

14/14

0501



«SAGGISTICA»

» 3 «

8994
14/14

MURETEZA MUTAHHARI

LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO

—

—

MUTAHHARI, MURETEZA

La visione unitaria del mondo

Mureteza Mutahhari, *La visione unitaria del mondo*

Traduzione dal persiano BEHNAMI SHAFI e MARISA CINQUEPALMI

Roma - Semar 1998 - 144 pp., 21,5 cm., (Semar, Saggistica 3)

ISBN 88-7778-071-1

Prima edizione italiana - giugno 1988

In prima di copertina - Opera musiva di una moschea di Ardabil, Iran - con inscritta la Kâba (elaborazione grafica)

In quarta di copertina - Interno del mausoleo di Mahrough, Iran - secolo XIV-VV

Con il patrocinio dell'Istituto Culturale della Repubblica Islamica dell'Iran a Roma

© COPYRIGHT 1998 BY SEMAR EDITORE

VIA DI TORRE ARGENTINA 47 • I - 00186 ROMA ITALIA

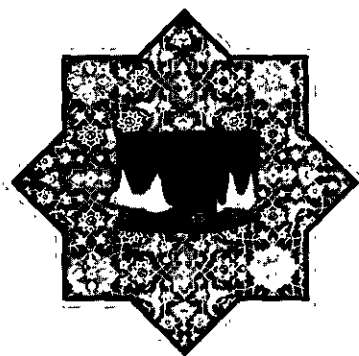
PO BOX 40 • I - 00100 ROMA ITALIA

EMAIL - semared@tin.it

La riproduzione con qualsiasi processo di duplicazione delle pubblicazioni tutelate con il diritto di autore è vietata e penalmente perseguibile (art. 171 della Legge n. 633 del 22-4-1941). Quest'opera è protetta ai sensi della legge sul diritto di autore e delle Convenzioni internazionali di Berna e di Ginevra per la protezione di tale diritto. Pertanto, tutti i diritti di adattamento totale o parziale del testo, delle immagini e del progetto grafico, di traduzione, di riproduzione con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, i videodischi, le fotocopie, nonché qualsivoglia forma di memorizzazione elettronica e digitale, di diffusione per mezzo di radio, televisione o cavo, anche per uso interno o didattico, sono riservati e occorre richiedere l'autorizzazione scritta dell'Editore. Sono consentite soltanto brevi citazioni indicando la fonte. In ogni caso di utilizzazione abusiva si procederà d'ufficio a norma di legge.

MURETEZA MUTAHHARI

LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO



semar



INDICE

[III]

PREFAZIONE

LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO

[3]

CAPITOLO PRIMO

LA VISIONE DEL MONDO

*MONDO SENSIBILE E CONOSCENZA DEL MONDO • TIPOLOGIA DELLE VISIONI DEL MONDO
LA VISIONE FILOSOFICA DEL MONDO • LA VISIONE SCIENTIFICA DEL MONDO
LA VISIONE RELIGIOSA DEL MONDO • IL CRITERIO DI ESATTEZZA DELLA VISIONE DEL MONDO
LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO • LA VISIONE ISLAMICA DEL MONDO*

[19]

CAPITOLO SECONDO

LA VISIONE REALISTICA DEL MONDO

*DIO, LA VERITÀ ASSOLUTA E IL PRINCIPIO DI ESISTENZA • GLI APPELLATIVI DI DIO
L'UNICITÀ DI DIO • IL CULTO • CARATTERI DEL CULTO • L'ESSENZA DEL CULTO*

[31]

CAPITOLO TERZO

I LIVELLI E I GRADI DELL'UNITARISMO

*L'UNITARISMO NELL'ESSENZA • L'UNITARISMO NELLA QUALITÀ
L'UNITARISMO NELL'AZIONE • L'UNITARISMO NELLA DEVOZIONE
L'UOMO E IL RAGGIUNGIMENTO DELL'UNIFICAZIONE*

[55]

CAPITOLO QUARTO

I LIVELLI E I GRADI DELL'ASSOCIAZIONISMO

*L'ASSOCIAZIONISMO NELL'ESSENZA • L'ASSOCIAZIONISMO NELL'AZIONE CREATRICE
L'ASSOCIAZIONISMO NELLA QUALIFICAZIONE • L'ASSOCIAZIONISMO NEL CULTO
IL CONFINE TRA L'ASSOCIAZIONISMO E IL MONOTEISMO • SINCERITÀ E PUREZZA
UNITÀ E UNICITÀ DEL MONDO • L'INVISIBILE E IL VISIBILE • VITA TERRENA E VITA ULTRATERRENA*

[83]

CAPITOLO QUINTO

LA SAGGEZZA SUPREMA E LA GIUSTIZIA DIVINA

LA SAGGEZZA SUPREMA • BREVE STORIA DEL PRINCIPIO DI GIUSTIZIA NELLA CULTURA ISLAMICA

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ بِهٖ نَسْتَعِیْنُ

بنام آفریدگار جهان و جهانمان و درود بی‌کران بر پیامبر عظیم‌الشان
اسلام حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌و‌س‌لم) و دودمان او و سلام بر
جمیع مطهرین که شمع محافل اسس و روشنی‌بخش طریق سعادت بوده‌اند و خود
سوخته‌اند.

پروردگار قادر و متعال را سپاس که این سعادت را بحسب فرموده‌نا
اثری آورده‌اند، شهیدی شاهد، دانشمندی گرانقدر و محقق‌ی خستگی‌ناپذیر توسط
اس رایزنی فرهنگی ترجمه و در احیای تشکیلات حقیقت و جویندگان راه و
راه طریقت قرارگیرد.

استاد شهید مظهري در شمار معدود کسانی بود که شرایط لازم برای آشنا
ساحس نسل امروز با اسلام راستین را داشته و مشکل‌دوری این نسل را از
ارزشهای معنوی شناخته و راه حل آنرا نیز یافته بود. وی بسیاری از آثار
خود را در جهت رفع همین مشکلات تالیف کرد.

باشد که این اثر استاد سیر شیخگان جلوه‌های بار باری را رهنمون
گشته و آنان را به سرچشمه زلال معرفت رسانیده و سرانجام گرداند.

سید محمد باقر حسینی

واسته فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

رم- فروردین ۱۳۷۷ برابر با آوریل ۱۹۹۸

PREFAZIONE

NEL NOME DI DIO CLEMENTE E MISERICORDIOSO, A LUI CHIEDIAMO AIUTO

LODE INFINITA AL CREATORE dell'universo e dell'umanità, pace immensa sul Nobile Profeta dell'Islàm Muhammad e alla sua Famiglia, e un saluto di pace a tutti gli uomini di buone intenzioni che dall'intima e fulgida cerchia furono fiamma sulla Via della beatitudine, e ne bruciarono.

Ringraziamo il creatore altissimo e Onnipotente che ha concesso la grazia della beatitudine, consentendo a questo Istituto di Cultura di tradurre la preziosa opera di un martire che è ancora vivo grazie alla sua testimonianza, un intellettuale di grande levatura e infaticabile studioso, e di offrirla a tutti coloro che della verità sono assetati e ricercano il mistero della retta Via.

Il martire Motahhari era nel novero dei pochi possessori delle caratteristiche necessarie per fare conoscere all'attuale generazione il vero Islàm. Egli aveva compreso i problemi dell'allontanamento della generazione presente dai valori spirituali e ne aveva trovato il rimedio, finalizzando una parte della propria opera di scrittore all'eliminazione di tali problemi.

Possa quindi l'opera di Motahhari, che qui presentiamo, guidare gli amanti delle manifestazioni dell'Eterno Creatore e condurli alla limpida fonte della conoscenza dissetandoli.

SAYED MOHAMMAD BAGHER HOSSEINI
*Addetto culturale
della Repubblica Islamica dell'Iran*

Roma, farvadin 1377 - aprile 1998.

LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO

—

CAPITOLO PRIMO

LA VISIONE DEL MONDO

QUALSIASI PRATICA o filosofia dell'esistenza è sempre fondata su un insieme di convinzioni e di concezioni, a loro volta basate su determinati metodi di interpretazione e di analisi del mondo.

L'astrazione dei concetti e il pensiero che una particolare dottrina elabora mediante l'analisi del mondo ne costituiscono il fondamento e il sostegno: ciò viene definito *visione del mondo*.

Tutte le religioni, i sistemi di pensiero, le ideologie e le filosofie si fondano su una determinata visione del mondo. Gli obiettivi che una dottrina persegue e invita a seguire, i modi di realizzazione e le regole che essa indica, i diritti e i doveri che specifica, i rapporti di subordinazione che ne derivano, tutto ciò è in funzione della sua visione del mondo.

I dotti distinguono tra una conoscenza pratica e una teorica. La prima, è rivolta all'esistente in quanto è; la seconda, è rivolta alla condotta dell'esistenza in quanto deve essere. Il *dovere essere* è una conseguenza logica di ciò che è. Le categorie dell'esistente *in sé* sono state esposte dalla filosofia prima (o teologia naturale) e dalla metafisica.

MONDO SENSIBILE E CONOSCENZA DEL MONDO

La definizione di *visione del mondo*, che impiega il verbo *vedere*, non deve indurre in errore: quando parliamo di visione del mondo dobbiamo intendere il mondo sensibile. *Visione del mondo* significa cognizione del mondo e rimanda al complesso

problema della conoscenza. La conoscenza è una delle prerogative dell'uomo, al contrario del senso che, invece, è comune sia all'uomo sia agli altri esseri viventi. Pertanto, la conoscenza è il segno distintivo dell'uomo, e deriva dalle facoltà del pensiero e della ragione.

La percezione sensoriale è più sviluppata negli animali che nell'uomo: essi sono dotati di facoltà sensoriali di cui l'uomo è privo. Per esempio, alcuni volatili sono dotati di un apparato sensoriale che funziona in modo analogo al radar; anche le stesse facoltà dei sensi che gli animali hanno in comune con l'uomo sono più sviluppate: si pensi alla vista dell'aquila, all'olfatto del cane, all'udito del topo.

La superiorità dell'uomo nella conoscenza del mondo consiste, quindi, nella sua specifica e profonda visione del mondo. Gli animali si limitano a una percezione del mondo grazie ai sensi; l'uomo, oltre alle facoltà sensoriali, è capace di una riflessione sul mondo.

Che cos'è la conoscenza? Qual è la relazione tra i sensi e la conoscenza? Quali elementi si aggiungono ai sensi per produrre la conoscenza? Da dove provengono tali elementi e come penetrano nella mente? Quali sono i meccanismi del processo della conoscenza? Secondo quali criteri si distingue una conoscenza esatta da una conoscenza errata?

Questa serie di questioni è oggetto di uno studio a parte¹, e qui non possiamo entrare nel merito. È certo, tuttavia, che la percezione sensoriale di per sé non produce conoscenza. Infatti, tutti sono in grado di vedere uno spettacolo nello stesso modo, ma pochi sono in grado di formulare un'interpretazione, magari ognuna diversa dalle altre.

TIPOLOGIA DELLE VISIONI DEL MONDO

La visione del mondo o la conoscenza del mondo, in altri termini, l'interpretazione e la spiegazione del mondo da parte

dell'uomo è, in genere, di tre tipi, piú precisamente, essa deriva da tre possibili fonti: la scienza; la filosofia; la religione. La conoscenza, quindi, può essere rispettivamente di tipo scientifico, filosofico o religioso.

LA VISIONE SCIENTIFICA DEL MONDO

Vediamo come ed entro quali confini la scienza ci permette di elaborare una visione del mondo. La scienza si fonda su due elementi: l'ipotesi e la verifica. Per scoprire o spiegare un fenomeno, il ragionamento dello scienziato procede formulando un'ipotesi che, in un secondo momento, verrà verificata ed esaminata in laboratorio. Se l'ipotesi viene confermata grazie a una prova, essa sarà accettata ed espressa sotto forma di principio scientifico e, finché non apparirà un'altra ipotesi piú complessa, comprovata da esperimenti piú precisi, quel principio scientifico conserverà il suo valore. Quando sarà riconosciuta valida un'altra ipotesi, la vecchia lascerà il posto alla nuova. Con questo metodo, e con le verifiche sperimentali, la scienza si propone di scoprire le origini e le cause dei fenomeni, e procede con la sua opera alla ricerca della causa della causa precedente fino al limite delle possibilità.

La pratica scientifica fondata sulla verifica sperimentale presenta vantaggi e inconvenienti. Il maggiore vantaggio delle scoperte scientifiche consiste nel conseguimento di una sempre piú elevata precisione e specializzazione. La scienza è in grado di trasmettere all'uomo migliaia di informazioni su ciascuno degli elementi di base che costituiscono ogni essere vivente; da una foglia d'albero è capace di desumere conoscenze che riempirebbero un libro. Rivelando le leggi specifiche di ogni essere vivente, la scienza apre all'uomo la strada del controllo e del dominio di tutte le forme dell'esistente; in questo modo, essa permette lo sviluppo della tecnica e dell'industria.

Dunque, la scienza è sempre piú precisa, specialistica, settoriale ed esauriente, ed è in grado di rispondere a migliaia di

interrogativi, eppure il suo ambito è limitato. In che cosa consistono i suoi limiti? Procedendo nella verifica, la scienza avanza finché è possibile convalidare ogni fenomeno. Ma è possibile verificare tutto l'esistente, in ogni suo singolo aspetto? La scienza persegue la propria ricerca sulle cause e sugli effetti, per esempio, mette a punto in via sperimentale le sue prove, fino a un dato limite, oltre il quale v'è il 'non conoscibile'. La scienza è come un potente riflettore che nel buio della notte illumina una zona limitata, senza però fare luce oltre il confine del bagliore. Essa non è in grado di verificare se l'universo abbia un inizio o una fine o, se da una delle due parti, sia infinito; quando lo scienziato giunge a questo punto, in modo più o meno consapevole, sconfina nella filosofia e finisce col rendere opiuabile ciò invece è evidente certezza.

Dal punto di vista della scienza, il mondo è come un libro antico di cui si sono perdute le prime e le ultime pagine. Né l'inizio né la fine dell'universo sono noti; pertanto, la visione scientifica del mondo consente una conoscenza parziale, non globale. La scienza permette di acquisire conoscenze su determinati aspetti del mondo, ma non la forma e l'assetto generale e la fisionomia dell'universo. La visione degli scienziati è come quella dell'elefante da parte di coloro che lo toccavano al buio: chi ne palpava l'orecchio, lo immaginava simile a un aratore, chi ne toccava la zampa, lo descriveva come una colonna; chi ne accarezzava il dorso, lo pensava simile a un letto.

