

۵۸۷۲۶
۷۸,۱,۱۲

۱۷,۲۸

۲۵

مردم کآرادی در دیوانی

رئیس محترم دیوان

(نویس)

Sagittari Laterza

115

© per la raccolta, 1999,
Gius Laterza & Figli,
per la sola lingua italiana

Traduzione di Mohsen Abolhassani
e Maria Fazio Mascheroni

Prima edizione 1999

Mohammad Khatami

Religione,
libertà
e democrazia

Prefazione di Luciano Violante

 *Editori Laterza*

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 1999
Poligrafico Dehoniano -
Stabilimento di Bari
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
CL 20-5771-9
ISBN 88-420-5771-1

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.
Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.
Chi fotocopia un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Prefazione

di Luciano Violante

Quando ho ricevuto l'invito a curare la prefazione all'edizione italiana di questi scritti del Presidente iraniano, sono stato preso da due contrastanti stati d'animo. Mohammad Khatami è una figura particolarmente autorevole non solo per la responsabilità che attualmente ricopre, ma anche perché è molto impegnato, pur tra gravi difficoltà, nella democratizzazione del suo paese e nella costruzione di un nuovo rapporto tra Islam e Occidente. Egli, inoltre, in una fase politica assai difficile, sta avviando con determinazione una strategia per fare dell'Iran un ascoltato interlocutore dei maggiori paesi del mondo, senza abbandonare i caratteri propri dell'identità culturale e religiosa iraniana.

Ero allo stesso tempo preoccupato perché non possiedo tutte le conoscenze necessarie per introdurre un lettore occidentale, lontano dalle categorie proprie della cultura iraniana, alla complessità del pensiero teorico, politico e religioso dell'Autore.

Tuttavia ho accettato con molto piacere.

L'Iran, per ragioni geopolitiche e per ragioni religiose, è un paese-chiave per gli equilibri in Medio Oriente e nel Mediterraneo; dalle sue scelte e dal livello di garanzia delle li-

bertà dei suoi cittadini dipendono per gran parte il futuro dell'intera regione e, per gli inevitabili riflessi, anche il futuro delle relazioni internazionali dell'Italia. Il nostro paese, dal canto suo, in particolare attraverso le importanti visite effettuate nel 1998 dal presidente Prodi e dal ministro Dini, ha allacciato con l'Iran nuove relazioni di natura culturale e commerciale. Proprio per iniziativa del presidente Khatami, prontamente accolta dal governo italiano, si terrà nel 2000 un importante convegno sulle quattro grandi civiltà del Mediterraneo, egiziana, persiana, greca, romana. L'Italia è forse il paese europeo che sta avviando rapporti più completi con l'Iran, senza alcuno spirito impositivo e nonostante le difficoltà determinate dalla profonda diversità dei regimi politici¹.

Ho letto, infine, nelle decisioni di scegliere l'Italia per la prima pubblicazione in Occidente di questi importanti saggi, e di chiedere l'introduzione al presidente della Camera dei Deputati, un atto di particolare amicizia nei confronti del nostro paese e del nostro parlamento.

Khatami fu eletto presidente della Repubblica Islamica dell'Iran il 23 maggio 1997 con circa il 70% dei consensi. In termini occidentali, e con qualche grossolanità, si potrebbe dire che ha proposto, nel corso della sua campagna elettorale, democratizzazione ed equità sociale. Il suo programma parlava soprattutto alle donne, ai giovani

¹ Il sistema politico-costituzionale iraniano si regge su un delicato sistema di pesi e contrappesi; cfr. A. Schirazi, *The Constitution of Iran*, Tauris, London-New York 1997.

ed agli iraniani di lingua non persiana². Venne votato massicciamente proprio da questo tipo di elettori che rappresentano quote rilevanti della popolazione. L'Iran è il paese delle tre metà: infatti poco meno della metà dei 60 milioni di iraniani sono donne; circa metà ha meno di 20 anni³ e tutti i cittadini acquistano il diritto di voto a 16 anni; appena la metà dichiara il persiano come lingua madre, mentre gli altri dichiarano, nell'ordine, turco, arabo, curdo, beluci e turkmeno.

In quest'ultimo dato c'è una prima significativa particolarità iraniana. L'Iran non è un paese «persianizzato», con minoranze emarginate. È un paese dove l'etnia non è motivo di divisione, perché la coesione nazionale non deriva dall'unità o dalla prevalenza etnica, ma dalla religione. La dinastia dei safavidi, che è all'origine dell'Iran moderno, e che regnò per due secoli, a partire dal 1502, era, ad esempio, di origine azera. Uno dei motivi di caduta dello shah Mohammad Reza Pahlavi, anche se non determinante, è stato il tentativo di imporre un'unica identità a tutti i cittadini iraniani, mentre una delle prime misure prese dalla Repubblica Islamica fu la revoca del divieto di usare le lingue delle minoranze, pur proclamando il persiano come lingua ufficiale⁴.

Tutte queste diverse etnie sono accomunate dalla fede

² Cfr. *Portrait. Mohammad Khatami*, «The Echo of Iran», gennaio 1998, p. 25.

³ I dati demografici sono tratti da Y. Courbage, *Scenari demografici mediterranei*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, pp. 166 sgg.

⁴ O. Roy, *Iran: fra identità sciita e Realpolitik*, «Limes», 1, 1997, p. 84.

sciita; questa è una seconda particolarità iraniana. Naturalmente forti fattori di coesione nazionale derivano dalla rivoluzione contro lo shah e dalla guerra contro l'Iraq; ma non va sottovalutato che in entrambe le vicende il clero sciita ha avuto un ruolo determinante e quindi, indirettamente, entrambi gli avvenimenti hanno rafforzato l'identità religiosa del paese. Un'importante chiave per avvicinarsi alla comprensione della realtà iraniana sta proprio nello sciismo. L'Iran è l'unico paese islamico a maggioranza sciita e gli sciiti fuori dell'Iran si sentono ad esso molto vicini. A conferma del fatto che il rapporto religioso è quello che più conta, si cita spesso l'origine azera, e non persiana, di alcuni grandi leader iraniani, tra cui lo stesso Khamenei, attuale guida spirituale.

La terza particolarità è costituita dal ruolo di mobilitazione politica che ha storicamente avuto la fede sciita in chiave antimperialista, dalla fatwa dell'ayatollah Shirazi contro la concessione ai britannici del tabacco iraniano, alla fine del secolo scorso, sino alla rivolta del 1978 contro lo shah Mohammad Reza Pahlavi. Tale atteggiamento tradizionale ha avuto modo di rafforzarsi negli anni Ottanta, quando gli Stati Uniti, per colpire tanto l'URSS, colpevole dell'invasione dell'Afghanistan, quanto la classe dirigente iraniana che aveva guidato la rivolta contro Mohammad Reza Pahlavi, amico degli USA e dell'Occidente, tentarono di mobilitare il mondo islamico sunnita in funzione non solo anticomunista ma anche antisciita. L'operazione alla fin dei conti ha causato agli interessati più danni che vantaggi, dato che la maggior parte degli attentati an-

tiamericani verranno effettuati da formazioni estremistiche sunnite. Per converso ha accentuato il carattere antiamericano ed antioccidentale di una parte considerevole dell'opinione pubblica iraniana e ha contribuito all'ulteriore rafforzamento del tradizionale credo religioso come fattore di unità nazionale.

In Iran, per questo complesso di ragioni, nessuno può, almeno nei tempi brevi, prescindere dalla fede religiosa e un futuro realistico non può che essere costruito all'interno di essa.

La linea di pensiero che unifica questi saggi è proprio la costruzione del futuro, all'interno della fede sciita, ma con un forte spirito riformatore, che risponde tanto al carattere personale del presidente iraniano quanto ai mutamenti intervenuti in Iran a ventun anni dalla rivoluzione. Khomeini, leader carismatico della rivoluzione e della guerra contro l'Iraq, è morto. La metà degli iraniani di oggi è nata dopo quel fatidico 1978 e aveva al massimo dieci anni quando finì la terribile guerra con l'Iraq (1980-1988). I momenti della esaltazione rivoluzionaria e della mobilitazione ideologica permanente sono finiti e una buona parte di questi giovani non è più indifferente alle seduzioni occidentali. La lotta per la giustizia sociale, che era l'anima popolare della rivolta contro lo shah, è parsa spesso soggiacere all'imposizione di un modello di puritanesimo esteriore fondato sul rigido controllo dei comportamenti di tutti i cittadini, in particolare dei giovani e delle donne. È cresciuta intanto la scolarizzazione e l'urbanizzazione degli iraniani. Nel 1976 il paese aveva poco meno di 34 mi-

lioni di abitanti, di cui il 47% viveva in città con più di 100 mila abitanti. Il tasso di scolarità era del 59% per gli uomini e del 28% per le donne. Oggi il 61% degli iraniani vive in città con più di 100.000 abitanti, il tasso di scolarità è salito all'85% per gli uomini e al 74% per le donne⁵. La grande Teheran che aveva nel 1976 quattro milioni e mezzo di abitanti oggi ne ha dieci, un milione in più dell'intera Lombardia. Lo sviluppo delle reti di comunicazione, dalle trasmissioni televisive via satellite ad Internet, pone infine le generazioni più giovani a contatto con la musica, gli spettacoli, le merci, le bevande, gli abiti e gli stili di vita dell'Occidente. Si tratta di un intreccio di seduzioni, tanto più accattivanti perché si presentano nei loro aspetti ludici, sconnesse dal principio di responsabilità personale, che costituisce comunque uno dei cardini della nostra civiltà, e spogliate di un'analisi delle durezze e dei difetti del mondo occidentale.

Con questi cambiamenti sociali e culturali la classe dirigente iraniana deve fare i conti, consapevole che non può opporre un semplice ritorno ad antiche tradizioni, ma non può neanche spalancare acriticamente le porte del proprio paese a quella che risulterebbe una vera e propria colonizzazione commerciale e ideologica. Il rifiuto pregiudiziale rischierebbe di aprire conflitti generazionali violenti e di difficile soluzione. La seconda strada comporterebbe lo sgretolamento del fondamento sciita dello Stato e la perdi-

⁵ F. Adelhah, *Être moderne en Iran*, Karthala, Paris 1998, p. 154.

ta dell'identità iraniana, perché verrebbe meno il principale collante della nazione che è oggi quello religioso.

L'Iran si trova in una fase di transizione tra il passato recente, quando hanno avuto un peso decisivo le correnti religiose più tradizionaliste, e la necessità di aprire nuove strade, che non sconfessino il passato. È un paese-cerniera tra mondo arabo e mondo asiatico, pur non appartenendo a nessuno dei due, perché buona parte della popolazione è di origine indoeuropea o «aria» e da qui deriva il termine Iran⁶. In questa fase delle relazioni internazionali la parte più aperta della sua classe dirigente comprende che deve impegnarsi per rivestire nella regione un ruolo adeguato all'importanza del paese, altrimenti rischia di essere isolata o condizionata da altri protagonisti. L'alternativa più favorevole la obbliga ad avviare relazioni con il mondo occidentale.

«La nostra concezione circa l'instaurazione e il consolidamento di una forma di Stato religiosa nella nostra società tesa verso il futuro», spiega Khatami, «non può materializzarsi nel vuoto: non riusciremo a concretare tale concezione senza un contatto pieno con la comunità internazionale. Questo importante compito ci viene affidato proprio mentre la civiltà occidentale domina il mondo; e tuttavia, nello stesso momento, dobbiamo tentare di liberarci dal dominio dell'Occidente. Quindi è naturale che ci confrontiamo con l'Occidente, e l'esito finale di tale confronto determinerà il nostro futuro» (pp. 121 sg.). Dell'Occi-

⁶ G. Gnoli, *The idea of Iran*, IsMEO, Roma 1989.

dente l'Autore dà un'interpretazione complessa, non totalmente critica, ma molto severa nei confronti della laicità e della tendenza costantemente espansionistica. Riconosce l'impegno per la liberazione di milioni di esseri umani dalle catene della schiavitù, ma critica la concezione della libertà occidentale come esclusivamente preoccupata dei vincoli esterni e non anche della liberazione dell'uomo dalle «proprie tentazioni» (p. 103). Un sistema come quello oggi vigente in Iran, scriverà più avanti il presidente, deve limitare le libertà edonistiche, deve convincere i giovani a realizzarsi nella continenza (p. 163). Il programma è certamente ostico per la nostra concezione della democrazia, ma è coerente con la natura religiosa della Repubblica Iraniana.

Nell'Occidente distingue le politiche dai valori. Le politiche sono da combattere aspramente perché l'Occidente tenta di indurre i popoli «ad arrendersi ai suoi voleri e a servire i suoi interessi» (pp. 123 sg.). Ma con i valori della cultura occidentale bisogna confrontarsi razionalmente. Usare gli strumenti militari o gli interventi giudiziari sarebbe come «versare benzina sul fuoco della parte opposta» (p. 126). La novità è particolarmente significativa, se si considera che il preambolo della Costituzione iraniana, approvata nel 1979, stabilisce il principio dell'esportazione in tutto il mondo della rivoluzione e dei suoi contenuti politici, con particolare riferimento alla lotta contro l'Occidente.

Bisogna distinguere, scrive in diversi dei saggi, gli aspet-

ti positivi da quelli negativi dell'Occidente, respingendo questi ultimi e studiando con profondità i primi.

Khatami è un religioso e quindi pone una cura particolare nel connettere insieme concezione religiosa e impegno politico. A suo avviso è proprio lo sforzo di capire e interpretare la religione che deve convincere il mondo iraniano ad un rapporto più razionale con l'Occidente. L'interpretazione viva ed efficace della religione, infatti, viene garantita dalla presenza nella vita contemporanea e non è possibile essere presenti nel mondo contemporaneo senza conoscere in modo preciso una delle più potenti realtà nel mondo d'oggi quale è appunto la civiltà occidentale (pp. 63 sg.). Da ciò deriva una valutazione realistica della nostra civiltà: sono «pochi i popoli e i paesi non occidentali che non abbiano sofferto sulla propria pelle il dolore della frusta e dell'oppressione da parte dell'Occidente politico ed economico, a causa sia del vecchio colonialismo sia dell'odierno espansionismo» (p. 64); tuttavia questo è solo uno dei volti dell'Occidente, che ha elaborato una civiltà e una cultura basate su valori specifici che bisogna conoscere, «da un lato prestando grande attenzione ai suoi pericoli, dall'altro acquisendo le sue conquiste umane» (p. 64). Bisogna distinguere e scegliere, conclude Khatami, «assumendoci nel contempo la responsabilità della nostra scelta» (p. 64).

Una particolare difficoltà per l'attuazione di questi indirizzi, che non traspare direttamente dagli scritti, è costituita dall'identificazione nella società iraniana dell'Occi-

dente con gli Stati Uniti, i quali vengono spesso presentati non solo come la quintessenza dello spirito conquistatore del capitalismo occidentale, ma anche come il pericoloso corruttore di costumi; è questo il significato effettivo dell'espressione «Grande Satana», propagandista di abitudini e consumi del tutto contrari alle severe tradizioni sciite. Su un grande muro di Teheran ho visto dipinta per tutta l'ampiezza una bandiera statunitense con teschi al posto delle stelle e con le strisce che terminavano in altrettanti missili.

Questo tipo di critiche non sono accettabili. Tuttavia noi europei non dobbiamo sottovalutare nel rapporto con l'Iran, e più in generale con tutto il mondo islamico, la necessità di una distinzione tra i due Occidenti, quello europeo, e di influenza europea, e quello statunitense, e di influenza statunitense. Si tratta di realtà distinte e non confondibili per il diverso peso della politica, della società, del mercato, della solidarietà, dei meriti, dei bisogni e del principio di responsabilità.

Non esiste un pensiero unico occidentale. Ma sta a noi europei presentare la nostra identità e i nostri valori a tutti i paesi vicini non europei, con i quali dobbiamo fare i conti non diversamente da quanto gli altri devono fare con noi. La moneta unica e la costruzione progressiva di istituzioni europee rendono sempre più necessaria la distinzione tra i due Occidenti, alleati, uniti da una storia e da un futuro comune, ma distinti nelle identità e diversi in alcuni valori fondamentali e negli stili di vita.

Khatami coglie nella difficile fase che attraversa il suo paese il rischio di due estremismi, due sventure come egli le chiama: il dogmatismo religioso oscurantista, che sarebbe il più pericoloso, perché si avvale di un'aura di legittimità religiosa (pp. 137 sg.), e la passiva subalternità ai modelli occidentali. Entrambe le eventualità sarebbero foriere di scontri interni laceranti; la prima, inoltre, isolerebbe il paese dal contesto internazionale e la seconda, sulla base dell'analisi delle forze in campo nel paese e nell'intera regione, avrebbe come conseguenza la trasformazione dell'Iran in un incontrollabile campo di battaglia. Scartando gli estremismi, per Khatami la soluzione più equilibrata è quella realistica e riformatrice, una nuova strada per il progresso, dove l'acquisizione di maggiori spazi di libertà individuale, di un maggiore pluralismo e di maggiore equità sociale sia in sintonia con una lettura dei principi della fede sciita meno chiusa e meno aggressiva rispetto a certe tradizioni. D'altra parte in molti casi la tradizione ostacola il cambiamento e non rimane altra strada se non distruggerla (p. 31), osserva il presidente iraniano.

Il pilastro centrale della teoria politica di Khatami, particolarmente vicina alla nostra concezione della democrazia, è l'attribuzione al popolo delle decisioni sulla natura dello Stato (p. 67). L'interrogativo fondamentale, spiega Khatami, è se la forma dello Stato sia un fatto che riguarda il popolo, oppure se debba essere stabilita dalla religione (p. 67); personalmente, aggiunge l'Autore, ritengo che la questione debba essere gestita dal popolo e noi non pos-

siamo dire al popolo: voi dovete volere per forza questo Stato islamico. Lo Stato islamico acquista legittimità solo se il popolo lo vuole (p. 85) e, conseguentemente, il popolo potrebbe anche ad un certo punto decidere di rifiutarlo. «Che si abbia il rifiuto dell'ingerenza della religione nella politica, o di contro si proceda addirittura all'instaurazione di uno Stato religioso, l'essenziale è che la decisione riguardante le condizioni di vita del popolo sia presa per volontà del popolo» (p. 78).

Per dare coerenza a questa impostazione Khatami precisa una serie di concetti in materia di Islam, distinguendo la religione dalla sua interpretazione e mettendo in guardia dalle confusioni possibili tra l'interpretazione della religione, che è umana, e quindi mutevole, e la religione in sé, che è frutto della Rivelazione divina e nella cui essenza sono il «sacro», il «sublime» e l'«assoluto». Con evidente riferimento a rischi propri del suo paese, Khatami insiste molto su questa distinzione: «La grande catastrofe [...] si verifica nelle società religiose nel momento in cui il carattere assoluto e sacro proprio dell'essenza della religione viene trasferito alle interpretazioni [...] che della religione l'uomo elabora, e ciò che un uomo e gli uomini, nella loro limitatezza, sono giunti a produrre, viene considerato religione; prende così forza l'opinione che sia religioso soltanto chi accetti quelle interpretazioni; e da qui si originano molte degenerazioni, molte infedeltà, molti conflitti» (p. 52).

Da questa impostazione derivano decise critiche al fanatismo religioso e l'ammonizione relativa ai membri del

clero regressivo e dogmatico «che non se ne stanno con le mani in mano» (p. 169). Anche quando si parla dell'Islam, continua Khatami, occorre precisare a quale Islam ci si voglia riferire e cita a questo proposito almeno sette diverse interpretazioni di questa religione (p. 51).

Allo stesso spirito realistico e razionale sono ispirate le critiche al tradizionalismo inteso come non disponibilità ad accettare i cambiamenti; non a caso è citato a questo proposito un pensiero di Khomeini: «I metodi con cui attualmente governiamo la nostra società sono destinati con ogni probabilità a mutare negli anni a venire» (p. 153).

In Italia e in molti altri paesi occidentali non abbiamo un'idea approfondita né dell'Islam né della Repubblica Iraniana e pensiamo talora ad un regime cupo, violento e privo di libertà. La fatwa contro lo scrittore Salman Rushdie, la limitazione nella scelta degli stili di vita delle donne e dei giovani, la minaccia di una severissima condanna nei confronti di un uomo d'affari occidentale che aveva una relazione sentimentale con una donna iraniana, il processo al sindaco di Teheran Kharbaschi, ed altre analoghe notizie, hanno accentuato questa immagine. Tuttavia la vita politica in Iran, nonostante alcune tragedie, è assai più complessa, ricca e multiforme di quanto le parole o le immagini possano trasmetterci⁷.

⁷ Sugli aspetti «moderni» della vita in Iran v. F. Adelhah, *Être moderne en Iran* cit.; per una comparazione tra le discriminazioni in Occidente e quelle nell'Islam, v. A.A. Mazrui, *Islamic and Western Values*, «Foreign Affairs», settembre-ottobre 1997, pp. 118 sgg.

L'Iran ha conosciuto in venti anni una rivoluzione guidata dai leader religiosi e una guerra durata otto anni con centinaia di migliaia di vittime e l'uso di armi chimiche. Il regime uscito vittorioso dall'una e dall'altra esperienza ha dovuto nel frattempo misurarsi con numerosi nemici esterni ed interni, con ondate di fanatismo religioso-politico, con la difficoltà di affrontare i problemi che la modernità, la globalizzazione e lo sviluppo delle relazioni internazionali possono porre a governi con una prevalente connotazione religiosa. Ora l'Iran sembra uscito dalla fase dell'adolescenza delle nazioni, propria dei primi decenni dei paesi che si affermano autonomamente sulla scena mondiale e deve affrontare i problemi posti dalla propria maturità.

Il più importante tra questi, direttamente affrontato da Khatami, è la conciliazione tra i principi della fede sciita e un programma di profonde riforme sociali e politiche. Il paese va giudicato alla luce di questo sforzo politico ed intellettuale che ha anche tragici risvolti in scontri interni tra opposte componenti. Ad un lettore superficiale alcune delle argomentazioni del presidente iraniano potrebbero apparire o dettate dall'esigenza contingente di mediare tra posizioni apparentemente inconciliabili oppure frutto di fughe non realistiche rispetto alla situazione iraniana ed «eversive» rispetto alla religione islamica. Non è così. Khatami si è proposto durante la campagna elettorale e continua a proporsi oggi, nella sua attività politica e in questi scritti, non come notarile mediatore tra le diverse opzioni, ma come il sostenitore più determinato di un'autonoma

strada riformatrice, una via iraniana, diremmo noi, per superare il difficile passaggio di fronte al quale si trova il proprio paese.

In Iran, come risulta dai giornali in lingua inglese che vengono pubblicati nella capitale, il dibattito politico è molto vivace e i temi affrontati in questo volume sono costantemente oggetto di riflessione e di scontro. Nel pensiero islamico, inoltre, è molto presente un filone interpretativo tollerante e realistico, cui si ispira direttamente il presidente Khatami e che è stato condiviso da quel 70% di elettori che lo hanno votato. Il presidente iraniano è stato allievo di uno dei maggiori interpreti islamici contemporanei, Morteza Motahari – a sua volta allievo di Khomeini –, assassinato nel 1979 da un gruppo terroristico, che ha costantemente sottolineato che la ricerca della verità religiosa non è prerogativa esclusiva «di un tempo, di un luogo o di determinate persone» e ha richiamato l'attenzione dei musulmani sulla necessità di respingere l'assoggettamento cieco alle tradizioni e alle usanze ancestrali, perché ciò ostacola la conoscenza della verità⁸.

Peraltro nessuno può ritenere che i principi qui esposti da Khatami trovino pronta e corale accoglienza nel suo paese. Sono contrari gli estremismi di varia natura e non è escluso il ricorso al terrorismo per bloccare una evoluzione del paese, come dimostrano gli omicidi di intellettuali vicini a Khatami nelle ultime settimane del 1998 e le dichiarazioni rese dal ministro della Sicurezza in ordine alla

⁸ M. Mutahari (Morteza Motahari), *La visione unitaria del mondo*, Seimar, Roma 1998, pp. 21 e 22.

partecipazione a tali omicidi di appartenenti ai servizi di sicurezza⁹.

La strada che il presidente iraniano ha scelto di percorrere, richiamandosi all'interpretazione più aperta dell'Islam, è l'unica realisticamente possibile. L'Occidente, l'Europa e l'Italia hanno la necessità, per l'importanza che ha l'Iran in una delle aree più delicate del mondo, di seguire con rispetto ed attenzione le evoluzioni della situazione politica in quel paese. Anche dalla prudenza e dalla serietà dei nostri comportamenti dipende il futuro della strategia politica dell'attuale governo iraniano.

Sarebbe tuttavia riduttivo leggere in chiave esclusivamente politica questi saggi. Sotto il complesso delle argomentazioni scorre infatti il tema di fondo del pensiero di Khatami, costituito dal confronto tra la civiltà islamica e quella occidentale.

Per quasi mille anni la civiltà islamica ha rappresentato il più grave problema strategico europeo. Le sconfitte degli Arabi a Poitiers nel 732 e dei Turchi a Vienna nel 1683 hanno determinato il primato cristiano nel controllo del territorio europeo e del Mediterraneo. Tuttavia esse furono strappate «ai punti»¹⁰ e non dovettero apparire del tutto tranquillizzanti se Edward Gibbon in *Declino e caduta dell'Impero Romano* giunse a scrivere che se Carlo Martello fosse stato sconfitto a Poitiers, il Corano «sarebbe oggi insegnato ad Oxford». Ma ancora oggi l'immagi-

⁹ R. Allen, *Khatami on top as ministry admits murder link*, «Financial Times», 7 gennaio 1999.

¹⁰ Così G.E. Fuller, I.O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam*, Donzelli, Roma 1996, p. 7.

ne di un contrasto al «pericolo musulmano» nei Balcani riemerge in posizioni greche, bulgare, serbe e russe per esprimere le preoccupazioni di quei paesi e la loro interpretazione del proprio ruolo nel sistema di sicurezza europea¹¹.

I musulmani dal canto loro sono profondamente consapevoli di un millennio di superiorità culturale, intellettuale, scientifica e militare sull'Occidente. Questa superiorità cominciò lentamente a declinare con il Rinascimento, sottolinea in questi saggi Khatami, e da allora è iniziata l'ascesa occidentale che continua tutt'oggi. Oggi il fenomeno dell'Islam politico è la reazione al declino musulmano spinta dal risentimento verso un Occidente che appare direttamente o indirettamente responsabile di tutte le sciagure che hanno colpito i popoli musulmani. Queste rivendicazioni sono del tutto ignorate in Occidente, perché noi ignoriamo l'esistenza di una «versione musulmana della storia»¹², il cui approfondimento ci eviterebbe invece molti errori e consentirebbe l'avvio di rapporti di pacifica convivenza con i nostri vicini.

Secondo Khatami l'attuale cultura islamica appartiene ad una civiltà il cui tempo è finito (p. 9); bisogna dar vita ad una nuova civiltà che vada oltre l'Occidente (pp. 129 sg.), che sia diversa dal passato islamico e dal prevedibile futuro dell'Occidente. Ma l'obiettivo non va conquistato con la guerra, come si pensava al tempo della rivoluzione antishah; va conquistato invece con il dialogo.

¹¹ V.O. Potezica, *The Islamic factor in Balkans*, «Review of International Affairs» (Belgrado), maggio-giugno 1993.

¹² G.E. Fuller, I.O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam* cit., p. 19.

Su quali basi in Occidente, e in particolare in Europa, si può accogliere l'invito ad un confronto tra le due civiltà? Il numero delle risposte possibili è vicino all'infinito. Ma qualunque risposta non può prescindere da tre straordinari cambiamenti nel nostro mondo che inducono ad una riflessione profonda sul futuro della civiltà occidentale e dei valori europei: la crisi degli Stati nazionali, la globalizzazione, la dissociazione crescente tra tecnologia e cultura.

Abbiamo la necessità di reinventare nuove forme di identità e di appartenenza dei popoli, che sostituiscano nel tempo quelle che ancora oggi hanno come punto di riferimento gli Stati nazionali. Dobbiamo far nascere forme di governo sovranazionale dei processi economici e forme di educazione all'uso delle informazioni per evitare che i flussi informativi globali, permanenti, contraddittori e privi di qualsiasi verifica, possano indurre ad un senso di estraniamento dalla realtà o possano creare poteri antidemocratici; non a caso è stato prodotto negli USA un film, *The Truman Show*, in cui per la prima volta il problema della libertà non si è posto nei confronti di un potere politico o militare o giudiziario o criminale, ma nei confronti del potere dell'informazione. Abbiamo, infine, l'esigenza di un governo della tecnologia che superi il divorzio tra ragione tecnologica e valori umani. Non è vero che la ragione tecnologica può restare indifferente rispetto ai fini. Sappiamo che le diverse tecnologie hanno effetti che riguardano l'ambiente, la produzione, la riproduzione, tutto ciò che è essenziale alla vita umana, e quindi, per salvaguardare il futuro della nostra civiltà, non possiamo man-

tenere la tecnologia indifferente rispetto alle sue conseguenze.

Non so se saremo capaci di superare la frammentazione contemporanea compiendo una nuova lettura coerente, ma non integralista, di tutte le conoscenze. Ma più intense comunicazioni tra i diversi campi del sapere, una più approfondita consapevolezza dei rapporti tra le azioni e le loro conseguenze, una maggiore coerenza tra cultura e vita sociale, tra principi etici e comportamenti individuali, non possono che agevolare la vita degli uomini e darle maggior senso.

L'interdipendenza globale non può riguardare solo le economie e l'informazione; riguarda anche i saperi e le azioni. La parcellizzazione propria della ragione tecnologica occidentale rischia di provocare nuove alienazioni, nuovi allontanamenti da sé.

Se Teheran, per le ragioni qui indicate, non ride, si potrebbe concludere, New York, Londra, Roma, Parigi e Berlino non ridono, per altre ragioni di analoga gravità. È forse necessario che civiltà appartenenti a mondi vicini comincino a dialogare, non per vincere l'una sull'altra, ma per capire in che modo ciascuno può aiutare gli altri e se stesso ad aprire la propria strada ad un nuovo futuro.

Religione, libertà e democrazia



Tradizione, modernità, sviluppo*

Ci si può accontentare di un'interpretazione semplice, e ovviamente superficiale, dei termini «tradizione», «modernità» e «sviluppo», definendo la modernità come un fenomeno occidentale, instaurato distruggendo le tradizioni e in lotta contro di esse; e definendo lo sviluppo – che è il frutto della modernità, o per lo meno è ad essa necessariamente legato – come un obiettivo strategico per i paesi che non fanno parte del sistema occidentale di pensiero e di vita. Da simili premesse superficiali si può trarre una conclusione superficiale, cioè che per conseguire lo sviluppo sia necessario modernizzarsi, e che la modernità non si possa acquisire se non in lotta contro la tradizione.

Interpretazioni del genere, tuttavia, non corrispondono alla realtà: possono soddisfare soltanto le persone dotate di pensieri deboli, e che non avvertano responsabilità nei confronti del destino dell'uomo. Il problema è troppo complicato perché lo si possa risolvere tanto facilmente.

Da una parte la tradizione non si può stravolgere sem-

* *Sonnat, Tadjaddod, Towse'e*, Discorso tenuto alla facoltà di Diritto e Scienze Politiche e Amministrative dell'Università del Libano (primavera 1996).

plicemente volendolo, sulla base di criteri puramente teorici, dall'altra parte la modernità non può essere acquisita senza sacrifici. Fino a che non sono gli uomini a cambiare, il destino della loro vita collettiva non può subire alcun cambiamento decisivo, e anche l'evoluzione delle persone è a sua volta un fenomeno molto complesso, i cui fattori non sembrano essere tutti nelle mani dell'individuo.

Ci riterremmo soddisfatti se la nostra trattazione del tema fosse in grado di aprire nella mente dei ricercatori almeno un piccolo spiraglio di luce.

I termini *tradizione*, *modernità* e *sviluppo* sono estremamente ambigui, incerti e complessi; tuttora non ne esiste un'interpretazione unanimemente condivisa, né forse esisterà mai. Le ambiguità derivanti da interpretazioni diverse, da pregiudizi diversi, da diverse predilezioni e convenienze, e dai differenti punti di vista adottati da ognuno, sono all'origine di gravi incomprensioni. Per attenuare almeno tali incomprensioni, è necessario dunque prima di tutto che ogni interlocutore specifichi chiaramente la propria interpretazione dei termini medesimi. Come primo passo nello sforzo di esporre il percorso del nostro pensiero, cercherò pertanto di chiarire i presupposti della nostra concezione riguardo al tema in discussione.

Qual è il mio concetto di «modernità» e «tradizione»?

Quando parliamo di modernità, parliamo indubbiamente di un fenomeno nuovo, o di un insieme di fenomeni nuovi; e tuttavia: si può definire *modernità* qualsiasi fenomeno nuovo che si verifichi nella vita dell'uomo? Oppure la modernità è il carattere specifico di un determina-

to periodo storico? La comunità umana (anche nei suoi aspetti più elementari) evolve costantemente, e i nuovi fenomeni si sostituiscono ai fenomeni vecchi nel sistema di vita dell'uomo; la differenza sostanziale fra il mondo antico ed il mondo nuovo non risiede nell'assoluta stabilità del primo rispetto all'assoluta evoluzione del secondo, bensì nella lentezza dell'evoluzione del primo rispetto alla fortissima accelerazione dei cambiamenti del secondo. Ma non definiamo *modernità* qualsiasi tipo di evoluzione e nascita di nuovi fenomeni, seppure di fondamentale ed evidente importanza all'interno della società: a mio parere, con il termine *modernità* va definita l'evoluzione che si è verificata nella fase attuale della storia dell'uomo in Occidente. In altre parole, si può definire *modernità* lo spirito della nuova civiltà e la cultura più consona a tale civiltà.

Possiamo prescindere dal complesso dibattito sul rapporto che lega civiltà e cultura, e dall'interrogativo se esse vadano considerate come due elementi di una realtà o due fatti interdipendenti; è scontato comunque che ogni cultura sia adatta alla propria specifica civiltà. Sappiamo che anche in Occidente la nuova civiltà si è instaurata con la distruzione della civiltà precedente, e di conseguenza anche la cultura propria di quella civiltà è stata cancellata; nella nuova epoca è emersa una nuova cultura adatta alla civiltà nuova; tale cultura ha sostituito la cultura precedente, e la modernità è lo spirito dell'attuale nuova civiltà e cultura.

Veniamo ora a trattare della tradizione.

In sintesi, la tradizione ha a che fare con il passato; ma non si può definire *tradizione* qualsiasi fatto vecchio. Si

parla di tradizioni divine, di tradizioni naturali e simili, e coloro che accettano la tradizione canonica divina o la tradizione della legge naturale le considerano inalterabili. Tali tradizioni in se stesse parlano di fatti immutabili, e sinché simili fatti esistono, anche la tradizione rimane viva. Le leggi che regolano l'esistenza sono la tradizione divina o la tradizione naturale. È possibile che l'uomo, nel processo di individuazione di queste leggi, cada in errore, e che in seguito si accorga dell'errore commesso; ciò che cambia non è mai il principio originario della legge, bensì l'interpretazione che della legge viene operata dall'uomo. Persino se si postula come essenziale alla natura del mondo il principio della non-immutabilità e del cambiamento – quale è affermato da Sadr al-Mata'lehin¹, grande filosofo musulmano che credeva nel «moto dell'essenza», o quale è concepito dai marxisti, che identificano il mondo nelle sue contraddizioni interne e sulla base di simili premesse considerano il movimento e il cambiamento caratteri sostanziali e costanti del mondo – tuttavia in ogni caso sta di fatto che almeno il principio del cambiamento è riconosciuto da tutti come legge permanente e costante. In effetti, il significato della tradizione rispetto alla modernità non va ricercato nell'insieme dei fatti antichi, né in ciascuno di essi; tutti gli uomini in genere considerano praticamente inalterabili una serie di fatti in alcuni campi della loro vita, e nessuno per questa ragione li accusa di essere tradizionalisti o refrattari alla modernità.

Qual è, dunque, il significato di *tradizione*? A mio parere, la tradizione è un fatto umano, ha a che fare con l'in-

interpretazione operata dal pensiero e dal sentimento dell'essere umano. In altri termini, essa si identifica con le concezioni, le abitudini e i comportamenti ordinari che siano divenuti basilari nella società e che abbiano relazione con il passato. In quest'ambito, la tradizione ha una relazione stretta con la cultura, in molti casi è la manifestazione di una cultura; e tuttavia non qualsiasi cultura si può qualificare come tradizione o tradizionale. Al contrario, la tradizione è la cultura che esisteva in una società che un tempo aveva prodotto una civiltà: ora quella civiltà è finita, ma quella cultura, o almeno gran parte della sua impronta, sono rimaste nel midollo dell'anima delle persone. Il termine *civiltà*, secondo me, non designa necessariamente l'elevato grado di complessità e di avanzamento di una civiltà; esso indica piuttosto un particolare metodo di vita, nel senso ampio della parola, il quale è in se stesso il risultato del rapporto particolare creato con l'esistenza, e consiste nelle risposte alle domande e nel soddisfacimento dei bisogni generati e venuti in luce a seguito dell'instaurazione di tale rapporto; quindi, anche gli uomini primitivi possiedono una propria civiltà, e l'uomo ha elaborato qualche tipo di civiltà sin dal giorno in cui ha cominciato a vivere in gruppo (cioè da sempre).

È possibile che nell'epoca attuale la cultura del passato permanga, pur essendo finita e scomparsa la civiltà che con quella cultura era sorta e che ne era stata il fondamento. Infatti la cultura è radicata nel tessuto profondo dell'anima degli uomini; di conseguenza essa è più longeva della civiltà stessa, ed è traccia concreta della vita, del-

le usanze, degli ordinamenti sociali, dei metodi, degli strumenti e del comportamento dell'uomo nei confronti del mondo e degli altri uomini (cioè di tutto ciò di cui consta la civiltà); addirittura a volte le tracce della cultura propria di una civiltà rimangono nel profondo dell'anima degli uomini per secoli dopo la fine di quella civiltà.

In altri termini, la tradizione è incarnazione e manifestazione della cultura di ieri nella vita di oggi, nonostante i profondi cambiamenti subiti dalla civiltà.

