avuto ampiamente modo di vedere gli effetti pratici delle posizioni di quegli umanisti che tanto pomposamente avevano sottoscritto la dichiarazione dei diritti dell'uomo. Tutto ciò è troppo ovvio perché sia il caso di discuterne ulteriormente.

La coscienza sociale, sia essa di classe, nazionale o umanitaria, può modernamente venir definita coscienza intellettuale. È denominato intellettuale colui che possiede una delle forme di coscienza sopra elencate, che sente le necessità proprie alla classe, alla nazione o all'umanità intera ed agisce per migliorarle. Egli tende ad esteriorizzare la sua coscienza ed a migliorare le condizioni disagiati del mondo che lo circonda.

7. Coscienza iniziatica

È la coscienza di se stessi in relazione all'Essere Divino. Questa relazione non è simile a quella fra due esseri di pari grado, a quella fra uomo e uomo. È invece una relazione fra l'irreale e il reale, fra il minore e il maggiore, fra il contingente e l'assoluto.

La sofferenza dell'iniziato, a differenza di quella dell'intel-

lettuale, non nasce dalla riflessione sui problemi dell'umanità, ma dalla percezione delle manchevolezze della sua stessa anima. La sofferenza dell'intellettuale è di natura sociale: essa nasce come conseguenza della comprensione dei problemi concreti. Quanto all'iniziato, la sua sofferenza è la sua stessa coscienza, in quanto sorge dall'intimo. Il suo stato è simile a quello dell'ammalato che sente le carenze di funzionamento proprie al suo organismo. Dice Rumi:

“I disagi della malattia, le lacrime di dolore,
assai presto si tramutano in consapevolezza.
Chi è più consapevole ha maggiori patimenti.
Sappi pertanto, tu che invano ti affatichi,
che tale profumo nasce da angosce e sofferenza.” (21)

Il male non possiede lo stesso valore per l'iniziato o per il filosofo. Entrambi soffrono per la Verità, ma, mentre quest'ultimo si sforza soltanto di conoscerla, l'iniziato vuole raggiungerla, identificarvisi ed estinguersi in Essa. Il filosofo distingue le sue sofferenze da quelle degli altri esseri animati; soltanto le prime derivano per lui dalla lotta per il sapere. Le sofferenze dell'inizio consistono invece in una agonia di dolore ed attrazione. La stessa carenza percepita dagli uomini è propria anche degli angeli, malgrado essi siano sostanzianti di conoscenza ed autocoscienza. Scrive Hafiz (1320-1390):

“Gli angeli non conoscono amore, non ne odono il suono.
Egli prese dell'acqua di rosa e la versò sulla terra di Adamo.
Il suo volto brillò; vide in alto gli angeli privi di amore
ed infiammò così Adamo del fuoco del Suo amore” (22)

L'ansia del filosofo manifesta un bisogno naturale di conoscenza, come quella dell'iniziato di amore, al punto che nessuno dei due trova requie prima di aver raggiunto la Verità. Per l'iniziato comunque, la perfetta autocoscienza si identifica soltanto alla coscienza di Dio, al punto che egli considera vanità ciò che il filosofo identifica come vero. Per lui, soltanto sacrificando la propria anima l'uomo sarà in grado di conoscere il

suo vero sé. Muhyi al-Din Ibn al-Arabi (638 H. - 1240 d.C.), nel suo libro "Fusus al-hikam" (I castoni della saggezza), capitolo su Shu'aib, scrive "I filosofi ed i teologi hanno a lungo discusso sul modo di raggiungere l'autocoscienza, ma essa non può essere ottenuta nei modi da loro proposti. Chiunque prenda per buono ciò che i saggi affermano sull'autocoscienza si sta ingannando".

Uno dei problemi principali affrontati da Shaikh Mahmud Shabistari (1267-1320) nel suo poema iniziatico "Gulshan-i Raz" (Il giardino alla delle rose) è appunto quello della natura del sé.