Per quanto riguarda la capacità di fornire fondamenti a una determinata ideologia, un'altra insufficienza della visione scientifica risiede nel fatto che la scienza, di là dell'aspetto teorico —sia esso la gamma di ipotesi sulla realtà in quanto tale, sia le conseguenze delle convinzioni scaturite da questo modo di rappresentare la realtà— mai offre stabilità e certezza.

Dal punto di vista scientifico, l'universo si trasforma di giorno in giorno, essendo la scienza fondata sull'ipotesi e sulla

verifica, e non su principi stabili e fondamentali. L'ipotesi e la verifica hanno dunque un valore provvisorio e, di conseguenza, la visione scientifica del mondo è una visione contingente e variabile; sotto ogni punto di vista essa è instabile e suscettibile di modificazioni e, in quanto tale, non può costituire un valido sostegno per la persuasione. Di fatto, quest'ultima necessita di fondamenta solide, senza punti deboli, ma che siano invece eterne e perenni.

La visione scientifica del mondo, per i limiti indotti dagli strumenti scientifici (ipotesi e verifica) messi a punto dalla scienza, non è in grado di rispondere a una serie di problemi primari della conoscenza del mondo che, volente o nolente, un'ideologia deve di necessità risolvere. Per esempio: da dove proviene l'universo? dove va? in quale punto dell'universo ci troviamo? Dal punto di vista del tempo e dello spazio, il mondo ha un inizio e una fine, oppure no? Il concetto di spazio è giusto o sbagliato? Il mondo, nel suo complesso, è forse vero o falso, un dato reale oppure irreali, bello o brutto? Esistono leggi necessarie e immutabili che lo governano, o non esiste una legge immutabile? L'universo è un unico organismo vivente e sensibile, o è morto e inerte, e l'esistenza dell'uomo rappresenta un'eccezione e una casualità? L'esistente può annientarsi? Dal nulla, può venire in essere l'esistente? Tornare al nulla è possibile o impossibile? Il mondo e la storia, dopo miliardi di anni, si ripetono (la tesi di Dover e Kurr)? L'universo è retto da un principio di unità o di molteplicità? È diviso in materia e antimateria? e l'universo della materia, a sua volta, è una minima parte dell'intero universo? Il cosmo persegue una finalità, oppure procede alla cieca? Vi è una relazione tra il cosmo e l'uomo? Vi è una reciprocità di reazioni fra il cosmo e le azioni positive o negative dell'uomo? Dopo l'esistenza temporanea, vi è una vita eterna?

La scienza, di fronte a tali interrogativi, non è in grado di rispondere perché non può prenderli in esame e sottoporli a verifica. Essa è capace di dare una risposta soltanto a problemi limitati e circoscritti, ma non è in grado di fornire un'immagine totale dell'universo. Sviluppiamo questo concetto con un esempio: è possibile trovare una persona capace di fornire informazioni dettagliate su un determinato quartiere di Teheran; egli conosce bene la zona meridionale di Teheran e può tracciare la carta delle strade, dei vicoli e delle case presenti in quell'area. Qualcun altro conosce altrettanto bene un'altra porzione della città, e così via. In questo modo, raccogliendo pezzo per pezzo tutte le informazioni, noi saremmo in grado di ottenere una descrizione sufficiente. Ma dopo aver conosciuto Teheran in questo modo, possiamo sostenere di averla conosciuta in tutti i sensi? Abbiamo davvero ottenuto un'immagine complessiva della città? Possiamo dire quale sia la sua forma? È rotonda, quadrata, o simile alla foglia di un albero? e di quale albero? Come sono collegati i quartieri e le periferie? Quali sono le linee di trasporto che uniscono i quartieri? Teheran è una città bella o brutta? Naturalmente, in questo modo non possiamo rispondere a tali domande. Se vogliamo un'informazione completa su Teheran, e sapere se è una città bella o brutta, dobbiamo salire su un aereo e guardarla tutt'intera dall'alto.

Diunque, la scienza non è in grado di rispondere alle principali domande indispensabili a una visione del mondo; ovvero, è incapace di comprendere l'universo in maniera totale.

Inoltre, la visione scientifica del mondo ha un valore pratico e tecnico, non teorico. Ciò che può costituire una solida base per un'ideologia è la rilevanza teorica, non soltanto la validità pratica. Il valore teorico della scienza consiste nella realtà del mondo così come viene riflesso dallo specchio stesso della scienza. Il valore pratico e tecnico, nell'immagine della realtà fornita dalla scienza, consiste in realizzazioni utili che conferi-

scono un potere all'uomo. Oggi, l'attività industriale e tecnica dimostra il valore pratico della scienza.

È sorprendente vedere come nel mondo contemporaneo, in parallelo alla crescita del suo valore tecnico, la scienza abbia diminuito il proprio valore teorico. Coloro che da lontano tendono le mani verso il fuoco, sostengono che lo sviluppo della scienza sia relato ai lumi della mente umana e alla formazione di una certezza e di una fiducia verso la realtà da essa offerta e agli innegabili progressi tecnici. Ma, in realtà, è vero il contrario².

Quindi, da quanto si è detto risulta chiaro che un'ideologia abbisogna di una precisa visione del mondo che sappia innanzi tutto fornire una risposta agli interrogativi fondamentali della conoscenza del mondo; vale a dire, interrogativi in relazione con una visione totale, e non già con fattori parziali, del mondo. In secondo luogo, deve fornire una conoscenza permanente, eterna e stabile, non una conoscenza temporanea e transitoria. Infine, tale visione deve offrire una validità teorica in grado di riflettere la realtà e non soltanto il valore pratico e tecnico. È evidente che la visione scientifica del mondo, malgrado tutti i vantaggi, non può rispondere a questi tre requisiti necessari.

LA VISIONE FILOSOFICA DEL MONDO

Ogni visione filosofica del mondo non possiede quella precisione e quell'attitudine specialistica offerta dalla visione scientifica; tuttavia, in primo luogo, essa si fonda su una teoria che deriva da una serie di principi fondamentali. Ovviamente, tali principi devono essere accettabili alla ragione e garantiti dal metodo dimostrativo. In secondo luogo, la visione filosofica si basa su principi generali (secondo la terminologia filosofica, fondati sulla realtà di ciò che è), in quanto tali, essi forniscono alla visione filosofica una stabilità e una invariabilità di cui la visione scientifica è priva, e permettono alla prima di non essere limitata come la seconda.

La visione scientifica del mondo non può rispondere a tutti quegli interrogativi che costituiscono le fondamenta di un'ideologia. Il pensiero filosofico fornisce un'immagine totale del mondo, da ogni suo punto di vista.

Visione scientifica o visione filosofica del mondo costituiscono entrambe un'introduzione all'agire pratico, ognuna sotto un profilo diverso. La prima, fornisce all'uomo la capacità e il potere di domare e trasformare la natura, al fine di governarla; la seconda, indirizza e influenza le scelte di vita dell'uomo. Infatti, la visione filosofica svolge un ruolo importante nelle azioni e nelle reazioni dell'uomo in rapporto al mondo; ne determina la sua posizione nell'universo, gli fornisce un modello da adottare per la sua riflessione sull'esistenza e sul creato; gli dona idee, o gliele fa cambiare; dà un senso alla sua vita, così come può indurlo al nulla e al vuoto. Pertanto, possiamo dire che la scienza non è in grado di fornire all'uomo un tipo di visione del mondo capace di dare vita a un'ideologia, mentre la filosofia può farlo.

LA VISIONE RELIGIOSA DEL MONDO

Se consideriamo la visione filosofica come un insieme di concezioni teoriche sull'esistenza e sull'universo fondate sulla analogia, la dimostrazione e la spiegazione, che prendono in esame l'ispirazione divina del mondo invisibile, allora dobbiamo considerare la visione religiosa del mondo una forma di visione filosofica. A differenza della visione scientifica, entrambe seguono una traiettoria comune.

Tuttavia, se guardiamo alle basi della conoscenza, la visione religiosa e quella filosofica si presentano sotto due aspetti diversi.

In alcune religioni, come per esempio l'Islam, la conoscenza religiosa del mondo, punto centrale della religione stessa, si tinge di una colorazione filosofica, gli interrogativi che si pongono vengono affrontati sulla base della ragione, sulla dimostrazione e sulla stabilità degli argomenti. Da questo punto di

vista, la visione islamica del mondo è anche una visione razionale e filosofica del mondo.

Tra le prerogative della visione religiosa del mondo (due delle quali sono presenti anche nella visione filosofica: stabilità ed eternità dei principi; generalità e onnicomprensività) vi è la capacità di risacralizzare i principi fondamentali che ispirano la visione del mondo.

Tenendo presente che un'ideologia richiede sempre persuasione, e la persuasione deve richiamarsi a una determinata dottrina, i cui principi abbiano caratteri di eternità e di solidità invulnerabile —caratteri assenti dalla visione scientifica— ma che sia anche rispettosa della sacralità, è chiaro che una visione del mondo, quando assume un carattere religioso, può diventare un'ideologia e un fondamento sicuro per la convinzione.

Da ciò si deduce che una visione del mondo è in grado di offrire una base all'ideologia allorché coniuga la stabilità e l'ampiezza del pensiero filosofico alla sacralità dei principi religiosi.

IL CRITERIO DI VALIDITÀ DELLA VISIONE DEL MONDO

Una visione del mondo valida e nobile deve rispondere ai seguenti requisiti: primo, essere in grado di fornire sicurezza e prove, ovvero, essere sostenuta da argomenti logici e razionali; secondo, sappia dare un senso all'esistenza, liberi la vita da ogni pensiero che vanifica o nullifica l'esistenza; terzo, promuova armonia, entusiasmo e vitalità, e sappia indicare i veri traguardi della vita dell'uomo; quarto, sia capace di dare un senso di sacertà agli obiettivi umani e sociali; quinto, sappia indurre alla responsabilità e all'impegno.

Il rigore logico di una simile visione del mondo la rende pienamente accettabile al pensiero, e neutralizza le incertezze e le oscurità, ostacoli alle realizzazioni della vita pratica.

La caratteristica di una visione del mondo che derivi da una dottrina, è la capacità di accrescere la sua attrattiva e la forza

di adesione, conferendole maggiore energia. Quando una visione del mondo riconosce sacralità agli obiettivi di una dottrina genera negli individui un senso di abnegazione e di altruismo che favorisce la loro realizzazione. Finché una dottrina non sarà capace di dare un senso di sacertà ai suoi obiettivi e di generare nelle persone un senso di partecipazione e di abnegazione, mai vedrà garantita la sua realizzazione.

Una visione del mondo caratterizzata dalla responsabilizzazione collettiva e dall'impegno rafforza nel profondo delle coscienze la responsabilità individuale e l'attivismo dell'uomo nella società.

LA VISIONE UNITARIA DEL MONDO

Tutte queste specificazioni e caratteristiche, necessarie per delineare una giusta visione del mondo, si trovano riunite nella visione unitaria del mondo. Soltanto tale visione può contemplare tutte queste prerogative

Una visione unitaria del mondo significa che l'universo proviene da una volontà sapiente, l'ordine dell'esistente è fondato sui principi del bene dell'esistenza, sulla misericordia e sul raggiungimento da parte degli esseri viventi di quella perfezione cui sono destinati

La visione unitaria del mondo concepisce un mondo 'unipolare', monoassiale; è un mondo che «da Lui deriva» e «verso di Lui va» (II, 156). Tutti gli esseri viventi che osservano un ordine armonioso e tendente a un unico centro, procedono verso la perfezione, la creazione di ogni essere vivente mai è priva di scopo e di finalità; l'universo è governato da una serie di ordinamenti assoluti, definiti norme divine (*sunan ilâhiyya*); l'essere umano, fra tutti gli esseri, gode di una supremazia e di una grazia particolari; in quanto portatore di una missione speciale, egli ha il dovere di perfezionare, educare e migliorare se stesso e la società; il mondo è la scuola dell'uomo, e Dio ricompensa ciascuno a seconda del suo impegno e delle sue azioni giuste e corrette.

La visione unitaria del mondo è sostenuta dal rigore logico, scientifico e dimostrativo. In ogni atomo che costituisce la materia dell'universo vi è la dimostrazione della presenza di Dio, saggio e sapiente, e ogni foglia d'albero è un libro mediante il quale si conosce Dio.

La visione unitaria conferisce alla vita un significato, un'anima e un obiettivo, poiché colloca l'uomo in un preciso stadio del processo evolutivo che non lo blocca, ma lo vede procedere sempre.

Tale visione possiede una grande forza attrattiva e fornisce all'uomo spirito di iniziativa, energia, nobili e sacri ideali da raggiungere, e genera individui devoti e altruisti.

La visione unitaria è l'unica a valorizzare e dare significato all'impegno e alla responsabilità degli uomini, ed è la sola in grado di salvare l'individuo dall'abisso dell'ignoranza e dell'ignominia.

LA VISIONE ISLAMICA DEL MONDO

La visione islamica del mondo è una visione unitaria. L'unitarismo è stato espresso dall'Islàm nella maniera piú precisa e piú pura. Secondo l'Islàm, Dio non ha simili, né può essere paragonato ad alcunché. «Non vi è simile a Lui cosa alcuna» (XLII, 11). Niente Gli somiglia, e nulla vi è che Lo possa descrivere. Egli è assoluto. tutti hanno bisogno di Lui, ma Egli non abbisogna di alcunché. «Voi siete poveri di Dio, e Dio è il Ricco, il sempre Degno di Lode» (XXXV, 15). Dio è onnisciente e onnipotente: «Dio conosce ogni cosa» (XLII, 12); «Su ogni cosa Egli è potente» (XXII, 6). Egli è onnipresente e nessun luogo è privo della Sua presenza. Il punto piú estremo del cielo e il punto piú profondo della terra sono da Lui equidistanti: «Ovunque vi volgiate, là è il volto di Dio» (II, 115). Dio conosce le intenzioni del cuore e del pensiero di tutti gli esseri viventi. «Noi creammo l'uomo e sappiamo ciò che gli sussurra l'anima dentro, e gli

siamo piú vicini della sua vena giugulare» (L, 16). Dio è la sintesi della perfezione e della compiutezza, e non ha difetto alcuno: «Dio possiede i nomi piú belli» (VII, 180). Egli non ha corpo, ed è invisibile. «Non l'afferrano gli sguardi ed Egli tutti gli sguardi afferra» (VI, 103).