Quando una nuova civiltà sorge, e viene elaborata la cultura che le è propria, la popolazione che un tempo era padrona della civiltà precedente, ormai finita o in declino, conserva nel profondo dell'anima la cultura di quella civiltà o impronte notevoli di essa, e ora, posta di fronte a una nuova civiltà e a una nuova cultura, viene a trovarsi in una situazione contraddittoria. Da un lato, le realtà della vita sono influenzate dai bisogni e dalle conquiste della nuova civiltà; dall'altro, le anime portano con sé convinzioni e valori che, almeno a prima vista, sono in contrasto con i valori e le convinzioni proprie della nuova civiltà. Oggi popolazioni e nazioni come la nostra si trovano ad affrontare tutte le difficoltà implicate da una simile contraddizione, e la crisi spirituale e sociale primaria delle nostre società – una crisi che è essenzialmente diversa dalle crisi della vita occidentale – si genera dalla medesima contraddizione; e sinché tale contraddizione non verrà risolta alla radice, la crisi è destinata a permanere.

La società occidentale ha avviato la sua nuova civiltà con una rottura della tradizione. In altre parole, punto di

partenza della nuova civiltà va considerato il momento in cui le tradizioni teoretiche ed etiche della Chiesa – ed anche le tradizioni socio/economiche del feudalesimo – sono state revocate in dubbio e poi fatte oggetto di rifiuto, ed è sorto un conflitto vinto dalla nuova civiltà e dalle avanguardie del suo pensiero e dei suoi valori; ora la nuova civiltà continua a vivere nel luogo in cui è sorta, in Occidente, sebbene si possa dire che il suo baricentro, se non è stato completamente ed unidirezionalmente trasferito dall'Europa all'America, tuttavia si è esteso sino a includere l'America; e partendo da questi due poli essa si è in qualche modo diffusa in tutto il mondo, esercitando una pesante influenza, per esempio, sulla vita di paesi come il nostro.

D'altro canto, sebbene la nostra cultura passata non sia rimasta inalterata, perché con il trascorrere del tempo ha subito in modo particolare il condizionamento della cultura e dell'onnipresente civiltà occidentale, tuttavia la nostra anima non si è svuotata del solido retaggio della nostra antica cultura, o di parti significative di essa; di una cultura che, qualunque sia, è in ogni caso diversa dalla cultura egemone dell'Occidente, ed è persino in contrasto con questa.

In altri termini, noi possediamo una tradizione, o tradizioni, che sono nate o si sono accompagnate ad un'altra civiltà; oggi quella civiltà non esiste più, e la civiltà dominante, che ha oltrepassato i propri confini ed ammette esplicitamente tale espansione, esercita una forte influenza sulla nostra vita.

Come tutti sappiamo, però, questa civiltà è riuscita a sorgere grazie alla distruzione della civiltà e della cultura medievali. E la contraddizione che genera l'attuale crisi di molte società, per esempio nel conflitto fra la nuova civiltà da un lato e la cultura e le tradizioni dall'altro, risiede nel permanere, nell'epoca contemporanea, della cultura del passato.

Forse qualcuno ritiene che la nuova civiltà sia stata in conflitto soltanto con la cultura e la civiltà medievale dell'Occidente; che noi invece avessimo elaborato una cultura e prodotto una civiltà diverse dalla civiltà e dalla cultura occidentali dei secoli di mezzo; e che perciò l'incompatibilità della nuova civiltà e della nuova cultura con la cultura e la civiltà del Medioevo non implichi per forza una loro incompatibilità con la nostra cultura passata. Per dimostrare una simile tesi è possibile persino addurre come prova tutto ciò che separa e distingue la cultura islamica e la cultura cristiana, e la diversità fra le civiltà proprie delle due culture – diversità che esiste effettivamente. Tuttavia, è corretto affermare che l'esistenza di una diversità fra le culture islamica e cristiana non implica affatto che esistano compatibilità e parità fra la nostra cultura e la nuova cultura. Al contrario, i caratteri comuni all'origine e alla natura delle due culture, quella del Medioevo occidentale e quella del mondo islamico, sono tali che le si può classificare entrambe, se non proprio come due categorie della medesima specie, almeno come due specie del medesimo genere; la differenza invece tra la nostra cultura di oggi, che si radica nel passato, e la cultura propria della

nuova civiltà, che è riuscita ad egemonizzare la nostra vita, è una differenza sostanziale che riguarda la qualità di ciascuna civiltà.

I principali elementi di somiglianza tra la nostra cultura e la nostra tradizione da un lato, e, dall'altro, la tradizione e la cultura del Medioevo, che l'Occidente ha sfidato (sfida sfociata nella nascita e nell'espansione dell'era della nuova civiltà), consistono nella centralità di Dio nel pensiero, nella fede, nel sistema delle idee, dei valori e dei sentimenti dell'uomo; invece il fulcro attorno al quale ruota la civiltà nuova è l'uomo, l'uomo di questo mondo. Si può persino affermare che, nella concezione dei grandi architetti della nuova filosofia e del nuovo pensiero che guidano la nuova epoca, come Cartesio, sebbene anch'essi difendano il principio dell'idea di Dio e del soprannaturale, l'uomo presenti un'identità diversa dall'identità dell'uomo ideale del Cristianesimo e dell'Islam del Medioevo, e che il ruolo e la centralità di quest'uomo nel sistema dell'esistenza, per lo meno nel mondo naturale, siano diversi da quelli delineati dalla fede dei predecessori.

Naturalmente, l'idea del soprannaturale e del divino, il pensiero mistico e il pensiero religioso, sono sempre esistiti e continuano ad esistere tuttora, come d'altro canto anche nel Medioevo e in particolare nel mondo islamico sono forse esistite concezioni più o meno atee e secolariste; tuttavia nella sostanza il nostro discorso non riguarda il fatto che concezioni e fedi esistessero, bensì l'origine delle impronte che ne sono rimaste, la profondità del loro radicamento, la loro diffusione nella società e il loro ruolo.

lo nella vita sociale dell'uomo. Nessuno dubita che Dio e la religione fossero il fulcro attorno al quale ruotavano il pensiero e la vita nel Medioevo, e che la natura e l'uomo naturale siano invece il fulcro del pensiero e della vita nell'epoca moderna.

Nel Medioevo la motivazione autentica della vita era collocata nell'aldilà, o per lo meno all'aldilà veniva attribuita la maggiore importanza, e sotto questo profilo il musulmano e il cristiano erano tesi all'identico obiettivo. Al contrario, nel mondo della civiltà moderna, pur senza giungere ad affermare che l'idea del destino escatologico sia totalmente trascurata, l'attenzione principale è rivolta alla vita di questo mondo. Sebbene non si ritrovi oggi la fiducia illimitata nella scienza sperimentale nutrita e praticata dai predecessori occidentali del XVIII secolo, la scienza² e la tecnologia da essa generata sono tuttavia i motori fondamentali della vita nella nuova epoca, e per decidere il proprio comportamento (perlomeno nell'ambito della vita sociale) l'uomo d'oggi non ritiene di aver bisogno di alcun punto di riferimento cui richiamarsi, anzi non riconosce alcun magistero al di fuori del pensiero e del sentimento umano e civile, e della propria capacità di sperimentare.

Nel passato, invece, sia il modo di concepire l'esistenza sia l'interpretazione della scienza da parte dei pensatori, erano molto diversi dagli attuali. Il criterio per stabilire la credibilità e il valore della scienza non era affatto il conseguimento di profitti o vantaggi, che sono nel mondo di oggi gli obiettivi primari; al contrario, il valore della co-

noscenza consisteva nella nobiltà dell'argomento oggetto della ricerca scientifica, e di conseguenza il soprannaturale, in particolare la conoscenza di Dio, erano considerati il grado massimo cui potesse aspirare la scienza. Si pretendeva che nella vita collettiva, o almeno in una sua parte considerevole, dominassero la legge canonica o l'interpretazione delle fonti religiose esplicite. Accettata l'esistenza della Rivelazione, l'uomo riteneva di non aver bisogno di alcun ulteriore punto di riferimento per conoscere il proprio compito, oppure considerava qualsiasi altra fonte di magistero come subordinata alla Rivelazione. Occorre aggiungere che nel mondo islamico la filosofia, che vi si era sviluppata attorno al nucleo centrale dell'intelletto aristotelico-neoplatonico, nonostante quest'ultimo approdasse ad esiti sostanzialmente diversi dalle odierne filosofie della razionalità, è rimasta comunque emarginata e isolata rispetto a due movimenti forti – cioè la scuola dei seguaci del canone religioso, numerosi sia all'interno della classe dirigente sia nella popolazione in generale, e il sufismo³, i cui seguaci si annoverano fra i membri dell'élite e in alcuni settori della popolazione.

Con una certa approssimazione, l'inizio della nuova civiltà può essere individuato nel momento in cui si è cominciato a considerare come la grande, o la massima, dimostrazione del valore della scienza la sua capacità di produrre risultati utili alla vita di questo mondo. Nelle civiltà precedenti (tanto del Cristianesimo quanto dell'Islam), invece, il nucleo centrale della concezione della realtà e della scala dei valori consisteva nel non attribuire al mondo

alcuna importanza, e sebbene l'attenzione dei Maestri musulmani nei confronti del mondo fosse maggiore di quella dei loro omologhi cristiani, in entrambe quelle civiltà ogni preoccupazione di organizzare la vita terrena era considerata riprovevole.

Riassumendo, dunque: 1) la civiltà moderna predomina sulla vita dei non-occidentali; 2) la civiltà moderna richiede una propria cultura, che le sia adatta; 3) la nostra vita subisce in misura evidente l'influenza della civiltà dell'epoca attuale, mescolata alla cultura tradizionale o con grandi porzioni di essa – cultura tradizionale che era propria di un'altra civiltà, la quale oggi non esiste più; 4) la nuova civiltà ha preso forma grazie alla distruzione della civiltà precedente, e con una cultura consona a se stessa.

È chiaro quindi che le contraddizioni tra la nuova civiltà e la nuova cultura da un lato, e la nostra cultura tradizionale dall'altro, sono tra i principali fattori che generano la crisi della nostra maniera di pensare e della nostra vita. Ora, ci domandiamo: che cosa occorre fare, in questa fase? È necessario insistere unicamente sulla tradizione, oppure bisogna insistere unicamente sulla civiltà e la cultura occidentali ed esserne assorbiti ed assimilati, oppure ancora si può individuare un'ulteriore e diversa soluzione che elimini le contraddizioni, o almeno le attenui e le incanali, così che esse non finiscano per scardinare la vita collettiva e l'identità storica? A mio parere, una simile domanda non si è ancora posta come interrogativo fondamentale per tutti i pensatori nelle società non-occidentali,

e finché non sarà stata posta non si potrà pretendere di ricevere in proposito una risposta ponderata in una qualsiasi direzione, né di conseguenza si potrà pretendere di risolvere la crisi; d'altro canto, però, la sostanza del dilemma occupa continuamente la mente e l'anima delle persone. E a seconda delle risposte fornite alla domanda si sono delineate diverse correnti di pensiero, fra le quali, nel mondo non-occidentale, le tre correnti tradizionalista, filo-occidentale e riformista. Queste tre correnti, ciascuna delle quali include un'amplissima varietà di opinioni e preferenze, malgrado le reciproche naturali differenze generate dai diversi ambienti sociali e geografici possiedono alcuni punti in comune che meritano attenzione.

Non erano pochi – tuttora non lo sono – i tradizionalisti che, basandosi costantemente sulla tradizione e su tutti i suoi aspetti, o in altri termini basandosi sulle proprie abitudini mentali e sulle proprie consuetudini comportamentali considerate sacre, si sono impuntati in un atteggiamento ostile contro la modernità, e hanno pensato che si potesse vivere nel bozzolo stretto della tradizione ereditata dai predecessori, chiudendo le porte alle ondate massicce della modernità e della cultura occidentale. Tuttavia la loro ostinazione ha avuto una sorte negativa, non ha prodotto i risultati che questa corrente di pensiero auspicava, e la civiltà occidentale, nella propria espansione storico/geografica, si è aperta una strada, almeno per quanto riguarda molti dei propri aspetti superficiali, nelle società tradizionali, senza che le società tradizionali elaborassero la minima riflessione riguardo alle maniere opportune di

affrontare il nuovo fenomeno. Momento dopo momento, la tradizione e i suoi guardiani sono stati costretti ad arretrare, senza che la società fosse pronta ad accogliere la civiltà dell'Occidente in modo ponderato; e come risultato di un simile processo la società tradizionale è caduta in una crisi di proporzioni più accentuate.

Sull'altro fronte, esistevano persone convinte che la crisi si sarebbe completamente risolta accettando sotto ogni profilo la nuova civiltà, le sue necessità e le sue esigenze, tra le quali la cultura moderna.

Per i pensatori appartenenti a questa corrente, la modernità rappresentava il massimo grado di perfezione della vita e della storia umana; il progresso, la salvezza e la felicità erano ritenuti strettamente dipendenti dalla modernità; quindi a loro parere si sarebbe dovuto preparare il terreno per instaurarla e si sarebbe dovuto eliminare ogni ostacolo dal suo percorso; ed essi pensavano che l'ostacolo principale sul cammino della modernità fosse costituito dalla tradizione. Questa concezione, movendo guerra alla tradizione ed eliminandola, ha preparato la casa perché vi entrasse il gradito ospite.

Purtroppo molti, capaci di vedere soltanto la superficie della realtà, allibiti e affascinati di fronte ai risultati enormi e naturalmente stupefacenti, seppure superficiali, raggiunti dall'Occidente, hanno aderito a quest'idea, e in sostanza così pensavano, nella maggior parte dei casi, coloro che si presentavano nelle nostre società con il nome di intellettuali. Tuttavia l'azione di questo gruppo e i suoi risultati non soltanto non sono riusciti a risolvere i nodi

delle medesime società, ma anzi al contrario hanno aggiunto altre difficoltà alla difficoltà del problema già esistente e hanno accresciuto gli ostacoli lungo il percorso. In primo luogo, la superficialità della loro visione ha impedito che si potesse riflettere adeguatamente sui fondamenti della civiltà e della cultura occidentali, quindi anche i pensatori sono giunti in ritardo a comprendere quale fosse il rapporto corretto tra la tradizione e la modernità. In secondo luogo, umiliando e insultando la tradizione invece di analizzarla e criticarla, e attribuendo un peso troppo scarso all'influenza della tradizione radicata nel popolo, in pratica non sono stati in grado di realizzare alcunché di significativo nei confronti di una realtà che nella società esisteva davvero. Mai sono riusciti a trovare un proprio spazio nel tessuto profondo della società, la cui anima conosceva la tradizione ed era abituata ad essa, né sono riusciti a trovare un modo di esprimere sentimenti e parole che fosse comunemente condiviso, e sono così caduti in un doloroso isolamento, senza che la loro parola producesse un'eco decisiva nella società; o ancor peggio, pur di restare in piedi, si sono rifugiati sotto i mantelli dei governi antipopolari; oppure ancora, in molti casi, nella pratica si sono completamente asserviti al colonialismo occidentale presente nei loro paesi.

Questi due tipi di risposta, qualunque sia il loro intento, essendo estranei alla realtà non producono in concreto altro risultato che una grande confusione mentale, peggiorando la crisi e rendendo definitivamente insuperabile il vicolo cieco.

Nel mondo reale, l'influenza esercitata sulla società dalla civiltà e dalla cultura occidentali non si può bloccare pronunciando anatemi e fantasticando, né si può eliminare dalla società la tradizione concedendo patentini ed emanando circolari. La vita dell'uomo si trova costantemente ad affrontare cambiamenti e trasformazioni, e i fattori del cambiamento non sono tutti nelle sue mani; è dunque fondamentale scoprire con quale astuzia si possa riuscire ad inserirsi in modo attivo e consapevole nel processo di cambiamento e ad affrontare con prontezza e intelligenza gli eventi, invece di restarne ostaggi ciechi. A lato delle due soluzioni ipotizzate, è stata elaborata anche un'altra risposta, ad opera di alcuni fra i pensatori più impegnati e consapevoli, e capaci di riflettere sul destino dei loro popoli nei paesi dei quali anche noi facciamo parte: malgrado tutte le loro reciproche divergenze, tali pensatori si possono riunire nella definizione generale di sostenitori delle riforme e riformatori.

Se è vero che la corrente del pensiero riformista, viva nei nostri paesi da oltre un secolo, consente di nutrire maggiori speranze in un futuro migliore, in realtà tuttavia essa subisce l'influsso della crisi molto vasta che coinvolge la nostra vita intellettuale e sociale, e nella maggior parte dei casi versa in uno stato di confusione. È vero, inoltre, che i riformisti fanno specificamente ricorso all'intelligenza contro l'espansionismo e i metodi oscuri del colonialismo occidentale, sulla base del doppio principio del «ritorno a se stessi», cioè della ricostruzione dell'identità culturale e storica della propria nazione e della propria co-

munità, e dell'«atteggiamento positivo nei confronti delle conquiste della civiltà umana»; tuttavia, tra i gruppi riformisti, che sono numerosi e diversi, non soltanto non esiste un'opinione concorde riguardo a chi siano i «se stessi» cui è necessario tornare, e quali aspetti della vita occidentale occorra acquisire e assorbire e assimilare, ma si possono addirittura individuare un ampio spettro di correnti diverse, e forse reciprocamente contrastanti. Di conseguenza, le teorie elaborate nel loro campo risentono negativamente della confusione, di un eccesso di sicurezza, e della superficialità dei punti di vista.

Nonostante tutto, però, è doveroso rispettare i riformisti, in quanto avanguardie intelligenti, guide impegnate e consapevoli, che grazie alla percezione della crisi e della pericolosa situazione della società cui appartengono, con coraggio e generosità indicano in quale direzione si debba agire per liberare la società stessa dalle sue calamità. Essi stessi, per quanto loro possibile, hanno compiuto i primi passi di questo percorso travagliato e rischioso. In particolare la grandezza della loro opera si fa più evidente se paragonata al lavoro dei tradizionalisti in guerra contro l'Occidente e dei filo-occidentali che fuggono dalle tradizioni. Ma quanto è stato acquisito sin dall'epoca del primo contatto fra il mondo islamico e la civiltà occidentale, la quale negli ultimi due secoli si è espansa in misura crescente, è un'esperienza forte, e dimenticarlo può causare disastri. Secondo me, tale esperienza può condurci a concludere che qualsiasi strada per risolvere la crisi di cui parliamo debba avere alla sua base la consapevolezza che si

genera dalla riflessione e dalla ponderazione riguardo ai fondamenti della nuova civiltà da un lato, e riguardo alla conoscenza, alla familiarità e al dialogo autentico con la tradizione dall'altro. L'assenza di questi due requisiti, o di uno di essi, sarebbe catastrofica. Mi spiegherò meglio fra poco.

Ora noi siamo alle prese con un passato molto travagliato e un futuro sconosciuto, e fluttuiamo fra questo passato e questo futuro, in un mondo che soggiace al dominio culturale, politico, economico e militare dell'Occidente. Ora noi siamo alle prese con lo sviluppo, il cui volto è stato sperimentato dall'avanzamento dell'Occidente; ed è indispensabile che chiariamo al più presto il nostro compito nei suoi confronti. Che si riesca a stabilire quale sia questo compito, dipende dalla conoscenza che dello sviluppo si possiede; e conoscerlo non è possibile se non tramite un'adeguata riflessione riguardo alle radici e ai significati del pensiero e della civiltà dell'Occidente.

Dobbiamo rassegnarci e arrenderci senza condizioni alle ondate dello sviluppo, oppure, ragionando sui suoi fondamenti, possiamo trovare un'altra strada che, pur consentendoci di goderne i vantaggi, ci impedisca di dissolverci nei costumi e nelle usanze della civiltà occidentale come un popolo che abbia perso la propria identità? Ovviamente una disamina ampia della natura, dei limiti e delle caratteristiche dello sviluppo esula da questo nostro discorso. Tuttavia è molto importante accennare al fatto che lo sviluppo, come molti altri concetti oggi in uso, presenta radici e identità occidentali, e il suo obiettivo è un

modello di vita attualmente praticato in Occidente; in altre parole, al di là dei dibattiti teorici e delle sterili polemiche, il termine *sviluppo* (a mio parere almeno) può essere così definito: «L'instaurazione di un determinato modello di vita basato sui parametri e sui criteri che costituiscono i fondamenti della civiltà occidentale». Forse che il mondo non è diviso in due parti, una parte sviluppata (cioè organizzata secondo i criteri della civiltà occidentale) e una parte non sviluppata? forse che non consideriamo «in via di sviluppo» i paesi impegnati ad acquisire dall'Occidente i modelli della vita sociale? Proprio a questo punto si pone in modo serio la questione del rapporto fra la tradizione (che è lo spirito della cultura passata) e la modernità (che è lo spirito della nuova civiltà e dello sviluppo).

Dunque lo sviluppo è un fatto occidentale e si regge sulla base della civiltà occidentale, una civiltà il cui spirito si identifica nella modernità; di conseguenza, se non è possibile nemmeno conoscere lo sviluppo senza un'adeguata riflessione e ponderazione riguardo all'origine teorica e alle basi dei valori della civiltà occidentale, ancor meno è possibile, in mancanza dei medesimi presupposti, giungere a decidere se accettarlo o rifiutarlo. A mio parere, discutere dello sviluppo prima di aver discusso dei suoi fondamenti sarebbe deviante.

Secondo alcuni, se non accettano lo sviluppo, con tutti i suoi strumenti e le sue conquiste, i popoli sono condannati all'arretratezza e alla miseria, e quindi all'annientamento; e, poiché lo sviluppo è il frutto della modernità,

per acquisire una migliore qualità di vita non esiste altra strada se non il diventare moderni, e diventarlo secondo i canoni della nuova modernità. Una simile valutazione potrebbe risultare corretta se considerassimo la civiltà occidentale come luogo di nascita dello sviluppo e come l'ultima civiltà umana, e ne concludessimo che non resti altro a ognuno che arrendersi di fronte a quest'ultima tappa del cammino della vita collettiva verso la perfezione; ma quanti ritengono che la civiltà occidentale, nonostante la sua attualità, non sia l'ultima fra le civiltà dell'uomo, e che, come ogni altro fatto umano, sia relativa, limitata e suscettibile di essere cancellata, non si lasciano convincere dall'argomentazione sopra esposta. È chiaro, ovviamente, che rifiutare la proposta occidentale non significa arrendersi ai tradizionalisti e ai regressivi, né equivale a rifiutare in blocco tutti gli elementi e le regole dello sviluppo; vuol dire invece rifiutare in genere l'opinione di chi sostiene che ci si debba semplicemente arrendere di fronte alle ondate dello sviluppo inteso nel senso occidentale. Comunque, la questione dello sviluppo è fra gli argomenti più importanti cui dedicano la propria attenzione i nostri intellettuali e coloro che lavorano per edificare le società delle quali la nostra fa parte. Va aggiunto, a questo proposito, che il compito degli intellettuali e dei pensatori impegnati e consapevoli è diverso dal dovere dei politici e degli amministratori della società, e la salvezza si può raggiungere solo se le linee e le decisioni politiche si conformano al pensiero e alla riflessione, non a modelli precostituiti e imposti alla mente.

È fondamentale che noi, che operiamo nel campo della speculazione teorica e del pensiero, non ci rassegniamo, per pura negligenza, ad essere travolti dalle ondate della volontà di sviluppo, senza interrogarci riguardo all'origine e ai fondamenti della nuova civiltà, che è la base e la culla dello sviluppo, e senza riflettere attorno allo spirito di questa stessa civiltà, vale a dire la modernità. Anche quando non si rifugga dall'accettare lo sviluppo così come esso viene sperimentato in Occidente, l'interrogativo circa la sua origine e i suoi risultati è ancora il compito principale per il pensiero e per gli intellettuali autentici; è innegabile che senza il lavoro del pensiero non possa verificarsi un processo di sviluppo che sia davvero reale e radicato. Infatti: 1) lo sviluppo non è un fatto meccanico, che possa avere luogo e riuscire a prendere forma in assenza dell'essere umano capace di riflettere; 2) una società incapace di pensare, al primo arresto imposto dall'impatto con le difficoltà, si disorienta, ed è innegabile che le difficoltà umane e sociali non si risolvono ricorrendo alla forza o alla rigida applicazione della legge o alle imposizioni dei politici, sebbene sia possibile con simili mezzi nascondere per brevi periodi l'esistenza.

In sintesi, la determinazione dei nostri obiettivi riguardo allo sviluppo dipende dalla definizione dei nostri obiettivi riguardo alla nuova civiltà e al suo spirito, cioè alla modernità. Questo è tuttora il più importante dei nostri problemi. Nel turbine dei pesanti conflitti fra la tradizione (su cui si fondano la nostra personalità e la nostra identità culturale e storica) e la modernità (che è davvero un evento

di grande importanza storica e una realtà potente dell'epoca attuale), noi attraversiamo una crisi severa, una crisi che incatena persino molti riformisti che sarebbero in grado di trovare qualche possibile soluzione.

Le amare esperienze dei seguaci dell'Occidente e dei sostenitori della tradizione sono davanti ai nostri occhi, e l'intelligenza, la perspicacia, le capacità intellettuali ci impediscono di ripetere esperimenti che hanno avuto esiti catastrofici: esperimenti dai quali non ci resta che apprendere lezioni opportune per trovare una strada migliore.

La civiltà nuova, come ho già detto, è una realtà importante di questa fase della storia dell'uomo, e ha inoltre prodotto straordinari risultati positivi per tutta l'umanità. Tuttavia anche i suoi aspetti negativi non sono pochi; e non si limitano ai crimini politici ed economici commessi dagli occidentali all'esterno dei propri confini geografici. Anche al proprio interno l'Occidente deve affrontare gravi difficoltà, che quasi in tutti i tempi hanno provocato gravi crisi economiche, sociali e intellettuali. E a questo proposito, se noi orientali non fossimo stati disperati e pessimisti, avremmo potuto valutare in un modo più preciso di quanto non riusciamo a fare ora la ragione del dominio esercitato dalla civiltà occidentale sui non-occidentali.

Poiché la libertà si fonda sulla capacità dell'uomo di non lasciarsi manipolare dagli avvenimenti del «tempo», e di mantenersi sempre padrone delle proprie decisioni, che cosa è mai accaduto a noi, perché consegniamo le nostre facoltà di decisione nelle mani della civiltà occidentale? È

chiaro che la decisione corretta è quella che si basa sull'analisi attenta e sul ragionamento. Ciò che soprattutto è importante per noi, è riuscire a portarci al livello di attenzione e accortezza proprio dell'Occidente, del suo spirito, della sua modernità, dei suoi risultati e del suo sviluppo, quindi a produrre un tipo corretto e logico di ragionamento.

La stessa civiltà occidentale contiene in sé un elemento umano, cioè relativo. Di conseguenza contiene la possibilità di deteriorarsi e annientarsi – a meno che qualcuno, esagerando, non voglia sostenere che l'uomo, con il sorgere della società moderna, abbia smesso di desiderare.

Forse che la civiltà, il mondo, e l'uomo, non costituiscono le risposte alle richieste dell'uomo stesso e ai suoi diversi e complessi bisogni?

Esistono, com'è naturale, desideri e bisogni importanti, di portata storica, e il modo in cui la civiltà si forma è la risposta ad essi.

È evidente che i desideri e i bisogni che esistono prendono forma nello stampo del tempo, del luogo e di una fase storica particolare, uno stampo in cui sono comprese la natura del momento in corso, del tempo, del luogo, della fase storica, e la loro influenza; per questa ragione le civiltà si trasformano e cambiano, e non esiste alcuna civiltà immutabile e imperitura.

Qualsiasi domanda cui sia data una risposta, o qualsiasi desiderio o bisogno venga soddisfatto, spingono l'uomo verso altre decine di domande e bisogni. In ultima analisi si può affermare che la realizzazione completa della vita

dell'uomo sia il risultato (il frutto) del suo spirito complesso. La civiltà si regge fin tanto che è in grado di rispondere ai desideri dell'uomo e di soddisfarne i bisogni grazie alla propria forza innata e nascosta (grazie al fiorire delle proprie capacità e risorse interiori). Tuttavia la civiltà, come qualsiasi altro fenomeno, è umana, cioè appartiene a questo mondo. Se si immiserisce, se la sua forza innata rimane inerte (se i suoi talenti interiori non fioriscono), essa va incontro al proprio deterioramento sino a non essere più in grado di rispondere alle nuove domande dell'uomo: in questo caso, l'uomo che esprime quei bisogni e quelle domande perde la speranza – e così le civiltà vanno a scomparire, procedono verso l'annientamento e la rovina.

Sino ad oggi la civiltà occidentale si è trovata ad affrontare numerose crisi. Tuttavia, grazie alla fiducia nelle proprie risorse interiori, è riuscita a superarle: e fra queste la crisi più importante è stata la crisi che si è verificata nel XIX secolo; in qualche misura essa è perdurata nel XX, e ha mostrato il proprio volto ripugnante nelle due guerre mondiali. Ma il capitalismo e il liberalismo occidentali, modificandosi d'un tratto nelle proprie fondamenta, hanno potuto resistere di fronte al loro potente avversario, il socialismo; un avversario le cui fondamentali debolezze interne hanno causato poi il crollo del mondo socialista sotto lo sguardo stupefatto dell'intero pianeta. È evidente però che la civiltà occidentale è ancora travagliata da altre crisi profonde: crisi causate, a quanto sembra, dagli interrogativi circa la sostanza stessa della civiltà dell'Occiden-

te, e che sono il sintomo della scomparsa o dell'indebolimento della fiducia nelle capacità e negli eterni meriti di questa civiltà. Sebbene già nel passato si scorgessero i primi segni di quei dubbi, oggi essi si sono fatti più profondi e più ampi.

In ogni caso, la protesta contro i fondamenti della filosofia, dell'etica e dei valori della nuova civiltà è oggi più estesa che nel passato.

Uno sguardo alle mete della civiltà occidentale e agli impressionanti fattori spirituali e materiali attivi nella sua nascita e nella sua espansione può aiutarci a valutare meglio il suo ieri e il suo domani. È vero che la curiosità dell'essere umano, i suoi nuovi interrogativi, l'incapacità di rispondere ad essi mostrata dalla civiltà e dalla cultura del Medioevo, l'inadeguatezza di queste ultime a comprendere e ad accettare i nuovi bisogni dell'uomo, il ricorso alla forza e alla repressione psicologica e fisica per rintuzzare gli interrogativi e reprimere i bisogni – tra i quali la richiesta di strumenti importanti per cambiare le domande e i bisogni stessi – hanno dato luogo ad una sorta di esplosione intellettuale e sociale, che ha causato il crollo del vecchio edificio della civiltà ecclesiastico-feudale del Medioevo. Tuttavia sarebbe molto ingenuo considerare le domande sorte dalla curiosità dell'uomo della fine del Medioevo, e le logiche risposte ad esse fornite da coloro che orientavano l'opinione e gestivano l'amministrazione, come l'unico, o anche il più importante, dei fattori che hanno determinato la nascita della civiltà occidentale; piuttosto, quelle domande, quei bisogni, e quelle risposte,

influenzate da diversi elementi spirituali e sociali e da motivazioni che non erano tutte razionali e logiche, nel loro insieme hanno svolto un determinato ruolo nella nascita della nuova civiltà e nel suo successivo perdurare.

Non vi è dubbio, naturalmente, che le risposte razionali e logiche degli intellettuali alle domande e ai bisogni del loro tempo abbiano esercitato una certa influenza sul sorgere della nuova civiltà; tuttavia quelle risposte erano in primo luogo esse stesse condizionate da vari fattori mentali, da pregiudizi emotivi e da diverse motivazioni psicologiche, e costituivano inoltre una reazione alle durezze del Medioevo, tanto che molti degli elementi cui accenneremo ora, e le relative cause, si possono e si devono individuare tramite il loro contrario, cioè descrivendo la situazione intollerabile che ha causato tali reazioni. Le dissipatezze della Chiesa, il sistema rigido di pensiero/fede proprio del Medioevo, il suo ricorso alla forza per affermare le proprie anguste concezioni e imporre un tipo di interpretazione della religione e del mondo che pur essendo umana aveva assunto il colore del sacro, hanno provocato una reazione di tipo estremo; di conseguenza, non soltanto sono stati rifiutati il modello proposto dagli esponenti religiosi e il loro comportamento scorretto, ma si sono ampiamente diffusi molti dei dubbi e degli atteggiamenti di rifiuto riguardo ai fondamenti della religione e della spiritualità quali venivano presentati in quella situazione, e che con erronea pervicacia i padroni della Chiesa consideravano basi della realtà e, del pari, interpretazioni ufficiali e canoniche della religione; tanto che si può in cer-

ta misura affermare che l'entusiasmo esagerato manifestato dai seguaci della modernità nei confronti del mondo terreno, e il rifiuto della spiritualità, siano il risultato di questo sgradevole atteggiamento emotivo.

D'altro canto, non bisogna considerare soltanto la curiosità e la sete di sapere come fonti e cause della nuova civiltà e della nuova cultura: anzi, alla fondazione della nuova civiltà hanno contribuito anche molte brame, aspettative, desideri puramente terreni, e di conseguenza molte realtà umane spirituali e volte al sublime sono state dimenticate, se non addirittura offese.

Nella nuova fase storica, il ruolo delle forze fresche della classe borghese nel fondare e orientare la nuova civiltà che in una certa misura esse stesse avevano promosso, è stato inferiore al ruolo svolto dalle avanguardie intellettuali? Ciò che spingeva i borghesi non era l'impegno per la causa del Vero, l'intento di scoprire il Significato Profondo⁴ e di liberare il Vero ed il Significato Profondo dalle rigide concezioni della Chiesa e della feudalità, bensì la volontà di realizzare i propri desideri, di mirare in alto e riuscire ad usufruire meglio e più ampiamente dei vantaggi della vita materiale.

Libertà, fratellanza e uguaglianza – gli ideali di sempre degli uomini – costituivano insieme il motto fondamentale della più celebre manifestazione della nuova civiltà, la grande Rivoluzione francese; in realtà, però, tale rivendicazione era lo strumento che la nuova classe usava contro i propri avversari, gli aristocratici, allo scopo di raggiungere i propri obiettivi, soddisfare le proprie pretese di

nuovi arrivati e ampliarle. Si può addirittura affermare che nella maggior parte dei casi gli studiosi e gli intellettuali, nel concreto, svolgessero la funzione di giustificare la logica della volontà della nuova classe e della sua intenzione di mirare in alto. Bisogna aggiungere che dal tessuto profondo di questi conflitti naturali sono emersi numerosi elementi nuovi e validi, di cui l'umanità ha usufruito e tuttora usufruisce, ricevendone in molti casi grandi spinte verso il progresso. Tuttavia, se da un lato ci rendiamo conto che la nuova civiltà si esprime nella scienza moderna, nella tecnologia, negli usi dell'energia elettrica, nell'attenzione per la libertà, nell'attribuire a tutti questi elementi funzioni fondamentali, nel diritto del popolo ad esercitare la propria autorità⁵, nel delimitare il potere politico legittimandolo in base alle scelte del popolo e al controllo da esso esercitato, e in altri simili validissimi prodotti della storia dell'umanità, dall'altro lato non dobbiamo dimenticare altri aspetti della medesima civiltà, cioè il colonialismo, la repressione aspra e sanguinosa dei non-occidentali, il saccheggio delle altrui ricchezze materiali e spirituali, la distruzione dell'ambiente, la diffusione di una propaganda aggressiva falsa e opportunistica, e inoltre l'indebolimento di molti valori umani, spirituali ed etici nella vita dell'uomo d'oggi che guarda al mondo terreno. La civiltà occidentale ha prodotto tutto questo: e sarebbe errato e ingiusto se coloro che riflettono sulla modernità, e sullo sviluppo che ne è l'esito, non avessero consapevolezza di tutti i fatti elencati, l'uno accanto all'altro.

Sull'altro fronte, non è possibile adottare un approccio

superficiale nei confronti della tradizione. La tradizione è ingrediente basilare dell'identità storica e sociale dei popoli, in particolare di quei popoli che hanno alle spalle una civiltà forte e una cultura fertile. La tradizione è la cristallizzazione della cultura di una società, e non esiste alcuna società senza cultura. Meritano attenzione le parole sagge di Aristotele nella *Politica*, a proposito della funzione dell'abitudine e della necessità di dedicarle cura al fine di consentire la continuità di un tipo di vita positivo della società e della città (città-Stato).

Distruggere la tradizione significa cancellare i fondamenti dell'identità storica e culturale di un popolo, quindi distruggere quel popolo. E un popolo, se accetta il cambiamento e l'evoluzione, deve in primo luogo essere conscio della propria esistenza e della propria dignità, sulla base della propria identità storica, così da poterle usare come punto di partenza. Naturalmente, in molti casi la tradizione ostacola il cambiamento e il progresso, e non rimane altra strada se non distruggerla; ma anche tale distruzione può portare vantaggio solo quando ci si fonda consapevolmente su quella tradizione che è propria della società in cambiamento, come testimonia la fase storica moderna. Forse che l'Occidente non si è ridestato con il ritorno alla tradizione, forse che gli intellettuali non sono tornati ai canoni greci del pensiero e dell'arte e alla tradizione sociale di Roma (con il Rinascimento), e i credenti alla verità della religione cristiana e a quella che consideravano la tradizione autentica del Cristianesimo (con la Riforma)? E simili scelte di ritorno alle radici non hanno

forse dato origine al movimento di ricostruzione di quella fase storica?

E non è forse vero che i due gruppi – intellettuali e credenti – erano accomunati dal medesimo percorso di rifiuto delle tradizioni in auge nel loro tempo, e che però un insieme di condizioni hanno fatto sì che i borghesi vincessero, con l'aiuto degli intellettuali non religiosi (non necessariamente anti-religiosi), e ponessero a fondamento del grande edificio della nuova civiltà la nuova razionalità, alla quale naturalmente si era dato vita nell'ottica del ritorno alla razionalità precedente, eliminando del tutto la religione, o emarginandola? Dunque, nemmeno nella lotta contro la tradizione si può fare a meno di poggiarsi sulla tradizione.

Anche noi, che abbiamo deciso di evolverci e vogliamo, intervenendo sul nostro destino, cambiare il nostro tempo, non dobbiamo semplicemente, con il pretesto di muovere verso lo sviluppo occidentale, distruggere la nostra tradizione senza acquisire il significato profondo dello sviluppo. Se è necessario – come è necessario – rifiutare o criticare la tradizione e ricostruirla, soltanto quel popolo che possieda una propria identità è in grado di farlo; un popolo privo di tradizione è un insieme privo di pensiero e di volontà, composto di persone addormentate e incapaci di decidere, e rischia di essere travolto e cancellato dall'uragano degli avvenimenti.

A parte questo, la tradizione non si può certo distruggere per decreto degli intellettuali o degli uomini politici. La tradizione affonda le proprie radici troppo in profon-

dità perché la si possa semplicemente cancellare, e – considerando il suo radicamento nella sostanza profonda della vita di una società – una lotta condotta contro di essa in modo non ponderato può inasprire i problemi sociali.