Egli si chiede:

"Chi sono io? Un essere cosciente?
Cosa significa questo mio viaggio?"

Fornisca quindi la seguente risposta:

"Mi hai chiesto 'Cos'è il sé?'
Rendimi cosciente del sé, cos'è il sé?
Posti di fronte alla Realtà assoluta
dobbiamo comprendere la natura del sé.
L'io ed il tu sono aspetti di un'essenza unica;
un unico volto si cela dietro di loro".

Egli passa poi a criticare le definizioni date dai filosofi ad anima, sé ed autocoscienza, quindi prosegue:

"Prentendi che il termine 'sé', nella sua complessità,
si riferisca all'anima di ogni essere.
Con la sola guida della saggezza mondana,
il tuo sé, una parte di te stesso ti resterà celata.
Impara, o maestro, a conoscere te stesso:
diventare carne o sangue non significa crescere.
Il nostro sé trascende anima e corpo,
è di là da tali frutti della natura.
Né il sé è proprio dell'uomo soltanto
né solo nell'uomo è possibile scoprirlo.
Quando avrai trasceso l'intero universo
scoprirai un universo celato in te stessa". (24)

Afferma Rumi:

“Voi che avete perso voi stessi in in lunghi dibattiti
non sapete distinguere il vostro sé dall'altrui.
Di fronte ad ogni forma vi arrestate dicendo
“Sono io”, eppure, per Dio, non lo siete.
Se per un attimo vi isolaste dal mondo
verreste sopraffatti dall'angoscia più profonda.
Come accade ciò? voi siete l'Uno.
Voi siete la bellezza che si cela nell'anima vostra,
siete il vostro uccello, il vostro serpente e la vostra preda,
siete il vostro trono, la vostra debolezza e la vostra forza.
Voi siete i figli di Adamo; scoprite pertanto
nel vostro sé tutta la sua discendenza”. (25)

L'esoterista rifiuta pertanto di identificare l'anima con il vero sé, distinguendo fra conoscenza dell'anima ed autocoscienza, in quanto l'anima è solo una manifestazione fenomenica del vero sé. Se qualcuno potesse annientare se stesso, rendersi immune da ogni determinazione, sarebbe simile ad una goccia che si estingue nell'oceano per raggiungere la sua piena autocoscienza. Solamente allora l'uomo diviene ogni cosa ed ogni cosa l'uomo, per via dell'identificazione con il vero sé.

8. *Coscienza profetica*

Vi è una profonda differenza fra questo tipo di coscienza e le altre. I profeti possiedono sia la coscienza terrena che quella divina, essendo consci delle esigenze divine e delle necessità umane. La loro coscienza resta però nondimento non-duale: la loro attenzione non è volta a due qiblah (26), l'una essendo Dio e l'altra l'umanità, né essi hanno un occhio aperto sulla Verità e l'altro sulle cose create, né ripartiscono in maniera equanime i loro sentimenti fra Dio e l'uomo. Dice il Sacro Corano: “*Al-lah non ha posto nell'uomo due cuori*” (in modo da poterli volgere in due direzioni o farne dono a due amati). (33:4)

I profeti sono i campioni del monoteismo quanto ai loro ideali, alle loro aspirazioni ed alle loro sofferenze. Essi amano ogni

essere dell'universo in quanto manifestazione dei Nomi e delle Qualità divine. Dice Saadi:

“In questo dimora transitoria sono felice,
poiché Dio ha concesso felicità
ad ogni luogo del creato
che io amo; su ogni cosa il suo amore si spande”. (27)

L'amore dei profeti e degli iniziati per il mondo è soltanto un riflesso del loro amore per Dio, non una manifestazione indipendente. Le sofferenze che essi patiscono per amore dell'umanità nascono dalla loro indefessa volontà di aderire sempre e comunque al comandamento divino. Il loro unico desiderio è quello di condurre i loro seguaci al raggiungimento del Fine ultimo: l'Essenza Divina. I profeti iniziano la loro missione con l'intenzione di approssimarsi a Dio, per giungere poi sin sulla soglia della Natura Divina. Tale iniziale stimolo interno non s'acquieta se non quando essi giungono a ciò che Ali (A) chiama la “*stazione della pace*”. La fine del ‘viaggio verso la Verità’ coincide però con l'inizio del viaggio ‘con la Verità entro la Verità’. In questo secondo stadio la loro realizzazione spirituale raggiunge un grado ulteriore.