Secondo la visione unitaria islamica del mondo, l'universo è creato e custodito dalla cura e della volontà divina. Se anche per un momento cessasse la cura divina, l'universo stesso cesserebbe di esistere. Il mondo non è stato creato invano: le finalità divine sono insite nella creazione del mondo e dell'uomo. Nulla è stato creato privo di uno scopo saggio e un'utilità. Sicché l'ordine dell'esistente è il migliore e il piú perfetto. Il mondo si sostiene sulla giustizia e sulla realtà. L'ordine del mondo è fondato su una successione di cause ed effetti. Di ogni effetto, bisogna ricercare gli antecedenti e le cause specifiche. La volontà divina crea l'esistenza di ogni singolo essere con un processo di causalità specifico per ognuno di essi. La volontà divina di porre in essere qualcosa è la sorte stessa di quella cosa. La volontà e l'intenzione divina sussistono nell'universo sotto forma di leggi e di principi generali. Le leggi divine non subiscono modificazioni, e ciò che si trasforma è ancora in ottemperanza a esse. Per l'uomo, il bene e il male del mondo dipendono dal modo in cui in esso egli agisce e si comporta; le sue azioni buone o cattive, che si rifletteranno nell'Aldilà sotto forma di ricompensa o di punizione, provocano comunque una reazione anche nella vita terrena. Lo sviluppo e il perfezionamento evolutivo sono le leggi e i principi generali divini, il mondo è il luogo dell'evoluzione umana.

La volontà e la potenza di Dio (*al-qadâ' wa'l-qudr*) dominano l'universo, in virtù della volontà e della potenza di Dio, l'uomo è libero, responsabile e arbitro del proprio destino; egli possiede una natura saggia e nobile ed è il vicario di Dio sulla Terra. Il mondo terreno e l'aldilà sono fra loro collegati: la rela-

zione che li unisce è simile a quella tra la fase della semina e la raccolta: infatti, si raccoglie ciò che si è seminato, al pari della vecchiaia che sempre è il risultato di ciò che si è fatto in gioventù.

•

¹ Il primo studio dedicato in modo specifico all'argomento, *La conoscenza nel Corano*, verrà pubblicato dall'Accademia Scientifica di Qomm.

² Si veda BERTRAND RUSSELL, *La visione scientifica del mondo*, in particolare il capitolo «I limiti del metodo scientifico», una garbata critica al valore teorico della scienza

³ Si veda, di chi scrive, *L'uomo e il destino*.

CAPITOLO SECONDO

LA VISIONE REALISTICA DEL MONDO

L'ISLÀM È UNA RELIGIONE realistica e portatrice di verità. Il termine *islàm* significa *abbandono* (alla volontà di Dio) e ciò dimostra che la prima condizione per essere musulmani consiste nell'obbedire a quanto è vero e reale. Ogni tipo di fanatismo, di irrazionalismo, di imitazione senza riflessione, faziosità o egoismo vengono condannati e respinti dall'Islàm, in quanto contrari allo spirito realistico e di verità. Se un individuo alla ricerca della verità percorre il cammino della realtà senza riflessione, e non giunge alla verità, ciò è giustificabile; ma se una persona accetta egoisticamente la verità, adeguandosi a essa per conformismo e per semplice imitazione, la sua fede non avrà alcun valore. Il vero musulmano, sia esso uomo o donna, spinto dalla sua disposizione alla verità, andrà ovunque alla ricerca della certezza e della realtà, non sarà intransigente nello scoprire e fare sue le nuove acquisizioni della conoscenza; se queste sono lontane, si muoverà verso di esse. Il vero musulmano sa che la ricerca della verità non è prerogativa esclusiva di un tempo, di un luogo o di determinate persone: il Profeta dell'Islàm (S.) ha infatti detto: «Acquisire la scienza è un dovere per ogni musulmano, uomo o donna»; ha anche detto: «Accogliete la scienza e il sapere da ogni luogo e da ogni individuo, anche se questi è un miscredente». Egli ha detto ancora: «Cercate la scienza ovunque e, se necessario, andate a cercarla fino in Cina»; «Cercate la scienza dalla culla alla tomba».

Vanno assolutamente respinti i consigli superficiali, l'adeguamento cieco ai comportamenti pedissequi di famiglia, l'assoggettamento alle tradizioni e alle usanze ancestrali; giacché tutto ciò che ingenera errore e deviazione dalla verità è un ostacolo allo spirito islamico —dedito alla realtà e alla conoscenza— tali comportamenti sono contrari alla vera obbedienza a Dio, pertanto vanno condannati.

DIO, LA VERITÀ ASSOLUTA E IL PRINCIPIO DELL'ESISTENZA

L'uomo è per definizione un essere alla ricerca della realtà. Nelle prime ore di vita, il neonato cerca il seno materno e lo rintraccia poiché oggetto reale della sua esistenza. Quando il corpo e la mente lentamente si sviluppano, il bambino acquisisce la capacità di distinguere se stesso dagli oggetti che lo circondano; egli osserva gli oggetti come qualcosa di esterno e separato da sé. Nonostante esista una relazione tra sé e gli oggetti, espressa da una successione di pensieri, il bambino ricorre a quella relazione come a uno strumento operativo, sapendo che la realtà degli oggetti è distinta dalle idee espresse dalla sua mente, e la usa.

La consapevolezza della realtà, che l'uomo coglie per il tramite delle esperienze sensibili —il cui insieme noi definiamo il *mondo*— non può prescindere dalle seguenti caratteristiche:

- IL SENSO DEL LIMITE. Tutti gli esseri dotati di percezione, e a noi visibili, dall'atomo minuscolo alla stella immensa, sono limitati, ossia, appartengono a uno luogo specifico e a un tempo determinato e mai esisteranno al di fuori di tali limiti. Alcune entità occupano uno spazio più vasto in un tempo più durevole; altre, sono collocate in uno spazio ridotto e in un tempo più breve, ma tutte sono confinate in una parte dello spazio e in una frazione del tempo;

- IL SENSO DEL CAMBIAMENTO. Tutte le entità dell'universo subiscono mutamenti e trasformazioni. Nessun elemento percettibi-

le del mondo sussisterà in uno stato permanente, ma si evolve, regredisce o si estingue. Ciascun essere definibile nell'arco della sua esistenza e della sua realtà, trascorre un tempo scandito da cambiamenti, composto di perdite e di acquisizioni. Ciò significa che ogni essere o acquisisce qualcosa della concretezza degli altri esseri che contribuiscono a definire la sua realtà, o cede al di fuori di sé qualcosa della propria realtà, oppure attua entrambi i termini del cambiamento, mai restando immutabile e costante. Tale caratteristica accomuna globalmente tutti gli elementi di questo universo;

- IL SENSO DELLA DIPENDENZA. Tra gli elementi vi è una relazione; vale a dire che in ogni esistenza dobbiamo cogliere una relazione: ogni esistente è in rapporto con l'esistente di una o altre cose; l'esistenza di ogni elemento è dunque correlata all'esistenza di altri elementi. Quando soffermiamo la nostra attenzione sulla realtà di tali elementi, ci accorgiamo della molteplicità dei reciproci condizionamenti. Così, non troviamo alcuna creatura del tutto priva di vincoli e di legami: questi sono inseriti in un ordine di relazioni; dall'insieme delle esistenze, che siano o no, deve scaturire una conformità cui tutte le esistenze si adeguano;

- IL SENSO DELLA NECESSITÀ. Gli esistenti sensibili e visibili, in virtù della reciproca dipendenza e subordinazione, si trovano in uno stato di necessità. Di che cosa abbisogno? Essi sono obbligati a rispettare le condizioni infinite da cui la loro esistenza dipende, ma anche ciascuno di tali vincoli necessita, a sua volta, di attenersi ad altre condizioni. Nulla che sia creato può esistere da solo, in modo autosufficiente e privo di necessità. Gli elementi dell'universo sono dunque caratterizzati dalla necessità, dalla contingenza e dalla propria limitatezza;

- LA RELATIVITÀ. Gli esseri visibili e percepibili, per quanto riguarda sia il momento iniziale dell'esistenza sia le fasi evolutive della vita, sono creature referenziali. Questo significa che,

se descriviamo la loro realtà in termini di grandezza, di magnificenza, di potenza o di atto, o anche di bellezza, di precedenza o successione, operiamo una descrizione fondata sul paragone e sulla comparazione. Per esempio, se diciamo che il Sole è immenso, la sua immensità deriva dalla relazione con noi stessi, con le dimensioni della Terra e con alcune stelle del nostro sistema solare. Ma il Sole stesso, paragonato con altre stelle, è di dimensioni modeste. Alla stessa stregua, se definiamo la potenza di una nave o di un grosso animale, ciò è in rapporto alla forza umana. Anche qualità e concetti astratti quali la grazia, la forma visibile, o anche la scienza, la cultura, persino l'esistenza stessa, potenziale o effettiva, di un dato fatto, sono uniti a qualsiasi altra entità esistente. Ogni forma di vita, di bellezza, di cultura, di capacità, di potenza è in relazione con qualcosa di superiore o inferiore, e sono in rapporto con i loro contrari: la grazia è in relazione alla protervia, la cultura all'ignoranza, la potenza alla piccolezza.

La forza dell'intelligenza umana, al contrario della percezione, non si ferma all'apparenza ma penetra con il pensiero nell'essenza dell'esistenza, permette che l'esistenza superi le caratteristiche di limitatezza, di variazione, di relatività, di condizionamenti e di necessità. L'esistenza che inanzi a noi si palesa è, in sintesi, fondata e poggia su se stessa: la realtà illimitata, eterna, assoluta, autosufficiente e priva di vincoli che è il fondamento di tutte le singole esistenze ed è presente in ogni spazio e in ogni tempo, esiste. Se così non fosse, nessuna realtà potrebbe basarsi su se stessa, in altri termini, non esisterebbe alcuna forma di esistenza, se così non fosse, avremmo pura inesistenza.

Il Corano definisce Dio con aggettivi qualificativi quali eterno, autosufficiente, perenne, e ricorda che l'esistenza necessita di una realtà che non ha altro fondamento che se stessa. Essa è la base di tutto ciò che è limitato, relativo e vincolato. Dio non ha alcuna necessità, in quanto Egli sopperisce alle necessità delle

sue creature. Egli è perfetto e assoluto; tutto, tranne Lui, è internamente vuoto e necessità di una realtà che colma di esistenza.

Il Corano definisce *segni* ogni cosa visibile e conoscibile; ciò significa che ciascuna entità limitata è un segno dell'esistenza infinita derivante dalla conoscenza, dalla potenza, dalla vita e dalla volontà divina. Secondo il Corano, l'intera natura è simile a un libro scritto da un sommo autore: ogni frase, ciascun brano, ogni linea è prova della saggezza e della sapienza infinita dell'autore. Per il Corano, l'uomo, spinto dalla forza della conoscenza, nel medesimo istante in cui procede nella comprensione delle cose si avvicina progressivamente ai segni della potenza, della misericordia, della saggezza e della cura di Dio. Ogni branca delle scienze naturali è, dal punto di vista della natura, conoscenza; a uno sguardo più profondo, essa è conoscenza di Dio.

Se consideriamo la logica del Corano sulla base della conoscenza della natura come mezzo per avvicinarsi a Dio, possiamo citare, al riguardo, uno dei tanti versetti: «In verità, nella creazione dei cieli e della terra, nell'alternarsi del giorno e della notte e nelle navi che solcano il mare cariche di cose utili agli uomini e nell'acqua che Dio fa scendere dal cielo vivificandone la terra morta, nella quale Egli dissemina ogni sorta di bestie, e nel cangiare dei venti e delle nubi soggiogati fra il cielo e la terra, vi son Segni per gente dotata d'intelletto» (II, 164).

In questo versetto, il Corano invita alla conoscenza dell'universo in maniera generale, alla considerazione dell'attività della navigazione, all'operosità dei commerci e delle transazioni economiche, all'indagine sui fenomeni astronomici, sul ciclo della pioggia, sul moto dei venti, sulla vita degli animali e, in ultimo, valorizza la riflessione filosofica rivolta a tali scienze. Tutto ciò è un avvicinamento alla conoscenza di Dio.

GLI APPELLATIVI DI DIO

Il Corano definisce Dio mediante un insieme di aggettivi superlativi. «Suoi sono i nomi più belli» (LIX, 24); a Lui si riferi-

scono gli appellativi piú elevati e solenni dell'esistenza. Pertanto. Egli è il Vivo, l'Omnipotente, l'Onnisciente, il Misericordioso, la Guida, il Creatore, il Sapiente, l'Indulgente, il Giusto. Dunque, non vi è appellativo richiamante la perfezione al massimo grado che non sia a Lui riferito. D'altro canto. Egli non ha corpo né forma, non è caduco né impedito, non è costretto né ingiusto.

La prima serie di aggettivi superlativi, che definiscono ciò che Dio è, sono detti *appellativi di permanenza*. La seconda serie, indicanti difetti e imperfezione, che definiscono ciò che Egli non è, sono detti *appellativi di sottrazione*. Con la prima serie, uniamo in modo permanente al nome di Dio un insieme di sostantivi e di aggettivi superlativi che soltanto a Lui si addicono; con la seconda, sottraiamo dalla definizione di Dio tutto ciò che indica difetto e mancanza. In entrambi in casi, affermiamo la conoscenza di Dio in virtù della sua grandezza, e grazie a essa ci innalziamo verso di Lui.

L'UNICITÀ DI DIO

Dio Altissimo non ha né simile né associato. Anzi, è impossibile che Egli abbia un simile e, tanto meno, che vi siano due o piú divinità. L'essere due, oppure tre o piú, è una qualità specifica degli esseri limitati e relativi. Per un'entità assoluta e illimitata, la molteplicità e la pluralità non hanno alcun significato. Per esempio, possiamo avere uno o piú figli, oppure tanti amici quanti ne vogliamo, perché un figlio o un amico sono esseri limitati, e ogni esistenza delimitata e non assoluta può essere moltiplicata e contemplare la pluralità e la molteplicità. Ma un'esistenza infinita non è moltiplicabile. Sebbene l'esempio che abbiamo addotto non sia del tutto adeguato, è utile per chiarire il concetto.