Non si può, dunque, eliminare la tradizione con un colpo di spugna, né ci si deve impegnare in un'opera tanto rischiosa senza la necessaria riflessione. È necessario guardare alla tradizione come a uno dei fondamenti dell'identità storica, e non svuotare la società della sua identità, portando a pretesto la modernità.

Quanto si è detto, tuttavia, non significa certo arrendersi incondizionatamente alla tradizione. A mio parere, infatti, anche la tradizione, come la civiltà (di cui è una delle manifestazioni), è un fatto umano ed è suscettibile di cambiamento. Se pure consideriamo quanto di immutabile è nell'ambito della vita spirituale razionale e della volontà dell'uomo, dobbiamo renderci conto che la massima parte di ciò che definiamo tradizione (se non addirittura la sua totalità) è un prodotto umano, che si genera dalle condizioni collettive, concrete e storiche della società, e di conseguenza è suscettibile di cambiamento, e non è né eterna né sacra.

Il fatto che, nel corso della storia, le tradizioni si trovino a cambiare, secondo ritmi a volte rapidi a volte lenti, ma costantemente ed ininterrottamente, è la prova principale dell'ineluttabilità del cambiamento. La questione fondamentale è come l'uomo lo accetti, e quanto, nel momento in cui il cambiamento si verifica, egli sia pronto ad esservi presente e a parteciparvi.

La tradizione cambia per necessità; ma se anche si potesse, con qualche espediente, mantenerla stabile al suo posto malgrado le esigenze e i bisogni creati dal costante cambiamento delle condizioni di vita dell'uomo, sarebbe forse opportuno bloccarla in questo modo?

La tradizione è un fatto umano, e nulla che sia prodotto dall'uomo deve limitarne la personalità, la quale per natura è necessariamente illimitata. Conservare una tradizione il cui tempo sia giunto alla fine significa imporre una gabbia ristretta alla personalità e all'anima umana, le quali hanno infinite potenzialità di ampliarsi: se dunque fosse possibile farlo (ma è comunque impossibile, nel lungo periodo), la personalità dell'uomo verrebbe di conseguenza tradita, e la sua anima lesa.

L'uomo instaura un rapporto particolare con l'esistenza, e alla luce di tale rapporto nasce la civiltà. L'interpretazione che l'uomo elabora del medesimo rapporto partorisce la cultura, e la tradizione entra in scena quando i fattori culturali, che fluiscono come abitudini nell'anima, si trovano di fronte ad una nuova situazione.

In qualche misura la tradizione dipende dalla capacità di comprensione propria dell'uomo, dalla sua volontà e dall'interpretazione che egli elabora della realtà. Tale capacità di comprensione, tale volontà, tale facoltà interpretativa sono naturali, ma non immutabili, e il loro mutare non contraddice la presenza di fatti immutabili sulla scena dell'esistenza umana, né trova incompatibilità nell'ambito della personalità dell'uomo. Il fatto che un dato elemento sia immutabile non implica mai che anche la sua in-

interpretazione da parte nostra sia sempre immutabile. Forse che la comprensione e l'interpretazione del sublime e del sacro elaborate dall'uomo nel corso della storia sono rimaste uguali a se stesse e invariate? La cultura e la tradizione, poi, dipendono dalla comprensione e dall'interpretazione.

Il problema è che, quando un certo tipo di comprensione e di interpretazione si trasformano in abitudini e diventano familiari all'uomo, e questa familiarità si fa origine o espressione dei ricordi storici di un popolo e di una società, diventa poi difficile abbandonarle; e la difficoltà si acuisce quando tali tradizioni assumono il colore e il sapore della religione. In questo caso, infatti, le tradizioni e le interpretazioni limitate proprie dell'uomo vanno ad occupare il posto del sublime e del sacro; e allora, qualsiasi protesta contro quelle concezioni ed abitudini viene condannata come eresia, abbandono della religione, superstizione e deviazione dall'ortodossia, e la lotta contro gli eretici che predicano la superstizione viene considerata sacra e sublime. Ciò spiega perché la difficoltà di cui si è detto sia ancora maggiore e più pericolosa nelle società religiose.

È certo comunque che la nostra mente e la nostra vita hanno bisogno del cambiamento, sia nel modo di vedere sia nei rapporti collettivi. Senza dubbio in molti casi le tradizioni costituiscono grandi ostacoli per il cambiamento; tuttavia non è possibile distruggerle facilmente e senza ponderazione – e se fosse possibile, non sarebbe auspicabile. Infatti ciò priverebbe completamente la società di quell'identità di cui essa ha assolutamente bisogno nel

processo di cambiamento. La strada giusta consiste nell'essere noi stessi presenti nel processo del cambiamento e della ricostruzione della tradizione in quanto prodotto umano, e nel parteciparvi consapevolmente e intelligentemente.

Riepiloghiamo, per giungere ad una conclusione. Le nostre società hanno bisogno di evolvere e svilupparsi, ma dobbiamo renderci conto che lo sviluppo nella sua forma occidentale è una, non l'unica ed assoluta, forma di sviluppo; si tratta di uno sviluppo prodotto dalla nascita e dall'espansione in Occidente di una nuova identità, che sulla base della tradizione, e in riferimento al passato storico, ha preparato il terreno per elaborare una nuova interpretazione dell'esistenza e dell'uomo per l'Occidente stesso.

Gli occidentali sono giunti a poter scegliere e decidere dopo una fase iniziale difficile e lunga, dopo aver attraversato le tempeste dei conflitti e dopo aver lottato. Il pensiero, i sentimenti, la ricerca della verità, la rivalità, la volontà, l'odio, il mirare in alto: tutti questi fattori, connessi l'uno all'altro, hanno generato la modernità e lo sviluppo.

E noi ci troviamo in un periodo in cui le debolezze della nuova civiltà e del suo spirito, cioè della modernità, stanno venendo in luce in misura maggiore rispetto a quanto si sia mai verificato prima, non solo al di fuori del mondo occidentale, ma addirittura all'interno dell'Occidente stesso; in un periodo in cui anche i seguaci della modernità cominciano a dubitare che l'obiettivo finale sia universale e certo, che il percorso sia giusto, che sia giusta

la loro stessa opera. Questa consapevolezza ci impedisce di arrenderci ad occhi chiusi di fronte ai criteri dello sviluppo occidentale. D'altro canto, non si può considerare sacra e immutabile la tradizione. La tradizione è materia umana, che può essere criticata, rifiutata, oppure conservata e modificata. Quindi ci troviamo di fronte a due prodotti umani, l'uno radicato nel tessuto profondo dell'anima e della società, l'altro che giunge dall'esterno ma domina la nostra vita: la tradizione e la nuova civiltà. È fondamentale che le consideriamo entrambe come fatti umani, non assoluti, e che non le riteniamo il grado massimo e definitivo dell'ideale, com'è invece nella concezione di molti fra i tradizionalisti fossilizzati o i seguaci ciechi della modernità.

Dunque, che cosa bisogna fare? A questo punto chiedo che mi sia consentito di fantasticare un poco, ma allo scopo di trovare una strada che conduca alla realtà. Sebbene l'immaginazione svolga una funzione molto importante nella vita individuale e collettiva dell'umanità, una funzione in molti casi persino prevalente rispetto al razionismo, tanto che di frequente la ragione si impantana nella fantasia imboccando strade senza uscita; sebbene grazie all'immaginazione l'uomo possa abbattere le barriere che lo bloccano e addirittura schiudere nuovi orizzonti alla ragione, consentendole di venire alla ribalta; tuttavia nella cerchia degli scienziati e dei ricercatori il fantasticare è considerato forse poco consono alla ragione e alla prudenza. Ma in fondo, l'immaginazione non merita di essere drasticamente esclusa dai campi in cui gli studiosi e i

pensatori non hanno ancora trovato forza e spazio per muoversi con gli strumenti della scienza e del puro pensiero, e addirittura la fantasia può aprire loro la strada verso un futuro più chiaro. E laddove la lingua della scienza balbetta o esita, non contrasta con le norme della ragione che si lasci spazio all'immaginazione – non alla fantasmagoria pura e semplice, ovviamente, bensì a un tipo di immaginazione il cui contenuto preciso possa essere suffragato da molte prove scientifiche.

Sono convinto che per determinare il nostro presente, dobbiamo guardare al futuro, e che per poterci formare un'immagine corretta e accettabile del nostro futuro non ci rimanga altra via che comprendere il nostro passato, e instaurare con esso un rapporto di familiarità e di intimità.

Al domani, al giorno in cui l'umanità passerà oltre la civiltà odierna, giorno che verrà senza alcun dubbio, giungeranno per primi coloro che sin da oggi guardano al futuro possedendo la conoscenza del passato. Non i tradizionalisti, che scelgono l'inflessibilità e rimangono ostaggi del passato; non i modernisti superficiali, che sono prigionieri dell'oggi che predomina e delle sue apparenze.

Perché non dovremmo guardare alla civiltà che sorgerà nel futuro, e procedere a qualsiasi cambiamento in rapporto ad essa e nella sua direzione? Naturalmente una simile concezione, che mira in alto, si fonda su due analisi critiche e ne è consapevole: la critica della tradizione, che si accompagna alla disponibilità ad accettare i suoi cam-

biamenti, e la critica della modernità, considerata come una fase transitoria nell'esistenza storica dell'uomo, non come la fase ultima e perfetta della storia.

Entrare nel futuro, è ovvio, non significa negare e distruggere il presente. Gli edificatori della civiltà e i signori del domani sono coloro che pervengono a un tale grado di evoluzione, di consapevolezza e di coraggio, da riuscire ad impadronirsi di tutti i frutti del pensiero e delle esperienze dell'uomo di oggi.

Noi non siamo condannati a dissolverci nella civiltà moderna (a condizione che nutriamo piena fiducia nella funzione della libertà e della capacità di decidere proprie dell'uomo, il quale naturalmente subisce in misura notevolissima l'influenza delle circostanze storiche e sociali, ma non è loro ostaggio), e tuttavia non possiamo chiudere gli occhi davanti a tutte le sue grandi e valide conquiste scientifiche, sociali, politiche. Perché non potremmo oltrepassare il presente (armati di due analisi critiche, la critica della modernità e la critica della tradizione), instaurare un rapporto nuovo con l'esistenza, impadronirci di un nuovo modo di guardare, e in questa ottica fondare una nuova civiltà, la quale da un lato poggi sul nostro passato, che ha costruito la nostra identità, e dall'altro sfrutti le straordinarie conquiste della civiltà moderna dando luogo a un'ulteriore fase della vita umana? Noi, in particolare, cui nella storia è già toccato di fondare e diffondere una civiltà, abbiamo esercitato un'influenza sul destino del mondo e dell'uomo: perché non potremmo dare di nuovo

vita ad una civiltà? Non per tornare al passato, naturalmente, né per fermarci in esso, il che sarebbe reazionario; ma al contrario per individuare una piattaforma più sicura, con l'intenzione di superare l'epoca attuale e galoppare verso un futuro che si fondi sul nostro presente e sul nostro passato.

Essere religiosi nel mondo di oggi*

In quali condizioni versa la religione nella nostra epoca, quali sono le difficoltà che una persona religiosa si trova ad affrontare, e quali sono i suoi compiti? Mi sia consentito di porre la domanda con maggiore esattezza: qual è, nel mondo di oggi, la condizione in cui ci troviamo noi? Il termine *noi*, è ovvio, può essere interpretato in vari modi e assumere diversi significati; in questa occasione, tuttavia, vogliamo attribuirgli il significato di «noi religiosi», musulmani, cristiani, ebrei e altri ancora; nello specifico, «noi» che ci troviamo fuori dell'ambito ufficiale della civiltà occidentale; e in particolare, considerata la mia situazione e i miei studi, vorrei intendere qui «noi» nel senso di «noi musulmani», sebbene sia possibile che le mie parole non vengano lette soltanto da musulmani, e l'interrogativo che ci siamo posti, con qualche lieve modifica, interessi forse anche chi non è musulmano ma si occupa dei problemi della vita dell'uomo e opera per la dignità e la nobiltà dell'umanità intera.

* *Dindari dar Donya-ye Conuni*, Discorso tenuto al Centro Culturale libanese Dar on Nodvah (primavera 1996).

Dunque, per la precisione, io pongo la mia domanda a proposito della «religione» in quanto sono un musulmano che vuole vivere nel proprio tempo, tiene lo sguardo rivolto al domani e intende svolgere degnamente un ruolo nel processo di edificazione del futuro. Si tratta di una domanda che nasce dal profondo di me stesso: in altri termini, esamino il problema non dall'esterno di esso, come un uomo che non nutra alcuna opinione e non si schieri per alcuna delle parti in causa, bensì come un musulmano animato da uno spirito di ricerca – sebbene in alcuni casi guardare la religione dall'esterno sia necessario, per non assumere a sproposito atteggiamenti faziosi, e non commettere l'errore di considerare ciecamente se stessi il centro del mondo. In ogni caso, quando domandiamo in quali condizioni noi (cioè noi musulmani) ci troviamo nel mondo di oggi, devono essere chiare all'interlocutore entrambe le parti della domanda.

Per quanto riguarda «noi», ho già precisato che intendo questo termine nel senso di «noi musulmani»; aggiungo ora che noi musulmani nel passato abbiamo creato una civiltà, abbiamo svolto un ruolo nella storia dell'umanità, mentre oggi la nostra situazione è differente, non ricopriamo più quel ruolo; eppure desideriamo ritrovarci nel tessuto profondo della storia, e se possibile costruirci un futuro che sia diverso dal nostro presente e persino dal nostro passato, senza voler togliere spazio a chi non fa parte di noi, e senza trascurare le conquiste della scienza, degli studi e del pensiero speculativo e pratico dell'umanità.

Qual'è, invece, il significato che attribuisco all'altro ter-

mine, «il mondo di oggi»? In breve, per «mondo di oggi» intendo la «civiltà occidentale». Ovvero, tutto quanto in questa fase domina e gestisce il mondo e l'umanità, esercita un'influenza potente sulla nostra vita economica, politica, culturale e sociale, e senza di cui – senza la sua impronta, senza le sue conquiste – la vita sarebbe impossibile anche per chi non è occidentale. In questo stesso luogo, in questo Centro Culturale dove sediamo e discutiamo, le tracce della civiltà occidentale sono presenti ovunque: l'edificio, la sua progettazione, la gestione della sua costruzione e gli strumenti e i materiali che sono stati usati per erigerlo, la città in cui esso sorge, i mezzi di comunicazione, in particolare i mezzi della comunicazione globale, il dispositivo che consente alla mia voce di giungere sino a voi, e molto altro.

Il mondo di oggi, o è esso stesso Occidente (un Occidente di concezioni, di valori, di pensieri e teorie, non per forza l'Occidente geografico), e dunque la sua vita è occidentale in tutte le sue dimensioni; oppure, pur non essendo collocato all'interno dell'Occidente geografico o nell'ambito della civiltà occidentale, ne subisce intensamente l'influenza, e non ha alcuna possibilità di vivere senza di essa. Tale è il nostro mondo attuale. L'Occidente, è ovvio, ha prodotto per l'umanità grandi frutti e conquiste, ma le ha creato anche grandi problemi, come del resto si può affermare riguardo a qualsiasi fenomeno umano. Ciò su cui occorre soffermare l'attenzione, tuttavia, è la constatazione che le nostre difficoltà risultano moltiplicate rispetto alle difficoltà degli occidentali. Infatti la cultura di un occi-

dentale è pienamente in armonia con la sua civiltà, quindi la sua personalità non subisce traumi; invece le nostre difficoltà si moltiplicano in quanto da un lato la nostra vita (individuale e sociale) subisce in misura forte e intensa l'influenza esercitata dall'Occidente, senza che noi abbiamo acquisito e fatto nostri i fondamenti della civiltà occidentale; e dall'altro lato la nostra cultura, che in tutto o in parte predomina sulla nostra anima, sul nostro cuore e sul nostro pensiero, appartiene ad una civiltà il cui tempo è finito (per approfondire questo tema occorrerebbe uno spazio più ampio, in un'occasione più consona). Chiarisco immediatamente che, sebbene ancora non esista una spiegazione certa e unanimemente condivisa per concetti quali civiltà e cultura, tuttavia, in questo discorso, per «civiltà» intendo l'insieme dei retaggi materiali della vita collettiva e di tutte le strutture di base e gli istituti all'interno dei quali si svolge la vita, cioè le istituzioni economiche, politiche, tecnologiche e di altro tipo, che in realtà costituiscono l'intelaiatura della vita concreta e sociale. Per quanto riguarda la «cultura», credo che essa sia costituita dalle credenze, dai riti, dalle abitudini, dalle tradizioni di pensiero e di sentimento, che sono radicati nella società.

È possibile che qualcuno individui la radice della crisi dell'Occidente nell'incompatibilità fra le motivazioni e i progetti dell'uomo appartenente alla civiltà occidentale da un lato, e, dall'altro, la natura e il temperamento dell'uomo *tout court*. La crisi di cui parlo si diffonde anche fra di noi, a causa dell'influenza che su di noi esercita l'Occidente; ma essa si intensifica, si approfondisce e si multi-

plica per i popoli e i paesi non occidentali, perché la cultura che in tutto o in parte domina sulla nostra psiche è incompatibile con la civiltà sulla quale in misura più o meno ampia si fonda la nostra vita oggettiva; e tale contraddizione, che gli occidentali avvertono in grado assai meno drammatico, è ciò che genera la crisi multipla che travaglia la vita della maggior parte di noi non-occidentali.

Devo aggiungere che una discrasia tra civiltà e cultura nel senso delineato è possibile: è possibile cioè che una cultura, compatibile con una determinata civiltà e radicata nell'animo degli uomini, sopravviva al declino e alla scomparsa di quella specifica civiltà; ma poiché, sotto un certo profilo, la civiltà costituisce la base della cultura, a causa di un simile sfasamento la cultura, rimasta sola, diventa sterile e si trasforma in un fattore frenante, finendo poi, a causa della cancellazione dei propri fondamenti, con lo scomparire a sua volta lentamente. Quindi una delle nostre difficoltà principali consiste nel fatto che la nostra cultura, o settori importanti di essa, appartengono ad una civiltà che è finita da secoli, mentre la nostra vita viene influenzata dalla civiltà nuova, la quale esige una cultura adeguata a se stessa. Questo è «il nostro mondo».

Ora la domanda con cui avevamo aperto il discorso si è chiarita e ha perso ogni carattere di ambiguità: che cosa dobbiamo fare noi, che siamo musulmani e vogliamo vivere in modo pieno e dignitoso senza perdere la nostra identità storica (che per noi è costituita dall'Islam)?

Non si pretenda che io elabori qua un «manifesto» al riguardo: in primo luogo confesso i miei limiti scientifici e

intellettuali rispetto ad una pretesa tanto pesante, in secondo luogo la vita umana non si può costruire con un «manifesto». Uno degli esempi più forti in proposito è il *Manifesto* di Marx ed Engels, e si è visto quali risultati abbia prodotto: nonostante, se vogliamo essere giusti, i due autori, in particolare Marx, fossero uomini di grande intelligenza e di forte personalità, e Marx si sia rivelato come uno dei più grandi patologi del capitalismo della civiltà occidentale, tuttavia l'esito di quell'opera è oggi sotto gli occhi di tutti.

Occorre ammettere sinceramente che la vita consiste in uno sforzo collettivo e umile, che può progredire soltanto tramite la collaborazione, lo scambio delle opinioni, la capacità di simpatizzare con gli altri nel senso etimologico della parola, e la consapevolezza costante del fatto che le concezioni umane e le soluzioni che l'uomo può proporre sono limitate. È ovvio quindi che ciò di cui trattiamo qui è solo una delle tante possibilità, non *la* soluzione definitiva e ultima; l'ideale è discutere, dialogare, partecipare insieme ponendo domande e proponendo risposte con serietà, intelligenza e sincerità.

Mi si consenta di porre alcune premesse, a proposito della «religione», per riuscire poi a trarre qualche conclusione.

1. La religione è nata con l'uomo, costituisce il carattere più antico dell'essere umano. La vita umana non ha senso senza la religione e senza un rapporto con il sublime. Che lo voglia oppure no, l'uomo trova segni dell'occulto infinito nel tessuto profondo del proprio stesso essere, e

ne è conscio nell'intimo della propria anima. L'uomo è un essere volto alla scoperta dei misteri dell'esistente: l'esistenza è colma di misteri; e in questo consiste il problema dell'uomo, nel fatto che egli ne è consapevole, e di conseguenza desidera continuamente portarli alla luce – chissà quanti gliene rimangono ancora da scoprire! Tuttavia l'esistenza è così aggrovigliata e complessa, che il tentativo di scoprire un mistero conduce a scorgerne centinaia di altri. L'uomo sa di essere immerso in un oceano di misteri che riguardano l'esistenza, quindi vive in uno stato di ininterrotto stupore, nei confronti dell'esistenza stessa, nei confronti di un intrico tanto complicato: e la religione è la risposta più stabile e più sincera a tale stupore. Credo che finché esisterà l'uomo esisterà questo stato d'animo di meraviglia, e finché esisterà questo stato d'animo la religione occuperà nella mente dell'uomo uno spazio più ampio rispetto a qualsiasi altro elemento o fenomeno; la religione è il fattore di connessione che mette in contatto l'uomo limitato e incapace con l'Ilimitato, l'uomo curioso e consapevole con l'essenza dell'esistenza, cioè il Creatore del mondo e Colui che conosce tutti i misteri. Naturalmente non vi è chi, nel profondo della propria personalità, non creda all'Ilimitato e al Sublime; ma accade che gli uomini dimentichino e trascurino la Verità superiore. Dimenticare la Perfezione, dimenticare che esiste un grado superiore dell'esistenza, produce tragedie tanto più gravi quanto più attribuiamo a ciò che è finito e mutevole il carattere dell'immutabilità e dell'infinitezza. La storia, purtroppo, è stata spesso scenario di catastrofi causate da un simile atteggiamento.

Senza Dio, in particolare senza il Dio delle religioni celesti e il Dio della gnosi¹, che è diverso dagli dèi degli idolatri e dei superficiali, e anche dal dio dei filosofi, la vita è angusta e buia. Dio è l'apogeo della grandezza e dello splendore, ma l'uomo, nonostante la sua incapacità e limitatezza, può instaurare con Lui un rapporto diretto e sincero, con il cuore e persino con il linguaggio; può, in un mondo colmo di incertezza e di preoccupazioni, dialogare con il Nucleo stesso dell'esistenza e rivolgersi a Lui in intima e silenziosa preghiera; parlare con Lui, e ascoltare la Sua risposta. Dio è bellezza, e di conseguenza l'uomo se ne innamora; Dio è maestà, è Signore, e di conseguenza l'uomo Lo teme, ma non con la paura che l'essere impotente nutre nei confronti del potente irragionevole, bensì con l'ansia di chi è imperfetto e cerca la perfezione di fronte all'Amato perfetto. Questo timore è il fondamento della moralità; l'autentica moralità consiste nell'ascetismo, e l'ascetismo consiste nel liberarsi dai vincoli di ciò che incatena al mondo. Il seguace del mondo materiale si considera dipendente dal mondo, mentre l'asceta sincero considera il mondo a propria disposizione, come uno strumento che può usare per perfezionarsi nella dimensione spirituale e superiore del proprio essere. Naturalmente sono esistiti ed esistono ancora esempi di ascesi riprovevole, di gnosi riprovevole, e anche di religiosità riprovevole, disastrosi per la vita umana, prove tangibili della limitatezza e della fallibilità dell'uomo, delle quali si potrebbe discutere in un'altra occasione.

Il religioso mistico si distacca dal mondo, si acconten-

ta del minimo dei beni terreni, e chiaramente gode di tranquillità e serenità maggiori rispetto a chi ha a propria disposizione opportunità e ricchezze ed usufruisce di tutti i beni materiali. Infatti il primo dei piaceri è il godimento della sazietà dell'anima, ed è un piacere costante, mentre al secondo posto è il godimento della sazietà del corpo e dei sensi, il quale non solo è effimero e ripetitivo ma, poiché i suoi strumenti sono fuori della portata della personalità umana e dipendono da centinaia di altri fattori, viene minato e rovinato dalla paura di perderli.

Ragionando secondo il buon senso, dunque, concludiamo che la religiosità è radicata nell'anima dell'uomo; anche secondo il prezioso Corano la religione, e la fede in un unico Dio, sono connaturate all'uomo.

2. *Essenza della religione* è il carattere sacro e sublime. Se sottraiamo alla religione il sacro e il sublime, essa non è più religione. D'altro canto, là dove esistono il sacro e il sublime esistono anche l'assoluto, l'incondizionato e il non-vincolato. Non vi è religione che non abbia a che fare con l'assoluto, il sacro e il perfetto: in essi consiste la natura della religione.

Vorrei accennare a questo punto a una delle calamità che minacciano la vita religiosa dell'uomo e la religiosità stessa, e che nel corso della storia ha provocato, in un modo o nell'altro, un gran numero di problemi all'umanità. Il cuore dell'uomo ha familiarità con il sublime e il sacro, che sono argomento e carattere propri della religione; chiunque, nel profondo della propria coscienza, nutre una sorta di predilezione (sebbene nebulosa e confusa) nei loro

confronti; e tale familiarità, tale attrazione, in se stesse dimostrano il radicamento dell'anima umana in quella Verità superiore e sacra che nel Corano è stata interpretata come «lo spirito di Dio», e nella quale giunge a compimento la creazione dell'uomo.

Tuttavia, l'essere dell'uomo presenta due dimensioni: la dimensione metafisica e la dimensione naturale. La testa dell'uomo è nel cielo, quindi l'uomo conosce il sacro; ma i piedi dell'uomo sono sulla terra, ed egli è condannato a vivere in questo mondo; poiché fa parte del tessuto profondo della natura, e poiché il mondo naturale è caratterizzato da continua irrequietezza, la mente e la vita dell'uomo sono sempre inquieti; in quanto essere naturale, egli è limitato dai diversi condizionamenti del tempo, del luogo, della società, e di conseguenza il suo sapere, il suo modo di conoscere, sono relativi e fallibili. L'uomo che vive in questo mondo è soggetto alle costrizioni del tempo e dello spazio, relativo, legato alla storia e suscettibile di cambiamento. Con il trascorrere del tempo, né il suo fisico né la sua mente rimangono invariati. Naturalmente, non credo che tutte le acquisizioni e le concezioni e le consapevolezze dell'uomo siano relative, e che nulla di inalterabile esista nel sapere umano; ma le sue conoscenze immodificabili, benché fondamentali, sono molto generali e scarse. La maggior parte del sapere teorico acquisito dalla nostra conoscenza applicata ha carattere relativo, fallibile e variabile. La qualità relativa delle nostre credenze e delle nostre conoscenze è ancora più forte e intensa nell'epoca dell'assenza dell'Infallibile², quando l'uomo è

costretto a procedere nella vita sulla base del proprio essere relativo e quindi per tentativi ed errori, e a correggere sia la propria conoscenza sia le proprie esperienze nella vita quotidiana e nel contesto storico.

La storia dell'uomo, per esempio, è la storia del cambiamento delle convinzioni e delle elaborazioni dell'uomo. È forse rimasta sempre uguale a se stessa nella storia la razionalità dell'uomo? E le credenze e i comportamenti devozionali di una comunità religiosa sono sempre rimasti invariati? Tutte le differenze osservabili storicamente nelle convinzioni dei seguaci dei culti e dei fondatori delle varie concezioni teoriche, e anche le divergenze fondamentali tra le scuole teologiche interne ad un'unica religione, e addirittura i contrasti dottrinali fra le correnti di un'unica scuola teologica dimostrano che nessuno può pretendere di conoscere tutta la verità, in tutti i suoi aspetti. Per esempio, quando parliamo dell'Islam, a quale Islam intendiamo riferirci? All'Islam di Abu Zar³, all'Islam di Avicenna⁴, all'Islam di Al-Ghazali⁵, all'Islam di Al-Arabi⁶, all'Islam dei sufi⁷, all'Islam di al-Ashari⁸, all'Islam dei motesharrehan ahle zaher⁹? A quale? Piuttosto, questa serie di indubbie testimonianze storiche conferma il carattere relativo della conoscenza umana persino in campo religioso. Oggi, a qualsiasi culto apparteniamo, non siamo uguali ai nostri padri né nella teoria né nella pratica. Non dico che tutte le cose cambino sempre, ma il mutare dei molti fattori che condizionano la personalità umana, e di conseguenza la natura relativa del pensiero e della vita, sono fatti veri e fondamentali.

Dunque, una delle difficoltà principali cui le società religiose si trovano di fronte consiste in questo: da un lato, esse hanno fede nella Verità e nelle verità assolute, sublimi e sacre; dall'altro – in quanto esseri la cui mente e la cui vita hanno realmente carattere relativo – esaminano e valutano tali argomenti a seconda delle capacità del loro pensiero relativo e della loro anima relativa. Fin tanto che saranno consapevoli della propria limitatezza e delle ragioni che generano la contraddizione ora delineata, i loro problemi interni non diverranno catastrofici. La grande catastrofe, apportatrice di tragedie, si verifica nelle società religiose nel momento in cui il carattere assoluto e sacro proprio dell'essenza della religione viene trasferito alle interpretazioni, limitate nello spazio/tempo, relative e fallibili, che della religione l'uomo elabora, e ciò che un uomo e gli uomini, nella loro limitatezza, sono giunti a produrre, viene considerato religione; prende così forza l'opinione che sia religioso soltanto chi accetti quelle interpretazioni; e da qui si originano molte degenerazioni, molte infedeltà, molti conflitti.

Esistiamo dunque noi, la religione (nella cui essenza sono il «sacro», il «sublime» e l'«assoluto»), e un elemento comune, chiamato intelletto, che è uno strumento per capire questo mondo e per consentire agli uomini di spiegarsi e di comprendersi. Se pure, come molti filosofi, ritenessimo l'intelletto umano dotato di alcuni principi inalterabili e capace di produrre deduzioni assolute, valide sempre e dovunque, sarebbe comunque corretto ammettere che l'uomo, nell'uso del proprio raziocinio, e quando

risolve le proprie difficoltà ricorrendo all'intelletto, è tanto limitato che le sue conoscenze, le sue interpretazioni, le sue deduzioni sono in massima parte condizionate da innumerevoli fattori, quindi sono relative e fallibili. I grandi cambiamenti che si verificano nella nostra mente e nella nostra vita momento per momento, e le divergenze di opinione e le differenze di concezione e di interpretazione esistenti non solo tra i seguaci dei vari culti, ma anche tra le scuole teologiche interne ad un culto e addirittura tra le correnti di un'unica scuola teologica, sono prove e testimonianze inoppugnabili di quanto abbiamo appena affermato. Lo strumento comune al quale noi uomini ricorriamo, o dovremmo auspicabilmente ricorrere, per il nostro approccio da un lato all'esistenza e alla natura (che è il libro della genesi e della creazione), dall'altro alla Rivelazione divina (che è il libro della Legge e della religiosità), è proprio la ragione umana, la conoscenza umana, limitata e suscettibile di cambiamento.

Un simile ragionamento induce a concludere che tutte le porte della Verità assoluta siano chiuse alla mente dell'uomo? Sappiamo che alcuni filosofi, nella storia moderna dell'Occidente, hanno risposto in modo affermativo a questa domanda; hanno negato l'esistenza della verità assoluta, o perlomeno hanno negato che l'uomo sia in grado di giungervi; di conseguenza, molti pensatori occidentali ne hanno tratto la conclusione che occorra cancellare completamente la religione, o almeno escluderla dalla vita sociale e dal quotidiano. Esisteremmo dunque soltanto noi e l'intelletto, che è limitato e fallibile (si deve tenere

presente, è ovvio, che non è esistita nel passato né ancora esiste un'interpretazione univoca che attribuisca un significato unico al termine «intelletto»). Tuttavia una simile affermazione non riuscirà mai a persuadere una persona religiosa, che nel profondo dell'anima creda in un Dio onnipotente ed onnisciente. Noi riteniamo impossibile che Dio esorti i suoi servi alla religione in assenza di qualsiasi strada che conduca alla sua essenza profonda. Esortare qualcuno a raggiungere una meta irraggiungibile sarebbe già irragionevole e scorretto, se tale invito provenisse da un uomo; tanto più nel caso in cui provenisse da Dio, che definiamo onnisciente e creatore del razicinio.

A mio parere, la strada sicura per giungere a conoscere Dio è la strada della ricongiunzione intima¹⁰, non della conoscenza; è la strada del cuore, non dell'intelletto – una strada che anche le religioni valorizzano intensamente. I nostri predecessori islamici ci hanno insegnato che l'intelletto è lo strumento per mezzo del quale si adora il Dio benevolo. Qui l'intelletto è la fonte dell'adorazione, non l'origine della conoscenza; ma altrove l'adorazione è stata considerata la strada per raggiungere la certezza, non un percorso che parta da una premessa conosciuta in direzione di un risultato sconosciuto. Nel prezioso Corano è scritto: «e adora... il tuo Signore, finché ti giunga la certezza suprema!» (15, 99). La via della certezza e della conoscenza passa per l'adorazione, il comportamento, la purificazione interiore. In altre parole, la strada ideale per ottenere la conoscenza religiosa di Dio è la strada del ricongiungimento intimo che conduce al raggiungere, non al

capire. Naturalmente un simile discorso non implica in alcun modo un rifiuto della forza della ragione e della conoscenza filosofica e scientifica, soprattutto nell'Islam, il quale poggia in misura notevole sull'elemento razionale e sul pensiero. Tuttavia è necessario conoscere i limiti e i confini di ciascuna delle componenti dell'anima umana, e per essere un vero fedele bisogna seguire la strada del cuore.

La verità religiosa è un'esperienza, non un pensiero; un'esperienza il cui punto di partenza consiste nell'edificare se stessi, nel dominare le tentazioni, nel rendersi mentalmente disponibili al Nucleo dell'immensità dell'esistenza, e nel dedicare il proprio cuore all'Amato. Se percorre questa strada, l'uomo raggiunge Dio – e il raggiungere non rientra nell'ambito della comprensione. La comprensione è opera dell'intelletto, e dal sistema delle conoscenze di ciò che è conosciuto perviene a conoscere l'inconosciuto; nella maggior parte dei casi, la comprensione è relativa, perché dipende dalle condizioni di chi sta usando l'intelletto, dalla situazione spazio/temporale, e da innumerevoli altri fattori interni ed esterni. Quanto ho detto non costituisce certo una novità né un'aggiunta a quanto insegnano in proposito i testi religiosi; anche i grandi mistici confermano tutti l'incapacità dell'intelletto, considerano «di legno», cioè molto instabili e deboli, le gambe dei seguaci del ragionamento logico, hanno rinunciato a cercare la Verità percorrendo la strettola dell'intelletto, e hanno cominciato ad impegnarsi a fondo per trovare l'Intelletto dell'intelletto. Va sottolineato che neppure grandi pensatori come Avicenna, neppure molti filoso-

fi che sostenevano con forza l'efficacia dell'intelletto e consideravano sapere autentico le conoscenze intellettuali e dimostrabili, hanno mai preteso che si potessero raggiungere l'essenza della Verità e la vetta del Sublime mediante l'intelletto, il quale pensa ciò che è conosciuto. Ammettiamo pure che l'intelletto possa condurci sino al confine del Sublime: non ci condurrà però alla sua essenza.

È la strada del cuore che ci consente di raggiungere la Verità. La verità della religione è un'esperienza che l'uomo religioso compie partendo dalla sincerità della propria anima e dalla profondità del proprio cuore. E nonostante, com'è naturale, molti fra i filosofi gnostici e fra i mistici teorici si siano sforzati di mostrare che questo percorso e questo comportamento presentano un aspetto intellegibile, tuttavia il percorso stesso consiste nel ricongiungimento, non nella conoscenza.

La delicatezza della questione risiede nel fatto che soltanto l'individuo che, seguendo la strada del cuore, cioè l'unica strada sicura per raggiungere la Verità, abbia ottenuto il ricongiungimento comprende la Verità stessa. In altre parole, la strada del cuore è una strada individuale, non collettiva; ciascuno deve avanzare da sé per raggiungere la meta, e nel momento in cui la raggiunge non può trasmettere ad altri, tramite gli strumenti della significazione e della percezione metodica, il senso profondo della propria consapevolezza, la quale è resa possibile soltanto dalla presenza e dall'esperienza individuale.

D'altro canto, l'uomo è un essere sociale condannato a vivere sulla terra e a fianco degli altri uomini; egli ha dun-

que bisogno di strumenti da condividere con gli altri, per poter comunicare con loro. Il linguaggio è uno strumento importante per la comunicazione fra le persone; esso però deve esprimere e comunicare una realtà immateriale, che esiste nella mente dell'uomo. L'uomo è padrone della comprensione intellettuale e della percezione e, tramite il linguaggio, per esempio, trasmette agli altri ciò che comprende, ciò che percepisce, ciò che deduce, la propria interpretazione della realtà e anche le proprie sensazioni, e spiega quanto accade nel proprio animo. La parola è espressione della ragione, e qui per «ragione» intendo una facoltà comune a tutti coloro che si occupano del conoscibile. Grazie alla ragione si può conoscere; tramite fra la ragione e l'oggetto della conoscenza, è la facoltà umana della comprensione. La comprensione, se non sempre e ovunque perlomeno in molti casi, dipende da numerose condizioni e circostanze che non rientrano nell'ambito del controllo e della personalità dell'uomo. L'uomo, sebbene sotto il profilo delle proprie potenzialità sia un essere infinito, e sebbene davvero l'immensità del suo essere non si possa definire soltanto con parametri materiali e naturali, tuttavia nel concreto è sempre un essere limitato nel tempo e nello spazio, e di conseguenza la sua visione è ristretta. Egli subisce il condizionamento delle emozioni e degli affetti; la sua razionalità non può non subire l'influenza dei suoi desideri e delle sue tendenze emotive. Tutto ciò implica che sia la comprensione, sia le relazioni fra gli uomini, presentino un carattere comune: l'essere in molti casi relative, in molti casi fallibili. Il fatto che le interpreta-

zioni elaborate dall'uomo mutino quasi sotto ogni profilo è in sé una chiara conferma della correttezza di quanto sostengo, e non penso che qualcuno possa confutare un simile ragionamento, almeno nei suoi punti sostanziali.

Dunque si può affermare che l'uomo possieda, nel tessuto profondo della propria personalità, un segno del mondo superiore; egli tuttavia vive, con tutte le proprie caratteristiche e i propri limiti, in questo mondo, e in questo mondo possiede uno strumento, l'intelletto, il cui compito consiste nel comprendere la realtà terrena; poiché il mondo è instabile, fallibile e suscettibile di cambiamento, finché vi si trova, e finché è inserito nella collettività, l'uomo non ha altra scelta se non interpretare il mondo medesimo mediante quello strumento che la creazione ha messo a sua disposizione.