Il secondo viaggio non rappresenta però il termine della missione di tutti i profeti. Dopo esser stati colmati della pienezza della Verità, aver oltrepassato le ‘stazioni’ ed attraversato il ‘Ciclo dell'esistenza’, essi vengono inviati come “*Misericordia verso le creature*” e predisposti per il terzo viaggio, quello ‘dalla Verità verso le cose create’. Questo ritorno al punto di partenza non li priva però di quanto hanno ricevuto: essi tornano fra gli uomini in compagnia di Dio, non in sua assenza. Questo viaggio rappresenta il terzo stadio di sviluppo della natura profetica.

La natura specifica della missione divina, che subentra al termine del secondo viaggio, può farci intendere come nell'anima dei profeti l'amore per il prossimo sorga come conseguenza dell'amore per Dio.

Il ritorno fra gli uomini segna l'inizio del quarto viaggio profetico e del relativo quarto stadio di sviluppo. Il profeta viaggia così in mezzo alla sua gente, col cuore infiammato dal ricordo di Dio, onde permettergli di ascendere alla Perfezione

divina mediante la Legge Canonica (Shari'ah), la rettitudine, la giustizia e l'attualizzazione delle illimitate potenzialità umane. È ovvio perciò che quella che all'intellettuale appare come una meta è per il profeta una 'stazione' da cui guidare la comunità, e che ciò che gli iniziati vedono nei loro rapimenti estatici è ricompreso nella realtà della missione profetica. Iqbal traccia una linea di distinzione fra la coscienza iniziatica e quella profetica dicendo "Il Profeta Muhammad (S) ascese al cielo e ne tornò. Abd al-Quddus di Gangoh, grande Shaykh Tariqah (maestro di un ordine esoterico), disse a questo riguardo le seguenti parole: 'Lo giuro su Dio, se avessi raggiunto tale altezza non sarei mai ridisceso sulla terra' ".

Iqbal continua: "È arduo - nella letteratura sufi trovare espressioni come questa che, in una sola frase, rivela in maniera così netta la differenza psicologica fra coscienza iniziatica e coscienza profetica. All'iniziato dispiace dover tornare sulla terra dopo essersi liberato dei vincoli mondani mediante l'esperienza unificante'. Quand'anche dovesse ritornarvi, non sarebbe di beneficio all'umanità. Il ritorno di un profeta è al contrario associato a creatività e benevolenza; egli si immette nel flusso temporale allo scopo di modificare il corso della storia per creare un nuovo mondo di ideali". (28)

Non è questa la sede per dilungarci a definire la natura dell'esoterismo islamico. Da quanto detto è comunque evidente che il profeta dapprima soffre per amore di Dio, giungendo mediante tale sofferenza ad approssimarvisi sempre più, quindi soffre conseguentemente per amore del prossimo. Questo tipo di sofferenza differisce da quella del filantropo umanitario. La sofferenza dell'intellettuale è semplicemente un sentimento umano, un'impressione, una passione e talvolta - come sottolinea Nietzsche - una debolezza. La compassione dei profeti, così come la loro coscienza, non trova paragone in quella di altri esseri umani. Il fuoco che brucia nel loro cuore è di natura differente.