Le teorie degli scienziati sul mondo materiale e sensibile dei corpi —ovvero il mondo a noi evidente e tangibile— sono di due tipi: nel primo, alcuni sostengono che le dimensioni dell'universo

siano limitate, ovvero che questo universo conoscibile abbia confini definiti; nel secondo, altri sostengono il contrario, ossia che l'universo sia senza confine, non abbia un inizio né una fine né una parte intermedia. Se noi consideriamo l'universo materiale come un corpo circoscritto, sorge un interrogativo: il mondo tangibile e corporeo è uno, oppure è molteplice? Se l'universo è illimitato, allora è illogica l'ipotesi dell'esistenza di un altro universo materiale al di fuori di questo: se supponiamo l'esistenza di altri universi, o sono simili a questo oppure ne fanno parte.

Questo esempio riguarda il mondo delle esistenze dei corpi, create in modo limitato e condizionato; nessuna delle loro realtà è assoluta, indipendente e basata su se stessa. Ancorché le dimensioni dell'universo materiale fossero illimitate, dal punto di vista dell'esistenza la sua realtà sarebbe comunque soggetta a limiti che la circoscriverebbero; considerando l'illimitatezza di questo universo, ne risulta che sarebbe impossibile presumere l'esistenza di due universi.

Dio Altissimo è un'esistenza infinita, una realtà assoluta, preminente su tutto; non vi è spazio né tempo privo di Lui. Egli è piú vicino a noi della nostra vena giugulare. Pertanto, è impossibile concepire che Dio abbia un simile: l'ipotesi della somiglianza è indimostrabile.

Inoltre, possiamo osservare l'influenza e l'effetto provvidenziale di Dio su tutti gli esseri e sul mondo, e notiamo un'unica volontà e un unico ordine in tutto l'universo: ciò dimostra che il nostro universo ha un unico centro, non due o piú.

Se esistessero due divinità, o piú di due, necessariamente ne discenderebbero due o piú volontà e due o piú disposizioni che dovrebbero intervenire in maniera proporzionata in ogni realizzazione e in ogni opera; di conseguenza, ogni esistenza che venisse creata dovrebbe avere, nello stesso tempo, una duplice forma ognuna in relazione a ciascun principio creatore, e ognuno dei due principii creatori darebbe origine ad altre due serie di

esistenze. Questa continua duplicità di ogni creazione finirebbe per annullare la creazione stessa. Per tale ragione il Corano afferma: «Se esistessero nei due mondi dèi altri che Dio si distruggerebbero il cielo e la terra» (XXI, 22).

IL CULTO E LE FORME DI ADORAZIONE DI DIO

La conoscenza del Dio unico mediante la consapevolezza della perfezione della sua esistenza, della sublimità dei suoi attributi, e del suo rapporto con l'universo che si manifesta nella creazione e nella provvidenza, nella grazia e nella clemenza, ha come riflesso pratico ciò che viene definito *adorazione*.

L'adorazione è un'espressione del rapporto di umiltà, di elogio e di gratitudine che l'uomo stabilisce con Dio. L'uomo stabilisce questa relazione soltanto con Dio, e ha valore solo nei Suoi confronti di Dio. Al di fuori di Dio, essa non ha né valore né liceità. Conoscere Dio riconoscendo in Lui l'origine unica dell'esistenza, l'unico Padrone e Principio di ogni cosa, ci induce a non associare la fede in Lui con nessun'altra creatura. Il Corano molte volte si sofferma sul culto e sull'adorazione, intendendolo come l'aspetto di una relazione specifica che può essere rivolta soltanto a Dio. Non esiste peccato più grave che associare a Dio qualcos'altro.

Vediamo ora in che cosa consiste adorare Dio, inteso come un atto che va rivolto esclusivamente a Lui.

DEFINIZIONI DEL CULTO

Per cogliere nella maniera più esatta il significato del culto, in modo da identificarne con precisione la portata, sarà necessario premettere due punti importanti:

- L'adorazione rivolta a Dio può essere orale o pratica. L'aspetto orale consiste nella menzione di frasi e di versetti coranici che pronunciamo nel corso delle prostrazioni rituali, o quando dicia-

mo *labbayka* (eccoci a te) durante il pellegrinaggio. La modalità pratica consiste, invece, in quegli atti eseguiti durante la preghiera, quando ci inginocchiamo e ci alziamo verso la *qibla*, quando eseguiamo la sosta ad 'Arafât o la circumambulazione intorno alla Ka'ba durante il pellegrinaggio. In genere, ogni adorazione include entrambi gli aspetti orale e pratico;

• le azioni dell'uomo sono di due tipi: taluni comportamenti non hanno intenzionalità specifica né alcuna forma di segno. Per esempio, l'agricoltore compie una serie di lavori nei campi atti a raggiungere gli obiettivi dell'attività agricola, che è il segno naturale del suo lavoro; nello stesso modo procede il sarto. Quando noi usciamo di casa per andare a scuola, camminiamo senza altro scopo che raggiungere la scuola. Altre azioni, al contrario, si compiono per manifestare una molteplicità di obiettivi e di sentimenti. Come esempio, inclinare la testa in segno di assenso, sedersi vicino a una porta in segno di umiltà, inchinarsi verso una persona in segno di rispetto e di deferenza eccetera.

La maggior parte delle azioni umane appartiene al primo tipo; tuttavia, l'uomo compie sovente azioni atte a manifestare e a dimostrare una certa finalità e un dato sentimento. Tale tipo di azioni è frequente nelle parole cui si ricorre per esprimere una determinata intenzione

Chiariti questi due punti preliminari, possiamo ora dire che la dimostrazione dell'adorazione di Dio, orale e pratica, è un'azione portatrice di significato. L'uomo riconosce la realtà in virtù di un'espressione orale e pratica che si esplica nelle movenze rituali della preghiera e nel pellegrinaggio. Ciò significa che l'espressione orale e quella fattuale concorrono a una stessa dimostrazione dell'intenzione.

LO SPIRITO DEL CULTO

Mediante la manifestazione orale e pratica della fede, l'uomo esprime le seguenti intenzioni:

- lodare Dio con i suoi appellativi, rivolti esclusivamente a Lui, che lo definiscono in termini assoluti. Per esempio: la sapienza, la potenza e la volontà assolute indicano che queste qualità divine sono illimitate e incondizionate, e derivano dall'immensa ricchezza di Dio;

- sottrarre alla definizione di Dio ogni idea di difetto o carenza. Per esempio: la caducità, la limitatezza, l'ignoranza, l'incapacità, l'avidità, la crudeltà eccetera;

- mostrare gratitudine e riconoscenza verso Dio, perché Egli è l'origine della benevolenza e della generosità; da Lui e dai suoi mezzi deriva il dono della nostra grazia;

- mostrare ubbidienza e devozione assoluta esclusivamente nei Suoi confronti, in quanto egli è Dio Onnipotente, e noi siamo le sue creature, tenute a essergli obbedienti;

- Egli, come abbiamo visto in precedenza, non ha associati. All'infuori di Lui, nessuno è assolutamente perfetto, nessuno è esente da imperfezioni, nessuno è origine della grazia, nessuno detiene potere sugli esseri e nessuno ha il diritto di sottomettere altri alla propria volontà. Ogni tipo di sottomissione, come quella al Profeta, all'imam, al giudice sciaraitico, al padre, alla madre, al maestro, deve tendere all'obbedienza a Dio e in ottemperanza a ciò che soddisfa Dio, altrimenti non è lecita

Questa è una risposta pratica e operativa verso Dio cui un essere umano è tenuto, ma soltanto a Dio deve essere rivolta: nei confronti di qualsiasi altro essere essa non è né sincera né lecita.

0973
✓✓✓✓

CAPITOLO TERZO

I LIVELLI E I GRADI DELL'UNITARISMO

L'UNICITÀ DI DIO ha livelli e gradi, esattamente come avviene per la sua antitesi, cioè l'associazionismo. Finché l'uomo non sperimenta tutte le tappe dell'unicità, non è un unitarista vero.

L'UNITÀ NELL'ESISTENZA

Unità nell'essenza significa conoscenza dell'esistenza del Reale nell'unicità assoluta di Dio. La prima conoscenza di tale realtà, che ognuno possiede, da ogni punto di vista e sotto ogni aspetto del suo essere, è la consapevolezza dell'immensa ricchezza e dell'assoluta perfezione di Dio. Egli è un'entità che non abbisogna di alcunché; secondo il Corano, «Egli è Ricco». Ogni cosa ha bisogno di Lui e della sua sussistenza, in quanto Egli è colmo della totalità. «Voi siete poveri, ed Egli è ricco» (XXXV, 15). Secondo i dotti, Dio è la Causa Prima, Causa Efficiente e creatore dell'esistente.

Altra conoscenza di Dio è la precellenza; ciò significa che Dio è principio e origine. Egli è creatore di tutti gli esseri, tutti derivano da Lui, ma Egli non deriva da alcuno. Per questo i filosofi Lo definiscono Causa Prima.

Questa è la prima rappresentazione di Dio che ognuno ha di Lui. Ciò significa che pensiamo, in relazione a Dio, in termini di esistenza o di negazione. In altri termini, ognuno ha in mente il concetto di Dio, e si domanda se esista davvero una realtà effet-

tiva che non dipenda da un'altra realtà, e se davvero le esistenze derivino dalla volontà di Dio, mentre Egli non è causato da un altro principio

Unità nell'essenza significa che tale realtà non è duplicabile o moltiplicabile; essa non ha simile, «Non vi è simile a Lui cosa alcuna» (XLII, 11), l'esistenza di Dio non è comparabile a nessun'altra: «e nessuno Gli è pari» (CXII, 4).

Ogni essere si considera come un singolo rappresentante di una specie determinata; per esempio, Hasan è un individuo della specie umana, e ciascun uomo presuppone, ragionevolmente, l'esistenza di altri uomini. Tale osservazione è peculiare alla caratteristica degli esseri viventi e di qualsiasi altra entità esistente, ma la Causa efficiente è all'esterno di queste connessioni e non è soggetto a esse, in quanto Egli è unico; in relazione a Dio, pertanto, sia dal punto di vista della sua origine sia del suo termine, l'universo stesso è unico. Il Necessariamente Esistente, in questo senso, è assoluto. Siccome il Necessariamente Esistente è uno, allora il mondo, dal punto di vista dell'origine e della creazione, dell'origine e della fine, è uno. L'universo non è né generato da molteplici principi né tornerà a una simile molteplicità, esso è nato da un solo principio, deriva da un'unica realtà: «È Dio il creatore di tutte le cose» (XIII, 16), e tornerà allo stesso principio e alla stessa realtà: «Non è a Dio che ritornano tutte le cose?» (XLII, 53) In altri termini, il mondo esistente è monopolare, monoassiale e con un unico centro.

La relazione fra Dio e l'universo, e la connessione fra il creatore e il creato indicano un rapporto di causa-effetto diverso da quello che intercorre tra la luce e la lampada, o tra l'intelligenza umana e l'uomo. Vero è che Dio è inseparabile dal mondo¹, poiché Egli è in ogni cosa e mente è in Lui: «Egli è con voi ovunque voi siate» (LVII, 4). La necessità dell'indivisibilità di Dio dal mondo non indica che Egli, per l'universo, sia come la luce per la lampada o la mente per il corpo. Se supponessimo questo, allora

Dio sarebbe causato dall'universo, e non l'opposto. Infatti, la lampada è una conseguenza della luce, non il contrario. Ancora: la necessità dell'indivisibilità di Dio dal mondo e dall'uomo non significa che Dio, il mondo e l'uomo rispondino alla medesima modalità, e vivino e si muovino con un'unica volontà e un solo spirito. Queste sono peculiarità del creato e del possibile, ma Dio è esente dagli attributi che definiscono le creature: «Gloria al tuo Signore, il Signore della Possanza oltre le loro descrizioni» (XXXVII, 180).

L'UNITÀ NELLA QUALITÀ

Unità nella qualità significa conoscenza e comprensione della realtà essenziale nella sua unicità essenziale mediante gli attributi, e dell'unicità degli attributi nella loro relazione reciproca. L'unità nell'essenza di Dio esprime la negazione di una duplicità o di una similitudine fra Dio e un'altra entità qualsivoglia; l'unità nella qualità implica il rifiuto di ogni idea di molteplicità o di forma composita a Lui riferita. L'entità divina in sé è definita da appellativi di perfetta bellezza e maestà, ma non significa che essa sia sostanzialmente costituita di parti tra loro differenziate. Una differenza tra l'essenza e gli attributi, e fra gli attributi e la reciprocità di senso indicherebbe, di necessità, una limitatezza dell'essere. Così come un essere illimitato non si può immaginare duplice, alla stessa stregua non è possibile immaginare una pienezza, una complessità e una differenziazione di essenza e di attributi.

L'unità nella qualità, al pari dell'unità nell'essenza, è uno dei principi della conoscenza della dottrina islamica, e uno dei pensieri più alti formulati dall'uomo, soprattutto nell'ambito della dottrina sciita. Qui ci limiteremo a citare un brano soltanto di una delle orazioni raccolte nel *Nahj al-balâgha*, che dimostra la fondatezza di ciò che abbiamo ora enunciato. Nella prima orazione si legge: «Sia lode a Dio, che mai potrà essere raggiunto

da chi lo implora, i cui doni mai potranno essere enumerati da coloro che li contano, la cui pienezza mai potrà essere abbracciata da coloro che si sforzano, la cui distanza mai potrà essere colmata dalle migliori intenzioni, né sfiorata dalla più alta delle volontà. Colui che non conosce né limite né cambiamento.».

Come possiamo vedere, in queste frasi vengono ricordate le caratteristiche dell'illimitatezza degli attributi di Dio. Ancora, leggiamo: «La più alta purezza consiste nella negazione degli attributi di Dio, perché ogni cosa che viene definita è diversa dalla definizione stessa, e ogni definizione è diversa da ciò che viene definito. Colui che descrive Dio –sia gloria a Lui– in realtà lo paragona a qualcosa».