Grazie all'uso della ragione e dell'intelletto l'uomo può, per trarne una conclusione, esaminare due libri: uno è il libro dell'esistenza e della natura, cioè il libro della creazione, l'altro è il libro della Rivelazione e della Legge, cioè il libro del canone e del culto.

Percorrendo la strada del cuore, e grazie all'esperienza pratica e comportamentale, l'uomo può ricongiungersi con il Principio della creazione e con il Senso profondo della religione; la religione di ciascun uomo è un'esperienza interiore che si acquisisce grazie al ricongiungimento dell'essere esistente con il Principio originale. Tuttavia, poiché siamo esseri razionali e tesi ad apprendere, ci troviamo in questo mondo e viviamo all'interno della collettività, e poiché la nostra comprensione è il nostro co-

mune strumento di vita prodotto dalla forza della nostra comune razionalità, noi comprendiamo la religione come comprendiamo la natura, e comunichiamo con gli altri sulla base di questo tipo di comprensione; e poiché la nostra comprensione, anche se per ipotesi potessimo riconoscerle una struttura stabile, si fonda comunque su basi relative e mutevoli, proprio a questo punto diviene evidente una delle principali e più gravi difficoltà che le società religiose si trovano ad affrontare. Alcuni fra i religiosi, infatti, contaminano la sacralità, l'assolutezza e la sublimità proprie dell'essenza della religione e della Verità del culto con un'interpretazione limitata e relativa della religione stessa, e con una comprensione condizionata dall'epoca e dal luogo in cui essi vivono. Con il trascorrere del tempo, e in seguito ai cambiamenti che si verificano nella mente e nella vita dell'uomo, l'interpretazione elaborata nel passato non è più in grado di fornire risposte. Ma, invece di liberare il corpo della Verità dal vecchio abito stretto, e di volgersi alle risorse teoretiche ed etiche della religione in un'ottica nuova, invece di elaborare un'interpretazione più completa e più viva della religione, quei religiosi si sforzano di imporre a qualsiasi costo alla realtà la propria interpretazione incompleta: il che è destinato, nel lungo periodo, a fallire, e nel breve periodo produce catastrofi.

Esiste una notevolissima differenza fra la concezione del mondo naturale propria dell'umanità di oggi e la concezione del passato. Nel passato si è persino tentato di attribuire carattere sacro anche alle scienze naturali e all'interpretazione umana del mondo naturale: la Chiesa, o al-

tre comunità religiose, hanno cioè conferito i crismi dell'ufficialità ad una determinata e particolare interpretazione della natura, e per secoli nessuna visione nuova, nessun tentativo di rinnovamento sono venuti alla ribalta. E quanti ostacoli e pressioni hanno dovuto subire in proposito gli studiosi e i pensatori! Tuttavia gradualmente tale visione è cambiata; oggi quasi nessuno, tra i cristiani, i musulmani o i seguaci di altre religioni, sostiene più che la «Rivelazione» e il «Testo sacro» stabiliscano i compiti dell'uomo riguardo ai fenomeni del mondo naturale; anzi, tutti in qualche misura ammettono che per conoscere il mondo e la natura è necessario far funzionare l'intelletto e il pensiero, ed è stato elaborato un sistema teorico che resta valido fin tanto che riesce a rispondere alle domande e aiuta a soddisfare i bisogni, ma è costantemente suscettibile di falsificazione e in attesa di decadere. Tuttavia questo modo di pensare e di valutare non è ancora stato accettato per quanto riguarda le scienze umane e sociali. È naturalmente necessario tenere presente la differenza fra le argomentazioni dell'intelletto puro e i fatti sperimentali. Quanti filosofi e pensatori, nell'ambito delle scienze dell'intelletto, credono nei principi immutabili ed universali! Invece le scienze umanistiche non sono esse stesse principi universali; al contrario, le interpretazioni operate dall'intelletto umano sono principalmente teoriche, sono deduzioni e inferenze da altre teorie o magari da assiomi speculativi.

E proprio in queste deduzioni e inferenze il carattere relativo, i limiti e gli errori diventano evidenti; dunque, le interpretazioni elaborate dall'uomo riguardo sia alla natu-

ra sia alla religione sono modificabili e trasformabili, e comunque umane.

Nell'esaminare il libro della natura, nell'analizzare il libro della Legge, nello studiare cioè il «mondo» e la «Rivelazione», l'uomo fa ricorso sia alla propria ragione sia alla propria facoltà di comprensione, e la sua conoscenza consiste delle interpretazioni da lui elaborate di queste due fonti; tali interpretazioni sono interpretazioni della Verità operate da un essere umano limitato e relativo, e come i mutamenti della visione dell'uomo e della sua conoscenza a proposito della natura non apportano alcun cambiamento della realtà, analogamente il mutare della concezione dell'uomo a proposito della religione non lede il Vero, il Sacro ed il Sublime dell'essenza della religione. Danno e lesione si verificano nel momento in cui un uomo (chiunque egli sia) considera le proprie interpretazioni della religione come se fossero la religione stessa; in tal caso nessun diverso sguardo, nessuna diversa visione, né comprensione, né interpretazione possono entrare in scena, e quante scomuniche, degenerazioni, conflitti e scontri si sono osservati nella storia a causa di questo grave errore! In situazioni del genere, inoltre, subiscono danno sia l'uomo, la cui mente, sempre in movimento verso la Verità, viene temporaneamente bloccata, sia la religione stessa, perché il pensiero, una volta lasciato di nuovo libero dopo essere stato represso, identificando la religione nel vestito stretto e nell'atmosfera buia di quella che è soltanto un'interpretazione particolare della religione, diviene scettico nei confronti dello stesso principio religioso.

Sulla base di tutte queste premesse, vorrei giungere ad una conclusione: servire la religione, nella nostra epoca, consiste nel distinguere doverosamente e coraggiosamente l'essenza della religiosità, che è sublime e sacra, dalle interpretazioni della religione elaborate dall'uomo, le quali per natura sono relative, limitate e suscettibili di cambiamento; di conseguenza, la religione rimarrà nel proprio spazio sacro nel profondo del cuore dei fedeli, e nel contempo la strada per un'evoluzione positiva del pensiero religioso rimarrà aperta. Tenendo presenti le diverse interpretazioni, a volte contraddittorie, che della religione sono state presentate nel corso della storia, e le divergenze di interpretazione emerse tra i mistici, i filosofi, i seguaci degli *hadith*¹¹, gli osservatori superficiali e altri fondatori di correnti di pensiero, non dobbiamo pensare che la concezione che noi giungiamo ad elaborare corrisponda proprio al Significato vero e profondo della religione; l'importante è che, quando attingiamo alle risorse religiose, il nostro approccio ad esse si fondi sempre e costantemente su metodi corretti, scientifici, logici, chiari, specifici e ben definiti – metodi comunque, come ogni altro prodotto umano, modificabili e perfezionabili. È vero che la religione è sacra, ma dobbiamo ammettere che la nostra interpretazione della religione è umana. Quando ci si intende su questo principio, si comprende quanto sia importante che l'uomo si faccia umile, sempre sinceramente disponibile al rinnovamento, e anche all'utilizzo dell'esperienza intellettuale e civile degli altri uomini.

A seconda degli interrogativi e dei bisogni che si rin-

novano momento per momento – quegli interrogativi e quei bisogni dalle cui risposte dipende il destino della vita umana – si può e si deve comprendere la religione nei modi più vivi e più efficaci: questo è l'essenziale. Naturalmente, come ho già detto, non si può considerare valida qualsiasi interpretazione anche priva di solide basi, come per altro non si riconosce come scienza autentica qualsiasi interpretazione della natura elaborata da chiunque a proprio piacimento. Inoltre l'interpretazione valida della religione, in quanto ragionevole e logica, dipende dal rispetto delle risorse originali del pensiero religioso, del Corano in particolare per noi musulmani, e anche dalla consapevolezza dei metodi ragionevoli che consentono di pervenire alla conoscenza religiosa e alla sua utilizzazione; ma, nonostante tutto, ciò che alla fine si sarà prodotto sarà sempre la nostra interpretazione della religione, mentre il carattere eterno della religiosità non è attribuibile ad alcuna interpretazione specifica, delimitata e prigioniera del tempo e dello spazio. Se si adotta questo punto di vista, si apre la strada al cambiamento evolutivo in tutti i campi della vita delle persone religiose, senza che concezioni devianti, usurpando il nome della religione, sottraggano spazio al pensiero, e senza che la Verità della religione, il Sacro ed il Sublime propri della sua essenza vengano danneggiati.

D'altro canto, l'interpretazione viva ed efficace della religione viene garantita dal suo essere presente nella vita contemporanea, e non ci sarà possibile essere presenti nel mondo di oggi se non procurandoci una conoscenza pre-

cisa della più importante realtà attuale, individuando i modi e i metodi per affrontarla, e nel contempo conservando la nostra identità storico-culturale; e a mio parere la civiltà occidentale è una realtà potente dei nostri giorni, sebbene l'Occidente presenti nei nostri confronti aspetti politici inaccettabili, e siano pochi i popoli e i paesi non occidentali che non abbiano sofferto sulla propria pelle il dolore della frusta e dell'oppressione da parte dell'Occidente politico ed economico, a causa sia del vecchio colonialismo sia dell'odierno espansionismo. Ma quello politico ed economico è solo uno dei volti dell'Occidente. Nella sua globalità esso si identifica in una civiltà che ha elaborato una propria cultura specifica; e tale civiltà e tale cultura sono basate su concezioni e valori specifici, che è necessario conoscere, se non si vuole restare ancorati ad una conoscenza superficiale, epidermica ed ingannevole dell'Occidente stesso. È indispensabile che mentre approfondiamo tale conoscenza guardiamo all'Occidente e cerchiamo di capirlo con un atteggiamento scevro di odio e di amore, da un lato prestando grande attenzione ai suoi pericoli, dall'altro acquisendo le sue conquiste umane. Tutto ciò sarà possibile se perverremo ad un'autentica maturità intellettuale e storica, e alla luce di tale maturità troveremo la forza di distinguere e di scegliere, assumendoci nel contempo la responsabilità della nostra scelta.

Religione e democrazia*

– In riferimento ai concetti kantiani di condizione e possibilità, quali sono a suo parere i principali requisiti per l'instaurazione di una forma di Stato islamica?

KHATAMI È necessario chiarire quale sia la nostra concezione dell'Islam, perché dell'Islam esistono molte e diverse interpretazioni, che non appartengono al nostro tempo, ma sono state elaborate nel corso della storia. Lei mi domanda quali siano le condizioni per una forma di Stato¹ islamica. Io domando a lei: di quale Islam intende parlare? Dell'Islam di Abu Zar, dell'Islam di Avicenna? Dell'Islam di Al-Ghazali? Dell'Islam dei seguaci degli hadith? Dell'Islam del sufismo?² Dell'Islam sciita? Dell'Islam sunnita? Come si vede, esistono diversi Islam. Può essere che secondo il punto di vista di alcuni l'Islam venga considerato come assolutamente privo di indicazioni teoriche riguardo alla forma di Stato, che il governare sia ritenuto un fatto umano e terreno, e che la missione

* *Din va Democrasi*, Intervista alla rivista «Al Montalaq» di Beirut (n. 115, estate 1996).

dell'Islam venga circoscritta al compito di guidare l'uomo verso la felicità finale. Naturalmente, la vita in questo mondo deve essere organizzata sulla base di determinati parametri, e deve essere finalizzata a un fine che non sia in contraddizione con quello scopo principale. Ma, nello stesso modo in cui ci impegniamo a conoscere la natura, scopriamo le sue leggi e le sfruttiamo, anche nella dimensione della società dobbiamo scoprire le strade migliori per la nostra vita, procedendo per prove ed errori: è quindi possibile che alcuni nutrano la concezione di un Islam assolutamente estraneo alla questione delle forme di Stato e di governo.

È altrettanto possibile che esistano interpretazioni fondate sul concetto di un Islam controllore delle forme di sistema sociale e della vita di questo mondo. È comunque diffusa la convinzione che l'Islam abbia stabilito quali debbano essere sia la forma di Stato sia il suo contenuto. Naturalmente esiste, a questo proposito, una differenza fra l'epoca della presenza degli Infallibili³ e l'epoca della loro assenza. I sunniti identificano l'epoca della presenza degli Infallibili con il tempo della presenza del Profeta; ovviamente, per sopperire alle proprie carenze di risorse speculative, considerano come principi di riferimento anche le azioni dei Compagni del Profeta, sebbene non li ritengano Infallibili. Invece nello sciismo si ritiene che, oltre al Profeta, anche altri siano Infallibili: quattro, sette, e dodici Infallibili⁴. In ogni caso, tuttavia, coloro che orientano il pensiero musulmano, e in particolare gli esperti di giurisprudenza dottrinale islamica, considerano diverso il problema

a seconda che lo si riferisca al tempo dell'assenza degli Infallibili o al tempo della loro presenza.

L'interrogativo fondamentale che emerge oggi nel mondo è se la forma dello Stato sia un fatto che riguardi il popolo oppure no; ovvero se addirittura le condizioni globali della forma di Stato siano state stabilite dalla religione. A seconda dei fondamenti sui quali decideremo di sviluppare il nostro dibattito, i suoi esiti saranno differenti; a seconda di come struttureremo la discussione, di quali principi sceglieremo per avviarla, delle sue basi insomma, i risultati che otterremo saranno diversi. In primo luogo, credo, bisogna fissare le basi della discussione. Personalmente ritengo che la questione della forma dello Stato debba essere gestita dal popolo.

Naturalmente, la religione ha stabilito norme generali per la forma dello Stato e del sistema politico; ma quali debbano essere gli strumenti e le azioni più idonei al tempo e al luogo, dipende dal discernimento degli uomini, e la forma di Stato ideale per la religione verrà instaurata nel momento in cui il popolo vorrà quella forma di Stato. Se invece ritenessimo che al popolo spetta soltanto il dovere di seguire, se affermassimo che sia la forma dello Stato e del governo, sia le caratteristiche dell'individuo che deve governare, sono state stabilite da Dio, e che il popolo deve soltanto obbedire, allora sia i requisiti della forma di Stato, sia la forma del governo e dell'autorità, sia il modo di esercitare tale autorità, sarebbero diversi. Quindi il problema di quali siano i diritti del popolo, e le libertà del popolo, si configura diversamente a seconda che lo si fondi

sull'una o sull'altra di queste due impostazioni di base. Ritengo comunque che non esista fra i musulmani un'opinione unitaria e definitiva, che consenta di delineare quali siano i requisiti di una forma di Stato islamica. A seconda dei diversi principi su cui ci si fonda, le discussioni possono essere differenti, e tra i pensatori islamici non esiste un'opinione unica su questo tema in relazione all'Islam. Non possiamo dunque affermare che nell'Islam esista una sola forma di Stato, e che quella forma esiga certi requisiti: perché? Perché non esiste un'unica interpretazione dell'Islam.

– Si possono delineare condizioni di altro tipo perché un governo⁵ definibile come islamico perduri nel tempo? Quali sono i requisiti generali della continuità di un governo secondo i parametri islamici?

KH. Lei intende parlare di condizioni che esistano nella realtà, oppure di condizioni poste dal punto di vista della religione, cioè di requisiti che la religione riconosca validi?

– Di condizioni reali.

KH. Nel mondo di oggi credo che, come minimo, la volontà, la decisione, il discernimento e il proposito del popolo costituiscano la condizione fondamentale per la continuità di qualsiasi forma di Stato, sia che essa abbia carattere religioso, sia che non abbia carattere religioso. Naturalmente, è concepibile che una forma di Stato possa esistere senza il consenso del popolo, ma a prescindere dal

fatto che innanzitutto questa forma di Stato non rappresenta il mio ideale, è certo che essa non sarà duratura. Comunque, quando parliamo di una forma di Stato islamica, con carattere religioso islamico, tutto dipende dal punto di vista da noi scelto a proposito dell'Islam. Quando la Legge indica le condizioni e le possibilità per l'instaurazione o la continuità di una forma di Stato che abbia carattere islamico, io credo che in quest'ambito il ruolo principale possa spettare al popolo, e che debba spettare al popolo.

Analogamente, a mio parere, anche in una forma di Stato non islamica la condizione principale è che il popolo sia protagonista sulla scena. Per lo meno, nel nostro tempo questo è un fatto inevitabile. Quindi, in primo luogo dobbiamo stabilire un rapporto tra il discernimento e la volontà del popolo da un lato, e la forma di Stato dall'altro, poi dobbiamo esaminare quali rapporti la volontà e i propositi del popolo abbiano con la religione e con una forma di Stato religiosa.

– *Come definisce la libertà?*

KH. Il problema della libertà è complesso. È opportuno precisare prima entro quali termini vogliamo parlarne, e poi analizzare il suo rapporto con la religione. Com'è naturale, quando ci riferiamo al tema «rapporto tra la libertà e la religione», riemerge la consueta domanda: quale religione? E quale Islam? Perciò, quando parliamo del principio della libertà, dobbiamo domandarci: «libertà da che

cosa?» e «per che cosa?», e quando vogliamo discutere della «libertà nell'Islam», dobbiamo prima stabilire: quale Islam?

Qui in un certo senso andiamo a trattare i fondamenti della discussione; e se permette cercherò di spiegarmi meglio. Si può definire la libertà da diversi punti di vista, ma io voglio discutere della libertà politica nel quadro della conoscenza che l'essere umano possiede nell'epoca attuale. Il mio ideale di libertà politica consiste nel diritto del popolo a partecipare alla gestione del proprio destino politico; per raggiungere un simile risultato, è necessario che il popolo goda di libertà di pensiero, di libertà di parola, di libertà di associazione, e inoltre usufruisca del diritto di interrogare le istituzioni dello Stato. In altre parole, per «libertà politica» intendo che la facoltà di decidere⁶ nasca dal popolo, e che l'arbitro finale riguardo alla forma di Stato sia il popolo stesso. Quindi la sorgente d'origine, la radice dello Stato si trova nel popolo, e il destino dello Stato è nelle mani del popolo.

La formula proposta è la democrazia. Essa significa, quindi, che la forma dello Stato nasce dal popolo e che anche il giudizio finale a proposito dello Stato spetta al popolo stesso; e che ciò si verifichi dipende dalle libertà di pensiero, di parola e di associazione. Di contro ad una simile concezione, che conduce alla democrazia, ne esiste un'altra, antidemocratica, secondo la quale la forma dello Stato è imposta da una fonte esterna all'uomo: una concezione che, sulla base di tale principio, stabilisce per esempio che sul mondo, anche per quanto concerne il modo di

organizzare la vita, debba predominare un sistema forte, e che all'uomo spetti soltanto di conoscerlo e obbedirgli; cioè, secondo questa prospettiva, l'uomo, che non ha creato le leggi della natura e per sopravvivere è costretto ad adeguarvisi, analogamente dovrebbe obbedire anche alle leggi che regolano la morale e la politica, leggi codificate altrove, senza che la sua volontà e il suo discernimento siano tenuti in considerazione. È ovvio che una simile concezione non si accorda con la democrazia.

Come sappiamo, la democrazia ha radici antiche. Il problema della democrazia si è posto per la prima volta nella Grecia antica, ma i due massimi pensatori greci, maestri di tutti i filosofi, Platone e Aristotele, consideravano la democrazia un sistema politico non ideale, la collocavano tra i sistemi politici negativi, accanto all'oligarchia, alla timocrazia, alla tirannide. Nella loro concezione, questi sistemi politici erano negativi, ed essi interpretavano come negativa la democrazia. Tuttavia Platone la criticava più aspramente, mentre Aristotele includeva la democrazia fra le città, le città-Stato e i sistemi politici non ideali; sebbene avesse delineato cinque tipi di democrazia, dei quali alcuni erano più vicini alla sua concezione dello Stato ideale, a suo parere la democrazia non costituiva l'ideale.

Anche il fondatore della filosofia islamica, Farabi⁷, mette in discussione la democrazia individuandola nella «città delle persone libere», o nella «città delle persone sociali»⁸; egli disegna come ideale la «città perfetta», e in contrapposizione con questa descrive tre o quattro modelli negativi di città, uno dei quali è la «città degli igno-

ranti»; e include la democrazia, ovvero la «città delle persone libere», fra le «città degli ignoranti». Quindi anche Farabi boccia la democrazia, sebbene anch'egli, come Aristotele, e al contrario di Platone, consideri la «città della democrazia» meno negativa rispetto ad altri tipi di «città». Aristotele afferma infatti che la «città democratica» è la più vicina al modello di città che egli predilige, e Farabi ritiene che la «città perfetta» possa generarsi dalla «città democratica» e dalla «città delle persone libere». Nel mondo antico il concetto di democrazia assume un significato che i tre filosofi citati interpretano così: «la città è un sistema politico, in cui tutti sono liberi di esercitare qualsiasi tipo di attività, e tutti sono uguali». Quindi i due parametri della democrazia nell'epoca antica erano la libertà e l'uguaglianza. Nel contempo, però, tutti e tre i filosofi valutano come negativa una simile forma di Stato, mentre nel mondo di oggi l'unica forma di Stato ideale è proprio la democrazia.

Perché la concezione antica presentava come negativa la forma di Stato democratica? Nella visione filosofica antica, l'obiettivo finale dell'uomo è la felicità, e la felicità è sublime, ha proprie regole universali e immutabili, e l'intelletto umano, il quale anch'esso ha una sostanza sublime, è in grado di comprendere le regole e i principi universali della felicità. In altre parole, sono al di sopra della natura sia la felicità, sia l'intelletto che definisce la felicità. Esiste una strada per giungere a questa felicità. La filosofia antica chiama tale strada «virtù»: nella Grecia antica la definivano «arte», oggi le si dà il nome di «virtù». La virtù

è la strada per giungere alla felicità, e si fonda su principi universali che l'intelletto comprende. Come sappiamo, anche Aristotele e Platone elencano quattro tipi principali di virtù: la saggezza, la rettitudine, il coraggio, la giustizia. In esse consiste la strada per giungere alla felicità, ed esse vengono comprese dall'intelletto. In altre parole, la vita felice è la vita che si armonizza con i parametri ed il giudizio dell'intelletto umano, e la felicità sarà garantita quando saranno poste al servizio dell'intelletto le altre forze dell'uomo, cioè la brama materiale, centro degli istinti dell'essere umano, e l'ira, fattore che consente il comportamento di autodifesa e autoconservazione. Mentre «libertà» significa che l'essere umano può fare ciò che vuole, «vita felice», nella concezione di Dio, significa che l'uomo deve fare ciò che l'intelletto ordina. Quindi la libertà, soprattutto la libertà assoluta, non è l'ideale, nella concezione nuova, e da questo punto di vista anche la filosofia della religione si affianca in certa misura alla vecchia concezione.

Inoltre la religione crede che l'esistenza assoluta sia per Dio, che Dio sia il centro di tutto l'esistente, che Dio sia la Perfezione Assoluta, e che la felicità dell'uomo consista nell'avvicinamento alla Perfezione Assoluta. Secondo i filosofi la meta finale e Dio si possono conoscere mediante l'intelletto; secondo i mistici invece i sostenitori del razionismo camminano su gambe di legno, l'intelletto non può conoscere la meta finale e Dio, e a Dio si deve giungere percorrendo la strada del cuore e grazie all'illuminazione⁹. Tutti comunque identificano la felicità nell'avvicinamen-

to a Dio, lungo un percorso che consiste nella sottomissione a Lui e nell'obbedienza. Alcuni sufi affermano che questo livello di perfezionamento può essere raggiunto percorrendo il «sentiero»¹⁰ e praticando una serie di discipline spirituali e comportamentali, mentre i normali religiosi ritengono che si possa conseguire il medesimo scopo applicando la legge religiosa.

Nel mondo moderno, però, le concezioni sono cambiate completamente: oggi è l'essere umano il fulcro dell'attenzione e delle preoccupazioni dell'uomo – per «uomo» si intende l'individuo: l'individuo che si considera prioritario per se stesso e possiede sue proprie caratteristiche specifiche, le quali si compongono delle sue tendenze, della sua volontà, del suo discernimento. Questo è l'individuo autentico. O, in altri termini, si ritiene che non esista alcun essere migliore dell'uomo, o che, se esiste, non abbia a che fare con la vita del mondo dell'uomo. Quando l'uomo è compiutamente realizzato, e la sua esistenza di questo mondo è compiutamente realizzata, e tutti gli uomini hanno raggiunto la pienezza della propria realizzazione, la felicità dell'essere umano consiste nell'usufruire di questa vita e della natura di questo mondo; e consiste nel vivere come l'essere umano desidera, cioè senza che alcun ostacolo si frapponga all'espressione dell'individuo protagonista. Naturalmente, poiché non si può tollerare il caos, la libertà ha un limite: il limite della libertà di ciascun individuo è la libertà dell'altro individuo. E ovviamente la democrazia si realizza secondo questo modo di concepire l'uomo.

Nel mondo occidentale, certo, la politica si è sviluppata lungo un percorso travagliato. Credo che il primo a presentare il vero volto della politica sia stato Machiavelli. Tuttavia Machiavelli subiva il condizionamento della situazione del mondo in cui viveva, il quale era profondamente segnato dalle tensioni e dai contrasti fra i vari signori e le loro fazioni. Egli ha cercato di individuare un potere centrale forte; e perché esso si instaurasse e potesse durare, riteneva che a tale autorità dovesse spettare il diritto di fare tutto quanto desiderasse. Machiavelli intendeva trovare un potere superiore che ponesse fine alle tensioni; ma nella sua ottica tale potere non sopraggiungeva dall'esterno, bensì doveva generarsi dall'interno dello stesso essere umano; in altre parole, egli ha tolto il sacro dalla politica, ha considerato la politica un fatto umano, ed ha affermato che il Principe, per riuscire ad instaurare un grande potere terreno, ha il diritto di fare ciò che vuole. Dalle parole di Machiavelli si deduce ovviamente come egli in realtà non consideri il Principe come una forza superiore, bensì al contrario come il rappresentante di una forza che è sul punto di nascere, e alla quale viene dato il nome di nazione¹¹ – egli non usa qui il termine *nazione*, la nazione è venuta alla ribalta solo in seguito; il concetto è venuto definendosi con questo nome nel mondo odierno, come fonte del potere. Il popolo¹², che è la somma e il risultato degli intenti e della volontà delle persone, costituisce l'origine del potere e la fonte di legittimazione del potere, e Machiavelli considera il Principe come il rappresentante della forza che sta nascendo, cioè della nazione,

e come una figura libera di fare qualsiasi cosa allo scopo di instaurare il potere della nazione.

La questione si chiarisce e si precisa nella concezione di Thomas Hobbes. Hobbes ritiene che l'origine del potere risieda nel patto sociale; tuttavia pensa che in un patto sociale gli individui deleghino i propri poteri al dominatore, cioè che tale patto sia unilaterale e non garantisca i nostri diritti. In altri termini la nazione delega unidirezionalmente i propri poteri a «un altro», ed essendo il patto unilaterale, il dominatore non è responsabile di fronte ad alcuno, né d'altro canto, mancando una condizione di bilateralità, la nazione potrà farsi restituire i propri diritti. Hobbes considera lo Stato simile al grande drago Leviatano, gli attribuisce il diritto di fare qualsiasi cosa voglia allo scopo di instaurare la sicurezza e l'ordine; quindi, nella concezione di Hobbes, il monarca incarna il potere assoluto. Ma in quale situazione Hobbes tratta di questo argomento? In un momento in cui tre gruppi si trovano in rivolta contro lo *status quo*. Lo *status quo* è costituito sia dall'egemonia spirituale, unica e assoluta, esercitata dalla Chiesa sull'Europa intera, sia dal sistema di potere economico-politico del feudalesimo, diffuso in tutta Europa. Sono gli intellettuali, i riformisti religiosi, e i nuovi ceti (la borghesia) – cioè la classe intellettuale, la classe religiosa e la nuova classe economica – che insieme si ribellano allo *status quo*. Essi si coalizzano attorno al re allo scopo di eliminare dalla scena i propri avversari; ma quando il potere spirituale della Chiesa è ormai domato, e il feudalesimo è stato indebolito o annientato, la borghesia detronizza lo

stesso monarca dal grado massimo del potere, e si è detto che mentre in precedenza il re deteneva l'assoluto potere di distruggere i contendenti, da questo momento invece egli si trova a dipendere dalla volontà della nazione; e il re deve essere controllato o fermato, con la repubblica o con la monarchia costituzionale. Anche Locke era un pensatore di quell'epoca; e la libertà, che sarebbe poi stata assunta come vessillo della grande Rivoluzione francese, esisteva anche prima del motto «libertà, uguaglianza, fraternità».

Naturalmente, in origine la libertà non era concepita per tutte le persone: era negazione dei privilegi dell'aristocrazia terriera e dell'aristocrazia clericale, e consisteva nella parificazione della classe borghese alle altre due; era libertà di proprietà, libertà di scambio e, a causa delle pressioni esercitate dalla religione, soprattutto libertà dalla religione, o in altri termini non-ingerenza della religione negli affari della vita di questo mondo.

Questo è stato il cammino della libertà. Naturalmente in seguito la democrazia ha subito ulteriori evoluzioni. Tuttavia oggi il mondo la considera come l'unico metodo per praticare la politica ideale. Democrazia significa che il sistema di Stato e di governo si genera dal popolo, è al servizio del popolo ed è responsabile di fronte al popolo. Per questo è necessario che il popolo sia libero di pensare e di esprimere il proprio pensiero nelle associazioni e in tutte le altre attività. A questo punto, per delineare con precisione il rapporto fra religione e democrazia, è opportuno aggiungere che anche a proposito della democrazia per-

mane un'ambiguità di significato. Poiché è nata insieme al liberalismo e al secolarismo, a volte si tende ad identificare la democrazia con il liberalismo e il secolarismo. Ma la definizione, la spiegazione più precisa del concetto è la seguente: la democrazia è la strada per costruire un sistema politico. Montesquieu riconosce chiaramente la democrazia come la strada per l'instaurazione di un sistema. Egli afferma persino che questa democrazia può dare vita ad un sistema economico libero. Che si abbia il rifiuto dell'ingerenza della religione nella politica, o di contro si proceda addirittura all'instaurazione di uno Stato religioso, l'essenziale è che la decisione riguardante le condizioni di vita del popolo sia presa per volontà del popolo stesso. Che cosa si giunga ad instaurare, dipende dalla volontà della maggioranza del popolo. Perciò anch'io credo che la democrazia non si identifichi necessariamente con il liberalismo e il secolarismo. L'importante è che attribuiamo al popolo la facoltà di decidere come un diritto; o vogliamo al contrario affermare che la giurisdizione viene imposta al popolo dall'alto?

E ora torniamo alla prima domanda, a proposito del rapporto tra religione e democrazia. Come intendiamo la religione? È la strada che indica all'uomo la felicità ultima? Ovvero: il suo obiettivo è la felicità sublime che si realizzerà nell'altro mondo, e dunque anche in questo mondo l'uomo deve avere come proprio scopo quella felicità, senza occuparsi della vita terrena? Purché non leda quel fine ultimo, in questo mondo l'uomo deve usare delle proprie facoltà di pensare e trovare per sé il migliore dei mo-

di di vivere. Sulla base di questa interpretazione della religione, la religione stessa può coesistere non solo con la democrazia, ma persino con il secolarismo. Molte religioni in Europa, e una parte consistente dei pensatori religiosi del mondo islamico, ritengono che la religione debba fungere unicamente da guida nella direzione della vita ultraterrena.

In quest'ottica la coesistenza sarebbe possibile sia con la democrazia, sia con il secolarismo. Invece, se affermiamo che la religione guarda anche alla vita di questo mondo, cioè che essa deve stabilire le norme e le leggi della vita dell'uomo in questo mondo, ci troviamo di nuovo di fronte a due possibili interpretazioni. Anzi, a tre. In primo luogo, la religione indica in misura minima le norme della vita di questo mondo oppure si esprime anche riguardo ai dettagli? I dettagli vengono concepiti dall'intelletto umano, nel rispetto dei principi universali, ma in modo conforme alla diversità dei tempi e dei luoghi? Oppure la religione disegna una concezione specifica per ogni cosa? Dobbiamo fare ricorso alla Rivelazione! Il risultato di questi due modi di vedere è diverso. D'altro canto, di nuovo si originano due interpretazioni, il cui esito è pure differente.

Le norme che la religione stabilisce sono state imposte dall'alto all'essere umano, e l'uomo deve attenervisi; al popolo spetta unicamente di obbedire. Se obbedisce, bene; in caso contrario, i custodi della religione hanno diritto di costringerlo, a qualsiasi costo, a rispettare quelle norme. Il popolo ha soltanto il dovere di obbedire. E se non obbe-

disce di propria spontanea volontà, quelle regole gli vengono imposte, e tra esse gli viene imposta la forma di Stato religiosa: purtroppo, dopo il periodo dei califfi «ben guidati»¹³, e sino all'epoca in cui abbiamo avuto conoscenza del mondo occidentale, questo problema è sempre esistito: la forma dello Stato è stata sempre considerata un affare sacro e divino; al popolo è stato sempre attribuito soltanto il dovere di obbedire; chi ne aveva la forza e assumeva il comando, imponeva agli altri la propria autorità a qualsiasi prezzo. Le catastrofi dei vari periodi storici sono nate da questo. Mi pongo una domanda: se i califfi abbasidi¹⁴ hanno il diritto di imporre al popolo la propria autorità a qualsiasi costo costringendolo all'obbedienza, se in epoca selgiuchide¹⁵ il sovrano Malek Shah Hanafi e il suo visir¹⁶ Khajeh Nezam-ol-Molk Sha'fei proclamano che la religione ortodossa consiste esattamente nella tradizione hanafita e shafeita dell'Islam¹⁷, e che le altre religioni e le altre fedi sono tutte deviate e devono essere represses, e poiché ne hanno la forza le reprimono; se questa logica è corretta, ci si può domandare perché mai, se gli Ismailiti (Carmati)¹⁸ e i Karigiti¹⁹ fossero giunti al potere, non avrebbero dovuto usare il medesimo metodo nei confronti dei propri avversari! In base a una simile logica, infatti, chiunque ne abbia la forza acquisisce il diritto di imporre alla società la propria concezione. Questo è il risultato di quell'interpretazione della religione secondo cui la religione è imposta dall'alto, e al popolo spetta solo di obbedire. Ovviamente qualsiasi fazione considera giusta la propria interpretazione, e si autoconferisce il diritto di im-

porla a qualsiasi costo alla società. È possibile però un'altra concezione della religione, secondo la quale la religione proviene sì dall'alto, ma codifica al massimo il quadro generale della vita, mentre, credo, riguardo agli altri dettagli bisogna procedere ricorrendo allo sforzo autonomo della ragione²⁰: grazie al lavoro del pensiero le forme sono fatte dipendere dall'impegno razionale dell'uomo, mentre il contenuto dell'essenza viene stabilito dalla religione. Il percorso per giungere alla religione dipende dalla nostra comprensione, e la nostra comprensione di simili questioni è legata al tempo e al luogo, cioè è relativa. Inalterabile e sacra è l'essenza della religione, mentre la nostra interpretazione della religione è un fatto umano, relativo, e suscettibile di cambiamento; quindi, anche a proposito della forma di Stato, seppure siamo convinti che la cornice generale e le norme universali siano determinate dalla religione, tuttavia lo Stato è un fatto che pertiene al popolo. Io credo che persino nell'epoca degli Infallibili condizione per l'instaurazione di una forma di Stato religiosa fosse la volontà del popolo. In primo luogo, nella nostra concezione religiosa, anche se esaminiamo il Corano constatiamo che interlocutore della religione è il popolo, è il popolo che deve ribellarsi con senso di giustizia e volontà di compiere il bene, e nella trasmissione del Messaggio il Corano ha posto un limite alla Missione dell'Inviato²¹. «Già inviammo i Nostri Messaggeri con prove chiarissime e rivelammo il Libro e la Bilancia, perché gli uomini osservassero l'equità» (Corano 57, 25).

La forma di governo del Profeta venne instaurata quan-

do tutta Medina, cioè Oss²² e Khazraj²³, strinse alleanza con Lui. Dopo il Profeta, la forma di Stato si fondò sull'applicazione del ragionamento e del patto. Esaminiamo il significato di questo fatto, mettendo da parte i contrasti di opinione in proposito: tutto si fondava sul ragionamento e sull'adesione a un patto.

Il Santo Ali, che noi consideriamo il nostro primo Imam, afferma: «Io giuro, per Colui che suddivise il seme (affinché si sviluppasse) e creò gli esseri viventi, se non fosse venuto a me un gruppo, e i sostenitori non avessero discusso fino in fondo l'argomento dell'insurrezione, e se non vi fosse stato alcun patto di Dio con i dotti così che essi non accettassero passivamente l'ingordigia dell'oppressore e la fame dell'oppresso, io avrei abbandonato le redini del Califfato, e non avrei considerato alcunché come necessario a farsi. Voi sapete benissimo che ai miei occhi il vostro mondo non è migliore dello sternuto di una capra»²⁴.

Anch'io credo che i nostri Imam, proprio nell'epoca dell'Imam Baqir²⁵ e dell'Imam Sadiq²⁶, quando l'odio verso gli Ommayadi²⁷ era al culmine, avrebbero potuto creare una forza armata, come chiedevano Ibrahim Imam²⁸ e Abdollah Safah²⁹, e abbattere il governo, così da poter essi stessi instaurare un nuovo governo, ma non l'hanno fatto; però dobbiamo ricordare che l'insurrezione contro gli Ommayadi riscuoteva l'approvazione degli Imam, ma nel contempo doveva far conto su una forza militare che si opponeva al governo ommayade.

Perché durante i duecento anni del periodo degli Imam

nessuno di questi tentò mai di creare un regime militare e di imporre al popolo il proprio governo? E perché nel Corano l'interlocutore è sempre il popolo stesso? E perché nell'epoca dei Califfi «ben guidati» si riteneva che il governo dovesse fondarsi sul ragionamento e sul patto? E perché il Profeta instaurò il proprio governo solo sulla base dell'alleanza, che era un patto bilaterale?