Il carattere di un profeta è più sviluppato nel sentiero di perfezione di quello di altri uomini, e la sua anima è disposta a trasmettere agli altri ed al mondo intero i privilegi di cui gode. Il profeta si fa così carico dei problemi dell'intera comunità dei suoi seguaci:

Ora che è giunto a voi un messaggero d'infra voi stessi; su di lui grava il vostro fardello. Egli è per voi solerte e compassionevole e misericordioso con i credenti (9:128)

Può darsi che, qualora essi non credano in questa rivelazione, la tua anima si tormenterà per causa loro (18:6)

Un profeta è talmente partecipe delle sofferenze, della fame, della povertà, delle malattie, della miseria della sua comunità da non poter dormire a stomaco pieno se non dopo che tutti gli abitanti dei dintorni si siano saziati. Ali, (A) che seguiva il sentiero dei profeti, disse: *“Lungi da me il farmi sopraffare dal lusso e dall'ingordigia al punto di acquistare cibi raffinati, mentre nell'Higiaz e nello Yemen può esservi un povero non in grado di procurarsi una pagnotta di pane e che non ha mai mangiato sino a sentirsi sazio. Lungi da me il riposarsi con lo stomaco pieno mentre vi sono attorno a me molti affamati ed assetati. Dovrei essere forse come colui al quale si dice ‘come puoi dormire tranquillamente a stomaco pieno mentre attorno a te vi sono alcuni che mendicherebbero persino una pelle secca di capra?’ ”.* (28)

Ciò non deve comunque essere confuso con il banale sentimentalismo da cui sono pervasi i ‘teneri di cuore’. Il profeta appare come essere umano che tenta di nobilitare gli attributi del genere umano; quando però il suo essere è perfettamente infiammato dal fuoco divino, tutte le sue qualità si divinificano.

Vi è una netta differenza fra le comunità e le società rette e governate dai profeti e quelle guidate da intellettuali terreni. Soltanto i primi sono infatti in grado di destare le facoltà latenti nell'uomo, illuminandone il mistero. Il profeta Muhammad (S) chiama se stesso *‘nunzio ed ‘ammonitore’*. Egli crea nell'uomo una ricettività nei confronti dell'esistenza universale e lo rende capace di elevarsi al più alto livello di coscienza. Lo sforzo di un intellettuale, al contrario, può al massimo far sorgere solamente la coscienza sociale o quella degli interessi sociali o nazionali.

NOTE

1) Il testo fa riferimento a due tipi di datazione: quella secondo il calendario Higri Shamsi e quella secondo il calendario cristiano. Il calendario Higri shamsi (solare dell'Emigrazione) inizia il computo degli anni a partire dall'Emigrazione del Profeta Muhammad da Mekkah a Medinah (622 d.C). Primo giorno dell'anno è il 21 marzo.

2) Il termine Ulema (plur. di Alim) possiede in arabo il semso di "sapiente", dotato di scienza, e, nella terminologia islamica si riferisce a quei mussulmani che abbiano raggiunto, mediante lo studio ed il discepolato, una conoscenza profonda ed estesa delle scienze religiose; ad essi incombe il governo e la direzione della comunità islamica.

La traduzione di Ulema con 'clero' - adottata da taluni orientalisti del passato e mantenuta dai divulgatori contemporanei - si rivela completamente erronea in quanto da un lato non vi è né sacerdozio né monachesimo nell'Islam, e dall'altro l'autorità dell'Alim risiede nella sua stessa sapienza, non - come avviene nel sacerdozio cristiano - nella facoltà di compiere riti determinati a beneficio dei fedeli. Nell'Islam qualsiasi rito può essere svolto da qualsiasi musulmano, a condizione che egli conosca i principi che ne regolano la corretta esecuzione (N.d.T.).

3) Il termine arabo Gihad possiede solamente il significato di 'sforzo'; la traduzione 'guerra santa' - comune fra gli autori occidentali - non ha alcuna giustificazione filologica. L'espressione coranica "*Gihad fi sabili 'Llah*" (sforzo sulla via di Allah) concerne tutti i pensieri, le parole e gli atti con cui il musulmano si sforza di aderire alla legge divina. La guerra santa è pertanto soltanto una delle possibili forme di Gihad.