In questi due passi notiamo che nello stesso tempo si affermano («colui che non conosce limite [...]») e si negano (???)... si definisce Dio in positivo e in negativo di Dio (ogni definizione è diversa da ciò che viene definito (???)..) È evidente, da questi passi, che l'aggettivo che definisce Dio in positivo è un aggettivo illimitato ed è riferito all'illimitatezza che è l'essenza divina, mentre l'aggettivo in negativo, che definisce ciò che Dio non è, intende la radicale differenza tra Dio e la limitatezza dell'aggettivo, che è negazione dell'essenza. Pertanto, l'unità nella qualità significa conoscenza e comprensione dell'unicità dell'essenza e degli attributi della realtà

L'UNITÀ NELL'AZIONE

Unità nell'azione significa sapere e comprendere che questo universo, nell'insieme delle sue leggi e delle norme, delle cause e degli effetti, degli eventi e delle opere, è azione e opera di Dio, e procede dalla sua volontà. Nella loro essenza, le esistenze del mondo non sono indipendenti, e tutte a Lui devono la loro sussistenza. Secondo il Corano, Egli è infatti il Sostegno dell'intero universo. Nulla è autosufficiente, anche nel processo di causa ed effetto. Tanto come causa efficiente quanto come causa prima,

Dio non ha associato. Tale è anche la Sua qualità agente, priva di controparte. Ogni agente e causa riceve da Dio la propria realtà, la propria esistenza, la propria efficienza e facoltà agente, e su di Lui si basa. Ogni forza e potenza deriva da Dio («Sia fatta la volontà di Dio, e non v'è forza se non da Lui, non v'è potenza e forza se non da Dio»).

L'uomo, che è soltanto uno degli esistenti e una delle creature di Dio, come tutte le creature è causa efficiente del proprio lavoro e del suo risultato, ma al di sopra delle altre creature, egli è artefice del proprio destino. Tuttavia, egli non è né autosufficiente, né autoreferenziato («in virtù della potenza di Dio, che è più potente ed eterna»). Credere che gli esseri viventi —umani o no— possano essere del tutto indipendenti e autosufficienti significa ammettere un'associazione tra quell'essere e Dio che permette all'essere di determinare spontaneamente la propria indipendenza e la propria facoltà agente; a sua volta, un'indipendenza nella propria capacità di agire implica un'indipendenza nell'essenza, il che è in contrasto con l'unità essenziale di Dio e ancor più con l'unità nell'azione. Come leggiamo nella preghiera di apertura del *Mafâtiḥ al-gjnân*: «Lode a Dio che non ha compagna né figlio né associato nell'esercizio della sua potenza, né delegati di minor grado. Sia egli esaltato nella sua grandezza».

L'UNITÀ NEL CULTO

I tre gradi dell'unitarismo di cui abbiamo parlato finora riguardano l'aspetto teorico, e sono pertinenti al processo della conoscenza. Invece, l'unità nel culto costituisce un aspetto pratico, ed è un'unità d'azione e pertiene al processo stesso dell'essere e del divenire. I primi, comprendono l'attività del pensiero e del ragionamento corretto, mentre quest'ultimo è una fase volta verso l'unità dell'essere e del divenire. L'unitarismo teorico è una visione di perfezione, quello pratico è un movimento verso la realizzazione della perfezione. L'unitarismo teorico è la com-

preensione dell'unicità di Dio, mentre l'unitarismo pratico è il modo in cui l'uomo diviene partecipe dell'unità. Dunque, l'unitarismo teorico è un *vedere*, quello pratico un *andare*.

Prima di spiegare il senso dell'unitarismo pratico, è necessario soffermarsi ancora su alcuni punti relativi all'unitarismo teorico. È davvero possibile concepire l'unitarismo teorico, ovvero la conoscenza di Dio mediante l'unicità nell'essenza, nella qualità e nell'azione? Una tale conoscenza incide sulla felicità dell'umanità, o non risponde ad alcuna necessità? Tra i livelli dell'unitarismo, soltanto l'unità pratica detiene una reale utilità?

La possibilità o impossibilità di pervenire a questa conoscenza è un argomento che abbiamo già affrontato nei nostri *Principi della filosofia e metodi del realismo*: il fatto che tale conoscenza sia portatrice di felicità e di prosperità, o possa essere superflua e priva di effetto dipende dalla capacità di conoscere l'uomo e la sua felicità. Le tendenze materialistiche che informano talune visioni dell'uomo e dell'esistenza hanno indotto persino alcuni uomini di fede a ritenere che le questioni relative alle scienze divine siano speculazioni inutili e le considerano un tipo di attività intellettuale deviante. Eppure, un musulmano, nel momento in cui considera l'uomo, non considera la realtà umana soltanto nei suoi aspetti materiali di quella realtà: la più autentica realtà umana include l'aspetto spirituale, un aspetto la cui sostanza è fatta di sapere, di santità e di purezza. Una tale visione sa bene che l'unitarismo, nella sua espressione teorica, oltre a costituire il fondamento dell'unità pratica, è anche il piano più elevato dell'aspetto spirituale di quella realtà, e conduce l'uomo verso la verità e la perfezione di Dio: «[...] a Lui ascende la parola buona, e l'azione pia fino a Sé solleva.» (XXXV, 10)

L'umanità dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio in quanto la conoscenza dell'uomo è inseparabile dall'uomo stesso, anzi, è l'aspetto più fondamentale e prezioso della sua esi-

stenza. L'uomo scopre in modo graduale la conoscenza dell'esistenza, del suo ordine, del suo inizio e del suo principio —che per metà sono appunto costituiti dalla scienza e dal sapere—; in tal modo trova in se stesso la realizzazione.

Secondo l'Islàm e, soprattutto, per i princìpi della dottrina sciita, non v'è dubbio che la comprensione delle questioni relative alla conoscenza intellettuale di Dio, sulla cui base si strutturano le realizzazioni pratiche e sociali, sia il traguardo massimo dell'umanità.

Veniamo ora all'unitarismo pratico.

Unitarismo pratico, o unità negli atti di culto, significa unicITÀ dell'adorazione; in altri termini, vuol dire essere unificati nell'adorazione di Dio. Vedremo in seguito che, secondo l'Islàm, il culto ha una propria gradualità. Le fasi salienti del culto consistono in una forma di sacralizzazione e di purificazione che, se rivolta ad altri che a Dio, provoca un'uscita immediata dalla comunità dei credenti e dall'ambito dell'Islàm.

Inoltre, per l'Islàm il culto non si limita a questo piano. Scegliere una direttiva ideale e considerare un modello morale, seguire una *qibla*, ciò è adorazione. Una persona che orienti i propri desideri interiori verso un ideale, scegliendo un modello spirituale che rappresenta, compie un atto di adorazione. Il Corano recita: «Hai visto colui che ha fatto di Dio la propria passione?» (XXV, 43).

Quando un individuo obbedisce in maniera assoluta agli ordini di qualcuno, anche se questi non gode dell'appoggio di Dio, e a lui si sottomette, costui compie un atto di adorazione. «Si son presi i loro dottori e i loro monaci come Signori in luogo di Dio» (IX, 31). «E non prenda tra noi qualcuno come nostro Signore se non Dio» (III, 64).

L'unitarismo pratico, quindi, o unità negli atti di culto, consiste nel considerare e scegliere esclusivamente Dio Onnipotente come punto di riferimento fondamentale e *qibla* dello spirito, cui

indirizzare i propri ideali, e nel rifiutare e negare ogni altro riferimento e polo di obbedienza. Verso Dio, pertanto, ci si inginocchia, ci si prostra, ci si leva; Dio si serve, per Dio si vive e si muore. Come ha detto Abramo: «Io volgo la faccia verso Colui che ha creato i cieli e la terra, in purezza di fede, e nessun compagno a Lui voglio dare» (VI, 79).

L'unitarismo di Abramo è proprio l'attuazione della sua unità pratica; nel dire «all'infuori di Dio», piú di ogni altra cosa si osserva l'unitarismo pratico, a eccezione di Dio, non vi è adorazione.

L'UOMO E IL RAGGIUNGIMENTO DELL'UNITÀ

La questione del raggiungimento dell'unità nella condizione umana e nel tragitto verso la perfezione e la realtà dell'esistenza, il conseguimento unitario delle direttive evolutive e umanistiche entro un ordine morale, il consolidamento del consorzio umano in un ordine sociale sviluppato in maniera unificante, per contro, il problema della dissociazione della personalità individuale in piú poli, la disgregazione della realtà umana in sottorealtà diverse, il frazionamento della società in tanti *io*, gruppi o fazioni diseguali: tutte questioni le cui problematiche sono sempre state intrecciate l'una all'altra.

Che cosa si può fare affinché la personalità umana, dal punto di vista morale e sociale, venga ricondotta all'unità e all'uniformità secondo una direttiva umana ed evolutiva? Al riguardo, tre sono le teorie: la materialistica; l'idealistica e la realistica.

LA TEORIA MATERIALISTICA

La teoria materialistica rivolge la propria attenzione esclusivamente al dato materiale e non prende in considerazione alcun aspetto non materialistico nei comportamenti umani. Essa sostiene che i fattori di disgregamento dell'individuo, dal punto di vista comportamentale, e dell'umanità, sul piano sociale, è

quel particolare legame tra l'uomo e le cose che si definisce *proprietà*. Tale teoria ritiene che la proprietà privata sia responsabile, dal punto di vista etico e sociale, della disgregazione dell'uomo e della società in gruppi diversificati. La produzione di oggetti e la loro appartenenza all'uomo hanno causato una frattura nello spirito e nella società. Le cose, appartenendo personalmente all'uomo, lo hanno diviso sia come individuo sia come società. L'uomo è un essere 'generico' (nella sua fisionomia sociale); all'alba della storia egli si definiva socialmente mediante il *noi*, ovvero, in modo collettivo. *Io* non esisteva, ossia l'uomo non percepiva l'*io*, ma definiva se stesso in relazione al *noi*. Egli non riconosceva la propria esistenza individuale, ma aveva soltanto cognizione della propria esistenza collettiva. Il suo dolore era quello generale, i suoi sentimenti erano i sentimenti generali. Egli viveva per la collettività e non per se stesso. La sua coscienza era la coscienza generale, non individuale. All'inizio della storia, egli viveva in comunità, pertanto, condivideva l'animo e il sentimento della collettività. Alla propria sussistenza provvedeva con la caccia e con le risorse che ognuno traeva dal mare o dalla foresta, e non v'era l'esigenza di produrre di più di quanto bastasse al fabbisogno della vita. Nel momento in cui l'uomo scoprì l'agricoltura, e sopraggiunsero le condizioni che portarono a produrre in misura maggiore del fabbisogno e oltre il lavoro collettivo e individuale, allora nacque anche il principio della proprietà privata. Tale principio, ovvero la ricchezza posseduta da ciascun individuo (vale a dire le fonti e i mezzi di produzione, quali l'acqua, la terra, le sementi e l'aratro) e mantenuta all'interno di uno specifico gruppo, ha distrutto lo spirito comunitario e diviso in due la società che fino ad allora viveva in maniera unitaria: una metà, facoltosa e provvista di mezzi; l'altra, bisognosa e povera. La società che viveva nella dimensione del *noi* si è così trasformata nella dimensione dell'*io*, e l'uomo, a causa della nascita del principio della pro-

prietà privata, si è alienato a se stesso e alla sua dimensione societaria, perdendo la propria fisionomia sociale e il senso di eguaglianza nei confronti degli altri uomini. Avvertendo in sé il senso della proprietà, si è sentito, anziché uomo, proprietario, allontanandosi ed estraniandosi da se stesso.

Soltanto spezzando tale condizione e questo sistema di relazioni, l'uomo può tornare sia all'unità etica e a un sano comportamento, sia all'unità sociale e a una salute sociale. La traiettoria obbligata verso cui procede la storia tende a tale ritorno all'unità.

Il senso della proprietà, che trasforma l'unità umana in una pluralità, e la collettività sociale in tante individualità, ricorda quei versi di Mavlavî in cui si portava, con la bellezza della poesia, l'esempio dell'unicità della luce del sole frantumata e la molteplicità delle ombre. Naturalmente, la parola di Mavlavî è un punto di vista che va inteso in senso mistico, che allude all'origine e al ritorno di una pluralità da e all'unicità della sua fonte; tuttavia, una lettura in forma translata può vedervi un'esemplificazione della teoria marxista

Di una sola natura eravamo composti
senza testa né piedi, ché solo natura era a capo
simile al sole la nostra sostanza
né nodi, né rughe, simile all'acqua pura.
Allorché quella luce ebbe forma
le molteplici ombre dissipò
come colpite dal fuoco del cannone
affinché quei frantumi ignorassero la frantumazione.

LA TEORIA IDEALISTICA

Questa teoria si rivolge in modo esclusivo allo spirito, all'interiorità umana e ai rapporti tra l'uomo e il suo animo, considerando tutto ciò come un principio. Secondo tale visione, la proprietà e il *surplus* della produzione sono le cause che ostacolano le aspirazioni all'unità e conducono alla molteplicità: fattori che

favoriscono le differenziazioni e le divisioni della collettività, trascinandolo verso una disgregazione morale e la società a una divisione in gruppi. Tuttavia, è colui che si appropria la causa della disgregazione morale non già ciò che è in *surplus*. Il possesso, e il legame che lo stringe a ciò che possiede — i beni, la donna, la posizione sociale eccetera — in sé non provocano la disgregazione dello spirito e della società; causa di tutto ciò, semmai, è il senso interiore che lega l'uomo al concetto di possesso e determina conflitti, divisioni e alienazione. La proprietà in sé, per gli idealisti, non separa l'uomo da se stesso e dalla società, sono le cose da lui possedute che lo alienano a sé e alla sua comunità. Pertanto, ciò che provoca una scissione dell'io, dal punto di vista etico e sociale, non risiede nella *proprietà mia*, nella *donna mia*, o nella *posizione mia*, bensì in una sovrapposizione del tipo *io/la proprietà*, *io/la donna*, *io/la posizione*. Affinché *io* possa trasformarsi in *noi*, non è necessario troncare l'attaccamento alle cose, ma occorre spezzare l'appartenenza e l'identificazione dell'uomo alle cose. Bisogna emancipare l'uomo dal vincolo delle cose, talché possa ritornare alla realtà umana, senza quindi dovere escludere la presenza della proprietà dalla condizione umana. Non è dunque necessario sottrarre le cose alla gestione dell'uomo. Date, allora, libertà spirituale all'uomo, perché eliminare gli oggetti non produrrà alcun effetto. Date libertà, senso della collettività e unità alle persone, non alle cose. L'unità morale e sociale dell'uomo è uno dei fattori legati all'educazione e all'istruzione e, quindi, in rapporto con la spiritualità, non certo con l'economia. L'evoluzione interiore dell'uomo è un fattore della sua unità, non le rinunce indotte dall'esterno. Per l'unità dell'uomo, bisogna dunque conferirgli un *sensu*, non sottrargli la *materia*. In primo luogo, l'uomo è un animale; in secondo luogo, è un essere umano. Per natura è animale, ed è uomo per acquisizione. Egli ritroverà la sua umanità congenita sotto la luce della fede e l'influenza di sani principi di

educazione e di istruzione che egli possiede in potenza per disposizione naturale. Finché l'uomo, sottoposto all'influenza dei fattori dello spirito, non scoprirà la vera spiritualità, resterà sempre nella natura animale. Sicché la possibilità di unione degli animi e degli spiriti, mai potrà attuarsi.