Tutto ciò conferma che lo Stato pertiene al popolo, persino quando alla sua guida vi è un Infallibile. Nel periodo dell'assenza degli Infallibili, la questione diventa del tutto chiara. In conclusione, dunque, possiamo affermare che la religione fissa i parametri dello Stato ideale. Può darsi che per alcuni anche una parte delle questioni particolari siano state definite dalla religione, tuttavia la strada per giungere all'instaurazione dello Stato è la scelta e la volontà del popolo. Se la maggioranza opta per un'interpretazione particolare dell'Islam, allora si instaurerà quell'interpretazione; ma se riconosciamo il popolo come condizione, allora ciò implicherà che anche altre interpretazioni, concezioni, e modi di pensare, siano liberi. E lo Stato deve essere responsabile di fronte al popolo. Nessuno ha il diritto di imporre qualsivoglia forma di Stato alla popolazione, invece il popolo ha il diritto di interrogare lo Stato in qualsiasi occasione, i vari modi di pensare hanno il diritto di essere diffusi nella società, e la concezione che riscuoterà il consenso della maggioranza acquisirà il potere legittimo. Lo Stato, anche se si considera legittimo, nel giorno in cui il popolo non vorrà più riconoscerne la legittimità non avrà il diritto di imporsi al popolo con la for-

za. Io credo che sia lecito interpretare la religione in questo senso, e credo che non esista altra strada che la democrazia.

Le armi della rivoluzione islamica sono stati i nastri registrati e i volantini dell'Imam³⁰, la forza della rivoluzione islamica è consistita nella volontà del popolo musulmano. Non appena è giunta alla vittoria, la rivoluzione è stata accompagnata dal referendum e dal voto per la Legge Costituzionale. Perciò si è verificato che il voto del popolo fosse il massimo giudice³¹, e ciò si verifica tuttora; questa – ovviamente se consideriamo il voto del popolo come origine della fondazione di uno Stato – poteva essere, e tuttora può essere, un'esperienza interessante: l'instaurazione di uno Stato religioso con la fiducia del voto popolare. Perciò all'interno dello Stato islamico i modi di pensare sono liberi, e coloro che vogliono uno Stato islamico devono poter affermare, in un contesto di competizione e concorrenza, la superiorità della propria concezione sulla concezione dell'avversario, e convincere il popolo che la propria concezione è migliore. Ciò significa che la democrazia non sia compatibile con l'Islam? No.

– In uno Stato islamico un non-musulmano potrebbe giungere al potere, se sostenuto dal voto popolare?

KH. Si tratta di un discorso diverso: fulcro dello Stato islamico può essere soltanto un individuo consapevole, musulmano e giusto. Riguardo alla forma di Stato islamica, i suoi requisiti globali sono stati specificati dalla reli-

gione. Tuttavia, a nostro parere, lo Stato islamico acquisisce legittimità se il popolo lo vuole; in caso contrario, esso non ha legittimità, e non lo si può imporre con la forza. La forma di Stato islamica si regola con norme particolari. Ma se il popolo rifiuta questa forma di Stato, e ne vuole un'altra che non abbia caratteri islamici, e afferma di voler scegliere persone non religiose, se accettiamo la democrazia dobbiamo rispettare il diritto del popolo, a condizione che quest'altro Stato consenta che io, in quanto religione, lo critichi, possa parlare e possa esortare il popolo a seguirmi. Analogamente l'altro avrebbe il diritto, se acquisissi io il potere, di chiedermi di concedergli la medesima possibilità. L'arbitro definitivo, per l'instaurazione dello Stato, è il popolo. In ciò consiste la democrazia. Ma ciò non significa che, se le cariche vengono assunte da un gruppo di persone contrarie alla religione, e il popolo concede loro il voto, noi continuiamo a definire religioso lo Stato; no, un simile tipo di Stato non è religioso. È religioso invece lo Stato in cui la gestione sia nelle mani di persone particolari – questo è uno dei requisiti; il secondo è che il popolo sia favorevole a quelle persone. Se non si verifica una di queste condizioni, lo Stato non è più religioso.

– È possibile che una persona non musulmana, ma che si trovi d'accordo con l'impostazione globale dello Stato islamico, ne assuma la guida?

KH. Ciò equivale a domandarsi: se negli Stati Uniti d'America è al potere il partito repubblicano, il capo del

partito democratico può diventare presidente? Un'ipotesi decisamente impossibile: quando il popolo ha espresso il proprio voto a favore del partito repubblicano, il capo del governo deve essere un esponente del partito repubblicano. Per quanto riguarda la nostra forma di Stato, ogni partito presenta un proprio programma, e naturalmente, se esso otterrà il voto del popolo, alla guida dello Stato salirà un rappresentante di questo programma e di questa linea di pensiero. Ciò non significa che se qualcuno dissente da quel programma non abbia il diritto di esprimere la propria opinione e di lottare.

– Un cristiano potrebbe diventare membro del vostro partito islamico?

KH. Perché no? Certo, può farlo. Ma non può diventare capo del governo.

– Non può diventare capo del governo, cioè non può avere potere decisionale?

KH. È così. Ma non vi è nulla di male se un cristiano assume la carica di ministro.

– Sarebbe dunque un semplice servitore, un puro esecutore? Perché?

KH. La questione richiede comunque di essere discussa. Secondo la concezione attualmente in vigore, la stessa religione specifica i requisiti per il primo governante e il pri-

mo capo. Di conseguenza, l'attuale Costituzione stabilisce che la Guida³² debba rispondere a determinati requisiti. Anche per il presidente della Repubblica, naturalmente, sono stati fissati dei requisiti; l'assenza di tali requisiti implicherebbe il carattere non religioso della forma di Stato. Quindi sarebbe contrario alla Costituzione che un cristiano, per ipotesi, diventasse il fulcro di uno Stato islamico. D'altro canto, per esaminare l'ipotesi di un sistema in cui il quadro normativo (la Costituzione) accettasse il verificarsi del caso descritto, e tale quadro normativo fosse considerato come ideale dai musulmani, e un cristiano intendesse governare un simile tipo di Stato, sarebbe necessario aprire una discussione diversa. Se abbiamo accettato la democrazia, qualsiasi decisione il popolo abbia preso con il proprio voto diventa legge. In altri termini, non possiamo per sempre dire al popolo: voi dovete volere per forza questo Stato islamico. E se un giorno lo rifiutasse, non si potrebbe imporglielo con la forza. Se scegliamo di fondarci sulla democrazia, queste sono le sue esigenze. Noi ora abbiamo accettato la democrazia secondo una Costituzione e un sistema di leggi per cui la Guida e il presidente della Repubblica devono essere musulmani e rispondere a certi requisiti. Ovviamente le norme che definiscono tali requisiti sono state sottoposte al voto generale, e sinora il nostro popolo non ha significato di volerle rifiutare; quindi la maggioranza della nostra società afferma di volere questo Stato, con queste caratteristiche. In ciò consiste la democrazia; se un giorno la maggioranza esprimerà un rifiuto, e affermerà che la Costituzione debba es-

sere cambiata, ci troveremo in una fase successiva, che sinora non si è verificata.

– Questa domanda non riguarda soltanto l'Iran, ma è una domanda generale. In Libano, per esempio, esistono più gruppi etnici e più religioni; se, in quanto musulmano, io presentassi un progetto legale, internazionale, sociale/politico, sarebbe possibile, sul piano teorico, per un cristiano, nel quadro della piena legittimità politica e nella cornice di un governo islamico, diventare presidente della Repubblica? Naturalmente, a condizione che egli fosse d'accordo con la Costituzione prevista in quel progetto e volesse farsene esecutore, senza diventare dominatore assoluto, bensì restando al servizio e sotto il controllo della legge.

KH. Un cristiano non può essere a capo di un governo islamico. Si tratta di un argomento controverso, e non è utile proporlo. Si può affermare che lo Stato islamico consista nell'instaurazione di un quadro generale islamico all'interno del quale le persone devono restare nell'agire, lasciando a un ambito diverso la discussione delle loro opinioni e dei loro desideri personali. Si può persino concepire uno Stato islamico in cui dominino le norme islamiche, e chiunque accetti tali norme possa a pari diritto giungere ad occupare cariche diverse; in altri termini: l'impostazione dominante sulla società sia l'impostazione voluta da Dio, e chiunque si mantenga fedele a questa impostazione possa salire al potere: secondo me ciò non sarebbe in contrasto con le esigenze dell'Islam. Tuttavia,

sulla base delle teorie che esistono in questo momento, e che definiscono le attuali condizioni, di sicuro il sistema è tale che non solo la sua intelaiatura è islamica, ma anche i suoi cardini principali devono essere nelle mani di musulmani, che rispondano a particolari requisiti. Sono del parere che il tema cui lei ha accennato, sotto il profilo teorico, meriti indubbiamente di essere discusso.

Non credo che tutto ciò che ho detto finora si possa considerare una risposta definitiva, e che lo si debba accettare come «l'ultima parola». Comunque, quale che sia la parte cui aderiamo, dobbiamo adeguarci alle norme che sono state sottoposte al voto del popolo, e sono state approvate; nel contempo però ci soddisfa e ci favorisce il fatto che esista la possibilità di discutere, sul piano teorico, di simili argomenti. Tra essi, la domanda che lei ha posto è molto interessante e seria, e assolutamente meritevole di essere discussa sia dal punto di vista islamico, sia dal punto di vista filosofico.

Non abbiamo fornito una risposta definitiva a tutte le domande. L'importante è che tali domande vengano poste in un ambiente di adeguata cultura e preparazione, che le opinioni siano espresse senza timore né paura, e che si creino le condizioni per giungere ad una valutazione logica e più solida. Ritengo che molte fra le nostre concezioni relative all'Islam siano suscettibili di cambiamento. A seconda dei tempi, dei luoghi e delle condizioni differenti in cui si trovavano, le persone hanno comunque elaborato interpretazioni diverse dell'Islam; e sono sempre possibili interpretazioni nuove, più adatte ai tempi; in ciò consiste

l'eternità della religione, non nell'atteggiamento di un gruppo che identifica la propria interpretazione con la religione stessa e si ostina a pretendere ad ogni costo di affermare che chiunque ne dissenta sia dichiarato perciò stesso contrario all'Islam. Con il trascorrere del tempo, le interpretazioni invecchiano, e se identificassimo in esse la religione, bisognerebbe dedurne che anche la religione sia divenuta obsoleta. Lasciamo che la strada del pensiero rimanga aperta, e rispettiamo qualsiasi interpretazione della religione venga proposta, naturalmente in armonia con le leggi del raziocinio e della logica, non se priva di fondamento e di adeguata riflessione; rispettiamo le opinioni di chiunque conduca proprie analisi secondo le norme della logica e con un principio e un metodo. Sono convinto che esistano ancora molti argomenti che possiamo discutere in nuovi dibattiti e secondo nuovi punti di vista nell'ambito dell'Islam. È importante che prepariamo il terreno per un dibattito libero e garantito.

Libertà nell'Islam e nell'Occidente*

– *Presidente Khatami, il suo libro Paura dell'onda¹ è stato recentemente tradotto in arabo, e pubblicato in Libano dalla casa editrice Dar al-Jadid. Vorremmo chiederle qualche approfondimento riguardo ai concetti da lei esposti nel volume.*

KHATAMI Quel libro è composto di cinque saggi che ho avuto modo di presentare in pubblico come relazioni o interventi a vario titolo nel corso di tredici anni; il più recente risale a cinque anni fa. Naturalmente in questi ultimi cinque anni la situazione ha subito alcuni cambiamenti, e altrettanto naturalmente le mie opinioni rispetto ad alcune questioni possono essersi a loro volta modificate, sebbene condivida tuttora la sostanza degli argomenti trattati nella raccolta. Per l'edizione libanese è stato scelto il titolo *Mashad on-Sagafi* («Panorama culturale»), che definisce una materia molto più vasta di quella effettivamente discussa nel mio testo. È ovvio d'altronde che il pano-

* Intervista resa al dottor Trad per una rete televisiva libanese (primavera 1996).

rama delle attività politiche, culturali e scientifiche dell'Iran sia assai più ampio del riassunto che ne ho fornito nel libro, o di quanto si possa comunque sintetizzare in un solo volume; la produzione di pensiero che ha luogo in Iran, e anche le mie stesse riflessioni, sono tanto estese che mi sarebbe impossibile presentarle in modo completo in questa occasione; inoltre esistono pensatori più grandi di me, che hanno elaborato teorie particolari. Quindi non possiamo pretendere, come il titolo dell'edizione libanese indurrebbe a pensare, che il volume offra un'informazione esaustiva riguardo ai principali argomenti del dibattito culturale oggi vivo in Iran. Quanto si ritrova in questo libro è una piccola porzione dei problemi, delle difficoltà, degli interrogativi culturali che sono d'attualità, o dovrebbero esserlo, sia in Iran sia nelle società musulmane.

Quale sia il ruolo della religione nella nostra epoca, quale il ruolo dell'uomo nel gestire il proprio destino, quale il rapporto tra religione e modernità, il rapporto tra forma di Stato² religiosa e liberalismo, il rapporto tra religione e democrazia: queste, e centinaia di altre, sono problematiche importanti e ben vive nel nostro tempo, che lo vogliamo o no. Se non ce ne occupassimo, saremmo i soli assenti dalla scena. Se vuole essere adeguato al proprio tempo, l'uomo deve comprenderne gli interrogativi e i bisogni, deve impegnarsi nell'arena dove anche gli altri uomini cercano risposte ai medesimi interrogativi, e proporre le risposte migliori e più logiche. Questo significa essere presenti nel tempo.

Non siamo realmente presenti nel nostro tempo, se in

esso viviamo fisicamente, ma ne siamo assenti con il pensiero. Il mio libro prende in considerazione soltanto una piccola parte degli interrogativi e dei problemi che il nostro tempo implica, per quanto riguarda in particolare la religione, e specificamente il periodo successivo alla vittoria della rivoluzione islamica in Iran. Oggi gli amici di questa rivoluzione esigono di conoscere quale modello, quale progetto di vita essa proponga, mentre d'altro canto i suoi nemici desiderano che essa non avanzi lungo il proprio percorso, ed anzi fallisca.

Quindi i discorsi dei quali la mia raccolta di saggi costituisce un piccolo esempio sono oggi di intensa e autentica attualità. È naturale che i destinatari diretti dei miei scritti siano gli iraniani, tuttavia a mio parere la maggior parte degli argomenti di cui il libro tratta si colloca al centro dell'attenzione di ogni musulmano, e di ogni uomo che cerchi la verità: perciò ritengo che essi non soltanto siano stati attuali e vivi nell'Iran di ieri, ma siano ancor più attuali e vivi oggi.

– *Nel suo volume, Presidente, scrivendo a proposito di pionieri della religiosità quale l'Imam Khomeini, lei ha presentato anche il punto di vista di due grandi martiri, il maestro Motahari³ e Sadr⁴. Si possono considerare definitive le argomentazioni e le concezioni di Motahari e Sadr? Si può affermare che questi due pensatori siano stati i primi a proporre quella che oggi viene definita la «nuova teologia»? Qual è il significato del termine «nuova teologia» nell'atmosfera culturale iraniana di oggi?*

KH. Tutti e tre i grandi di cui si parla nel libro hanno rivestito un ruolo molto importante nella storia contemporanea e nel pensiero del mondo di oggi, in particolare per la nuova generazione musulmana. I due grandi martiri Sadr e Motahari hanno introdotto concezioni innovative nei campi della scienza e della cultura; il loro ruolo è consistito in gran parte nell'avviare l'evoluzione culturale del mondo islamico, in particolare del mondo sciita. L'Imam Khomeini, che non soltanto ha presentato una nuova concezione di natura culturale, ma ha ispirato egli stesso una scuola di pensiero, è stato il promotore di un cambiamento fondamentale nella storia del suo tempo: un cambiamento politico e sociale. Sì, queste tre figure sono fondamentali sia nella scienza sia nell'esperienza, e nessun ricercatore potrebbe trascurare le loro concezioni. Per operare nella dimensione pratica, chi non è sapiente può affidarsi ad un sapiente, la cui parola, il cui pensiero, divengono per lui indiscutibili. Invece, nella dimensione del pensiero, nessun individuo pensante deve mai ritenere di non avere bisogno di pensare, e accontentarsi di fare riferimento alle concezioni dei grandi, anche dei più grandi, a meno che non si tratti degli Infallibili. Per questo, anche in forza di quanto essi stessi ci hanno insegnato, non credo che i grandi martiri Sadr e Motahari abbiano pronunciato l'ultima, definitiva parola per quanto riguarda le questioni della religione e del pensiero.

È importante tener presente che essi sono stati i primi, o fra i primi, ad avviarsi con risolutezza su questa strada. Perciò sono le nostre avanguardie, e meritano rispetto. È

dunque possibile che i pensatori successivi si interroghino riguardo alle loro concezioni e le analizzino, anzi si tratta di un impegno doveroso. A proposito della sua affermazione, circa l'essere i martiri Sadr e Motahari i fondatori della «nuova teologia» in Iran, devo aggiungere qualche considerazione. Credo che la «nuova teologia» fosse già in certa misura penetrata nella nostra società prima dell'avvento di queste grandi figure; in realtà, segnali della «nuova teologia» si erano già potuti scorgere nei paesi islamici e orientali, come conseguenze degli interrogativi suscitati dall'Occidente. I nostri primi atteggiamenti erano stati di reazione: nel concreto, da un lato i nostri tradizionalisti rifiutavano completamente l'Occidente, dall'altro alcuni dei nostri intellettuali filo-occidentali andavano a dissolversi nell'Occidente. Invece un numero esiguo di pensatori, che definiamo riformatori, quali Seyed Jamaleddin Assadabadi [Aghani] per quanto riguarda il mondo islamico in generale, Sheikh Mohammad Abde [Abduh] ed Eqbal Lahouri per il mondo sunnita, Allamah Naini⁵ per il mondo sciita, e grandi quali Motahari, Shariati⁶ e Sadr, anch'essi da considerarsi riformatori, non si sono arresi completamente di fronte all'Occidente divenendone suoi seguaci e sostenitori, né per altro hanno affermato, alla pari dei tradizionalisti, che si sarebbe dovuti restare strettamente aderenti ai comportamenti tradizionali rifiutando l'Occidente; piuttosto, essi hanno cercato una via di mezzo.

Per esempio più di un secolo fa Seyed Jamaleddin Assadabadi scrisse alcuni libri sulla questione del rifiuto del naturalismo e del materialismo, il che di per sé costituisce

un argomento valido per la «nuova teologia». Allamah Tabatabai⁷ in Iran, e molti altri pensatori nel mondo islamico, prima di Motahari e Sadr, hanno cercato di elaborare risposte a interrogativi nuovi secondo una concezione nuova. La caratteristica peculiare di Motahari e Sadr è questa: considerata la penetrazione del pensiero marxista e comunista nel mondo islamico, il loro impegno si è espresso soprattutto nella difesa dialettica dell'Islam dalle critiche del marxismo e del materialismo. In sintesi, possiamo definire le grandi figure che ho citato persone che, comprendendo il proprio tempo, sono scese nella vastissima, sconfinata arena della «nuova teologia».

Questo è un vero e proprio mare, nel quale tutti i pensatori, gli studenti, gli studiosi di teologia, coloro che aderiscono al nostro modo di pensare e coloro che si battono sia per la religione sia per il razio cinio, devono tuffarsi, per trovarvi argomenti nuovi e discuterli.

– Per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti dell'Occidente, molti pensatori musulmani non hanno aggiunto alcunché di nuovo al motto di Averroé, «ricevere la scienza dagli altri»; invece i pensatori di cui sono stati fatti ora i nomi si sono occupati della filosofia materiale dell'Occidente analizzandola con chiarezza. Mawlawi⁸ racconta: «Un giudice volle rendere pubblici i fallimenti di un individuo. Chiese al conduttore di un cammello di far salire quell'individuo sulla groppa dell'animale e di condurlo per le strade della città, per denunciarne pubblicamente le pecche. Al calar della sera, il conduttore del cammello si rivolse all'indi-

viduo che aveva subito la gogna e gli chiese di essere pagato per il servizio reso». Ora, noi vogliamo denunciare ad alta voce i fallimenti dell'Occidente, e poi pretendiamo di essere pagati? Oppure i difetti dell'Occidente ci caricano di un grande dovere, cioè la salvezza dell'umanità dalla civiltà occidentale? In sintesi, quale deve essere il nostro atteggiamento nei confronti della civiltà occidentale, Presidente? Dobbiamo prendere qualcosa da essa oppure darle qualcosa?

KH. La questione dei fallimenti dell'Occidente deve essere analizzata con maggiore attenzione. È opportuno esaminare sotto quale punto di vista si esprimano i grandi che parlano dei difetti dell'Occidente. Per esempio, un musulmano credente e praticante, nel momento in cui prende in considerazione i propri principi e i significati del proprio modo di pensare, e poi osserva i principi e i significati del modo di pensare occidentale, si accorge delle differenze che li distinguono. Il pensiero religioso si fonda sulla concezione monoteista, sulla convinzione che esista un unico Creatore onnipotente, che vuole il bene e domina il mondo; in Occidente questa grande Esistenza invisibile può essere accettata o rifiutata: ma ciò pertiene alla sfera della vita privata. Questa diversità è rilevante. In sostanza essa significa che l'Occidente non ha potere, mentre noi abbiamo potere.

In questo momento l'Occidente detiene il potere economico, tecnico e scientifico, mentre noi musulmani ed orientali purtroppo non abbiamo questo potere, oppure ne abbiamo in quantità esigua. «Allestite contro di loro

forze e cavalli quanto potete» (Corano 8, 60). La nostra intenzione è di conquistare gli elementi su cui si fonda il potere, e fondare il nostro diritto su tale potere. Proprio a questo punto voglio distinguere le fondamenta dall'edificio: io vedo la civiltà come un edificio, non come una base; chi nutre una convinzione, una fede particolare, osserva il mondo con uno sguardo particolare, e il risultato è costituito dalla civiltà che adesso vediamo. La civiltà si forma sulla base delle questioni, dei temi, degli argomenti che l'uomo prende in considerazione.

Quindi la civiltà è un fatto umano; ma può accadere che il medesimo essere umano acquisisca un nuovo punto di vista per concepire la verità, e di conseguenza edifichi una civiltà nuova. Dopo il Profeta Mohammad, nei secoli III e IV dell'Egira⁹, avvalendosi di una specifica interpretazione dell'insegnamento islamico, e di particolari concezioni che l'Islam aveva accolto in sé traendole da altri e diversi sistemi di pensiero, quali le civiltà greca e iranica, l'uomo musulmano ha creato una civiltà: ripeto, ha creato una civiltà secondo un'interpretazione particolare del Corano e della Tradizione, e grazie ad acquisizioni derivanti dalle conoscenze scientifiche. Si tratta di quella fase che definiamo civiltà islamica. È vero, essa è stata fondata sul Corano, ma secondo deduzioni e metodi interpretativi che l'uomo di quei giorni elaborava riguardo al Corano, al Libro, alla religione, all'essere umano e al mondo. Questa civiltà dei tempi d'oro è finita. Se essa fosse stata l'incarnazione piena della dottrina del Corano e dell'Islam, una simile affermazione ci indurrebbe a concludere che anche il

Corano e l'Islam siano finiti: invece non è così, e noi musulmani crediamo che oggi si debba far ricorso in un modo nuovo alle risorse religiose nel mettere a fuoco i problemi a noi contemporanei, allo scopo di costruire la nostra vita rispondendo, secondo i fondamenti della religione, ai nostri bisogni di oggi.

I prodotti della civiltà che definiamo «occidentale» predominano anche nella vita dei musulmani. Il microfono posto davanti a noi è uno dei frutti della civiltà occidentale. Naturalmente sono convinto che questa civiltà, come qualsiasi prodotto umano, sia destinata a finire. È ovvio del pari che ogni conquista dell'uomo sia frutto della sua esperienza e del suo impegno, e venga utilizzata dalle generazioni successive. Come la civiltà occidentale ha usufruito in larga misura della civiltà islamica, la civiltà islamica dei «tempi d'oro» ha usufruito in larga misura delle civiltà iranica e greca. Mi domando dunque: in questo tempo in cui la civiltà dominante è l'occidentale, e noi musulmani abbiamo perso la nostra civiltà antica, che cosa dobbiamo fare? Se vogliamo essere presenti e attivi nel nostro tempo, vorrà dire che dobbiamo tornare alla civiltà che ha preceduto la civiltà occidentale? Si tratta di una concezione regressiva. Oppure vogliamo giungere ad una fase successiva alla civiltà occidentale, oppure ancora dissolverci nella civiltà occidentale? I tradizionalisti affermano: «dobbiamo tornare al passato». I seguaci dell'Occidente replicano: «dobbiamo dissolverci nell'Occidente». Ma a mio parere, i pensatori che davvero si preoccupano della propria religione, del proprio popolo, della propria

cultura nazionale, insegnano: «dobbiamo spingerci alla fase successiva all'Occidente, e questo impegno necessita di un nuovo modo di guardare alle nostre risorse religiose». Nel tempo in cui viviamo dobbiamo scegliere un modo di guardare di questo tipo, cioè dobbiamo conoscere i problemi e i bisogni del nostro tempo. Quando affermiamo che dobbiamo raggiungere il «dopo-Occidente», oltrepassare l'Occidente, intendiamo che dobbiamo fare nostri tutti i prodotti umani e positivi della civiltà occidentale e guardare la situazione dal punto di vista della nostra fede e in base ai valori del nostro pensiero. Ciò che manca all'Occidente, lo aggiungiamo noi. In questo senso intendo il concetto di «utilizzare l'Occidente»: perché io penso a ciò che verrà dopo l'Occidente, non a ciò che è accaduto prima dell'Occidente.

– *A suo parere, Presidente, ci si può porre di fronte all'Occidente affermando che il rapporto tra l'Islam e l'Occidente equivale al rapporto tra moralità¹⁰ e immoralità?*

KH. Certo la moralità è uno dei principi fondamentali degli insegnamenti religiosi in generale e dell'Islam in particolare. Anche per questo concetto è opportuno che elaboriamo un'interpretazione e una definizione specifiche. Purtroppo, lungo il percorso della civiltà e della cultura islamiche, al termine «moralità» sono stati ascritti soltanto significati relativi alla sfera individuale, privata. Nella storia dell'Islam i seguaci della *shi'ah*¹¹ non hanno governato. Anche quando governavano i sunniti, il potere era

nelle mani dei potenti, e l'inerme popolo sunnita era lontano dalla scena del potere. Davvero nella nostra storia non abbiamo avuto esperienza della moralità sociale. Quei musulmani che consideravano la moralità come la base del carattere, e che nella moralità credevano, quanto grandi repressioni sociali e storiche hanno compiuto nel mondo islamico, senza che la moralità individuale potesse impedirglielo! Quindi, se noi affermiamo di essere dotati di moralità, e che l'Occidente non ne è dotato, e che dunque la nostra vita si fonda sulla moralità, prima dobbiamo capire bene il significato del termine, capire che cosa sia la moralità.

La creatura umana ha una relazione con Dio. Questa sua moralità è specifica e se ne conosce la natura; ma riguardo al rapporto fra l'essere umano e la forma di Stato, al rapporto fra lo Stato e l'uomo, al rapporto fra l'individuo e la società, al rapporto reciproco fra i membri di una società, non ci siamo mai impegnati a definire quale fosse la moralità necessaria in queste dimensioni. Mi lasci porre il medesimo problema in un altro modo. Gli occidentali credono che il loro sistema e la loro cultura siano fondati sulla libertà, ma tale libertà ha un significato recente: cioè si tratta della traduzione del termine *liberty*¹². Nell'epoca che ha preceduto il mondo occidentale, la libertà non aveva il significato di libertà politica, sociale e civile. Dal punto di vista terminologico e teorico, i musulmani usavano la parola araba *falah*, cioè salvezza. *Falah* equivale in realtà al concetto di *salvation*¹³ nel Medioevo. *Falah* indica un tipo di libertà e salvezza, esprime cioè il senso di

liberazione dai vincoli; ma nel mondo antico *falab* significava libertà dai vincoli interiori, cioè dalle tentazioni, dalle brame materiali e dagli ideali terreni.

Alcune sette islamiche si sono spinte persino ad affermare che la *falab* si raggiunga nel rifiuto totale del mondo, che per ottenerla si debba addirittura abbandonare la vita civile. Farabi¹⁴ considera questi sufi membri della «città degli ignoranti»¹⁵. Farabi inoltre crede che l'uomo debba conseguire la felicità e la *falab*; ma afferma che il percorso da seguire per giungere a tali obiettivi passa attraverso la società civile.

Comunque, *falab* significa liberazione dai vincoli e dalle catene interiori, mentre la libertà che ha il significato di *liberty* costituisce esattamente il suo opposto: essa implica infatti soltanto una liberazione dai vincoli esterni, indicando che nessuno debba dominare l'individuo tranne l'individuo stesso. Ponendo il problema dell'individualismo¹⁶ nell'Occidente, l'ho così definito: l'essere umano consiste nel suo discernimento, dei suoi desideri e delle sue tendenze, e l'uomo libero è colui al quale nulla riesce ad impedire di manifestare le proprie volontà e i propri desideri; in quest'ottica, cioè, ognuno è libero in quanto riesce a vivere secondo la propria volontà. Naturalmente la libertà nel senso di *liberty* trova il proprio limite nella libertà degli altri; e qui, com'è naturale, questa concezione produce anche un risultato positivo, cioè la definizione dell'essere umano come padrone del proprio destino. Lo Stato¹⁷ è al servizio dell'essere umano, non ne è il padrone, ed è responsabile di fronte al popolo; invece nel pas-

sato, nelle concezioni dittatoriali, chi deteneva il potere era padrone del popolo, il popolo era uno strumento nelle sue mani, e ciò che davvero contava erano gli interessi dell'autorità che deteneva il potere. Un potere che dunque non era responsabile di fronte a nessuno. Nel momento in cui considereremo libero l'essere umano, il potere sarà nelle mani dell'essere umano; questo io intenderei per *falah*, cioè liberazione dai vincoli interiori, come risultato della moralità.

Il concetto di *liberty* significa liberazione dalle coercizioni esterne: dunque da questo punto di vista esiste una contrapposizione tra la concezione degli antichi e la concezione nuova dell'essere umano elaborata nel liberalismo. Ritengo che entrambe le concezioni siano incomplete.

La nostra concezione antica della *falah* trascurava le libertà sociali e politiche degli esseri umani, e il mondo «liberale» di oggi trascura la libertà interiore dell'essere umano, in quanto nella sua ottica non ha importanza che l'essere umano sia asservito ai propri desideri, mentre è importante che gli esseri umani non siano asserviti al potere e suoi schiavi. Al contrario, noi ci preoccupavamo che l'essere umano non diventasse schiavo delle proprie tentazioni. Questo era fondamentale per noi nel mondo antico, mentre non ci curavamo che un despota potesse prendere il potere e dominarci, e che l'intera società islamica venisse asservita e diventasse schiava di un potere dispotico. La mia nuova concezione consiste nel ritenere che da questo momento in poi, per costruire la nostra vita, dobbiamo guardare sia al Corano sia alla nostra società, così

che possiamo ottenere tutti e due quei tipi di libertà. Pur rifiutando i principi ed i fondamenti del liberalismo, non possiamo negare i risultati che la cultura e la civiltà moderne hanno prodotto per l'umanità nella dimensione politica e sociale. Di contro, noi abbiamo le concezioni di *falab* e moralità, sulla base delle quali possiamo impegnarci a costruire la nostra società. È necessario che riusciamo a vedere gli aspetti positivi e negativi dell'Occidente e gli aspetti positivi e negativi di noi stessi.

– Nel suo discorso presso il Centro Dar on Nodvab di Beirut, lei ha offerto diverse interpretazioni del termine «intelletto»¹⁸, ed ha aggiunto che Mawlawi considerava l'intelletto suddiviso¹⁹ come fatto di legno. Può spiegarci, Presidente, qual è la sua concezione dell'intelletto?

KH. Riguardo a questo concetto si sono sviluppate numerosissime discussioni, ed esistono un gran numero di spiegazioni. È opportuno che chiunque voglia discutere dell'intelletto chiarisca prima specificamente di quale intelletto intenda parlare. L'intelletto secondo Platone, l'intelletto secondo Aristotele, l'intelletto secondo i neoplatonici, l'intelletto secondo i mashayoun²⁰ del mondo islamico, l'intelletto secondo gli illuminazionisti²¹, secondo la scuola teoretica sufica, l'intelletto secondo Averroé, l'intelletto cartesiano, l'intelletto kantiano, l'intelletto hegeliano? Quale intelletto? È evidente che in primo luogo dobbiamo chiarire le nostre posizioni al riguardo.

A mio parere, l'intelletto è «quell'elemento, comune a

tutti gli esseri umani, tramite il quale ciascuno si mette in rapporto con il mondo e con tutti gli altri esseri umani». È evidente l'analogia con l'intelletto tramite il quale Platone, Aristotele, Farabi individuano il rapporto con il mondo e con gli altri uomini. In altre parole, si tratta della risorsa che tutti gli esseri umani possiedono quale strumento per porsi in relazione con il mondo e con gli altri esseri umani. Noi comprendiamo i concetti, le questioni, mediante questo intelletto. Sottolineo che secondo me questo intelletto è funzionale alla nostra comprensione globale, e che non affermo che esso comprenda in modo relativo: noi capiamo tutto ciò che capiamo grazie all'intelletto, e il modo di comprendere dell'intelletto non è relativo. Tuttavia la comprensione è relativa, perché dipende dalle situazioni in cui l'essere umano si trova, nel mondo e nella storia. L'intelletto non è in grado di condurci al significato profondo dei concetti. Anche i nostri mashayoun, che postulavano l'intelletto teoretico, concordavano nell'affermare che mediante l'intelletto non si può giungere all'essenza della Verità Assoluta. I nostri testi religiosi, e molti dei nostri mistici, insegnano che il cuore, non l'intelletto, può conoscere la verità invisibile. Tuttavia a questo punto è opportuno che spieghi un particolare specifico. Se contrapponiamo la fede all'intelletto, con il tempo l'intelletto, poiché opera nella vita concreta dell'essere umano, emarginerà la fede. Dobbiamo essere convinti che il cuore, come noi lo intendiamo, procede parallelamente al percorso dell'intelletto, non gli si pone di traverso né contro.

L'intelletto ordinario ci conduce sino alla frontiera con il soprannaturale; in altre parole, è l'intelletto stesso che ci mostra come l'esistente sia più grande della realtà materiale, e che ciò che è nascosto ai nostri occhi esiste tanto quanto la realtà visibile. Da questo punto occorre proseguire ricorrendo all'interiorità e al cuore. Se accettiamo entrambi, intelletto e cuore, possiamo raggiungere una fede completa; se però rifiutiamo l'intelletto, con il tempo anche la religione uscirà di scena; perché l'intelletto è uno strumento senza il quale l'essere umano non può vivere, e quando si trova a dover scegliere fra ciò di cui consiste la propria vita quotidiana e la fede, l'uomo scarta la fede. La conoscenza della Rivelazione e della natura cui perveniamo tramite l'intelletto, il quale conferma il principio di un'esistenza invisibile e soprannaturale, è relativa; è sufficiente che proseguiamo con impegno e passione sincera, per avvicinarci passo dopo passo alla Verità. Tuttavia, quando vogliamo comprendere il Senso Profondo e la Rivelazione divina, ci serviamo dell'intelletto, il quale per sua natura fornisce interpretazioni relative. Dobbiamo tenere ben presente questo fatto, e non supporre che qualsiasi interpretazione proponiamo del Corano e della Tradizione sia esattamente la Verità. Quando la nostra conoscenza invecchia, ciò non significa che il Corano sia invecchiato; in tempi e luoghi diversi, possiamo ottenere, tramite l'intelletto, conoscenze del Corano e della Tradizione che siano proprie rispettivamente di ciascun tempo, adeguate a ciascun tempo. Di conseguenza la sostanza inalterabile della religione non verrà lesa; e d'altro canto,

il nostro pensiero religioso si troverà sempre in costante sviluppo e graduale perfezionamento.

Per propria natura l'uomo cerca Dio, e noi crediamo che questa verità sia stata affermata con la Rivelazione divina. Purtroppo alcune delle nostre interpretazioni della religione, che appartenevano ad epoche passate, hanno indotto l'uomo a ritenere che la religione coincidesse con quelle stesse interpretazioni.

È certo che l'uomo tende alla spiritualità; è certo che una vita circoscritta alla sola dimensione materiale lo conduce alla sofferenza. Noi crediamo che la religione non impedisca all'uomo di realizzare una buona vita materiale, e nel contempo lo esorti ad entrare in una sfera molto più ampia rispetto al mondo materiale. Io, in quanto credente, ho fede che il futuro appartenga alla religione, e in quanto essere umano pensante, riesco già a scorgere tracce e segnali di un'accoglienza favorevole da parte del mondo di oggi nei confronti della religione.

La nostra rivoluzione e il futuro dell'Islam*

Le civiltà sorgono, si sviluppano e decadono. Da sempre la storia ci ha offerto prove di questo assunto, come testimoniano le vicende dei Sumeri, dei Caldei, degli Assiri, dei Cinesi, degli Indiani, dei Persiani, dei Greci, dei Romani. Si è giunti poi alla civiltà islamica; e in seguito è sorta l'era moderna. Oggi regna suprema la civiltà occidentale, e non è eccessivo affermare che tutto ciò che accade in qualsiasi angolo del mondo è dominato o controllato dalla civiltà occidentale.

Le civiltà interagiscono

A meno che siano completamente ignare l'una dell'esistenza dell'altra, normalmente le civiltà si influenzano e si trasformano reciprocamente. Per esempio, la civiltà degli indigeni d'America rimase completamente sconosciuta al mondo esterno sinché gli Europei scoprirono quel continente. Ma una volta stabilito il collegamento, nessuno poté arrestare la massiccia ondata di esploratori e migran-

* *Engelab-e Ma va Ayandeh Eslam*, in *Bim-e mowj* («Paura dell'ondata»), Sima-ye Javan, Teheran 1993, pp. 169-205.

ti che conquistarono il nuovo mondo appropriandosene. Sfruttando le proprie forze e risorse, che erano superiori, i nuovi venuti soggiogarono senza alcuna pietà l'antica civiltà del continente e la distrussero. Il flusso di immigrati europei che dilagarono nelle Americhe riuscì infine a trasformare l'America settentrionale nel centro più potente della civiltà occidentale.

Lo scambio reciproco fra le civiltà è un fenomeno normale nella storia. Prima della scoperta delle Americhe, le civiltà dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa erano state in contatto reciproco sin dai tempi più antichi, modificandosi reciprocamente in vari modi. L'Islam, che aveva ricevuto influssi di fondamentale importanza dalla civiltà greca, svolse un ruolo essenziale di mediazione comunicando agli Europei quanto il pensiero e la filosofia dei Greci avevano espresso.

Si può dire, dunque, che le «nuove» civiltà non siano mai davvero «nuove» nel senso pieno del termine, perché ciascuna di esse si alimenta dell'opera delle civiltà precedenti, assimilando di esse ciò che meglio risponde ai propri bisogni, ed eliminando ciò che non serve.