4) La dottrina dell'Unità (Tawhid) è il fondamento del monoteismo islamico. Secondo essa, la Divinità è concepita come Una (priva di differenziazioni interne) ed Unica (senza alcuno che le sia pari). Questa medesima dottrina può essere riscontrata nei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, come pure in tutti i testi originali rivelati delle altre forme tradizionali. La dottrina cristiano trinitaria (un solo Dio in tre persone, il Figlio generato dal Padre, lo Spirito Santo precedente al Padre e dal Figlio o - secondo gli ortodossi - dal solo Padre) è un'alterazione evidente dell'insegnamento tradizionale originario. Essa non trova riscontro alcuno nei testi del Nuovo Testamento (lo stesso termine 'trinità' non vi appare mai), derivando da influenze distorte del pensiero neoplatonico, esso stesso - alle sue origini - rigorosamente monoteista. (N.d.T.)

5) Muhammad Iqbal, "La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islam" (Lahore: Asharaf Press 1962), p. 89

6) Ibid.

7) Albert Einstein, "Il mondo come io lo vedo", trad. di Alan Harris (Londra: John Lane the Bodley Head Limited, 1935), p. 25

8) Muhammad Iqbal, "La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islam", trad. Ahmad Aram (Tehran: Regional Cultural Institute, 1968), pp. 105-106

9) Sigillo dei Profeti (*Khatam an-nabiyana*) è uno dei nomi che il Sacro Corano attribuisce a Muhammad (S). Ciò significa che dopo di lui nessun altro uomo, sino al Giorno del Giudizio, verrà investito della funzione profetica o riceverà una legge

per rivelazione divina. L'eloquenza islamica prevede che ai nomi di musulmani defunti si faccia seguire - nel parlare e nello scrivere - un'eulogia. (N.d.T.)

10) Abu 'l-Qasim Payandeh, "Nahg ul-Fasahe" (Tehran: Javidan Publication, 1975, p. 349.

11) Questa relazione si applica anche alla moneta ed al denaro. Alcune monete sono denaro, altre no. Egualmente alcune forme di denaro sono moneta, altre no.

12) Mahatma Gandhi, "La mia religione", (Ahmedabad: Navajivan, 1959), introd.

13) Gandhi, Op. cit., introd.

14) Jalalu 'd-Din Rumi, "Mathnavi", (Ediz. Shiraz Ma'rifat, 1975), p. 179

15) Cartesio, filosofo francese del 17° secolo, fonda il suo sistema di filosofia sul dubbio metodico riguardo ogni cosa, persino gli assiomi. Egli argomenta: "Posso dubitare di ogni cosa, eccetto del fatto che sto pensando e dubitando, ma penso, dunque sono". Con lo stesso metodo giunge poi a dimostrare l'esistenza di Dio ed altri principi.

16) Saadi, "Gulistan", (Tehran: ediz. danese, 1969), pp. 24-25

17) La concezione islamica della 'natura primordiale dell'uomo' si oppone alle teorie di Kant, Cartesio ed altri filosofi occidentali. Essa non afferma che l'uomo incorpori dalla nascita talune percezioni, disposizioni o tendenze innate o - come altri filosofi sostengono - che l'uomo sia dotato di intelletto e volontà innati. Essa rigetta d'altra parte le teorie formulate dai denigratori della natura umana, come marxisti ed esistenzialisti, che affermano essere l'uomo all'atto della nascita un mero oggetto, indifferente al ruolo che potrà essergli imposto come lo è un foglio bianco rispetto a quanto vi si voglia scrivere. Noi Musulmani crediamo piuttosto che l'uomo nasca come creatura in potenza, che agisce in accordo alle sue facoltà, essendo stimolato dai fenomeni esterni e guidato dal suo intelletto e dalla volontà. Se egli al contrario si limita a soggiacere alle influenze esterne diviene un essere degradato che si identifica al tipo umano cui fanno riferimento la filosofia marxista ed esistenzialista.