L'anima animale non ha unità

non cercarvi le tracce, ché lo spirito solo gliel'offre.

Se questa mangia pane, non per ciò l'altro è sazio,

se questa assume un fardello, non per ciò l'altra ha fatica.

Anzi, questa è felice alla morte dell'altra,

e rode d'invidia se l'altra fiorisce.

Cani oppur gatti hanno anime di specie distinte,

ma Dio unifica lo spirito dei leoni.

Alto è il numero dei fedeli, ma una è la fede.

Alto è il numero dei loro corpi, ma uno è lo spirito.

Non solo di senso o di anima animale l'uomo è dotato, ma

[di ragione.

Se pur porti decine di lumi in un luogo,

ognuno di questi per luce diverso.

crederesti indistinta la luce di questo o di quello

se poi alla luce ti accosti e la guardi

Conta pure centurie di mele e di pere,

ti sembrano cento, ma poi se le spremi

uno è il succo che ti disseta.

Nella scienza dei significati non v'è divisione,

né moltiplicazione.

Considerare la materia come un fattore di disgregazione o di aggregazione dell'uomo, equivale a credere che l'unità dell'essere e che la personalità morale e sociale dell'uomo sia succube e parassita della condizione economica e della produzione, soggetta al divenire della materia, suscettibile di divisione e dispersione e capace d'influenzare la personalità morale, sociale ed economica dell'uomo, come se all'aggregarsi della materia

egli diventasse una collettività e, al suo disgregarsi, egli subisse una frammentazione. Pensare ciò significa non conoscere l'uomo e nutrire sfiducia nelle sue realizzazioni, nella sua ragione e nella sua volontà. Pertanto, una simile visione risulta essenzialmente antiumanistica.

Inoltre, privare l'uomo del possesso di beni è impossibile. Seppure si presumesse che ciò fosse possibile per i beni materiali e patrimoniali, come considerare allora il coniuge, i figli, la famiglia? Sarebbe in tale caso proponibile un ritorno alla collettività rifugiandosi nel comunismo sessuale? Se ciò fosse possibile, perché i molti paesi che da anni hanno abolito la proprietà privata continuano a mantenere l'ordine privato della famiglia? Ancora, se per ipotesi l'ordine naturale della famiglia avesse un assetto di tipo comunitario, come considerare le posizioni sociali, i gradi sociali raggiunti dai singoli, i titoli conseguiti? Sarebbe possibile distribuirli in modo eguale? Come considerare, poi, le facoltà fisiche, intellettuali e spirituali specifiche degli individui? Si tratterebbe di proprietà particolari, parte dell'esistenza di ciascuna persona, quindi né separabili né equiparabili.

LA TEORIA REALISTICA

Questa teoria ritiene che ciò che dissocia, divide e disgrega l'uomo, individualmente e socialmente, costituendo il fattore principale di tale disgregazione, sia la dipendenza dell'uomo dalle cose, e non l'appartenenza delle cose all'uomo. La prigionia dell'uomo deriva, dunque, dal suo essere 'posseduto', non dal suo 'possedere'. In questo senso, grazie alla cultura e all'istruzione, tale teoria predica una rivoluzione che riguarda al contempo pensiero, fede, ideologia e libertà spirituale. Questa teoria ritiene anche che l'uomo non sia né del tutto materia, né soltanto spirito. Vita terrena e vita ultraterrena vengono poste in una relazione che influenza in modo reciproco il corpo e lo spirito. In entrambi i casi, si dovrà lottare sia contro i fattori morali e spirituali della disgregazione, con l'aiuto dell'unitarismo nel culto e

nella vera adorazione, sia contro i fattori della discriminazione, dell'indigenza, dell'ingiustizia, dell'iniquità, della tirannia, dell'oppressione e di ciò che induce ad adorare altri che Dio

Questa è la logica dell'Islâm; dalla sua apparizione, ha unificato i due fronti di questa rivoluzione. L'Islâm non sostiene che abolendo le discriminazioni, le ingiustizie e la proprietà vi sarà un miglioramento spontaneo, né predica la cura esclusiva dell'anima a sfavore dell'esistenza materiale, né ritiene che da sola un'azione moralizzatrice sia in grado di correggere la società. L'Islâm ha dichiarato contemporaneamente l'unitarismo spirituale e interiore alla luce della fede in Dio Altissimo e dell'adorazione della sua unicità, e l'unitarismo sociale alla luce del *jihâd* e della lotta alle disparità sociali. Riportiamo qui un versetto del Corano che brilla come una stella luminosa nel cielo dell'unitarismo umano, e che il Profeta (s.) ripeteva negli ammonimenti ai potenti, esso sintetizza la visione realistica predicata dall'Islâm: «Di' o gente del Libro! Pronunciate un accordo equo fra voi e noi, e decidiamo di non adorare altri che Dio, e di non associare a Lui cosa alcuna.» (III, 64).

Fin qui, il versetto indica agli uomini, tramite la fede, l'unitarietà nella direzione degli ideali e nella realizzazione della libertà spirituale; poi, continua, «Non si scelga fra noi padrone alcuno se non Dio.» (III, 64) In altri termini, nessuno scelga un uomo come proprio padrone, in quanto Dio è padrone di tutti, al fine di non discriminare tra padroni e schiavi. Troncate quei rapporti sociali che conducono alle ingiustizie

Durante il confuso periodo del califfato di 'Uthmân, che portò al consolidamento delle classi sociali della *jâhiliyya*, causò rivolte popolari e finì con l'uccisione dello stesso califfo, la gente andò da 'Alî per convincerlo ad accettare il governo della comunità. 'Alî ('A S) accettò, anche se personalmente avrebbe preferito rifiutare. Ma il suo senso di responsabilità nei confronti della legge lo costrinse ad accogliere la richiesta.

Così 'Alī ('A. S.) esprimeva la propria ripulsa e il senso morale del dovere: «Se non fosse per quanti si accalcano e si levano a reclamare ciò che spetta al vittorioso, se non per i dotti che, con l'accordo di Dio, hanno deciso di non tollerare piú le indigestioni del tiranno e la fame dell'oppresso, avrei abbandonato le redini del loro cavallo, e inai avrei accettato di bere alla loro coppa²».

Tutti sappiamo che dopo aver accettato l'incarico, 'Alī pose due obiettivi capitali alla sua opera: nel primo, egli perseguiva una costante attività di consiglio e di suggerimento teso alla moralizzazione della società, anche grazie alla sua conoscenza delle questioni religiose (raccolta nel *Nahj al-balâgha*); nel secondo, si impegnava nella lotta contro le ingiustizie sociali. Egli non si limitava a esercitare un influsso morale sull'animo degli individui, né a rendere spiritualmente libera la società, né operava e lottava soltanto contro le disparità sociali, bensì agiva su due fronti. È proprio questo il programma dell'Islâm.

Per tale ragione l'Islâm, da un lato, ha curato sempre il rigore logico, la dottrina, l'insegnamento programmatico e l'educazione per raggiungere l'unificazione individuale e sociale degli uomini in vista dell'adorazione di Dio; dall'altro, ha agito in modo da troncane le diseguglianze tra le relazioni umane, per abbattere le classi sociali e per annientare i tiranni.

La società islamica senza classi significa una società priva di discriminazioni, di povertà, di tirannia, di ingiustizia e di diseguglianze, non una società con una mancanza di differenze che porta con sé tirannia e ingiustizia. Vi è una profonda differenza tra la discriminazione e la difformità, perché nell'ordine naturale del mondo esistono la varietà e la differenziazione, grazie alle quali è possibile che il mondo sia bello, assortito e sviluppato e teso alla perfezione: ciò non corrisponde a una discriminazione. La città virtuosa islamica è una città antidiscriminatoria, non omologatoria. La società islamica è una società di eguglianze, di reciprocità e di fratellanza, ma non è paritaria in negativo, bensì

in positivo. Essere paritari in negativo significa non considerare i meriti naturali degli individui e privarli dei loro diritti acquisiti pur di raggiungere un ideale di eguaglianza. Essere paritari in positivo, invece, significa creare pari condizioni per tutti, garantendo l'inviolabilità dei diritti acquisiti da ogni individuo; in caso contrario, si tratterebbe di una forma di coercizione.

La parità in negativo è simile al senso dell'eguaglianza che traspare da questa storia: in una comunità di montagna viveva un individuo prepotente che ospitava i viandanti che si trovavano a passare da quelle parti. Per riposare o trascorrere la notte, l'ospite veniva accompagnato dalla servitù del crudele signore fino a un letto, e veniva invitato a sdraiarsi. Se per caso la lunghezza del letto corrispondeva alle dimensioni dell'ospite, i servi gli consentivano di dormire, altrimenti al forestiero veniva riservato un triste destino. Infatti, se era più lungo del letto, egli veniva accorciato o dalla parte della testa o dei piedi, in modo da equipararlo al letto. In caso contrario, se l'ospite era più corto, i servi lo tiravano per allungarlo e renderlo della stessa misura del letto. Si può facilmente intuire la tragica fine del nostro ospite.

Invece, la parità in positivo si può paragonare all'imparzialità di un maestro retto che guarda in maniera equa i suoi allievi. Se le loro risposte alle sue domande fossero eguali tra loro, egli darà a tutti lo stesso voto; ma nel caso in cui le risposte fossero diverse, egli darà a ciascuno un voto diverso a seconda del merito e delle risposte.

La società islamica è una società naturale che non conosce né discriminazioni né criteri di parità in negativo. La proposta dell'Islàm è: il lavoro secondo le capacità, e la gratificazione in misura del lavoro. Una società discriminatoria è una società in cui le relazioni umane si basano sulla tirannia e sulla schiavitù, ossia sul profitto di pochi individui tratto dal lavoro e lo sfruttamento di molti. Di contro, la società naturale è quella in cui ogni tipo di oppressione, di abuso e di sfruttamento individuale è

condannato; in una simile società, i rapporti umani sono fondati sulla subordinazione reciproca. Tutti si adoperano in una interdipendenza saggia e libera, secondo le loro possibilità, e ognuno è reciprocamente soggetto all'altro. È chiaro che la salubrità di questa differenziazione naturale tra gli individui, tenendo in conto le specifiche differenze naturali tra gli individui, fa sí che coloro che sono maggiormente dotati di capacità e di competenza assorbano la parte maggiore delle forze. Per esempio: i ricercatori scientifici saranno piú interessati a un individuo dotato di maggior propensione all'indagine scientifica; coloro che si occupano di tecnica e di invenzioni saranno attratti da una persona con maggiore competenza tecnica e creatività. Per tale ragione il Corano condanna sia la supremazia sia la subordinazione degli individui della società, e riconosce la realtà delle differenze naturali e delle diverse capacità individuali, confermando la relazione di subordinazione reciproca.

Nel versetto 32 della *Sura degli ornamenti d'oro*, il Corano recita: «Ma son loro dunque che dispensano la misericordia del Signore? Anzi! Noi abbiám dispensato fra loro i mezzi per vivere sulla terra e alcuni li abbiám innalzati sopra gli altri di grado, affinché gli uni prendano gli altri come servi; ma la misericordia del Signore è migliore delle sostanze che avidi ammassano.»

In questo versetto va notato un punto importante, laddove si considera la differenza tra le capacità dei singoli. Ciò non significa che gli individui siano divisi naturalmente in due categorie, un gruppo che gode di tutti i vantaggi e un altro privo di qualsiasi risorsa. Se cosí fosse, si sarebbero dati naturalmente due ceti: uno, dominatore in assoluto; l'altro, oppresso, ma allora il versetto coranico si sarebbe dovuto intendere cosí: abbiám privilegiato alcuni sugli altri, affinché coloro che sono avvantaggiati possano dominare su quelli privi di risorse. Invece, la vera interpretazione è: tutti godono dei vantaggi e tutti dominano tra di loro; in altri termini, i privilegi e le subordinazioni sono reciproci.

Un secondo punto importante di quel versetto («[...] e alcuni li abbiamo innalzati sopra gli altri di grado, affinché gli uni prendano gli altri come servi») riguarda il senso della parola araba con cui si traduce quel *servi*. Qui la parola, *sukhrî*, ha la vocale *u*. La stessa parola ricorre in altri due versetti coranici, il 109 e il 110 della *Sura dei credenti*, in cui v'è un'orazione sui dannati dell'inferno, dove però ricorre la vocale *i*, quindi *sikhrî*. I versetti recitano: «C'era sí una parte dei miei servi (*'ibâdî*) [...] ma voi li prendeste a oggetto di scherno (*fa-ittakhadtumûhum sikhrîyyan*) [...] e di loro ridevate». Ancora altri due versetti, il 63 e il 64 della *Sura del sad*, contengono la parola vocalizzata in *i* «Come avviene che non vediamo degli uomini che consideravamo malvagi? E che prendevamo a gabbo (*sikhriyyan*)? Son dunque sfuggiti ai nostri sguardi».