I principali fattori dell'emergere delle civiltà

Due, fra i numerosi fattori che stimolano l'emergere, lo svilupparsi e il decadere delle civiltà, rivestono un'importanza fondamentale: il dinamismo della mente umana e nel contempo l'affiorare, nella vita dell'uomo, di bisogni e necessità nuove.

La mente umana è per sua natura attiva, spinta costantemente da una bruciante curiosità che accetta di prendere in esame una catena infinita di interrogativi nuovi, ai quali è costretta a trovare risposte per non cadere nell'ansia e nell'insoddisfazione: dopo ogni nuova scoperta, ciascuna nuova risposta lascia emergere un universo sconosciuto colmo di nuove domande, in un processo ciclico che non ha mai fine.

Allo stesso tempo, gli esseri umani si ingegnano per soddisfare al meglio i propri bisogni materiali, il che li spinge a cercare di padroneggiare sempre più la natura mediante invenzioni e innovazioni. Il combinarsi della volontà di dominare la natura e della volontà di realizzare ogni potenzialità creativa modifica la consistenza materiale e psicologica del mondo dell'uomo, generando nuovi bisogni e necessità.

Il dinamismo della natura umana, e il conseguente sforzo di ricerca di risposte ad interrogativi o bisogni incalzanti, stimola la costante trasformazione della consapevolezza storica dell'essere umano. Le stesse due fondamentali doti umane che determinano l'inevitabilità del cambiamento generano anche l'emergere e il declinare delle civiltà: a questo proposito, il desiderio, anzi il bisogno di cambiamento è il fattore più importante per la nascita, lo sviluppo e l'interscambio delle civiltà, mentre altri fattori umani, sociali e naturali possono rallentarli o accelerarli.

Ogni civiltà si fonda su una specifica concezione del mondo, la quale è in se stessa modellata dall'esperienza storica specifica e tipica di ciascun popolo. La concezione

del mondo accettata e condivisa da una collettività rimane inalterata soltanto finché riesce ad affrontare in modo fruttuoso gli interrogativi e i bisogni fondamentali della collettività stessa; ma quando la coscienza collettiva e l'anima di un popolo, nel loro sviluppo, oltrepassano i limiti della civiltà esistente, ha inizio un'intensa ricerca di idee nuove, la quale spesso finisce per rivolgersi ad altre civiltà per trovare gli spunti necessari. Questo è il segreto meccanismo che determina l'emergere, il fiorire e il decadere di tutte le civiltà.

La crisi delle civiltà

Sia nella fase di formazione, sia nella fase di declino, ogni civiltà e quanti vivono in essa attraversano uno stato di crisi. Nella prima fase, quando la storia di un popolo vede lo stringersi di un nuovo patto e la situazione è favorevole all'emergere di una nuova civiltà, il tessuto sociale subisce forti tensioni. La nuova civiltà, infatti, preannuncia usi e costumi nuovi e spesso rivoluzionari; ma dall'altro lato la civiltà già esistente non è disposta a cedere facilmente il proprio dominio ormai radicato e istituzionalizzato; le abitudini sociali plasmate dalla storia sono difficili da modificare, una grande parte della società rimane legata alle predilezioni mentali ed emotive che caratterizzavano il passato. La necessità di recidere legami profondamente radicati per sostituirli con una nuova concezione della realtà genera una dolorosa crisi di identità. Nel contempo, la nuova civiltà non ha ancora affrontato il collaudo della vita reale; i suoi contrasti interni, ancora non saggiati con

la sperimentazione pratica, rimangono latenti. Per radicarsi a propria volta e riuscire a durare, la nuova civiltà deve continuamente modificarsi, a mano a mano che si trova ad affrontare le realtà della vita reale, per adeguarvisi. Sino a quando un simile processo di trasformazione e adattamento non ha dato frutti, è normale che perduri la fase di crisi di identità sociale.

La seconda fase di crisi, che si verifica al momento del declino di una civiltà, si attraversa quando la concezione del mondo che ha dominato sino a quel momento non riesce più a soddisfare i bisogni psicologici, materiali e sociali degli uomini che l'hanno fondata; le persone cominciano ad avvertire preoccupanti sensazioni di vuoto e di sterilità. Anche in questo caso, però, i gusti e le abitudini condizionati storicamente ed ora divenuti anacronistici non vengono abbandonati con facilità. Questo stato di incertezza può produrre soltanto un'apparenza di civiltà, vuota di sostanza e di anima; si instaura un vuoto esistenziale che genera un'intensa crisi di identità*.

* Questo ragionamento non implica che ciascuno dei due tipi di crisi sia necessariamente conseguente all'altro. È vero che la «crisi di morte» della prima civiltà è connessa alla «crisi di nascita» della seconda, tuttavia non possiamo considerarle identiche. In primo luogo, la mia attenzione è rivolta alle crisi interne a una singola civiltà, una civiltà che si trovi al culmine del suo percorso mentre l'altra si trova nella sua fase più bassa, non alla crisi della fine della prima e della nascita della seconda. In secondo luogo, sebbene la crisi della fine di una civiltà e la crisi della nascita di un'altra civiltà significhino la stessa cosa, questo collegamento non implica che le dobbiamo considerare come un unico fenomeno, perché queste due crisi differiscono in qualità e caratteri, nello stesso modo in cui differiscono fra loro la vita e la morte. In terzo luogo, non si deve pensare che non appena una civiltà muore un'altra sopraggiunga immediatamente per

Con questi brevi cenni siamo così giunti ad impostare la domanda fondamentale: in quale condizione storica vive la nostra società, e che cosa essa è destinata a diventare?

La crisi dell'Occidente

Come si è detto, nella nostra epoca la civiltà occidentale si è radicata e predomina: si tratta di una civiltà che dura da oltre quattro secoli e ha realizzato grandi passi in avanti nei settori della scienza, della politica, e della regolamentazione della convivenza sociale. Ma dobbiamo ammettere che oggi l'Occidente si trova ad affrontare una crisi acuta, una crisi che riguarda il pensiero e tutte le altre dimensioni della vita. Chi conosce meglio la storia della civiltà occidentale e le sue espressioni filosofiche, scientifiche ed artistiche, può già intravedere e riconoscere i segnali di tale crisi. L'Occidente non ha attraversato una crisi tanto estesa e profonda né durante il XVIII secolo, né per molta parte del XIX. Qual è il significato della crisi attuale?

È possibile affermare che la civiltà occidentale è logora e senile. Sebbene forse nel passato qualche altra civiltà sia durata ancora più a lungo, quattro secoli costituiscono un periodo di durata piuttosto lungo per una civiltà: la scienza, la tecnologia e la comunicazione elettronica han-

sostituirla: al contrario, una civiltà nasce, permane lungo i secoli e poi declina. Società diverse offrono diversi terreni di coltura per lo sviluppo delle civiltà. Per accertarsene e provarlo occorre un esame critico più esteso e più accurato di quello che il sottoscritto abbia avuto l'opportunità di condurre; ciò nonostante, è indubbia la differenza qualitativa tra i due tipi di crisi sopra accennate.

no accelerato i ritmi del cambiamento in una misura che prima non si era mai verificata. La vita della civiltà occidentale dal Rinascimento ad oggi non può essere considerata breve, e non è quindi eccessivo definire vecchia la civiltà occidentale.

Dalla crisi alla morte dell'Occidente?

Non è un interrogativo con cui sia facile confrontarsi. A volte le crisi si rivelano limitate e temporanee: è accaduto nel corso di civiltà che sono riuscite ad affrontare con successo le proprie crisi e a rimanere intatte – in effetti, durante il XIX secolo l'Occidente è riuscito a superare con successo le crisi che si è trovato a fronteggiare. Il sistema capitalistico, che rappresenta l'elemento chiave della civiltà occidentale, ha infatti incontrato pesanti difficoltà nella seconda metà del XIX secolo e durante le due guerre mondiali della prima metà del XX secolo. Ma in suo aiuto è sopraggiunto il marxismo: l'Occidente è riuscito a modificare le proprie strutture mentali e materiali, e a superare queste crisi senza danni.

Nonostante le rivendicazioni dei suoi protagonisti, il marxismo era una filosofia irrealistica e impraticabile; proprio a causa di simili carenze, e della sua scarsa adattabilità, non è durato a lungo, anzi è stato mantenuto in piedi per settant'anni solo grazie all'uso della forza e della propaganda. Eppure Marx, sebbene non proponesse una filosofia solida ed esauriente, è stato un grande patologo del sistema capitalistico. Le proposte dei marxisti

hanno costretto l'Occidente a scrutare dentro se stesso e a cercare nuove strade per adeguare i metodi del capitalismo alle esigenze del tempo, quindi a modificare dall'interno il proprio ordine sociale, economico e politico. Una delle tattiche risolutive adottate dall'Occidente è stata la sostituzione del vecchio colonialismo, che stava spargendo i semi di un'esplosione di dimensioni planetarie, con il neocolonialismo: ciò ha consentito all'Occidente di contenere e diluire la crisi, procrastinando un poco il suo riemergere.

Che dire, invece, della crisi odierna? Potrà l'Occidente superare incolume anche questo periodo difficile? Non possiamo prevederlo con sicurezza, ma per quanto ci è consentito dal ragionamento e dalla ricerca, possiamo raccogliere elementi dimostrativi, osservare la realtà empirica e formulare su queste basi una teoria: un compito importante per una ricerca obiettiva e sensata nelle scuole e nelle accademie.

Gli antidoti occidentali alla crisi

L'Occidente ha adottato una strategia simile a quella cui aveva fatto ricorso all'inizio di questo secolo e che gli aveva permesso di circoscrivere le crisi precedenti: la trasformazione dei metodi del vecchio colonialismo nel più raffinato neocolonialismo. Il cosiddetto «nuovo ordine mondiale» è la nuova strategia che l'Occidente ha elaborato per trattare con una crisi che l'ha sconvolto sin nel profondo. Presentandosi come i principali sostenitori e difenso-

ri del «nuovo ordine mondiale», gli Stati Uniti hanno concentrato ogni forza nell'impegno di adeguare il neocolonialismo alla nuova epoca; e la logica di tale trasformazione è simile a quella del passaggio dal vecchio colonialismo al neocolonialismo*. Non mancano altre prove del declino della civiltà occidentale contemporanea. Ma se è fuori di dubbio che la civiltà occidentale sia vecchia e logora, l'interrogativo, se essa abbia ormai raggiunto il tratto finale del proprio percorso, esige ulteriori riflessioni ed esami critici. Che cosa riserva il futuro?

La crisi nella nostra società rivoluzionaria

Anche la nostra società oggi si trova ad affrontare una crisi, e sebbene tale crisi si possa sino a un certo punto ascrivere alla situazione globale, essa è diversa dalla crisi dell'Occidente. Con la nostra rivoluzione abbiamo cercato di emanciparci dalle catene della dominazione occi-

* Proprio la ricerca di un «nuovo ordine mondiale» è un chiaro segno della pesante tensione cui è sottoposto l'ordine corrente per la sua incapacità di soddisfare i bisogni fondamentali delle persone. Il solo fatto che il dibattito circa il «nuovo» ordine si sviluppi con sempre maggior frequenza e ampiezza, soprattutto in Occidente, prova da se stesso l'esistenza di una crisi nell'Occidente medesimo e nel resto del mondo. Non possiamo trascurare il fatto che le potenze oppressive, guidate dagli Stati Uniti, continuano nel tentativo ingannevole di manipolare l'attuale fase storica e la consapevolezza del mondo intero per imporre la propria egemonia distruttiva sul mondo in via di sviluppo mascherandola da «nuovo ordine mondiale». Si tratta di un tentativo di sovvertire e bloccare quei cambiamenti fondamentali in atto nel sistema corrente da cui l'umanità intera trarrebbe beneficio. Esiste una notevole quantità di materiale riguardante il «nuovo ordine mondiale», la cui trattazione tuttavia rimando ad altra occasione.

dentale. La nostra rivoluzione ci ha resi capaci di scrutare dentro noi stessi, abbiamo deciso di lottare per la nostra indipendenza, e per diventare padroni del nostro destino: sotto questo profilo, abbiamo realizzato enormi progressi nei campi della politica, dell'economia e della cultura. Ma esiste la possibilità che ricadiamo nuovamente nella trappola della dominazione occidentale? Dipenderà dalla strada che sceglieremo nel futuro e dalle stesse sorti dell'Occidente. La rivoluzione islamica è stata un evento di immensa importanza nella storia della nazione iraniana e della comunità islamica, e a buon diritto possiamo affermare che grazie alla nostra rivoluzione siamo riusciti a fare a meno dei valori «presi in prestito» dall'Occidente, che dominavano il nostro modo di pensare; realizzando la nostra identità storica e culturale autentica, abbiamo preparato un terreno completamente nuovo per regolamentare la nostra società.

La nostra rivoluzione proponeva l'instaurazione di un sistema basato su fondamenti religiosi; la nostra società lo ha accettato con entusiasmo e si è mossa coraggiosamente, generosamente, per raggiungere questo grande obiettivo. La crisi che stiamo attraversando ora potrà essere superata soltanto se ci libereremo delle tracce di quella nostra identità «presa a prestito» e indosseremo un abito nuovo. La nostra crisi attuale è una crisi di nascita, nel senso in cui in precedenza mi sono riferito a questo termine: la nostra nuova civiltà è sul punto di emergere.

Non possiamo affrontare questa crisi tremando d'ansia e timore: dobbiamo prenderla in mano con coraggio e in-

telligenza. Solo quando avremo compreso gli interrogativi storici più basilari di quest'epoca potremo sviluppare la nostra volontà di risolverli.

Noi desideriamo fondare la nostra vita sui principi della dottrina islamica, vogliamo dare vita ad una civiltà islamica. Mentre la civiltà moderna sta trascorrendo i suoi ultimi giorni, o per lo meno sta vivendo la propria senilità, dobbiamo domandarci: non è forse vero che la civiltà islamica è già sorta e declinata secoli fa? E non è forse vero che la morte di una civiltà comporta che, per pensare e per agire, non ci si possa più basare sui suoi insegnamenti? Forse che una simile norma non si applica alla nostra storia? La nascita e la fine della civiltà islamica significa che il ciclo dell'Islam, che ha posto le basi per la civiltà islamica stessa, sia a sua volta finito? Se la risposta a questa domanda è affermativa, allora la nostra rivoluzione è stata un tentativo sterile di opporsi alle tradizioni della creazione e alle leggi che governano i processi delle civiltà? Questo è uno degli interrogativi più importanti e più urgenti che la nostra rivoluzione si trovi ad affrontare: se non lo studieremo con spirito equilibrato e con un impegno di oggettività, se non gli troveremo una risposta forte e inattaccabile, senza dubbio la nostra rivoluzione correrà rischi gravi e incontrerà difficoltà pesanti.

La mia risposta all'interrogativo avanzato qui sopra è negativa; ma con essa non intendo certo smentire la regola che io stesso ho proposto riguardo alle civiltà. In generale, sono convinto che quella regola sia valida; tuttavia, facendo riferimento alla mia concezione della religione,

posso presentare il nostro caso specifico non come una falsificazione di quanto affermato prima, bensì come un fenomeno diverso, che esula dall'ambito di validità di quella regola. Ciò che dà vita a una civiltà, infatti, è il pensiero e lo sforzo degli esseri umani, mentre la religione si pone al di sopra e oltre le concezioni degli individui e delle società, quindi trascende le civiltà. Se la civiltà islamica è tramontata nonostante le sue numerose e grandissime conquiste, è finita con essa una certa visione della religione, una visione della religione che era adatta a quel preciso periodo storico, ma non è tramontata la religione in se stessa.

Una delle principali difficoltà che storicamente le religioni si sono trovate ad affrontare era generata proprio dalla confusione fra le specifiche dottrine religiose elaborate per epoche particolari e luoghi particolari, e dall'altro lato il concetto stesso di religione. Ovviamente, quando il pensiero religioso specifico di un tempo e di un luogo diviene obsoleto, qualcuno può trarre l'impressione che anche il tempo della religione sia giunto alla fine. Invece la religione trascende le specifiche civiltà alle quali dà origine.

Una civiltà cerca di soddisfare bisogni e interrogativi peculiari di una certa comunità in un tempo e in uno spazio ben precisi. Quando cambiano le condizioni e l'epoca, nascono nuove esigenze, che richiedono a loro volta nuove risposte, e di qui prende avvio una nuova civiltà. Dall'altro lato, invece, la religione fa luce sugli interrogativi dell'eternità, disegna per l'umanità un itinerario generale ed indipendente dai tempi, propone un orientamento per la vita sempre valido, nonostante le circostanze della

vita stessa subiscano costanti cambiamenti. La religione guida i talenti umani alla loro meta, formandoli al senso del dovere in condizioni storiche diverse. Se considerassimo la religione identica alla civiltà o alla cultura, allora il declino della civiltà comporterebbe anche la fine della religione. Ma se la religione è superiore e trascende la civiltà e i costumi specifici della comunità, allora essa può contenere varie e diverse interpretazioni che generano varie civiltà: gli inevitabili cambiamenti cui è soggetta la vita umana non intaccano la vita eterna della religione.

In quest'ottica, la sostanza della religione è tanto dinamica da poter offrire risposte agli interrogativi e soddisfazione ai bisogni di qualsiasi epoca. Quindi, mentre la vecchia civiltà islamica è tramontata, la religione rimane stabile, radicata nel profondo, e può dare vita a nuove civiltà, nonostante che le interpretazioni specifiche della religione che avevano generato le passate civiltà islamiche si siano inaridite.

In riferimento a questo quadro generale, cercherò ora di esaminare alcune questioni urgenti davanti alle quali si trova oggi la nostra società.

La nostra concezione circa l'instaurazione e il consolidamento di una forma di Stato religiosa nella nostra società tesa verso il futuro non può materializzarsi nel vuoto: non riusciremo a concretare tale concezione senza un contatto pieno con la comunità internazionale. Questo importante compito ci viene affidato proprio mentre la civiltà occidentale domina il mondo; e tuttavia, nello stesso momento, dobbiamo tentare di liberarci dal dominio dell'Occi-

dente. Quindi è naturale che ci confrontiamo con l'Occidente, e l'esito finale di tale confronto determinerà il nostro futuro.

Le due fisionomie dell'Occidente

L'Occidente presenta due aspetti: l'uno politico, l'altro intellettuale. Il suo orientamento politico funziona come la manifestazione esteriore, o la vernice, della civiltà occidentale. I fondamenti intellettuali della civiltà occidentale chiariscono la sua concezione generale della realtà. E noi dobbiamo operare un'accurata distinzione fra questi due aspetti, perché solo così potremo individuare il modo più opportuno di confrontarci con l'Occidente. Questo itinerario va seguito con cautela e saggezza.

Nonostante sia invecchiato, l'Occidente conserva una immensa potenza politica, economica, militare, sociale e tecnologica, mentre nel contempo utilizza un formidabile apparato di comunicazione e propaganda allo scopo di controllare quanto il mondo percepisce e comprende. Analoga importanza assume il fatto che l'economia globale è controllata e regolamentata da istituzioni finanziarie occidentali.

I sistemi e le istituzioni avanzate dell'Occidente spesso ne legittimano il potere politico, perché ne garantiscono la presenza decisiva in tutti i processi significativi a livello globale. Anche la potenza militare del capitalismo occidentale è notevolissima, e anche se le coalizioni ufficiali propriamente militari non sono oggi più tanto frequenti

come nel passato, non possiamo tuttavia non riconoscere che la forza bellica e distruttiva dell'Occidente nel suo insieme è rimasta intatta. Sotto il profilo politico, l'Occidente persegue lo scopo di governare ogni zona del mondo e di esercitare la propria egemonia sulla teoria e sulla pratica delle relazioni internazionali. Esso possiede contemporaneamente sia le fonti concrete del potere, sia le sue fonti simboliche, e non si fermerà davanti a nulla pur di conseguire i propri obiettivi e tutelare i propri interessi. La nostra lotta con l'Occidente assume un'importanza «di vita o di morte». Sul piano politico concreto, l'Occidente non desidera che noi, o qualsiasi altro popolo, diventiamo indipendenti, liberi, e padroni del nostro destino. Infatti, se uno degli aspetti dell'imperialismo occidentale consiste nel violare i territori altrui e nello sfruttare gli altrui sistemi economici, l'altro e convergente aspetto consiste nel suo egemonizzare il mondo delle idee: l'Occidente propaganda una concezione del mondo che blandisce le sue prede sino a soggiogarle.

Ci troviamo di fronte ad un avversario risoluto che fa ricorso a tutte le proprie risorse materiali, militari e di informazione per persuaderci alla resa, o in caso contrario minacciarci di distruzione se opponiamo resistenza. L'esperienza amara del conflitto fra le potenze che cercano di predominare e le masse oppresse è troppo evidente per sfuggire alla percezione di chiunque.

Nel confronto politico, il nemico usa la maschera della scienza e della cultura per ingannarci; in realtà, però, esso intende soltanto indurre un popolo ad arrendersi ai suoi

voleri e a servire i suoi interessi, e appropriarsi delle risorse delle vittime a vantaggio del potere imperialista. Sebbene l'Occidente non si faccia scrupolo di usare le tecniche più repressive e violente, le sue iniziative militari e palesemente oppressive si celano dietro sembianze apparentemente umanitarie e ingannevoli che allontanano l'opinione pubblica dalla realtà. Le potenze coloniali, quando violano altre popolazioni, non ammettono mai che il loro scopo è di appropriarsi delle risorse delle vittime o di sottometterle politicamente; al contrario, sfruttando la propria forza di persuasione, esse cercano di mascherare i propri crimini con parole e idee che tutti gli uomini considerino accettabili. Sin nel passato, le potenze coloniali sono ricorse al pretesto di favorire lo sviluppo e la civilizzazione degli altri popoli per violare l'integrità dei loro confini e appropriarsi dei loro territori. Oggi, come già un tempo, lo slogan che l'Occidente agita come proprio stendardo è la difesa della libertà, dei diritti umani e della democrazia.

In questo frangente, la nostra lotta contro l'Occidente è essenziale per la nostra sopravvivenza; qualsiasi forma di riconciliazione e pacificazione, considerata la tendenza all'inganno propria dell'avversario, potrebbe condurre alla nostra umiliazione, costringerci a calpestare la nostra dignità. Dobbiamo opporci a questo con tutta la nostra forza, e la vittoria non è impossibile. Dobbiamo confidare in Dio e chiedergli di guidarci, contando sulla nostra identità storica di cui ci siamo riappropriati grazie alla nostra rivoluzione. Mostrando fede nella forza di un popolo che si è

risvegliato, e rafforzando il nostro desiderio di indipendenza e di libertà, dobbiamo resistere con fermezza a un nemico che manca di motivazioni umanitarie; e tutto ciò è sicuramente possibile. La stupefacente resistenza della nostra nazione alle cospirazioni e ai crimini degli oppressori può costituire una lezione per tutte le nazioni che vogliano riconquistare la propria indipendenza e la propria dignità.

E tuttavia, se disconoscere le ingannevoli intenzioni e trame dell'Occidente sul piano politico può essere fatale, non possiamo guardare all'Occidente soltanto sotto il profilo meramente politico o ridurre la sua civiltà alle questioni politiche: anche questo errore ci condurrebbe ad un pericoloso vicolo cieco. La civiltà occidentale non è circoscritta ai suoi aspetti politici. Accanto alle politiche occidentali, esiste un sistema di valori e di pensiero: dobbiamo riuscire a comprendere anche questo, e imparare ad affrontarlo. Qui ci confrontiamo con chi ci sta di fronte in campo filosofico e morale, non soltanto nella sua veste di avversario politico. Per comprendere l'Occidente, lo strumento migliore è la razionalità, non l'emotività eccitata che agita le bandiere. Non solo qui, ma ovunque, la forza non è in grado di fornire una risposta efficace a un modo di pensare che consideriamo deteriorato; anzi, scegliere questa strada sarebbe controproducente, ci condurrebbe alla nostra stessa sconfitta.

Tuttavia è possibile che gli opportunisti, al solito impantanati in acque basse, sfruttino qualsiasi pensiero o cultura che non incontri il favore del loro pubblico, gli

conferiscano rilevanza politica e lo presentino come un complotto ordito per distruggere la loro base politica. Un simile atteggiamento non scaturisce dalla riflessione, bensì dal bisogno di giustificare il loro scontro irrazionale con le concezioni opposte alla loro, evitando la necessità di elaborare una logica più forte. Si tratta di un fenomeno molto comune fra coloro che sono eccessivamente politicizzati.

Il ricorso alla forza è opportuno quando ci si trova ad affrontare un'invasione militare, una cospirazione, o un sabotaggio politico. Invece per opporsi ad un sistema di pensiero o ad una cultura non si possono utilizzare gli strumenti militari, della sicurezza e del giudiziario, perché in questi casi il ricorso alla forza ottiene l'unico risultato di versare benzina sul fuoco della parte opposta. Dobbiamo fronteggiare il pensiero del nostro oppositore facendo conto sulla razionalità e sull'affinamento intellettuale, e offrendo argomenti di risposta più potenti e più persuasivi. Questo tipo di pericolo può essere allontanato soltanto con un modo di pensare globale e capace di attrarre consenso. Se non possediamo un simile tipo di logica e di conoscenza, dobbiamo impegnarci per conseguirlo mettendolo al primo posto fra i nostri obiettivi. L'Islam ci fornisce una logica e un modo di pensare di questo tipo – e se qualche musulmano ne è privo, la colpa è sua, non dell'Islam. Se, Dio non voglia, qualcuno intende imporre all'Islam il proprio rigido modo di pensare e chiamarlo religione di Dio (dal momento che chi così agisce manca della forza intellettuale necessaria per affrontare il pensiero

dell'avversario sul suo proprio terreno), costui fa ricorso al fanatismo; e ciò semplicemente lede e danneggia l'Islam, senza per altro consentire a quella persona di raggiungere il proprio obiettivo.

Noi respingiamo l'Occidente perché desideriamo emanciparci dal suo predominio politico, mentale, culturale ed economico, dal momento che in quanto musulmani siamo fundamentalmente diversi dagli occidentali per quanto riguarda la concezione del mondo e l'etica. Quindi, per comprendere i punti sostanziali delle nostre contestazioni e per annullare l'egemonia del rivale, non abbiamo scelta: dobbiamo valutare e comprendere l'Occidente con precisione ed obiettività.

Dobbiamo ricordare che la civiltà occidentale si fonda sull'idea di «libertà». In effetti, questo è il valore più caro all'umanità in ogni epoca, e se vogliamo essere onesti, dobbiamo riconoscere che il progresso della civiltà occidentale dal Medioevo ai secoli moderni ha infranto molte superstizioni e molti vincoli nel pensiero, nella politica e nella società. L'Occidente ha effettivamente liberato gli esseri umani dalle catene di molte tradizioni oppressive; è riuscito ad eliminare la deificazione del pensiero regressivo che era stato imposto alle masse nel nome della religione; ha inoltre fatto crollare la sottomissione all'autocrazia; si tratta in tutti questi casi di passi avanti positivi e consoni alla legge naturale. Tuttavia, nel contempo, la concezione degli esseri umani e della libertà di matrice occidentale è stata rigida e unidimensionale, e ciò continua tuttora ad esigere un prezzo pesante dall'umanità.

Quando ci confronteremo con l'avversario nel nome del rifiuto dell'Occidente e della difesa della religione, se calpesteremo la libertà causeremo una vera e propria catastrofe: le leggi del creato non lo consentono, né l'Islam lo vuole. Ma se il rifiuto dell'Occidente consisterà nel criticare le sue concezioni della libertà, dell'umanità e del mondo, allora porteremo a compimento la nostra più fondamentale missione storica.

Infatti, noi mettiamo in discussione l'Occidente proprio riguardo alla nozione di libertà. Non crediamo che la definizione di libertà proposta dall'Occidente sia completa, né che la concezione occidentale della libertà garantisca la felicità degli esseri umani. L'Occidente è così profondamente immerso nella sua propria sistemazione storica e nei suoi propri modelli di pensiero, da non riuscire a vedere i disastri che la sua errata concezione dell'umanità e della libertà ha causato. Se guardiamo all'Occidente dall'esterno, possiamo valutare oggettivamente la questione; ma conseguire questo importante risultato richiede profondo rigore intellettuale e adeguata conoscenza.

Beneficiare dell'esperienza dell'Occidente

Mentre la civiltà occidentale si logora ed invecchia in misura sempre crescente, oggi l'umanità è in cerca di una nuova concezione per il proprio futuro, attende una nuova civiltà che riesca meglio a soddisfare le sue esigenze materiali e spirituali. Con la nostra rivoluzione islamica, noi ci siamo impegnati ad instaurare un nuovo sistema i cui va-

lori e le cui concezioni siano marcatamente diversi da quelli che prevalgono nel mondo egemonizzato dall'Occidente. Possiamo rivendicare che la nostra rivoluzione islamica ha aperto un capitolo nuovo nella storia umana?

Come si è detto, nessuna civiltà sfugge all'influenza di quelle che l'hanno preceduta; la natura della mente umana non le consente di rinunciare improvvisamente e completamente alle esperienze e alle conoscenze dei tempi precedenti. Il segreto dell'evoluzione della vita umana sul pianeta terra risiede nel fatto che ogni persona, ogni generazione, comincia a muoversi nel punto in cui le altre si sono arrestate: se tutte le generazioni cominciassero e finissero nello stesso punto, il destino dell'uomo non sarebbe diverso da quello delle api. Ciò che rende diversi gli esseri umani dagli altri animali sociali è il fatto che gli esseri umani imparano dalle proprie esperienze precedenti, su quella base migliorano, e tramandano i frutti della propria opera di perfezionamento alle generazioni successive. Questo processo dura ininterrottamente da quando la razza umana ha cominciato ad esistere. Quindi, non vi sono limiti all'evoluzione umana.

La civiltà, che è il frutto dell'impegno intellettuale, emotivo e pratico degli esseri umani, funziona nello stesso modo: un pensiero vivo, attivo, capace di creare civiltà, è un pensiero che ingloba tutti gli aspetti positivi delle civiltà precedenti, li assimila e li integra.

Ora, sulla base della nostra rivoluzione popolare vogliamo edificare un sistema islamico. Ma la nostra rivoluzione darà vita a una nuova civiltà solo se saremo capaci di

assimilare gli aspetti positivi della civiltà occidentale, e abbastanza saggi per riconoscerne gli aspetti negativi ed evitare di inglobarli. Ciò significa che, se riusciremo a trovare la via d'uscita dai vicoli ciechi in cui l'Occidente è rimasto bloccato a causa dei propri valori, e ad oltrepassarli rimanendo incolumi, avremo realizzato con successo il nostro compito.

Se dobbiamo fare nostri i tratti positivi della civiltà occidentale, e nel medesimo tempo rigettare le sue mancanze, non abbiamo scelta: in primo luogo dobbiamo capire l'Occidente in un modo corretto e onnicomprensivo; dobbiamo valutarlo e giudicarlo con equanimità ed obiettività, imparare da esso anche a utilizzare i suoi punti di forza, senza macchiarci delle sue pecche grazie alla nostra fiducia nei valori islamici della nostra rivoluzione. È ovvio, dunque, che un simile approccio sia diverso da una valutazione rigidamente politica dell'Occidente. Chi non riesce a distinguere l'Occidente politico dall'Occidente non politico lavora contro gli interessi della nazione e della rivoluzione islamica, anche quando ne è inconsapevole. A questo punto avranno efficacia la riflessione approfondita, la razionalità e l'obiettività, non la brutalità verbale e la violenza.

Le difficoltà della nostra rivoluzione

È semplicemente onesto affermare che la nostra rivoluzione islamica è stata fonte di grandi trasformazioni in molte zone del mondo, e noi, che abbiamo dato vita alla

rivoluzione, siamo naturalmente i più coinvolti in simili cambiamenti. Sulla scia della nostra rivoluzione, ci spetta un compito grande e formidabile quanto le sfide che dobbiamo affrontare: e per superare simili difficoltà, occorrono molta saggezza e lungimiranza, oltre che pazienza e tenacia.

Sebbene l'Islam sia esistito per secoli nella coscienza collettiva dei suoi fedeli come un insieme teoretico ed etico, la nostra rivoluzione l'ha proiettato nella dimensione politica e sociale del mondo contemporaneo, dove ora esso si erge con risolutezza di fronte ai suoi avversari. Nel contempo, il medesimo processo ha portato alla ribalta tre sfide nuove: le aspettative della nostra popolazione, la slealtà e le trame degli avversari, e la discordia all'interno della nostra società.

Consideriamo per prime le aspettative del nostro popolo. Il controllo della forma di Stato è stato assunto da un sistema nuovo, che si fonda su idee nuove: e di conseguenza il popolo si attende molto da questa situazione – soprattutto coloro che si sono sacrificati per raggiungere tale obiettivo. Prima della rivoluzione islamica, il popolo non nutriva molte speranze, perché la nostra economia, la nostra cultura, il nostro sistema politico ed educativo erano dominati dal nemico, e avvertivamo di non essere i padroni del nostro destino. Ma da quando il potere è passato a un governo islamico e indipendente (da quando tutte le risorse dello Stato sono state affidate all'Islam) il popolo ha il diritto di attendersi che i propri bisogni e desideri trovino piena soddisfazione. Il popolo vuole sapere con

esattezza come il nuovo sistema regolerà la vita dei cittadini e garantirà i loro diritti; vuole sapere inoltre quali siano le linee politiche del sistema nei confronti della scienza e della tecnologia, come pure della giustizia sociale e dell'equità. A questo punto, il popolo non si acconterà di sole promesse; esigerà risultati concreti, tangibili e praticabili. Il nostro sistema avrà successo solo se riuscirà ad andare incontro a simili attese.

Alcune di esse certo non sono realistiche: nessun governo può compiere miracoli e sradicare ogni ostacolo dalla sera alla mattina. Né, d'altro canto, tutte le aspettative del popolo si fondano su una valutazione realistica delle risorse disponibili. È probabile che certe speranze esagerate siano state stimulate da concezioni irrealistiche e da ideologie di scarsissima praticabilità. Tuttavia, il governo deve avere la forza di soddisfare i bisogni della popolazione e di guidarla a modificare le proprie aspettative, le proprie concezioni. Se non è possibile andare incontro a tutte le attese (e non lo è), il popolo deve perlomeno convincersi che nell'insieme siamo orientati verso l'obiettivo di una vita soddisfacente, e che la nostra attenzione è focalizzata sui bisogni spirituali e materiali dei cittadini. La nostra società deve persuadersi che quanto la rivoluzione ha offerto, e quanto essa si attende dal popolo, va simultaneamente a favore dei bisogni individuali e sociali, grazie all'utilizzo di tutte le risorse umane e di tutte le conquiste della società stessa; e che il nostro sistema non è oppresso dalle carenze e dalle tensioni che travagliano i nostri avversari.

Le ovvie speranze della popolazione stimolano e incalzano i funzionari e l'élite, e il nemico, in vari modi, soffia su questo fuoco.

Consideriamo dunque in secondo luogo la slealtà e le trame degli avversari. Prima che la nostra rivoluzione giungesse alla vittoria, erano numerosi i punti di discordanza teorica con le scuole di pensiero che ci si opponevano; e quei confronti erano facilmente sostenibili, perché non si verificavano attriti concreti. Ma quando le idee vengono messe in pratica, anche nella dimensione sociale e politica, gli avversari si sentono minacciati più seriamente, e ricorrono a tipi di confronto più violenti e globali. Fra le iniziative adottate da coloro che avversano il nostro nuovo sistema perché vedono minacciati i propri interessi, sono incluse le cospirazioni per rovesciare il sistema rivoluzionario, lo spionaggio, la pressione economica, lo sforzo per fomentare il pessimismo e lo scoraggiamento nel nostro popolo, l'insistenza nell'attribuire le colpe di tutti i nostri problemi ai funzionari del sistema e nel dipingerli come incapaci di trattare con le difficoltà della popolazione, e persino il ricorso alla forza militare per sabotare la rivoluzione e il suo radicamento popolare: in questa fase la nostra grande nazione ha sperimentato ogni sorta di complotto da parte dei suoi nemici. Proprio quando il sistema e i suoi amministratori hanno il massimo bisogno della serenità e dell'ottimismo dei cittadini per poter concentrare tutta la propria capacità di pensare e tutta la propria creatività nell'impegno di rispondere alle necessità sociali, ebbene proprio in questo momento ci trovia-

mo ad affrontare un uragano di inimicizie e di cospirazioni che a volte ci costringe a concentrare ogni nostra risorsa nello sforzo di contrastare il pericolo creato dal nemico straniero e dai suoi simpatizzanti interni.

Queste sono fra le maggiori difficoltà della fase attuale: e non vi è altro da fare che affrontarle, perseverando e andando avanti con pazienza, fiducia e saggezza.

In terzo luogo, va considerata la discordia interna. Negli ultimi cento anni la nostra società ha sperimentato due tremende sventure che l'hanno indebolita e minata; due sventure che si sono cronicizzate, e sono divenute ancora più preoccupanti, nell'attuale delicatissima fase della nostra storia: l'intellettualismo secolare da un lato, il dogmatismo religioso oscurantista dall'altro.

L'intellettuale secolare

La nostra società ha un'identità religiosa. In tutta la storia dello sciismo il clero ha rivestito un ruolo essenziale nello stimolare la reazione della popolazione alle patologie sociali, incitandola a lottare contro l'ingiustizia, risvegliando la sua identità religiosa. Nella nostra storia, l'Islam non ha mai cessato di chiamare il popolo all'unità nella fede, tutelando la dignità individuale e sociale. Con i loro richiami ininterrotti alla giustizia sociale, in tutta la storia dell'Islam, le guide religiose vicine al popolo hanno lavorato come i più sagaci patologi e risanatori della società. Ecco perché le società musulmane non hanno mai concesso spazio a una concezione negativa della religione – mentre

al contrario nelle società occidentali alcune guide religiose traviate e scandalose hanno allontanato la popolazione dalla religione. Nel mondo musulmano, e specialmente in Iran, ogni qual volta il popolo si è levato contro la tirannide, la sua azione è stata sempre incanalata dalla religione. Il popolo ha sempre visto con i propri occhi i visi fieri e insanguinati dei rivoluzionari religiosi levatisi a combattere l'oppressione e il dispotismo. La nostra coscienza sociale è ricca dei ricordi degli scontri fra i fedeli sinceri e gli ipocriti che invece usavano la religione per giustificare le misere condizioni in cui il popolo veniva costretto. Questa parte del mondo è testimone diretta dell'antagonismo storico fra la religione che cerca la verità e la giustizia e, sull'altro fronte, le concezioni oppressive e deviate della religione che gli oppressori usavano come strumento.