L'Islam sostiene che la relazione che intercorre fra l'uomo all'atto della nascita e quello pienamente sviluppato è simile a quella fra un arbusto appena spuntato ed un albero; il primo diviene col tempo il secondo per mezzo della sua natura intrinseca e di fattori esterni. Essa differisce invece dalla relazione che vi è fra il legno e la sedia, dove solamente i fattori esterni posseggono un valore determinante.

18) Muawyah Ibn Abi Sufyan, primo califfo della dinastia Ummayyade, fu il più tenace fra gli avversari dell'Imam Ali (A), cui contese a lungo il diritto alla guida della comunità islamica. Con la sua dinastia cessa quell'identificazione fra autorità spirituale e potere temporale che aveva caratterizzato i primi decenni di vita della comunità, e prende vita un modello di califfato ereditario che, sconosciuto alla dottrina islamica, ricalca da vicino le antiche monarchie assolutiste (N.d.T.).

19) Tarmadi, "Sahih", p. 79 (Cap. intit. "Magia fi Masal al-Mömin).

20) Daryush Ashuri, "I due aspetti del nichilismo nell'occidente contemporaneo", (Jahan-i Now, Shahrivar, 1966), pp. 33-35.

21) Rumi, Op; cit., pp. 16-17.

22) Shamsu 'd-Din Hafiz, "Lisan al-Qaib" (Tehran: Amir Kabir Publications, 1978), pp. 188 e 261.

23) Il termine persiano per 'sé' è 'man'. Esso suggerisce un'ampiezza di significato che parole come 'sé', 'personalità', ecc. riescono a rendere solo in maniera molto imperfetta.

24) Mahamud Shabistari, "Gulsan-i Raz", versione Giavad Nurbakhsh (Tehran: Khanqah Ni'matullahi Publications, 1976), p. 21.

25) Rumi, Op. cit., p. 345.

26) In arabo è denominato 'qiblah' l'orientamento rituale della preghiera canonica. La prima qiblah dei musulmani fu Gerusalemme (qiblah dei profeti da dopo Mosè sino a Gesù Cristo A), quindi un versetto coranico ordinò ai credenti di prendere per qiblah la Casa di Allah a Mecca, cioè la Ka'bah, edificata dal profeta Ibrahim (Abrahamo, A). L'unicità di qiblah è simbolo dell'unità di intento (N.d.T.).

27) Saadi, "Kulliyat (Tehran: Alami Publications), p. 549.

28) Iqbal, Op. cit., pp. 143-144

29) Ali Naqi Feid al-Islam, "Nahgu 'l-Balaghah" (1972), p. 970.

Elenco delle più recenti pubblicazioni in lingua italiana edita
dal Centro Culturale Islamico Europeo:

- La Guida e il Magistero
Murtada Mutahhari
- Il Modello del Pensiero Islamico nel Corano
Sayyed Ali Khamenei
- Uno sguardo alla Repubblica Islamica dell'Iran
- La Corte del Negus, Re d'Abissinia
- La diffusione della Rivoluzione
A. B. Shirazi
- Il digiuno nell'Islam
Salman Gahaffari
- Tabella dell'Orario degli Atti di culto giornalieri
- L'inviante, l'inviato, l'invio
- Per conoscere l'Islam
- Vita e condotta del Profeta Muhammad
Murtada Mutahhari
- Uno sguardo a sette anni di difesa sacra
- La ricerca della verità

Il Centro Stampa Roma - Tel 2563960

انسان در قرآن

اثر استاد شهید مرتضی مطهری

(به زبان ایتالیایی)

چاپ اول - رم : ایتالیا

۱۳۶۶