Ho controllato i maggiori commentari coranici (*Majma' al-bayân*, *Kashshâf*, il *tafsîr* dell'imam Bayzâvî, *Rûh al-bayan*, *Sâfi*, *al-Mîzân*) e i commentatori concordano nel dare alla parola *sikhrî* —che ricorre nei due versetti vocalizzata in *i*— il significato di *oggetto di scherno*. Soltanto il *Majma' al-bayân* riporta l'opinione di coloro che non accettano questo senso e la interpretano nel senso di *asservito*; altri, invece, ammettono in maniera assoluta che *sikhrî* significhi *oggetto di scherno* e che, invece, *sukhrî* significhi *asservito*.

Vediamo ora qual è il senso dei termini *asservimento* (*taskhîr*) e *asservito* (*musakhkhar*). Queste due parole ricorrono piú volte nel Corano ed esprimono appunto il senso dell'assoggettare e dell'essere assoggettati. Nel Corano si parla dell'assoggettamento della Luna, del Sole, della notte, del giorno, del mare, dei fiumi, dei monti (per opera del profeta David), del vento (per opera del profeta Salomone) e di ogni cosa esistente nel cielo e sulla terra (per opera dell'uomo). È chiaro che s'intendono qui realtà create in modo da essere assoggettate, cioè fruibili e utilizzabili dall'uomo. Dunque, il Corano, con questi versetti, contempla un

assoggettamento delle cose da parte dell'uomo, non certo il contrario. Invece, nella *Sura degli ornamenti d'oro*, il riferimento è all'assoggettamento e alla subordinazione dell'uomo sull'uomo in forma reciproca.

Nel senso della parola *asservimento* non v'è, di necessità, una sfumatura di coercizione. Per esempio, l'amante è asservito alla persona amata, il cercatore all'oggetto della ricerca, l'allievo al maestro, la gente comune all'eroe, ma nessuno di costoro è obbligato nel suo asservimento. Per questo, i dotti islamici hanno distinto tra un'azione dell'asservimento e un'azione della coercizione. Naturalmente, in ogni costrizione vi è asservimento, ma non sempre obbligo nell'asservimento.

Non v'è dubbio che nel Corano ricorra proprio questo senso. Non so se la parola *taskhîr* sia un termine specificamente coranico per illustrare una realtà straordinaria che irrompe nel corso della creazione —una particolare forza della natura che scatena una qualche attività di assoggettamento che, tuttavia, non è né obbligatoria né al di fuori di ogni controllo— o se, invece, sia un uso particolare di un termine già esistente in epoca preislamica, cui il Corano conferisce una maggiore complessità di significato.

Tuttavia, la spiegazione del termine quale la offrono molti vocabolari, per esempio il *Munjid*, è inesatta, allorché gli conferiscono il senso di un dovere vincolante. I linguisti sbagliano sia quando traducono il termine *taskhîr* come *asservimento* nelle relazioni sociali e volontarie tra gli uomini, sia nell'inserire una sfumatura negativa di coercizione nel significato di tale termine. Il Corano impiega il vocabolo per definire i rapporti naturali esistenti senza includervi un senso di coercizione. Il versetto in questione esprime la relazione naturale esistente tra gli uomini nella vita sociale, che può essere definito, in altri termini, come una relazione di assoggettamento reciproco, di tutti su tutti. Si può dire che questo versetto, dal punto di vista del messaggio filosofico e sociale dell'Islàm, sia il piú importante di tutto il Corano.

Bayzâvî, nel suo famoso commentario e, sulla sua scia, 'Allâma Fayz nel suo *Sâffî*, hanno interpretato in maniera eccellente questo versetto. Secondo la loro esegesi, la frase «affinché gli uni prendano gli altri come servi» significa che gli esseri umani si adoperano per rendersi utili vicendevolmente, e grazie a tale reciprocità si creano quell'affetto e quel senso di solidarietà che conferisce ordine al mondo. In un *hadîth*, si riporta il significato di questo versetto, secondo cui gli esseri sono stati tutti creati per avere bisogno gli uni degli altri.

Le relazioni di subordinazione indicano che non soltanto le necessità naturali hanno portato gli uomini a stabilire dei legami tra loro e permettono che la società conservi un carattere di libera competizione, al contrario di ciò che avviene in una relazione fondata sulla coercizione e sull'imposizione. Per questo vi è differenza tra la società umana e le società degli animali, per esempio quelle delle api o delle formiche, l'esistenza di queste ultime è basata su un sistema di relazioni obbligatorie, e i vincoli di subordinazione dominano la loro vita. La loro esistenza non vede alcuna possibilità di libera concorrenza e di mobilità sociale: di contro, la vita sociale dell'uomo è profondamente diversa, perché l'uomo gode della libertà. La società umana è un campo di azione caratterizzato da quei fattori di mobilità che favoriscono l'evoluzione e lo sviluppo. I vincoli e le costrizioni che limitano la libertà individuale e lo sviluppo delle proprie capacità ostacolano la crescita delle facoltà umane.

Gli esseri umani che si sono formati sul modello della teoria materialistica, a causa di un mancato raggiungimento della libertà interiore e per le restrizioni cui gli individui sono sottoposti in materia di proprietà privata, somiglia a un uccello senza ali e piume, cui l'assenza di limiti e di barriere non è di alcun beneficio perché non può volare. L'uomo che si ispira alla teoria idealistica appare libero interiormente, ma rinchiuso in una realtà che lo imprigiona, rendendolo simile a un uccello dotato di piume e

di penne che tuttavia non può volare, essendo le sue ali legate a un corpo troppo pesante. Invece, l'uomo formato dalla teoria realistica è come un uccello dotato di ali, piume e libero da ogni vicolo e da ogni pesantezza che ne ostacoli il volo.

Possiamo così concludere che l'unitarismo pratico –sia dal punto di vista individuale sia sociale– consiste innanzitutto in una unificazione dell'individuo entro la direttiva dell'adorazione unica di Dio e nel rifiuto di asservirsi a ogni adorazione interiore –per esempio, adorare il denaro, la carriera, la fama, gli aspetti materiali della vita eccetera. Inoltre, consiste nell'unificazione della società in vista dell'adorazione vera tramite la negazione della tirannia, della discriminazione e dell'ingiustizia. Finché l'individuo e la società non raggiungeranno una condizione unitaria mai vi sarà la felicità, e ciò può essere raggiunto soltanto alla luce della vera adorazione nell'unicità. Il Corano illustra le deviazioni, lo smarrimento e i conflitti della personalità umana di fronte a un regime dominato dall'associazionismo e dalla disgregazione dell'ordine, e la realizzazione umana in un assetto unitario nel seguente versetto: «Iddio vi propone per esempio un uomo che abbia dei soci in lite fra loro e un altro sottomesso a un sol uomo: son essi esempio uguale?» (XXXIX, 29).

L'essere umano, in un ordine dominato dalla divisione, verrà continuamente attratto da molteplici polarità, simile a un'alga che le onde trascinano secondo la corrente. In un assetto unitario, l'uomo appare invece come una nave dotata di strumenti di guida, che avanza senza esitare sotto il controllo retto e benevolo.

•

¹ «Egli non è esterno alle cose, né penetra in esse» (*Nahj al-balâgha*).

² *Nahj al-balâgha*, orazione IV

CAPITOLO QUARTO

I LIVELLI E I GRADI DELL'ASSOCIAZIONISMO

AL PARI DELL'UNITARISMO, anche l'associazionismo, espresso sotto forma di compartecipazione all'entità divina, si presenta suddiviso in livelli e gradi; comparando questa gradualità a quella dell'unitarismo, secondo il principio *conosci le cose dal loro contrario*, si comprenderanno meglio entrambi gli aspetti

La storia dimostra che, fin dall'inizio dei tempi, di fronte all'invito all'unitarismo proclamato dai profeti, si sono sempre verificati vari tipi di associazionismo e di divisioni.

L'ASSOCIAZIONISMO NELL'ESISTENZA

Alcune antiche dottrine, come quella dei dualisti o dei trinitaristi, ritenevano che esistessero due o tre principi originari indipendenti fra loro; altre, sostenevano che vi fosse un numero anche maggiore di principi. Tutti costoro pensavano che l'universo avesse più fondamenta e fosse policentrico. Qual è la radice di questo pensiero? Ciascuna di tali dottrine era forse il riflesso e l'espressione della condizione sociale dei popoli che le professava? La riflessione che portava a considerare due principi originari e due ordini che sostenevano il mondo derivava dalla divisione di quelle società in due poli distinti? O, ancora, la credenza in tre principi o in tre forme di divinità proveniva da un assetto sociale tripartito? È dunque l'ordine sociale che si rispecchia nella mente dei popoli a costituire un principio stesso di credenza? Di conseguenza, il momento in cui i profeti hanno espresso la concezione del Dio unico e di un solo principio alla base dell'universo segna una trasformazione dell'ordine sociale in senso monoteistico?

Queste ipotesi derivano da una teoria filosofica che abbiamo già discusso, secondo la quale gli aspetti morali e intellettuali dell'uomo e della società, quali la scienza, il diritto, la filosofia, la religione e l'arte, dipendono dall'ordine sociale (in particolare l'ordine economico) e non traggono origine da se stessi. Abbiamo in precedenza risposto a tale teoria; dal momento che consideriamo il carattere di originalità e di indipendenza di ogni riflessione umana, di ogni atto intellettuale, di ogni ideologia, riteniamo simili teorie prive di fondamento in relazione al problema dell'unitarismo e dell'associazionismo.

Naturalmente, vi è un'altra questione che non deve generare equivoci: talvolta l'ordine religioso e delle credenze di una società diventa un sostegno nocivo in un dato sistema sociale. Per esempio, il sistema religioso idolatrico dei coreisciti era un mezzo per mantenere gli interessi economici degli usurai arabi; questi ultimi, tra cui Abû Sufyân, Abû Jahl o Walîd ibn Mughîra, non avevano la minima fede in quegli idoli, ma li difendevano esclusivamente per conservare il loro *status* sociale. Questo modo di difendere una falsa fede si è irrigidito al momento della nascita del programma monoteistico dell'Islâm, che era contro ogni forma di usura e di sfruttamento. Gli idolatri, quando compresero che la loro sconfitta sarebbe stata imminente, introdussero a pretesto la sacralità delle credenze del popolo. Il Corano allude spesso a tale questione, soprattutto nella storia di Faraone e di Mosè. Sappiamo, tuttavia, che questo particolare problema si discosta dal quesito, che ci eravamo posti all'inizio, relativo alla concezione secondo cui, in genere, l'ordine economico determina l'assetto mentale e religioso, essendo così quest'ultimo il riflesso condizionato della configurazione economica di una società.

La dottrina dei profeti rifiuta energicamente l'idea che ogni realizzazione intellettuale sia di necessità il frutto delle pulsioni sociali, che deriverebbero, a loro volta, dalle condizioni economiche. Secondo tale teoria, del tutto materialistica, la dottrina mono-

teistica dei profeti sarebbe il prodotto di determinate esigenze sociali e conseguenza delle condizioni economiche dell'epoca. In altri termini, lo sviluppo dei mezzi di produzione avrebbe originato una serie di richieste sociali che si sarebbero manifestate sotto forma di un pensiero di tipo monoteistico. I profeti sarebbero, dunque, i portavoce di tali necessità sociali ed economiche, riflettendo così la base economica di un'ideologia; uno degli esiti di tale ispirazione sarebbe appunto il pensiero monoteista.

Il Corano postula il valore indissolubile della natura umana, ossia, valuta la natura umana come una dimensione fondamentale dell'esistenza, vedendovi l'origine dei pensieri e dei desideri. Dunque, considera l'invito al monoteismo professato dai profeti una risposta a un'esigenza insita nella natura umana; il fondamento del monoteismo altro non è che la tensione generale della natura umana verso l'unitarismo. Guardando alla natura umana come a una parte integrante dell'uomo, il Corano non prende in considerazione le condizioni dei ceti sociali quali fattori decisivi del pensiero e della fede. Se le condizioni sociali avessero tali caratteristiche di fondamento, e non esistesse il potere della natura umana, di conseguenza la mente e l'originalità delle inclinazioni di ognuno si dirigerebbero in direzione della definizione sociale dell'individuo. Allora non esisterebbero né facoltà individuali né libera scelta: Faraone non meriterebbe alcun castigo, e coloro che lottano contro Faraone non sarebbero degni di stima alcuna. Nel momento in cui l'uomo merita una pena o una ricompensa, questo avviene in modo indipendente da ciò che egli è, per esempio a prescindere dalla pelle nera se è un nero, o dalla pelle bianca se è un bianco. Se così non fosse, verrebbe meno il senso stesso della punizione o della ricompensa. Sappiamo che l'uomo non può essere giudicato a seconda del pensiero della sua classe sociale; egli può ribellarsi contro gli interessi della sua classe, come Mosè il quale, pur essendo cresciuto alla corte del Faraone, si scagliò contro di lui. Ciò dimostra che la questione del fondamento economico e del

suo riflesso nel pensiero non soltanto spoglia l'uomo della sua umanità ma non consiste in altro che in una leggenda.

Ciò non significa, è ovvio, che le condizioni economiche e intellettuali siano influenti o estranee tra loro: però è sbagliato considerare le prime un fondamento e le seconde un riflesso. Il Corano recita: «Quando l'uomo vede il suo simile ricco e in abbondanza, si lascia facilmente sedurre dal miraggio della ricchezza» (XCVI, 6-7).

Il Corano conferma il ruolo specifico tanto dei ricchi quanto dei poveri, allo stesso titolo chiamati a lottare nella società e a sostenere i profeti: considera quindi in tutti gli individui l'essenza, che permette all'uomo di accogliere l'invito e il monito.