Non è forse vero che nella storia dell'Islam la religione si è opposta alla tirannide religiosa e secolare? Forse che coloro che hanno subito il martirio nel nome della verità non erano nella maggior parte dei casi attivisti religiosi? È forse casuale che negli ultimi cento anni il più grande paladino della lotta contro gli agenti dispotici del colonialismo sia stata la religione? E il successo più grande non è forse arriso, fra tutte le esperienze rivoluzionarie e nazionaliste – alcune delle quali encomiabili – proprio all'esperienza della lotta religiosa?

La nostra società è religiosa, e ovviamente gli intellettuali secolari non hanno mai goduto di una base sociale, né hanno mai occupato spazio nel cuore della popolazione. Purtroppo, ciò che nella nostra società è stato chiama-

to intellettualismo è stato un movimento superficiale e isolato dal popolo. Mai la voce di sedicenti intellettuali è riuscita a oltrepassare i locali dei ristoranti e delle caffetterie dove essi si atteggiavano ad oppositori politici. Anche quando il popolo ha udito quelle voci, le ha trovate impossibili da capire. Quindi, non vi è mai stata reciproca comprensione. E se intellettuali dalla mente aperta all'interesse pubblico sono saliti alla ribalta e hanno ottenuto rispetto e stima, è stato tramite il popolo, che ha forgiato le loro rivendicazioni in termini genuini, tradizionali, e religiosi: questo spiega la popolarità di figure quali Jalal Al-Ahmad¹ e Ali Shariati², due intellettuali veri, che la nostra società sentiva come genuini membri del popolo, capaci di parlare alle sofferenze e alle preoccupazioni del popolo.

Che se ne renda conto oppure no, l'intellettuale secolare porta acqua al mulino del nemico, quel nemico che avversa la nostra indipendenza, che si oppone alla vera cultura, religione e libertà del popolo. La storia è stata testimone di come questa categoria sia stata, nel suo insieme, dalla stessa parte dei sistemi dispotici sostenuti dalle forze straniere, e a volte abbia addirittura collaborato attivamente con essi. Per fortuna, tuttavia, mancando di un radicamento profondo nella nostra cultura e nell'anima del popolo, costoro non hanno ottenuto grandi risultati. E credo che anche oggi gli intellettuali secolari, sebbene possano fomentare confusione nelle menti dei giovani e in altri settori vulnerabili della società, non costituiscano un pericolo reale. Eppure, essi possono fornire un appiglio e un varco per il nemico che tenti di penetrare nella nostra società.

Il dogmatismo religioso

L'altro problema di fondamentale importanza che ci troviamo a fronteggiare è la ristrettezza di vedute e la concezione regressiva dei dogmatici. Il dogmatismo religioso non è altro che lo sforzo di conferire santità ed eternità alle limitate e incomplete interpretazioni generate dalle menti umane, e di attribuire priorità alle emozioni piuttosto che alla razionalità e ai metodi realistici di valutazione.

Se ai credenti dogmatici, che probabilmente si considerano pensatori e intellettuali, domandiamo che cosa si attendano dalla rivoluzione, ci sentiremo rispondere che vogliono un ritorno alla civiltà islamica. Abbiamo il dovere di avvertirli che i loro desideri sono anacronistici. I modi di pensare specifici che costituivano i pilastri della civiltà islamica sono finiti con la fine di quella civiltà; la quale sarebbe durata, invece, se avesse mantenuto il proprio dinamismo, la propria adeguatezza, la capacità di fornire risposte ai problemi del popolo.

I dogmi costituiscono l'ostacolo più formidabile all'instaurazione di un sistema inteso ad offrire un modello per il presente e il futuro della vita degli uomini, un sistema fondato su una logica più forte delle scuole teologiche e delle ideologie in lotta reciproca. I dogmi esercitano una influenza molto rilevante sulla nostra società, che ha un'identità religiosa; e i loro effetti negativi sono maggiori di quelli del secolarismo, proprio perché i dogmatici generalmente si avvolgono in un alone di legittimità religiosa. Essi sono spinti ad agire dai loro doveri religiosi, ma

non hanno alcun legame con l'Islam autentico, con la rivoluzione islamica, o con il presente e il futuro. L'Imam Khomeini, soprattutto negli ultimi due anni della sua vita, era profondamente preoccupato dei pericoli che il dogmatismo e le concezioni regressive creavano sul percorso della rivoluzione, del progresso e del benessere della società islamica. In stretta coerenza con tutti i moniti dell'Imam Khomeini, la vigilanza nei confronti di questo fenomeno è di importanza cruciale per noi e per il futuro della rivoluzione islamica.

Il vuoto nell'intellettualità religiosa

A questo punto vorrei accennare ad una delle carenze più importanti della nostra società nella delicatissima fase che essa sta attraversando attualmente, sperando di suscitare un dibattito fra i pensatori, sia che essi accettino le mie affermazioni o le respingano o intendano correggerle. A mio parere, la carenza principale di cui soffriamo nella dimensione del pensiero e del progresso è la mancanza, o la debolezza, di un'intellettualità religiosa – sebbene il terreno, credo, sia maturo perché essa possa emergere e crescere.

A mio modo di vedere, l'intellettuale è la persona che vive nel proprio tempo e comprende le questioni e i problemi che l'umanità si trova ad affrontare in quel determinato periodo; che approfondisce con passione tali conoscenze, e poiché capisce i problemi del momento, rappresenta l'unica speranza che a quei problemi si possa trovare una soluzione. Infatti, come potremmo attenderci che

risolva un problema chi nemmeno si rende conto dell'esistenza del problema, o che esista un problema qualsiasi? In quest'ambito la rettitudine morale non basta, né basta la pura e semplice conoscenza: una persona di grande moralità che sia un'enciclopedia ambulante ma viva fuori del proprio tempo, per la quale le questioni più pressanti siano per esempio il secondo e il terzo secolo dell'Era islamica, non può risolvere nemmeno il più trascurabile dei problemi di oggi, perché i problemi di oggi non le interessano. Nessuno può trovare risposte agli interrogativi e ai problemi correnti, se non ne è consapevole.

Al contrario, la dote principale di un intellettuale è che questa persona viva nel proprio tempo, si assuma una responsabilità sociale, mantenga senza interruzione la mente irrequieta e curiosa nei confronti della realtà e della sorte dell'uomo. Intellettuale è chi rispetta la razionalità e la capacità di pensare, ed inoltre conosce il valore della libertà*.

Chi è il religioso?

Un credente è colui la cui concezione dell'essere trascende la ristretta gabbia del materiale: mentre considera gli esseri umani come venuti dalla natura, egli non li ritiene limitati al mondo naturale. Invece, egli vede ogni uomo più

* La mia concezione dell'intellettuale è convenzionale, ma intendo attribuirle un senso concreto e provabile. Altri possono fornire interpretazioni che non consentano una combinazione di intellettualità e fede religiosa. Ma è arbitrario restringerci all'interpretazione prevenuta di un determinato gruppo sociale.

grande della natura intera, perché la natura è limitata mentre gli umani sono, in un certo senso, senza limiti ed eterni. Come gli interrogativi e i bisogni degli umani non conoscono limite, analogamente il tempo e lo spazio non possono rinchiudere gli umani nei propri ristretti confini. Di conseguenza, gli esseri umani guardano al futuro e al passato, e grazie alle proprie capacità mentali infrangono i vincoli della natura per trovare il varco dal quale trascenderla.

L'intellettuale religioso è una persona che ama l'umanità, capisce i suoi problemi, si sente responsabile del suo destino e rispetta la libertà umana; che intuisce che gli esseri umani hanno un compito divino e li vuole liberi; e qualunque cosa blocchi il percorso verso la crescita e l'evoluzione umana, la considera contraria alla libertà.

La nostra dinamica società ha un profondo bisogno di intellettuali religiosi in questa fase delicata. Se religione e intellettualità si combineranno, possiamo sperare che la nostra grande rivoluzione islamica sia precorritrice e annunciatrice di una nuova epoca della storia umana; ma se resteranno separate, ciascuna di esse metterà in pericolo la salute della società.

Quando si parla di Dio agli intellettuali secolari, essi affermano che preferiscono far convergere la propria attenzione sugli esseri umani. Quando si parla del popolo ai religiosi dogmatici, essi affermano di preferire Dio. Ma l'intellettuale religioso parla di «essere umano legato a Dio», cioè di una creatura la cui definizione e formazione è una necessità di estrema urgenza oggi, come in ogni tempo.

Spero che grazie alla nostra rivoluzione e ad un ben meditato legame fra queste due sfere – tramite il collegamento fra i seminari religiosi e i principali centri del pensiero nel mondo moderno, cioè le università – riusciremo ad essere testimoni dell'emergere dell'intellettuale religioso. Questa prospettiva non soffre delle carenze né dell'intellettualità secolare né del dogmatismo religioso. Un simile movimento deve assumersi la grande missione della nostra rivoluzione e risolvere la crisi generata dalla nascita di un nuovo sistema, a totale vantaggio dell'umanità, muovendoci verso un futuro di piena realizzazione, soddisfazione e sviluppo.



4

Paure e speranze*

La nostra è una grande rivoluzione, e oggi persino chi è ostile ai suoi scopi e ai suoi ideali ne riconosce la grandezza. I piani per combatterla e i complotti, senza precedenti nella storia degli ultimi decenni e forse degli ultimi due o tre secoli, che sono stati organizzati contro di noi offrono ampia prova di quanto questa rivoluzione sia stata presa sul serio dai suoi nemici, e di come la sua grandezza sia indiscutibile persino agli occhi dei suoi avversari. La rivoluzione islamica ha dato impulso a grandi moti e sollevazioni in tutto il mondo musulmano e oltre i suoi confini, dando nuova speranza ai musulmani, ai popoli oppressi, a quanti erano in cerca di libertà e di giustizia, ed è stata la causa di una grande evoluzione nel clima intellettuale e politico del mondo.

Mutamenti di questo tipo non possono non creare attriti ed inquietudini nella società che li genera: l'irrequie-

* *Bimba va Omidha*, in *Bim-e mowj* («Paura dell'onda»), Sima-ye Javan, Teheran 1993, pp. 129-167. Si ripropone qui, con lievi variazioni, la traduzione italiana già apparsa col titolo *Ragionando di Iran e di Islam* nella rivista «Lettera Persiana», II/3 (1998), inserto speciale, che per questo ringraziamo.

tezza post-rivoluzionaria della nostra società è conseguenza dei cambiamenti che attraversiamo mentre entriamo in una nuova fase della nostra storia. Ma ciò non deve essere motivo di preoccupazione. Nel contempo, anche le paure e le speranze cui questa trasformazione ha dato vita sono grandi, in proporzione alle sue dimensioni e alla sua importanza: paure per tutto ciò che riguarda la rivoluzione, e speranze in un futuro luminoso e ricco di soddisfazioni per la società che alla rivoluzione ha dato vita.

È quindi lecito attendersi che gli osservatori e gli analisti si rendano conto non solo di quali siano i pilastri su cui la rivoluzione si fonda, ma anche dei problemi che essa incontra. Osservatori e analisti devono rivolgere la loro attenzione ai rapporti fra la rivoluzione e le odierne realtà mondiali. Solo in questo modo potremo tutelare e conservare tutto ciò che è vero e giusto, e cambiare ciò che non lo è.

A mio parere, la prima sfida che la nostra rivoluzione deve affrontare è la contrapposizione di base, o la vera e propria frattura, tra i suoi fondamenti e ciò che prevale oggi nel mondo. I principi intellettuali e gli obiettivi della nostra rivoluzione non sono in sintonia con la maggior parte dei valori dominanti su scala globale, anzi a volte li considerano in modo completamente negativo. Ciò è del tutto naturale: qualsiasi rivoluzione si oppone all'ordine esistente, in primo luogo perché essa nasce proprio per questo scopo preciso. Ma nel nostro caso, tale opposizione è particolarmente intensa, a causa del potere che i nostri avversari esercitano nel mondo delle idee.

Il mondo che manifesta ostilità nei confronti della nostra rivoluzione si avvale di un sistema intellettuale e politico maturo e ben ponderato, la cui storia si è costruita nei secoli, e che è stato cesellato dal fertile lavoro di generazioni di scienziati e pensatori. Una tradizione secolare di invenzioni e innovazioni si è sviluppata in un sistema socio-politico solido, la cui arma principale è la piena corrispondenza ad un sistema di valori profondamente radicato. La sua concezione politica e filosofica esercita la propria egemonia su un pubblico ampio, su scala planetaria, ed è supportata da scienziati ed esperti di indiscussa capacità. I nostri antagonisti inoltre detengono un imponente potere economico, politico e militare, più variegato e complesso di qualsiasi altro si sia visto nel passato. Tuttavia questo fatto non deve intimidirci, perché altre grandi rivoluzioni nel passato si sono trovate a fronteggiare sistemi intellettuali e politici potentissimi e sono ugualmente riuscite a trasformarli. Noi, che rivendichiamo la grandezza della nostra rivoluzione, non possiamo lasciarci sopraffare dalla forza e dalle dimensioni dei suoi avversari.

Una sfida ancora più intensa, tuttavia, ci deriva dal fatto che il sistema intellettuale, morale e politico dell'Occidente, qual è presentato e propagandato oggi, si accorda ai caratteri elementari della natura umana e li asseconda. Le persone ne vengono quindi istintivamente attratte.

I campioni del pensiero e della cultura moderna asseriscono che la loro concezione si fonda sulla «libertà», affermazione che dobbiamo considerare in modo appro-

fondito, specialmente da quando il quadro concettuale del socialismo reale è stato spazzato via con la scomparsa del campo sovietico. Tale scomparsa è stata addotta come dimostrazione del fatto che il sistema fondato sulla concezione occidentale della libertà è l'unico in grado di durare. Chi è ostile alla rivoluzione islamica fa riferimento al principio di libertà, e da esso trae molta forza, perché la libertà costituisce un obiettivo centrale e istintivo della persona umana. Quando la libertà è presentata come la possibilità per ognuno di fare quel che vuole, questa rappresentazione si armonizza con la forte esigenza dell'essere umano di vivere senza limitazioni. Ma nella pratica la libertà senza limiti non è realizzabile, e il concetto di libertà quale è definito dall'Occidente finisce per assomigliare alla sregolatezza oppure alla semplice difesa dagli abusi altrui. A questo punto, quindi, il metro di paragone è il pensiero e la volontà degli esseri umani: la maggioranza decide quali siano i limiti della libertà e su tali basi elabora leggi e regolamenti.

I sostenitori dell'etica moderna credono che non debba essere frapposto alcun ostacolo che impedisca agli individui di fare qualunque cosa desiderino – con il solo limite che i loro desideri non confliggano con i desideri di altri. Sebbene debba includere una serie di restrizioni elaborate dal pensiero umano, il sistema generalmente si armonizza con i bisogni e i desideri umani elementari ed istintivi, quei bisogni e quei desideri che non si apprendono ma sono innati. In altri termini, tutte le inclinazioni fisiche e terrene che l'ordine occidentale corrente va a sod-

disfare sono motivazioni forti nella vita di ciascuno. Non è necessaria alcuna ricerca, alcuna preparazione culturale, per scoprire che queste inclinazioni sono irresistibili, e il sistema che le soddisfa esercita una profonda attrattiva.

La nostra rivoluzione, al contrario, ha richiamato la gente a valori il cui raggiungimento richiede molta volontà, impegno e fatica. Noi fondiamo il nostro sistema sulla continenza, sull'onestà e la rettitudine, che non sono innate nella natura umana. E sebbene gli esseri umani posseggano talenti sufficienti per ottenerle, il raggiungimento di simili obiettivi comporta fatica, il superamento di molte difficoltà e il convincimento che saldare debiti morali esiga molto impegno. Dunque gli avversari della nostra rivoluzione, mentre da un lato si avvalgono di grandi forze economiche, politiche, militari, scientifiche e tecnologiche, dall'altro generano un insieme di valori che si accordano con i bisogni e le inclinazioni elementari della natura umana. Di conseguenza sembra che il loro sistema possieda anche una concezione morale ed ideale. L'Occidente asserisce non solo che esso consente alle persone di essere libere da ogni restrizione riguardo al proprio comportamento e ai propri desideri istintivi, ma anche che tale sistema di vita è dal punto di vista morale superiore a tutti gli altri sistemi, perché in esso l'obiettivo principale della vita umana, la volontà di essere liberi, è pienamente raggiunto.

È vero, nulla attrae gli esseri umani quanto la libertà, e per nessun altro obiettivo si sono mai sacrificati tanto quanto per la libertà. Oggi, alle persone viene offerto un

sistema che le esorta a mangiare e bere quanto desiderano, a vestire e a parlare come desiderano, e a pensare liberamente. Nel contempo, le mete di chi vive in un simile sistema sono la prosperità e il potere, entrambi considerati strumentali al più grande, al più sacro scopo dell'umanità, cioè la libertà. L'Occidente, dunque, usa gli istinti umani più fondamentali, e quindi più forti, per consolidare le proprie posizioni. Ma si tratta di un ragionamento ingannevole e fuorviante, perché, nonostante le sue pretese, l'Occidente è ben lontano dall'aver raggiunto la vera libertà. Noi vogliamo un sistema basato sulla continenza e su un'etica profonda che può generarsi soltanto dallo sforzo inflessibile e dal coraggio di intraprendere il processo di crescita morale e spirituale. Questa è la vera libertà, ma le persone hanno bisogno di imparare a considerarla tale.

Un altro elemento che oggi attizza ulteriormente il fuoco dell'antagonismo fra noi e i nostri avversari è la forza e l'estensione delle comunicazioni elettroniche globali. Nella nostra epoca chiunque può, senza fatica, mettersi in contatto con altri, in tutti i punti del pianeta. Le frontiere e i confini che nel passato separavano le società sono state vanificate dalle nuove tecnologie della comunicazione che consentono il trasferimento istantaneo di informazioni e notizie attraverso i continenti. E chi ci è ostile controlla questa risorsa vitale, perché detiene la complessa conoscenza tecnica necessaria a diffondere immagini e onde elettroniche nella comunità mondiale a livello di masse, oltre che una fantastica abilità nel gestire le relazioni pub-

bliche e nel manipolare il consenso con le immagini e i suoni grazie all'adozione dei metodi più raffinati, complessi ed efficaci, messi a disposizione dalla scienza e dalla tecnologia per persuadere altri ad aderire alle sue concezioni e al suo stile di vita. La nostra è un'epoca in cui nessuno può impedire al cervello dell'individuo di rendersi conto di quanto accade nel mondo. Dovunque, ognuno è sottoposto senza possibilità di reazione al bombardamento delle informazioni sugli accadimenti che si verificano nel pianeta, secondo le impostazioni concettuali che le potenze globali vogliono diffondere.

Il sistema che ci è ostile non tollera le società diverse da se stesso, e tenta di stroncare sul nascere tutti i movimenti indipendenti. Per l'Occidente nulla vale, se non il proprio tornaconto; e se una popolazione volge le spalle ai suoi valori o si rifiuta di servire i suoi interessi, esso concentra tutte le proprie notevolissime capacità nell'impegno di costringerla ad arrendersi pena, in alternativa, rischiare l'annientamento totale. Questa è la precisa spiegazione del perché la nostra rivoluzione sia stata costretta a fronteggiare ondate di cospirazioni e pressioni sin dal momento in cui è sorta.

È necessario dunque che analizziamo con chiarezza il rapporto fra la nostra rivoluzione e le difficoltà che essa incontra all'estero. Ma questo non deve indurci ad ignorare i nostri problemi interni.

Una delle principali fra le difficoltà che dobbiamo affrontare è la separazione dell'Islam dalle esigenze pratiche della sfera sociale e politica. Ora che la nostra rivoluzione

islamica intende istituzionalizzare un nuovo modello di vita individuale e sociale, nel momento in cui incontriamo il mondo e le sue realtà ci troviamo a soffrire di un vuoto teoretico: cioè di un vuoto nella nostra capacità di regolamentare la società e le relazioni umane attraverso idee islamiche in grado di funzionare. Per secoli il pensiero islamico è stato artificialmente relegato in una dimensione marginale, mentre le redini della società sono state nelle mani di forze anti-islamiche o sotto il controllo di gruppi che hanno semplicemente strumentalizzato l'Islam per auto-esaltarsi, propagandandolo all'unico scopo di legittimare il proprio potere e il proprio dominio.

Durante questo lungo intervallo, l'Islam reale si è trasformato in una forza di opposizione contro sistemi corrotti e obsoleti che governavano nel suo nome. Oggi, la nostra rivoluzione anela a edificare un sistema basato sull'Islam reale. Eppure, persino la nostra concezione dell'Islam reale deve fronteggiare una serie di insufficienze quando tenta di affrontare i problemi sociali di oggi.

Per nostra fortuna, l'impegno e la lotta instancabili di coraggiosi pensatori e membri del clero hanno salvato l'Islam reale dal pericolo di cadere preda delle traversie politiche, col tramandare la conoscenza di tale Islam alle nuove generazioni, in modo che non perisse. Il pensiero islamico scava con ricchezza inimitabile in questioni che trascendono il tempo, lo spazio e la realtà materiale, diffondendo intensa luce su argomenti che si collocano al di sopra ed oltre il mondo del quotidiano. La gnosi islamica¹ è unica nella storia del pensiero umano. Paragonata

ad altri sistemi di conoscenza trascendentale, la gnosi è la meglio equipaggiata per la meditazione sui fenomeni soprannaturali. Ma oggi, nel momento in cui desideriamo mettere in pratica l'Islam e applicare i suoi insegnamenti al mondo materiale sociale e politico, ci troviamo di fronte al già citato vuoto teoretico cui potremo porre rimedio soltanto se faremo riferimento a fonti, princìpi, e canoni di comportamento autenticamente islamici. Le visioni utopiche della nostra rivoluzione islamica erano articolate con chiarezza nelle parole d'ordine che definivano la nostra ideologia nei primi giorni della rivoluzione. Quegli slogan sgorgavano direttamente dalla mente della popolazione, o in altri casi erano elaborati da un gruppo di guide consapevoli e illuminate e in seguito venivano fatti propri dalle masse.

I nostri obiettivi possono forse sembrare irraggiungibili per il momento. Un sistema di valori è forte e destinato a durare soltanto in proporzione al realismo e all'affermazione concreta, pratica, dei suoi princìpi; non può esistere soltanto nel regno del pensiero e dell'immaginazione. Per conseguire il nostro ideale in un mondo non ideale, dobbiamo ottenere il necessario equilibrio fra ordine, benessere e pace nella nostra società. Se i ritmi della nostra società non soddisfano le esigenze dei tempi in cui viviamo, è semplicemente naturale che urtiamo contro confusioni e difficoltà. È proprio a questo punto che abbiamo bisogno di aprire un varco mentale. È indispensabile conferire la massima priorità alla definizione di un sistema

pratico e funzionale che nel contempo si armonizzi con le esigenze della rivoluzione.

Il tessuto della nostra società è deformato dall'immoralità; si profilano gravi difficoltà economiche e politiche, e noi soffriamo per il carattere ibrido e debole di un'identità che potremmo definire «intossicata dall'Occidente» – non siamo noi stessi, né siamo occidentali. Ma se individueremo altrove la radice del problema, e risolveremo il medesimo problema proprio alla radice, riusciremo a superare più velocemente, con maggiore sicurezza ed efficacia, le altre difficoltà.

Nelle questioni di ordine pratico, dal momento che abbiamo fatto assegnamento sulla teologia perché sistematizzasse il mondo individuale e sociale, ci troviamo ora a dover fronteggiare gravi inadeguatezze. Ciò può significare soltanto che la nostra teologia deve evolversi per soddisfare le esigenze della rivoluzione ed anche le necessità pratiche che oggi avvertiamo. Qui possiamo fare riferimento al grande leader della rivoluzione, l'Imam Khomeini, che era una guida musulmana capace di elaborare grandi utopie, un filosofo, un teologo e un mistico.

Facciamo riferimento a lui per portare allo scoperto il vuoto e le inadeguatezze che dobbiamo superare per conseguire i nostri obiettivi:

Dobbiamo determinare la realizzazione dei canoni pratici dell'Islam, senza lasciarci scoraggiare né dalla forza illusoria dell'Occidente, né dalla tendenza dell'Occidente ad espandersi, né dai modelli di diplomazia che dominano il pianeta. Infatti, fintanto che la teologia sarà intrappolata nei libri e nel petto

dei membri del clero, non procureremo alcun disturbo a coloro che intendono divorare il mondo. E i membri del clero, finché non saranno attivi in ogni campo, non si renderanno conto che l'autorità e la scienza religiosa non sono sufficienti. I centri di formazione religiosa ed il clero devono tenersi al passo con i tempi, sentire il polso del presente e conoscere le esigenze del futuro. Sempre qualche passo più avanti rispetto a ciò che accade, essi devono mettersi in grado di fornire risposte efficaci. I metodi con cui attualmente governiamo la nostra società sono destinati con ogni probabilità a mutare negli anni a venire. E la società umana potrà giungere a utilizzare gli argomenti cui l'Islam si trova di fronte [Ruhollah Khomeini, *Sahife-ye Nour* («Il libro della Luce»), vol. XXI, p. 100].

Siamo tutti d'accordo: l'Imam si trovava nel momento più alto della sua consapevolezza religioso-mistica. L'anelito alla verità e alla giustizia manifestatosi nella rivoluzione fioriva sotto la sua guida. Secondo il pensiero dell'Imam, un membro del clero che non sia conscio delle esigenze del tempo in cui vive, e viva seguendo idee vecchie di centinaia d'anni, non sarà in grado di liberare la società dalle odierne distorsioni, per quanto nobili possano essere le sue intenzioni.

Oltre che comprendere le esigenze dell'oggi, egli deve sentire le pulsazioni del futuro, impadronirsi dei pensieri e dei bisogni di domani, per poter plasmare gli eventi invece di lasciarsene travolgere. In un altro passaggio l'Imam afferma:

Nello Stato islamico dovrebbe sempre esistere spazio per rivedere e correggere. Il nostro sistema rivoluzionario esige che si consenta di emergere ai punti di vista differenti, persino ai pun-

ti di vista opposti. Nessuno ha il diritto di porre restrizioni a questo processo. È di cruciale importanza comprendere le esigenze della società e del sistema istituzionale, così che il governo islamico possa elaborare e adottare politiche vantaggiose per i musulmani. È essenziale l'unità nel metodo e nella pratica. Proprio qui il gruppo delle guide tradizionali che prevalgono nelle nostre scuole religiose si mostrerà inadeguato (ivi, p. 47).

E ancora:

Uno dei problemi fondamentali della direzione affidata ai religiosi è il ruolo svolto dai fattori spazio/tempo nel processo di formazione delle decisioni. Il governo elabora una filosofia pratica specifica per trattare con l'empietà e con le difficoltà interne ed esterne. Tuttavia, con una concezione puramente teoretica della religione, non soltanto simili problemi non potranno essere risolti, ma imboccheremo un vicolo cieco e sembrerà che le leggi costituzionali siano state violate. Dovete invece fare in modo che non si verifichino infrazioni al canone religioso – e spero che Dio non lasci mai sorgere il giorno in cui ciò dovesse avvenire – e dovete inoltre concentrare tutto il vostro impegno per garantire che nell'affrontare questioni militari, sociali e politiche l'Islam non appaia privo di utilità pratica (ivi, p. 61).

E, in un'altra occasione:

Riguardo ai metodi educativi e alla ricerca nelle scuole religiose, io credo nella teologia tradizionale e ritengo inopportuno che ce ne allontaniamo. Solo così la guida religiosa è appropriata e corretta. Tuttavia ciò non significa che la teologia islamica non sia dinamica. Il tempo e lo spazio sono due fattori determinanti (ivi, p. 98).

Non c'è dubbio che molte delle concezioni che ci hanno guidato sino ad oggi non sono sufficienti per gestire in modo adeguato gli affari sociali. Dobbiamo elaborare una visione nuova e una nuova comprensione. Fondarsi sul corrente orientamento di guida religiosa è necessario, ma non sufficiente.

Se questo problema centrale verrà offuscato da questioni marginali, si impedirà alla società di raggiungere l'auspicabile soluzione dei problemi. Per quanto tali problemi siano gravi, non dobbiamo perdere fiducia nel futuro. Ancora più importante, i nostri giovani intellettuali devono mantenere una presenza attiva e ricca di speranze sulla scena sociale.

L'Imam Khomeini è stato una fortuna impareggiabile per la nostra rivoluzione e per la fondazione della Repubblica Islamica. Quanto ci ha lasciato rimane un grande fattore di rinascita della religione di Dio nel nostro tempo. La differenza principale fra lui ed altri rifondatori religiosi è il ruolo centrale di guida che egli ha assunto nel porre le fondamenta della forma di Stato islamica. Egli era consapevole che le guide, i pensatori e gli intellettuali religiosi, se non fossero stati posti di fronte a problemi pratici, non avrebbero pensato a risolverli nella pratica.

Ma l'Islam, quando giunse sulla scena politica, fondò uno Stato, prese in mano il potere, e dovette affrontare la necessità di soddisfare le attese di tutta la popolazione che aveva riposto le proprie speranze nella rivoluzione. Questo confronto costituì un importante passo avanti verso la creazione di un nuovo sistema di pensieri, valori, e talenti

adeguati al nostro tempo e al nostro spazio, capaci di rispondere ai bisogni dell'uomo all'interno di una struttura islamica.

La più grande eredità che l'Imam ci ha lasciato è sicuramente la fondazione di una forma di Stato islamica, che è riuscita a resistere nonostante le numerose pressioni e le congiure che le sono state mosse contro. Forse i nemici avevano sperato che dopo la scomparsa dell'Imam i pilastri del sistema crollassero. Ma grazie a Dio ciò non è accaduto. L'istituzionalizzazione della classe dirigente dopo l'Imam ed il nostro proseguire sulla strada della lotta rivoluzionaria sono per noi fonte di grande speranza.

Un'altra ragione di speranza è costituita dalla condizione dell'umanità nella nostra epoca. La nostra rivoluzione islamica ha sollevato un uragano nel mondo islamico e fra gli oppressi di tutto il mondo. Quindi, le aspirazioni ideali e la forza esplosiva latenti nei cuori degli oppressi del mondo offrono un grande sostegno alla nostra rivoluzione. Se comprenderemo questa forza e la useremo in modo efficace, saremo in grado di confrontarci con coloro che ci sono ostili malgrado il loro predominio economico, militare e politico. Se faremo assegnamento sulle concezioni ideali che la nostra rivoluzione ha risvegliato nel mondo islamico ed oltre, e saremo convinti che i sostenitori della nostra rivoluzione sono disposti a sacrificarsi per essa, riusciremo a vincere.

Ciò che alimenta ulteriori speranze per il nostro futuro è il fatto che chi ci è ostile, nonostante tutta la sua apparente potenza, è invecchiato e si avvicina alla fine del pro-

prio percorso. Le crisi che si verificano nel pensiero e nella cultura dell'Occidente rivelano la sua senilità.

Lo ripeto: il nostro problema principale è da un lato la contrapposizione di base fra i valori della nostra rivoluzione e ciò che prevale nel mondo, e dall'altro la nostra scarsa esperienza pratica nell'istituire una vera forma religiosa di governo. Che cosa dobbiamo fare per risolvere questo problema, così che con l'aiuto di Dio possiamo proteggere la rivoluzione da ciò che seriamente la minaccia?

I più grossolani fra noi forse opteranno per la semplicistica strada della censura, sceglieranno di impedire ai valori e alle idee dei nostri avversari di raggiungere il nostro popolo e di sovvertirlo. Ma si tratta davvero di una soluzione possibile?

La capacità limitata e la miopia possono indurre alcuni ad attaccare tutto ciò che non si inserisce appieno nelle loro menti ristrette e non risponde ai loro gusti, classificandolo come contrario all'Islam, alla rivoluzione, al re-taggio dei martiri della rivoluzione. Purtroppo esistono nella nostra società gruppi che, sebbene privi di una logica appropriata, si considerano i pilastri della rivoluzione e dell'Islam, accusano i propri avversari di essere contrari all'Islam e alla rivoluzione, e tentano ad ogni costo di estrometterli dall'agone politico. Ma qual è esattamente il metro che ci consente di giudicare che cosa sia accettabile e che cosa non lo sia? Nell'affrontare le difficoltà e i nemici, quale strategia dobbiamo adottare? La nostra politica culturale dovrà basarsi sulla censura e sul divieto di ac-

cedere a tutte le fonti con cui non siamo d'accordo? Può una politica di isolamento dalla comunità internazionale avere successo nel mondo di oggi?

In tutta la sua storia gloriosa, l'Islam non ha mai accettato l'isolamento e le limitazioni di accesso come linee politiche percorribili. In determinati periodi ciò è stato imposto alla popolazione nel nome dell'Islam, provocando danni irreparabili, ma non è durato. L'Islam ha accolto a braccia aperte punti di vista opposti. I più fertili e originali pensatori musulmani si sono attivamente impegnati a confrontarsi con le concezioni altrui, adottando quanto esse contenevano di positivo, rigettando o trasformando le parti negative. Tale apertura ha arricchito la cultura islamica di un grande spessore intellettuale.

Nel contempo, l'atteggiamento restrittivo non presenta valenze pratiche nel mondo di oggi. I canali di informazione cui il nostro popolo può accedere non sono limitati alle fonti gestite dal governo. Supponiamo pure che possiamo bloccare la pubblicazione di tutta la letteratura scorretta, impedire a tutti i quotidiani e a tutti i periodici di stampare il minimo pezzo che offenda i nostri gusti, o censurare la produzione di qualsiasi film riteniamo negativo: forse che le idee e i concetti ufficialmente banditi non troveranno altri canali per raggiungere la nostra gente? Nel valutare ciò che è bene e ciò che è male nel mondo delle idee, le norme rigide e i dogmi possono forse prendere il posto di una robusta logica e di un approccio realistico, ma a nostro grave danno.

È ingenuo pensare che i canali istituzionali siano per la

popolazione l'unica fonte di accesso alla comunicazione fra le nazioni e le società. Oggi, la trasmissione globale di immagini e comunicazioni per via elettronica non è controllata da alcun governo. Come potremmo impedire alle menti dinamiche e curiose di accedere a ciò che desiderano? Come potremmo erigere un muro fra quelle menti e il mondo esterno? Con il rapido progresso della tecnologia delle comunicazioni, sempre più accessibile a segmenti sempre più ampi della nostra popolazione, l'idea di controllare la diffusione delle immagini mass-mediatiche potrà diventare nel futuro soltanto più irrealistica e meno praticabile.

Naturalmente, ciò non significa che il nostro sistema islamico non debba prevedere alcun limite o restrizione all'accesso della popolazione alle informazioni. Questo sarebbe altrettanto irrealistico. Nessuna forma di governo può esistere senza imporre restrizioni; nemmeno le liberal-democrazie più evolute fanno eccezione alla regola. Ma esiste una differenza fra un sistema che fa della restrizione la propria strategia fondamentale e un sistema che usa la restrizione occasionalmente, riguardo a questioni di importanza vitale o delicate dal punto di vista tattico. Qualsiasi sistema è costretto ad imporre qualche forma di restrizione quando la sua intera esistenza e i fondamenti dello Stato sono in pericolo. In termini generali, tuttavia, storicamente l'Islam non ha mai basato il proprio sistema su una politica di restrizione e di censura.

La strategia culturale di una società islamica dinamica e vibrante non può consistere nell'isolamento. Essendo

una religione progressista, l'Islam rifugge dall'erigere steccati attorno alla consapevolezza della gente. Invece, la nostra strategia deve concentrarsi sullo sforzo di immunizzare la nostra gente, educandola a resistere con le proprie forze all'aggressione culturale dell'Occidente.

Soltanto una strategia di immunizzazione può rappresentare una soluzione praticabile per l'oggi e per il domani. Ciò comporta che noi consentiamo ai punti di vista più disparati di confrontarsi vicendevolmente nella nostra società. Non si può rendere immune un corpo se non si inietta in esso un virus controllato e indebolito, così che quel corpo possa poi resistere all'aggressione più forte e minacciosa dello stesso virus. La strada per rendere un corpo resistente ai virus certo non consiste nell'impedire a qualsiasi virus di venire a contatto con esso. Al contrario, occorre provvedere affinché l'organismo vivente sia equipaggiato in modo da poter resistere al virus.

Anche nella società non esistono alternative a questa strada. Una società attiva e in corso di evoluzione deve essere a contatto e in comunicazione con concezioni diverse, a volte opposte, per potersi dotare di un pensiero più potente, attraente ed efficace del pensiero di chi le si contrappone. E se le fonti del pensiero rivoluzionario e religioso vogliono davvero tutelare il sistema rivoluzionario, non hanno altra scelta che fornire alla società un modo di ragionare raffinato e capace di adattamento.

Nella prima fase della rivoluzione l'Imam Khomeini si pronunciava contro l'esclusione di tutto ciò che ritenevamo indesiderabile. E siamo fieri che la nostra rivoluzione

abbia cominciato a camminare sulla base della libertà. Questa non è stata una conseguenza involontaria della rivoluzione, sfuggita di mano ai nostri dirigenti. Sin dall'inizio, il convincimento era che tutti gli altri dovessero potersi esprimere, tranne che nei casi in cui si tentasse di organizzare cospirazioni: se sono esistiti gruppi non disposti ad usare saggiamente e lealmente di questa libertà, la responsabilità va attribuita a tali gruppi, non alla rivoluzione – la società ha subito gravi danni dalle loro sconvenienti iniziative.

Coloro che abusavano della libertà, ed essi soltanto, non difendevano la supremazia del pensiero e della razionalità mentre tentavano di sporcare il clima di apertura e di usarlo per imporre le proprie volontà autocratiche. Costoro non capivano che una forma di Stato e di governo sorretta dalla volontà e dalle convinzioni di tutto un popolo, e resa fertile dal sangue dei martiri e dall'impegno di milioni di generosi sostenitori, è destinata a resistere con fermezza alle congiure. Il limite da fissare come non superabile per un'opposizione legittima e legale era allora la congiura, e tale deve essere mantenuto anche oggi.

Parimenti deve essere chiarito in che cosa esattamente consista il concetto di congiura: dobbiamo osservare i problemi sociali da un punto di vista comprensivo ed aperto, altrimenti qualsiasi persona dogmatica e di mente ristretta potrebbe accampare il pretesto della congiura per estromettere i propri avversari dalla scena politica. Il nostro sistema ha bisogno di attendibilità e disciplina. Le

idee avventate, immature e superficiali, ma cariche di valenza politica, sostenute da determinati gruppi, non possono né favorire gli interessi autentici della società, né comprendere il concetto di cospirazione ed i suoi confini: in caso contrario, chiunque potrebbe mettere in piedi un attacco contro pensieri diversi dai propri gusti limitati, con il pretesto di difendere gli interessi del Paese, la rivoluzione e la religione contro le congiure.

Quindi, per risolvere i nostri problemi fondamentali dobbiamo elaborare e mettere a disposizione un tipo di pensiero e di logica più avanzato, come pure soluzioni più appetibili per le questioni che travagliano la società. Soltanto così potremo favorire il benessere materiale e spirituale dei sostenitori della rivoluzione e infondere in loro nuove speranze. Dobbiamo impegnarci a costruire un sistema dalle fondamenta tanto solide che esso non solo riesca a resistere e a non farsi sovvertire nel confronto con altri sistemi, ma possa anche spiegare tutto il proprio vigore e la propria superiorità. Questo slancio di autoaffermazione ha tutelato e arricchito il pensiero islamico e la sostanza della fede religiosa lungo i secoli.

Un sistema come il nostro, essendo basato sull'ideologia – e sull'utopia, nel senso più nobile del termine – islamica, è costretto a limitare alcune libertà individuali. Un sistema religioso rivoluzionario andrà per natura a vietare molto di ciò che è invece consentito alle persone, e particolarmente ai giovani, nell'Occidente. L'Occidente, dove gli istinti edonistici trovano alti gradi di realizzazione, sa ben soddisfare le esigenze prorompenti della gioventù; al

contrario, in un sistema islamico, tutta una serie di norme religiose costituiscono altrettanti ostacoli.

Per rendere stabile e forte la nostra società dobbiamo insegnare ai giovani strade più valide dell'edonismo, tanto che essi giungano a trarre soddisfazione dalla continenza. Le concezioni utopiche possono rendere le persone, in particolare i giovani, attivi e pieni di fiducia e sicurezza. I giovani musulmani devono convincersi che il nostro sistema non ha semplicemente imposto limiti e restrizioni fini a se stessi, ma che così facendo li aiuta a costruirsi un carattere e una personalità, offre alle loro esistenze uno scopo, del quale essi possano sentirsi serenamente orgogliosi. Occorre occuparsi dei bisogni emotivi e mentali, perché le persone si sentano soddisfatte. Se l'Islam che offriamo fallirà in questo compito, le basi della nostra società non saranno mai stabili.

Realizzare la concezione ideale dei sostenitori della rivoluzione sia all'interno sia all'esterno dell'Iran è assolutamente necessario per garantire la nostra sopravvivenza. Per far valere la nostra identità occorre che siamo presenti in tutte le occasioni di dibattito nel mondo, e che difendiamo con efficacia l'Islam e l'Iran in tutti i tribunali e convegni internazionali. Ma in ultima analisi non potremo evolverci e far sentire il nostro peso sulla scena internazionale – le cui regole sono decise da chi ci è ostile – se non manterremo vivo il nostro impareggiabile idealismo. Come mai i problemi culturali non erano così pressanti durante gli otto anni di guerra con l'Iraq? Perché un numero incredibile di giovani rivoluzionari erano al fronte e la

popolazione li considerava difensori della rivoluzione e del paese. Questa presenza attiva riempiva la gente di profondo orgoglio; i nostri giovani sentivano che le loro esistenze avevano assunto un nuovo significato, e che una nuova maturità spirituale consentiva loro di resistere contro gli oppressori e i tiranni. Ora la guerra è finita: che cosa deve occuparne il posto?

L'unica soluzione efficace consiste nel preparare il terreno per il coinvolgimento attivo delle giovani generazioni in tutti i campi dove i loro talenti potranno fiorire ed essere utili. Se non si sentiranno attive ed utili alla società, sarà naturale che le giovani generazioni si scoraggino.

Se vogliono rinvigorire la società, i pensatori devono vedere nell'Islam un sistema di logica superiore e di soluzioni ingegnose. Nel contempo, tutte le forze sociali devono partecipare attivamente ai processi sociali e politici. Ecco qual è la grande missione degli intellettuali: capire il vero Islam, il tipo di Islam cui la nostra rivoluzione ha attinto per riuscire a vincere.

Viviamo in un mondo che sotto molti punti di vista non si armonizza con gli orientamenti della nostra rivoluzione islamica. I nemici continuano a promuovere tentativi di sovversione. Invece noi vogliamo organizzare le nostre esistenze sulla base dell'Islam. È dunque necessario individuare con esattezza quale sia l'Islam su cui vogliamo basare le nostre vite: trovare una risposta a questa domanda è un compito urgente per le nostre scuole e le nostre università.

Non si può certo affermare che non esistano divergen-

ze di opinioni riguardo a che cosa sia l'Islam. Nel secolo scorso, se non addirittura durante tutta la storia islamica, si sono confrontati tre diversi tipi di Islam. Per scegliere quale vogliamo dobbiamo tenerci lontani dalle risse tra le fazioni, e disegnare il nostro percorso sulla base del tipo giusto di Islam.

Nella tradizione si incontrano un Islam regressivo, un Islam stemperato, e un Islam reale. Su quale dei tre si è fondata la nostra rivoluzione, quale dei tre può salvare la nostra società e arricchirla di dignità e di fierezza? Noi crediamo che fondamento della nostra rivoluzione sia l'Islam reale, lo stesso Islam che ha radici nella Rivelazione e una robusta concezione monoteista; un Islam che crede nella dignità innata degli esseri umani e desidera per l'umanità una felicità illuminata; un Islam che si evolve continuamente ed è in grado di trovare soluzioni ai problemi a mano a mano che essi sorgono. Nel corso della storia, questa interpretazione dell'Islam ha costituito una tutela contro l'empietà e la corruzione, ma ad essa non è mai stata offerta l'opportunità di farsi valere nella sfera socio-politica.

Sarebbe avventato supporre che, siccome la nostra rivoluzione ha vinto ed è stata fondata una repubblica islamica, la supremazia dell'Islam reale sia automaticamente garantita. Al contrario: ci troviamo ad affrontare difficoltà e pericoli non trascurabili. Quindi i sostenitori dell'Islam reale devono in primo luogo equipaggiarsi di razionalità, capacità di pensare e logica, in misura superiore a quanto non abbiano mai fatto. Il confronto delle idee è assai più decisivo del conflitto politico e militare.

Per prima cosa dobbiamo analizzare quale Islam abbiamo scelto e perché; solo dopo aver compiuto questo passo disporremo dello spessore morale e intellettuale sufficiente per confrontarci con i nostri avversari. Non dimentichiamo le inestimabili lezioni che abbiamo appreso con l'esperienza della nostra rivoluzione.

Sin dal primo momento l'Imam Khomeini cominciò, contro la tirannia, la dipendenza, la corruzione, il degrado morale, e l'imperialismo statunitense, la propria lotta ispirata dalla fede. Nelle file del clero più anziano ed istruito vi era chi si opponeva ai metodi di lotta dell'Imam e alla sua interpretazione dell'Islam. Alcuni simpatizzavano per la monarchia; altri cercavano soltanto il profitto personale, o erano mossi da altre ambizioni egoistiche. La maggior parte di costoro non erano traditori, ma sostenevano un'interpretazione dell'Islam che non si confaceva alla rivoluzione. Altri poi sostennero l'Imam in una prima fase, ma si allontanarono da lui quando la situazione divenne più complessa e grave. Molti dei seguaci dell'Imam subirono il carcere e l'esilio pur di aiutare la rivoluzione; si trattava di brava gente, di gente fedele, ma in seguito, quando giunse il momento di istituzionalizzare la rivoluzione, il loro punto di vista si allontanò da quello dell'Imam. In molti casi, dopo la rivoluzione, quando emerse la necessità di perseguire la giustizia sociale e di combattere l'ineguaglianza, alcuni gridarono che l'Islam era in pericolo. Non dico certo che coloro che usavano gli slogan della giustizia sociale e della lotta alle sperequazioni fossero tutti sulla strada giusta: qui il punto è la giusti-

zia sociale come principio, e vi era chi non voleva nemmeno prendere in considerazione l'argomento, e si opponeva a qualsiasi iniziativa pratica noi volessimo adottare per migliorare la situazione. Questa gente non tollerava che l'Islam dell'Imam volesse la giustizia sociale, quindi sovvertiva tutti gli sforzi che andavano in quella direzione. L'Imam era costretto a fronteggiare con decisione questo modo di pensare, affermando chiaramente che, sulla base dell'Islam che egli presentava, il raggiungimento della giustizia sociale costituiva l'obiettivo primario della rivoluzione.

E vi era chi riteneva che il posto delle donne fosse la casa, che la presenza delle donne nei luoghi di lavoro inducesse alla corruzione e al decadimento morale, e si opponeva all'accesso delle donne all'istruzione superiore e al loro coinvolgimento negli affari sociali. Anche questo punto di vista veniva presentato sotto le sembianze dell'Islam. Al termine della prima legislatura dopo la rivoluzione, alcuni circoli influenti tentarono di convincere l'Imam che non si dovesse consentire alle donne di presentarsi candidate per l'elezione del nuovo parlamento. L'Imam si oppose con risolutezza a questo modo di pensare e difese il diritto delle donne a partecipare alle elezioni anche come candidate. Così pure, vi era chi pretendeva che soltanto ai membri del clero, e a nessun altro, fosse consentita l'attività politica. Costoro diffidavano soprattutto degli studenti universitari e degli accademici, bollandoli come «devianti» soltanto a causa del loro peso intellettuale; essi vietavano ad una grande percentuale della società di prende-

re parte alla determinazione del proprio destino politico, e cercavano di giustificare simili posizioni con il nome dell'Islam. Ancora una volta, l'Imam fu pronto a rispondere e a rimproverarli per le loro pretese regressive. Alcuni criticavano tutti i programmi sociali e culturali al punto da indurre l'Imam a spiegare esplicitamente i vantaggi delle attività culturali per dissipare qualsiasi dubbio. Altri erano assolutamente ostili alla musica e al cinema e al teatro: non solo a qualche forma d'arte, ma a tutte le espressioni artistiche in generale. Alcuni addirittura si opponevano alla trasmissione televisiva di eventi sportivi, reputandola peccaminosa.

L'Imam affrontò tutte queste concezioni restrittive e regressive della religione, e asserì con forza che molto di ciò che essi denigravano era invece vantaggioso per la società. Nei suoi ultimi anni l'Imam espresse la critica più penetrante nei confronti del dogmatismo religioso:

Dobbiamo sforzarci di rompere le catene dell'ignoranza e della superstizione per raggiungere la fresca sorgente del Profeta. Oggi ciò che più rende perplesso il popolo è questo tipo di Islam, e per salvarlo occorre sacrificarsi. Prego di poter sacrificare me stesso per questo (Khomeini, *Sahife-ye Nour* cit., p. 41).

Tutti coloro che veramente credono nella rivoluzione e desiderano rendere onore all'Islam sceglieranno l'Islam quale è stato presentato dall'Imam. Ciò non deve essere però inteso nel senso che altri non abbiano il diritto di esprimere pubblicamente i propri punti di vista. Ciascuno ha il diritto di presentare la propria opinione nel rispetto

della legge ed entro i limiti della razionalità. Tuttavia, noi dobbiamo sapere con chiarezza su quale interpretazione dell'Islam si sia fondata la nostra rivoluzione. I gruppi che il nostro Imam ha tante volte rimproverato e criticato hanno il diritto di imporre al popolo le proprie concezioni estremiste e di bollare chi si oppone loro come nemico dell'Islam e della rivoluzione? I membri del clero regressivo e dogmatico, coloro che l'Imam ha segnato a dito come il più grande pericolo per la rivoluzione, non se ne stanno con le mani in mano. I sostenitori illuminati e devoti devono essere consapevoli del pericolo che essi costituiscono e guardarsi da loro.

Accanto alla visione regressiva dell'Islam, troviamo i settori che credono in un Islam stemperato, diluito, una versione artificiosa ed inautentica della fede che semplicemente recita il copione della religiosità senza conoscere veramente l'Islam, e senza credere davvero nei suoi insegnamenti. Il loro Islam include elementi estranei ed importati tanto numerosi che non si può affatto definirlo Islam. L'Islam stemperato rappresenta uno dei varchi più pericolosi per l'aggressione culturale mossa dall'Occidente. Le correnti politiche non-islamiche o anti-islamiche non hanno mai potuto contare su una base popolare e non sono mai state considerate la minaccia più grave. Ma coloro che in apparenza sembrano religiosi e sono comparsi sulla scena sociale con idee prese a prestito dall'Occidente o da altre parti sono riusciti a propagandare le proprie idee in alcuni settori della società.

Di contro a queste due concezioni dell'Islam, la re-

gressiva e la stemperata, dobbiamo essere in grado di riconoscere l'Islam reale, e il segreto della nostra continuità e del nostro successo risiede nella comprensione e nella realizzazione di questo tipo di Islam, all'ombra del quale possiamo superare in tutta sicurezza i pericoli che minacciano l'esistenza e lo stato di salute della rivoluzione e della nostra società. Questo è esattamente l'Islam che l'Imam ha presentato, e per il quale una grande mente come Motahari² ha subito il martirio. Cerchiamo di capire quali fossero i destinatari dei rimproveri dell'Imam, particolarmente durante i suoi ultimi anni di vita: basta poco per rendersi conto che le sue critiche erano dirette contro quelle concezioni dell'Islam che ostacolano il progresso e lo sviluppo, e impediscono di trovare soluzioni alle difficoltà che la nostra società si trova ad affrontare.

Se l'Islam stemperato ha voluto il martirio di Motahari, l'Islam regressivo ha cercato di negare la sostanza del suo pensiero. L'ostilità manifestata nei confronti di Motahari e Beheshti³ ed altri simili a loro nella nostra società è grave e allarmante. E siamo stati testimoni persino di quanto scorretta sia stata quella corrente nei confronti di Hashemi Rafsandjani⁴ quando egli ha sollevato la questione della giustizia sociale.

Per conoscere l'Islam reale e fondare su di esso la nostra società, la nostra più grande fonte di ispirazione è la gioventù religiosa e devota nelle nostre scuole e università. Con l'aiuto di eminenti rappresentanti del clero più sapiente e ricco di fede, dobbiamo formare i quadri di un nuovo clero che sia aggiornato, consapevole e illuminato,

e continuare a camminare instancabili verso la comprensione di quella specifica concezione dell'Islam che è alla base della nostra rivoluzione. Solo comprendere e spiegare questo Islam ci renderà immuni nei confronti di altre scuole di pensiero.

Note dei traduttori

Tradizione, modernità, sviluppo

¹ Mohammad ibn Ibrahim al-Qawimi al-Shirazi, conosciuto in Occidente anche come Molla Sadra, nato a Shiraz, in Persia, nel 1572 e morto nel 1640. È uno dei più grandi filosofi dell'Islam, il cui pensiero è tuttora attentamente studiato. Il titolo «Sadr al-Mata'lehin» («Autorità fra i Divini Filosofi») indica la sua posizione di eccellenza.

² Il termine persiano è accompagnato, in inciso, dal vocabolo inglese *science*.

³ L'Islam, e in particolare lo sciismo, considerano la gnosi (*'irfan*), cioè la via iniziatica spirituale e contemplativa alla conoscenza della Realtà ultima, come «il cuore di tutte le scuole», in quanto lo gnostico (*'arif*) è il vero uomo libero, ossia colui che giunge all'adorazione di Dio-Verità non per timore o per ottenere ricompensa, ma per puro amore. Tuttavia la gnosi propriamente detta viene distinta dalla sua forma derivata denominata *sufismo* (*tasawwuf*), considerata discutibile da una parte dell'Islam ortodosso a causa dell'estremizzazione dell'atteggiamento ascetico e della funzione assolutamente secondaria attribuita dai sufi alla razionalità.

⁴ Nella filosofia e teologia islamiche, il termine *haqiqat* è usato per designare sia la Verità come essenza di Dio, sia il «significato profondo», in particolare del testo sacro, cioè della Rivelazione. In questa frase lo assumiamo in questa seconda accezione, mentre traduciamo con «Vero» il termine *haqq*.

⁵ Il termine è *hakemiyat*, cioè «giurisdizione», «facoltà di giudizio», «predominanza».

Essere religiosi nel mondo di oggi

¹ La gnosi (*'irfan*) è la via iniziatica, spirituale e contemplativa, alla conoscenza della Realtà ultima, che si ottiene quando l'uomo, purificati il

proprio intelletto e la propria anima, si dedica alla meditazione del trascendente e riesce a cogliere la Realtà immutabile dell'ordine cosmico, comprendendo che il mondo tangibile ed i fenomeni ne riflettono soltanto parzialmente la bellezza. Cfr. anche nota 3 del capitolo precedente.

² Il termine *ma'ssum* significa «immune da peccato». Per tutti i musulmani, l'appellativo deve essere riferito al Profeta Mohammad e a sua figlia Fatemeh, per gli sciiti la prerogativa dell'infallibilità si estende anche ai dodici Imam che, dopo la scomparsa del Profeta, esercitarono la funzione di guida della Comunità islamica, in discendenza diretta dal primo di essi, Ali, marito di Fatemeh.

³ Nell'interpretazione dell'Islam elaborata da Abu Zar (Abū Dharr, uno dei compagni più vicini ad Ali, il genero del Profeta), grande importanza è attribuita ai temi e agli ideali della giustizia sociale e della lotta contro gli oppressori.

⁴ Il persiano Ibn Sina (Avicenna: 980-1037 d.C.) elaborò un'approfondita interpretazione di Aristotele nella prospettiva fondata sulla concezione coranica di Dio, delineando la derivazione causale della creazione dall'Essere primo lungo un processo di emanazione; in questo modo egli preparò la strada al superamento del divario fra Dio e la realtà materiale postulato dalle precedenti concezioni religiose.

⁵ Al-Ghazali (1058-1111 d.C.), nel suo scritto *La distruzione dei filosofi*, espresse una reazione radicale al ruolo primario che la ricerca filosofica andava rivestendo nel mondo islamico; egli riteneva infatti che le scritture sacre non dovessero essere interpretate mediante una lettura razionale ma semplicemente assunte nel loro significato letterale.

⁶ Mohyi al-Din ibn Arabi (1165-1240 d.C.), originario dell'Andalus, elaborò la struttura filosofica speculativa legata alla Scuola illuminazionista (*l'isbraq*; il nome deriva dalla concezione secondo cui origine di ogni esistenza è la «luce delle luci», cioè l'essenza divina, dalla quale dipendono in ordine gerarchico diversi ordini di luci sino alla materializzazione dei corpi), studiando in particolare le diverse fasi del cammino che lo gnostico deve necessariamente percorrere per ricongiungersi a Dio, dalla corporeità alla psiche alla dimensione spirituale, sino a volersi immergere nella perfezione divina.

⁷ La gnosi propriamente detta (cfr. nota 1) viene distinta dalla sua forma derivata denominata *sufismo* (*tasawwuf*), che una parte dell'Islam ortodosso considera discutibile (cfr. nota 3 del capitolo precedente).

⁸ Setta teologica che (secoli prima di David Hume) nega la sostanza del principio di causalità, sostiene convinzioni particolari a proposito dei Nomi e degli Attributi di Dio, e nega che l'uomo goda di libero arbitrio.

⁹ Gruppo che crede nell'evidenza di superficie (cioè nel valore esclusivamente letterale) delle parole dei testi religiosi, non accetta che essi possano essere meditati ed interpretati, e nega che alla comprensione della dimensione religiosa si possa pervenire anche adottando il metodo della prova razionale.

¹⁰ La «ricongiunzione intima», definita anche, più oltre, «ricongiungimento», indica nella gnosi (cfr. nota 1) il progressivo abbandono, da parte dell'uomo, della propria individualità; in questo modo il limitato riesce a raggiungere l'Assoluto, per essere «assorbito» dalla Verità in una connessione di puro amore, come «la goccia d'acqua, che era stata separata dal mare, al mare ritorna e vi si dissolve» (Motahari).

¹¹ Gli hadith sono documenti che raccolgono i detti, le affermazioni del Profeta Mohammad, o la descrizione di suoi particolari comportamenti in determinate situazioni. Insieme al Corano, gli hadith costituiscono una fonte di legge per i musulmani, in quanto parametri ai quali rapportare ogni valutazione. Nei secoli, la raccolta, il commento e la critica filologica degli hadith è diventata una vera e propria scienza, considerata la necessità di espungere dal corpo della Tradizione le citazioni la cui veridicità non fosse confermata in modo inoppugnabile. In genere, ancor oggi, i detti che risultino in contraddizione con il testo coranico non vengono accettati come fonte di legge; gli hadith rispetto ai quali sia invece arduo determinare una piena concordanza vengono semplicemente accantonati. Esistono però, sia fra gli sciiti sia fra i sunniti, gruppi di fedeli convinti che qualsiasi hadith riscontrato nella Tradizione sia assolutamente vincolante in quanto tale, e debba essere assunto esclusivamente per il significato letterale del testo, senza operarvi alcuna interpretazione razionale.

Religione e democrazia

¹ Il termine *hokumat* è traducibile anche con «autorità», «forma di governo», «amministrazione», «sistema», «regime».

² Per tutte queste versioni dell'Islam cfr. le note al capitolo precedente.

³ Cfr. nota 2 del capitolo precedente.

⁴ La *shī'ah*, o Fazione di Ali, genero del Profeta, rimase compatta durante le epoche dei primi tre Imam (Ali, Hassan e Hossein, questi ultimi entrambi figli di Ali). In seguito al martirio di Hossein, la maggioranza degli sciiti riconobbe come Imam Ali, figlio di Hossein, mentre la minoranza dei *kisaniyah* ritenne che il terzo figlio del primo Imam, Muhammad ibn Hanafiyah, dovesse ricoprire questo ruolo; i *kisaniyah* credono dunque che egli abbia chiuso come quarto discendente la serie degli Imam Infallibili e che sia tuttora in occultazione. Gli sciiti ismailiti settimani (*sab'īya*)

ritengono dal canto loro che la serie degli Imam Infallibili si sia chiusa con il settimo, Muhammad, figlio del sesto Imam Jafar as-Sadiq. Gli sciiti propriamente detti, cioè la maggioranza «duodecimana», credono invece nel proseguimento della serie degli Imam sino al dodicesimo, Mohammad figlio di Hassan abn Ali al-Askari, nato nell'868 d.C.; egli, chiamato anche *Mahdi Muntazar* (il Ben Guidato Atteso), Salvatore, Guida del tempo e Signore dell'epoca attuale, è entrato in occultazione nel 939 d.C. e ricomparirà nel momento in cui, per volere di Dio, la collettività umana potrà essere redenta dall'oppressione e ricondotta alla giustizia e alla pace.

⁵ Il termine usato qui è *dowlat*, traducibile inoltre con «Stato», «potere», «dominio», «impero» (a seconda dei contesti esso può assumere anche i significati di «ricchezza», «felicità», «fortuna favorevole»).

⁶ Il termine è *hakemiyyat*, cioè «giurisdizione», «facoltà di giudizio», «predominanza».

⁷ Abu Nasr al-Farabi (872-950 d.C.), uno dei massimi pensatori islamici, iniettò nuova linfa nella riflessione filosofica musulmana (in seguito sviluppata soprattutto dallo sciismo) dopo la fase travagliata del terzo secolo dell'Egira, quando molte opere filosofiche erano state distrutte perché ritenute da alcuni governanti estranee alla cultura religiosa. Ad al-Farabi si deve una prima decisa rivalutazione del ruolo della ragione.

⁸ In lingua araba nel testo: rispettivamente *Medīnat al-Harar* e *Medīnat al-Jamāhīra*.

⁹ *Ishraq*, «illuminazione», come conoscenza di tipo «iniziatico», non ottenuta tramite il raziocinio; contemplazione della realtà permanente del Vero. Nello specifico, l'*ishraq* (cfr. nota 6 del capitolo precedente) è la Filosofia Illuminativa compendiata nel XII secolo d.C. dal filosofo islamico Shihabeddin Suhrawardi, che a causa delle idee professate venne condannato a morte a soli trentasei anni nel 1191 dal sultano ayyubide Salah al-Din Yusuf (il Saladino). Secondo Suhrawardi, chi aspira alla conoscenza deve superare vari gradi di perfezionamento, passando prima attraverso una fase che si potrebbe definire filosofico-razionale, ma poi cercando l'illuminazione interiore e l'intuizione grazie alla purificazione mistica. L'opera di Suhrawardi, che segna un momento di distacco della filosofia islamica dall'aristotelismo, ha esercitato un'influenza considerevole su Ruggero Bacone. Nel Corano sono numerosi i passaggi relativi al concetto di «duce spirituale»: cfr. per esempio 24, 35.

¹⁰ *Tariqah* è il «sentiero gnostico». Nel sufismo il termine assume il significato di «ordine»; una volta iniziato, l'allievo comincia a percorrere la Via per giungere all'unificazione con il Tutto divino, seguendo metodi che variano a seconda degli «ordini», dei singoli maestri e a volte anche dei singoli allievi.

¹¹ Al termine persiano *mellat* è affiancato nel testo, e fra parentesi, il termine inglese *nation*.

¹² *Sha'b*, traducibile anche con «folla», «moltitudine».

¹³ Vengono così definiti i primi quattro successori del profeta Mohamad, Abu Bakr (che guidò la comunità islamica dal 632 al 634 d.C.), Omar (634-644), Osman (644-655) e Ali (656-661; primo Imam sciita), per distinguerli dai califfi ommayadi e abbasidi che succedettero loro nella guida dell'Islam sunnita.

¹⁴ La dinastia araba abbaside governa l'impero islamico dal 759 al 1258 d.C., dopo aver detronizzato dal califfato la dinastia ommayade.

¹⁵ I Selgiuchidi, dinastia turca, regnano sui territori corrispondenti a parte degli attuali Iran e Iraq, e in seguito anche su gran parte del Vicino Oriente, tra i secoli XI e XII d.C.; Malek Shah (1072-1092), in particolare, conquista all'impero la Mesopotamia e vaste regioni dell'Asia Minore.

¹⁶ Titolo riservato al potente capo dell'amministrazione del califfato, che svolgeva le funzioni di un primo ministro.

¹⁷ La scuola teologica sunnita hanafita (comunque tuttora interna all'ortodossia islamica) fu fondata verso la metà dell'VIII secolo d.C. da Abu Hanifa a Kufa, nell'odierno Iraq. La scuola shafeita (pure sunnita ortodossa) sorse nel IX secolo d.C. attorno ai seguaci di ash-Shafi'i, notissimo codificatore della giurisprudenza canonica islamica.

¹⁸ Gli Ismailiti costituiscono un ramo della *shi'ah*: una parte di essi ritiene infatti che Ismail, primogenito dell'Imam Jafar as-Sadiq, non sia premorto al padre, ma sia entrato in occultazione e sia destinato a tornare come *Mahdi* (cfr. nota 4). Gli Ismailiti professano una filosofia fortemente influenzata, sotto molti punti di vista, dall'esoterismo hindu, e sostengono che Dio sia assolutamente inconoscibile. I Carmati, seguaci di Hamdan Qarmat, propagandista della setta ismailita che lotta in armi contro la dinastia abbaside sino a riuscire a conquistare la Mecca nel 930 d.C., costituiscono una corrente estremista ed eretica dell'ismailismo.

¹⁹ I Karigiti (*Khawarij*) sono i membri di una fazione ribelle e fanatica sorta durante il califfato di Ali e acerrima nemica del primo Imam sciita, il quale viene pugnalato a morte nel 661 d.C. proprio da un karigita.

²⁰ Il termine *ijtihad*, o «massimo sforzo», si riferisce al ruolo della ragione, quindi alla responsabilità dell'uomo in quanto creatura razionale, nell'interpretazione del Testo sacro allo scopo di individuare le norme della Legge in base alle quali definire la liceità dei comportamenti. Nella filosofia islamica l'*ijtihad* si contrappone al *taqlid*, cioè alla «imitazione» acritica.

²¹ «L'Inviato» è uno degli appellativi onorifici riservati al Profeta Mohammad.

²² Tribù araba, composta in parte da ebrei, che risiedeva nella città di Medina. Dopo aver conosciuto la predicazione del profeta Mohammad, l'intera tribù si convertì all'Islam.

²³ Tribù araba che, fuggita dal luogo di origine, l'odierno Yemen, do-

po il crollo della diga di Ma'rab, nel corso del V secolo d.C. si era trasferita nella città di Medina. Come la tribù di Oss, anche i Khazraj, al tempo dell'Egira, aiutarono il Profeta Mohammad e si convertirono all'Islam.

²⁴ Brano tratto dal Sermone Terzo (conosciuto come il Sermone di Ash-Shiqshiqiyah) del *Nahjul Balagha*, il libro che si compone dei sermoni, delle lettere e di alcuni dei detti del Santo Ali, il primo Imam degli sciiti. I testi inclusi nel libro si cominciarono a raccogliere sin dal I secolo dell'Egira, nel giro di trent'anni dalla morte del genero del Profeta, e in seguito la compilazione e lo studio dei materiali si arricchirono del contributo di numerosi dotti e teologi. Il Sermone Terzo è fra i più noti e citati.

²⁵ Muhammad ibn Ali al-Baqir è il quinto Imam degli sciiti: nato nel 678 d.C., morì nel 735 avvelenato da un nipote del califfo ommayade Hisham.

²⁶ Jafar ibn Muhammad as-Sadiq (704-769) è il sesto Imam degli sciiti, ucciso con il veleno per ordine del califfo abbaside al-Mansur. Durante il suo unamato, il territorio nel quale si era diffuso l'Islam fu percorso da numerose rivolte e da conflitti spesso sanguinosi, che finirono per determinare la fine della dinastia ommayade.

²⁷ La dinastia araba degli Ommayadi (661-750) fu fondata da Mu'awiya (governatore di Damasco durante il califfato di Osman), il quale contestò la legittimità del califfato di Ali mentre il primo Imam sciita era in vita, e alla sua morte mosse guerra al figlio di lui, Hassan, secondo Imam sciita, acquisendo il controllo del califfato e trasformandolo in una sorta di monarchia.

²⁸ Guerrigliero che insisteva presso l'Imam perché gli fosse concesso di dare vita a una lotta armata contro gli Ommayadi, senza riuscire ad ottenerne il consenso.

²⁹ Anche Abdollah Safah era un guerrigliero, che avrebbe voluto intraprendere un'insurrezione armata ma non riuscì mai ad ottenere il consenso degli Imam sciiti.

³⁰ L'Ayatollah Ruhollah Musavi Khomeini (1901-1989).

³¹ *Hakem*, che significa anche «governante», «magistrato», «dominatore».

³² Il *Rabbar* («Guida», «Leader»), la più alta autorità della Repubblica Islamica dell'Iran, esercita un ruolo supremo che è politico e religioso insieme, in quanto manifestazione dell'integrazione fra religione e politica. Le norme per l'elezione della Guida, le caratteristiche del suo ruolo, i suoi doveri e prerogative sono specificati nella parte ottava della Carta Costituzionale, negli articoli 107-112.

Libertà nell'Islam e nell'Occidente

¹ *Bim-e mowj* («Paura dell'onda»), destinato essenzialmente ai lettori iraniani, è stato pubblicato per la prima volta a Teheran dalla casa editrice Sima-ye Javan nel 1993. Da questo libro sono tratti gli ultimi due saggi del presente volume.

² *Hokumat* (cfr. nota 1 del capitolo precedente).

³ Morteza Motahari, filosofo, teologo, docente universitario e scrittore di grandissimo prestigio, è considerato una delle figure di massimo rilievo nel pensiero sciita di questo secolo e uno degli ispiratori della rivoluzione più amata dalla popolazione iraniana, soprattutto dalle giovani generazioni. Fu ucciso nel 1979 a soli cinquantanove anni.

⁴ Muhammad Baqir as-Sadr, nato nel 1935 e ucciso nel 1980 in Iraq dopo essere stato imprigionato, è uno dei principali filosofi e giuristi islamici del Novecento. Ha scritto ventisei libri di giurisprudenza, economia, filosofia e logica, molti dei quali sono stati tradotti anche in Occidente, e costituiscono una base conoscitiva fondamentale per qualsiasi approccio al pensiero islamico contemporaneo.

⁵ Rinomato giurista, vissuto nel secolo scorso, le cui opere hanno influenzato in misura notevole l'assetto politico-sociale della Comunità islamica.

⁶ Prestigioso pensatore, non appartenente al clero, sociologo formato anche nelle scuole europee, riformista del pensiero religioso (1923-1977).

⁷ Filosofo, teologo e matematico iraniano tra i maggiori di questo secolo (1904-1981), profondo conoscitore della gnosi; i suoi scritti sono noti e largamente apprezzati anche in Occidente, e hanno avuto un ruolo fondamentale nel rendere accessibile l'insegnamento islamico in Europa.

⁸ Maulana Mohammad Jalaeddin Rumi (1207-1273), chiamato anche Mawlawi dal nome dell'«ordine» dei dervisci, cioè dei mistici che gli si erano raccolti attorno per seguire il suo insegnamento. Rumi fu un importante pensatore, matematico e soprattutto teosofo, ed espresse la propria ricerca religioso-mistica in opere di grandissimo valore poetico quali il *Divan* («Canzoniere», circa cinquantamila distici) e il *Masnavi*, poema capolavoro in ventiseimila distici.

⁹ La cronologia islamica prende avvio dall'Egira, cioè dall'emigrazione del Profeta dalla Mecca iniziata giovedì 26 settembre (mese di Safar nel calendario lunare) del 622 d.C., tredici anni dopo l'inizio della sua predicazione: obbedendo ad una premonizione divina, Mohammad lasciò la città durante la notte sfuggendo così ai suoi persecutori che intendevano ucciderlo, e scelse come destinazione la città di Yathrib, che da allora si chiamò Medina, cioè «città» per antonomasia.

¹⁰ *Taqua*, che si può tradurre anche con «virtù», «religiosità».

¹¹ Con il nome di *shi'ah* (letteralmente: «fazione», «partito») si designa una delle due principali scuole dell'Islam (l'altra è la scuola sunnita), cui appartengono coloro che ritengono che il diritto di successione al Profeta Mohammad sia prerogativa peculiare della famiglia del Profeta stesso, ovvero del genero Ali (primo Imam sciita), dei suoi figli Hassan e Hossein (secondo e terzo Imam) e dei loro discendenti. Secondo la concezione sciita, nei primi giorni della sua missione il Profeta venne esortato a chiamare alla nuova fede i propri parenti più stretti, e comunicò loro che chi avesse accolto l'appello sarebbe divenuto suo successore; il primo a convertirsi fu appunto Ali (marito della figlia di Mohammad, Fatemeh), attorno al quale si coagulò subito un gruppo di compagni. Nel momento della morte del Profeta, però, un'altra fazione, la quale in seguito sarebbe divenuta maggioranza, procedette all'elezione del primo califfo senza consultare i seguaci di Ali, che si trovarono di fronte al fatto compiuto. Le loro proteste causarono una prima separazione nell'ambito della Comunità musulmana, e i seguaci del genero di Mohammad vennero denominati «partito di Ali». Per molti anni, per evitare di mettere in pericolo la nuova religione e il benessere della Comunità, la *shi'ah* si astenne dall'organizzare sollevazioni, e collaborò alla difesa e alla gestione della cosa pubblica; nel 656 d.C., alla morte del terzo califfo, il popolo elesse a quella carica lo stesso Ali; ma dopo l'assassinio di lui ad opera di un membro del gruppo ribelle dei Khawarij (o Karigiti) gli appartenenti alla *shi'ah* si rifiutarono di prestare il patto di alleanza al califfo eletto mediante consultazione. Attualmente lo sciismo è religione maggioritaria in Iran.

¹² In inglese nel testo.

¹³ In inglese nel testo.

¹⁴ Cfr. nota 7 del capitolo precedente.

¹⁵ Cfr. pp. 71-72

¹⁶ Anche in inglese nel testo: *individualism*.

¹⁷ *Hokumat* (cfr. nota 1 del capitolo precedente).

¹⁸ Il termine è *'aql*, traducibile anche con «ragione», «mente», «saggezza».

¹⁹ Cioè «individuale», pluralizzato negli esseri umani (*'aql-e jox'i*), contrapposto all'Intelletto Universale (*'aql-e kolli*).

²⁰ Con il nome di *Mashayyoun* («Scuola Peripatetica») si indicano i seguaci della concezione aristotelica dell'intelletto, in contrasto con la concezione platonica e neoplatonica.

²¹ Cfr. nota 9 del capitolo precedente.

La nostra rivoluzione e il futuro dell'Islam

¹ Uno dei più grandi scrittori iraniani contemporanei (1923-1969).

² Cfr. nota 6 del capitolo precedente.

Paure e speranze

¹ Cfr. nota 3 del primo capitolo.

² Cfr. nota 3 del quarto capitolo.

³ Mohammad Hosseini Beheshti, prestigioso intellettuale e alto esponente del clero iraniano, fra gli ideologi della rivoluzione islamica, nato nel 1921, rimase ucciso nel 1980 – con diverse decine di persone, fra cui vari uomini politici di rilievo – da un ordigno collocato nel quartier generale del Partito della Repubblica Islamica.

⁴ Ali Akbar Hashemi Rafsandjani, nato nel 1933, fra gli esponenti più noti della classe dirigente iraniana post-rivoluzionaria, dopo aver ricoperto numerosi incarichi politici di prestigio, nel 1989 venne eletto Presidente della Repubblica Islamica dell'Iran, poi riconfermato nel mandato sino al 1997. Principale promotore dei primi due Piani Quinquennali di Sviluppo, e conosciuto dall'opinione pubblica iraniana come il «padre della ricostruzione» del paese, dal 1997 è membro e presidente del Consiglio delle Opportunità, uno dei massimi organismi consultivi dello Stato.

Indice

<i>Prefazione di Luciano Violante</i>	v
Tradizione, modernità, sviluppo	3
Essere religiosi nel mondo di oggi	41
Religione e democrazia	65
Libertà nell'Islam e nell'Occidente	91
La nostra rivoluzione e il futuro dell'Islam	109
Le civiltà interagiscono, p. 109 - I principali fattori dell'emergere delle civiltà, p. 110 - La crisi delle civiltà, p. 112 - La crisi dell'Occidente, p. 114 - Dalla crisi alla morte dell'Occidente?, p. 115 - Gli antidoti occidentali alla crisi, p. 116 - La crisi nella nostra società rivoluzionaria, p. 117 - Le due fisionomie dell'Occidente, p. 122 - Beneficiare dell'esperienza dell'Occidente, p. 128 - Le difficoltà della nostra rivoluzione, p. 130 - L'intellettuale secolare, p. 134 - Il dogmatismo religioso, p. 137 - Il vuoto nell'intellettualità religiosa, p. 138 - Chi è il religioso?, p. 139	
Paure e speranze	143
<i>Note dei traduttori</i>	173

✓