Benché la natura umana sia presente tanto nella classe facoltosa quanto in quella meno abbiente, la differenza tra le classi consiste nel fatto che i ricchi devono superare un grande ostacolo, cioè i loro interessi rivolti all'accumulo di ricchezza e ai profitti ingiusti. La classe povera, invece, non ha simili barriere da superare, e non prova difficoltà a rispondere in maniera positiva al richiamo della sua natura (come diceva saggiamente Salmân: «Coloro che si alleggeriscono dei fardelli troveranno salvezza»); ciò anche perché in tale modo essa è in grado di raggiungere una condizione migliore rispetto a quella precedente. Per questo la maggior parte dei sostenitori dei profeti era formata dai meno abbienti, tuttavia, i profeti hanno avuto anche seguaci facoltosi, da loro indotti a ribellarsi alla loro stessa classe sociale. È pur vero che tanti appartenenti ai ceti poveri hanno solidarizzato con i nemici dei profeti, per una serie di motivi che vanno dall'abitudine alla suggestione e ai legami di parentela. Il Corano non dice che le prepotenze di Faraone, o di Abû Sufyân, perpetrate per conservare il loro *status* corrotto e, talvolta, ad aizzare la sensibilità religiosa delle masse contro Mosè o il Profeta dell'Islâm (s.), derivasse per forza dalla loro posizione sociale, e che al di fuori della loro appartenenza di classe non avrebbero concepito deter-

mnati desideri sociali possibili soltanto all'interno di un pensiero di classe. Al contrario, il Corano ci dice che essi erano ben consapevoli della realtà proprio in virtù di quell'essenza umana donata loro da Dio, ma la negavano e agivano consapevolmente contro di essa: «E li rinnegarono, benché l'animo loro fosse certo della loro verità» (XXVII, 14). Il Corano definisce la loro miscredenza come «una miscredenza negatrice», in quanto essa nega con la parola la verità stabilita dal cuore; in altri termini, tale negazione è una ribellione contro la propria coscienza.

Uno dei grandi errori è pensare che il Corano accetti l'idea marxista del materialismo storico, torneremo su questo argomento nei capitoli successivi, a proposito del dibattito sulla visione islamica del mondo, quando prenderemo in esame la problematica della società e della storia secondo l'Islàm. L'idea errata cui accenniamo non corrisponde né alla realtà evidente della storia né è scientificamente sostenibile e va respinta.

In ogni caso, credere in una pluralità originaria è ammettere un associazionismo nell'essenza, una posizione diametralmente opposta a quella dell'unitarismo nell'essenza. A questo proposito, il Corano è prova evidente e irrefutabile, quando dice: «Se esistessero nei due mondi dèi altri che Dio, ne andrebbero guasti il cielo e la terra» (XXI, 22)¹. Di fatto, tali credenze allontanano l'individuo dall'ambito del monoteismo e dall'Islàm. Pertanto, l'Islàm rifiuta nella maniera piú assoluta ogni forma di pluralismo nell'essenza.

L'ASSOCIANISMO NELL'AZIONE CREATRICE

Alcune dottrine consideravano Dio senza simili e unico principio dell'universo ma, nello stesso tempo, credevano nella partecipazione di determinate creature all'azione creatrice di Dio. Per esempio, si sosteneva che Dio non avesse creato il male, ma che questo fosse stato creato da alcune creature². Una simile deviazione, che si presenta proprio sotto forma di credenza in un plu-

ralismo nell'azione e nella creazione, è agli antipodi dell'unitarismo nell'azione. L'Islàm ritiene inaccettabile questo tipo di associazionismo. Naturalmente, credere in una pluralità dell'azione creatrice presenta una gamma di sfumature, perché in certi casi si tratta di una pluralità latente, non manifesta e, pertanto, non causa un'apostasia totale dal monoteismo e dall'Islàm.

L'ASSOCIAZIONISMO NELLA QUALIFICAZIONE

L'associazionismo nella definizione delle qualità divine – questione particolarmente sottile – non è una tendenza cui possono cedere le masse, ma è un errore in cui possono incorrere quei dotti che si occupano di tali problemi, pur non avendo sufficienti capacità per affrontarli in maniera adeguata. Alcuni *mutakallimîn* asciariti sono stati affetti da un'idea di associazionismo. Anche qui, si danno casi di associazionismo latente, che non causa apostasia dall'Islàm.

L'ASSOCIAZIONISMO NELL'ADORAZIONE

Alcuni popoli adoravano pezzi di legno, di metallo, di pietra, o animali, stelle, il Sole, gli alberi, il mare, anziché credere nel Dio unico. Tale tipo di pluralismo associazionista in passato era diffuso e ancora oggi si verifica in talune parti del mondo. Questo è associazionismo nell'adorazione ed è l'esatto contrario dell'unitarismo nel culto. I punti precedenti visti finora riguardano gli aspetti teorici dell'associazionismo, pertinenti alla 'conoscenza' di ciò che è falso. L'associazionismo nell'adorazione, invece, pertiene all'aspetto pratico, riconducibile a una modalità dell'*essere* e del *divenire* di ciò che è falso.

Ovviamente, l'associazionismo nella pratica è suddiviso, a sua volta, in gradualità. Il massimo livello, che conduce all'apostasia, è proprio l'associazionismo di tipo manifesto, ma vi sono tanti tipi di associazionismo latente che vengono combattuti in maniera sistematica dall'Islàm e dal suo programma di unitarismo

nella pratica. Alcune di tali tendenze si esprimono in maniera così subdola e nascosta da risultare difficilmente percettibili, anche con la lente d'ingrandimento. In un *hadīth*, il Profeta (s.) dice: «L'associazionismo è piú subdolo del passo di una formica sulla liscia roccia nella notte scura. La piú piccola forma di associazionismo si ha quando l'uomo è disposto a tollerare anche un briciolo di iniquità e a disprezzare finanche un briciolo di giustizia. Che cos'è la religione se non amore e disprezzo in grazia di Dio? Dio ha detto : "Se amate Dio, seguitemi, e Dio vi amerà"»³.

L'Islàm considera associazionismo ogni forma di devozione per le proprie passioni, la propria posizione sociale, il denaro e altri individui. Nella storia dell'incontro tra Mosè e Faraone, il Corano giudica come una forma di schiavitù le costrizioni imposte da Faraone ai figli d'Israele. Infatti, Mosè risponde a Faraone: «È un favore che tu possa rinfacciarmi, quello d'aver reso schiavi i figli d'Israele?» (XXVI, 22).

È ovvio che i figli d'Israele non adorassero Faraone né si fossero volontariamente asserviti a lui, ma furono sottomessi con la forza e la violenza. In un altro passo del Corano, si riportano le parole di Faraone con cui egli esprime la sua tirannia: «Noi siamo sovrani possenti sopra di loro» (VII, 127). E ancora: «Il vostro [di Mosè e Aronne] popolo, che è nostro schiavo» (XXIII, 47). Con la locuzione *nostro schiavo*, qui non si intende un'intenzione di adorazione; se supponessimo che i figli d'Israele vi fossero costretti, avrebbero adorato un solo Faraone, non tutti i faraoni. Ma l'obbedienza dei figli d'Israele a Faraone e a tutti gli altri faraoni (nel senso specifico coranico di *corte* dei Faraoni) era dovuta soltanto a un'imposizione dispotica.

‘Alī (‘A. S.), nell'orazione nota come *la Dissetante (al-qâsi'a)*, spiega la drammatica condizione del popolo di Israele sotto il dominio tirannico di Faraone e ricorre all'espressione «sono stati ridotti in schiavitù dai faraoni». Così egli esprime tale schiavitù: «I faraoni li sottoponevano a grandi tormenti, e i figli d'Israele sog-

giacevano alle peggiori condizioni di vita. La tirannia non lasciava loro alcuna via di scampo, alcuna capacità di difendersi.».

Il Corano esprime nella maniera piú esplicita la promessa del regno di Dio ai popoli che hanno fede. «Iddio ha promesso a quelli fra voi che credono e operano il bene di farli succedere agli empi sulla terra, come ha fatto succedere agli empi coloro che furono prima, di stabilir loro la religione che ha scelto per essi, e di tramutare in sicurezza il loro timore: essi Mi adoreranno e non assoceranno a Me cosa alcuna» (XXIV, 55)

L'ultima parte del versetto dice che, quando si affermerà il regno di Dio e della verità, coloro che credono non dovranno piú sottostare ad alcuna tirannia. In questo senso, è chiaro che soltanto a Dio spetta obbedienza, e non vi deve essere alcun associato. Dal Corano si deduce quindi che l'obbedienza si esprime mediante il culto. Questa obbedienza nella fede deve essere rivolta esclusivamente a Dio; al di fuori di Dio si cade nell'associazionismo. Può sembrare strano che tutti quei vincoli imposti, i quali dal punto di vista morale non si considerano forme di devozione, appaiano tali dal punto di vista sociale. Il Profeta dell'Islàm (s.) ha detto: «Fra trent'anni, i Banû al-'As [cioè gli omayyadi]³ sperpereranno le ricchezze di Dio, asserviranno i timorati di Dio, corromperanno la religione di Dio».

Ciò allude alla tirannia degli omayyadi. È ovvio che costoro, con la loro prepotenza e crudeltà, riuscirono a imporsi agli inermi, ma non poterono farne del tutto i loro schiavi, né a costringerli ad amarli, ancorché la loro tirannia gravasse pesantemente su di loro. Il Profeta dell'Islàm (s.), con la lungimiranza ispiratagli da Dio, ha prefigurato una situazione di associazionismo in questa dialettica di padronanza e di sudditanza.

IL CONFINE TRA IL MONOTEISMO E L'ASSOCIAZIONISMO

In che cosa consiste il sottile confine tra il monoteismo e l'associazionismo, nel duplice aspetto teorico e pratico? Che tipo

di pensiero è quello che scaturisce dal monoteismo, che tipo è quello derivante dall'associazionismo? Il culto e la fede al di fuori di Dio costituiscono di per sé un associazionismo nell'essenza? Che tipo di pratica è quella monoteistica, e che tipo è quella associazionistica? l'unità nell'essenza significa esclusivamente credere in Dio, non considerando altre esistenze seppure in qualità di sue creature (come nel monismo esistenziale)?

Naturalmente una creatura di Dio è opera di Dio; ciò significa che essa deriva da Lui, senza essere né una sua replica né un suo sostituto. La creazione di Dio manifesta la Sua gloria. Credere nell'esistenza del creato, in quanto creazione, è un perfezionamento della fede nell'unicità divina, non la sua antitesi. Pertanto, il confine tra il monoteismo e l'associazionismo non passa tramite l'ammissione dell'esistenza o meno delle cose create da Dio.

Dare a ciò che è creato un ruolo determinato nei processi di causa-effetto significa indulgere nell'associazionismo? Per credere nell'unitarismo nell'azione, è necessario negare l'ordine causale ed efficiente del mondo, e considerare la provenienza di ogni fenomeno in modo diretto e senza tramite da Dio, trascurando l'influsso di qualsiasi mezzo? Pensiamo forse che il fuoco non svolga alcun ruolo negli incendi, l'acqua non determini le alluvioni, la pioggia sia estranea alla crescita delle piante, la medicina sia ininfluenta sulla salute, ritenendo Dio diretto responsabile di incendi, alluvioni, raccolti, benessere? Da questo punto di vista, Dio agirebbe direttamente su tali fattori. Che vi siano o no fattori, sarebbe lo stesso: ciò significherebbe che, allora, in tutto quello che rappresenta l'abitudine di Dio, l'opera di Dio si esaurisce nel momento in cui un certo evento si verifica. Per esempio, immaginiamo un individuo che, scrivendo, avesse l'abitudine di indossare un cappello. Che il cappello sia o no sulla sua testa, non determina in alcuna misura l'atto della scrittura, tuttavia, costui non intende scrivere senza cappello. Stando a questa idea, l'essere o il non essere di quegli

eventi che prendono il nome di fattori e cause è di questo tipo. Se noi sostenessimo qualcosa di diverso, daremmo un compagno a Dio, anzi, sosterrremmo la presenza di uno o piú associati nell'azione (secondo gli ascjariti e i giabariti).

Questa teoria non è esatta. Come già abbiamo visto, credere nell'esistenza di una creatura non significa ammettere associazionismo nell'essenza, ovvero credere nella presenza di un Dio secondo o di una sua controparte, bensí costituisce un corollario della fede nell'esistenza di Dio unico. In maniera analoga, ammettere l'esistenza di cause ed effetti, o il ruolo attivo del creato che concorre all'ordine universale non significa professare associazionismo nell'azione creatrice, ma portare a compimento la fede in Dio creatore. Bisogna comunque tenere presente che le creature non sono dotate di un'indipendenza nell'essenza, pertanto sono prive di una fattualità autonoma; esse traggono esistenza dall'esistenza stessa di Dio e sono investite del suo influsso. Naturalmente, riguardo al creato, e dal punto di vista delle cause efficienti, se sostenessimo l'indipendenza e l'autosufficienza delle creature, dovremmo pensare al rapporto fra Dio e l'universo come a una relazione tra l'operaio e il manufatto (per esempio il costruttore di automobili e l'automobile) relazione che necessita nel suo processo di formazione un ideatore e, successivamente, procede secondo un meccanismo che, una volta attivato, può fare a meno del suo inventore. Alla stessa stregua dovremmo considerare la connessione causale che porta ad agire l'acqua, la pioggia, la luce, il calore, la terra, la pianta, l'animale e l'uomo. Tale tipo di dinamismo, posto in relazione con Dio, evidenzerebbe una forma di associazionismo, del tipo in cui, talvolta, incorrevano i mutaziliti. La creatura, invece, ha bisogno del suo creatore per vivere, e ne ha bisogno tanto nell'effetto del suo esistere quanto negli eventi della sua esistenza. Il mondo è fonte di relazioni, connessioni, interdipendenze; in questo senso, le cause e gli effetti delle cose sono causa ed effetto di Dio. Tutto

va ricondotto a Lui, sicché la causa e l'effetto delle cose derivano dalla causa e dall'effetto di Dio. La capacità delle forze al mondo (sia l'uomo sia gli elementi a lui estranei) ha origine dalla facoltà e dall'azione propria divina. Allora è corretto e accettabile considerare come una forma di associazionismo l'idea di un concorso di cause che determini i processi dell'universo qualora questa idea ammetta un'indipendenza nell'essenza da parte delle creature nei confronti di Dio e, quindi, una compartecipazione negli effetti che, riportati alle origini, debbano ricondurre a una molteplicità di poli. Dunque, il confine tra il monoteismo e l'associazionismo non riguarda una considerazione di un ruolo esterno a Dio nel processo di causa-effetto.

Il confine tra il monoteismo e l'associazionismo consiste forse nel credere al potere e all'influenza di entità metafisiche? In altri termini, credere nelle capacità soprannaturali di un essere, che sia un angelo o un uomo (il Profeta o l'Imam) è associazionismo, tuttavia credere in ciò entro i limiti dell'esperibile e del conoscibile non lo è. Ancora, credere nel potere di un uomo morto è associazionismo, poiché un uomo privo di vita è un oggetto, e secondo le leggi naturali l'oggetto è privo di ragione, di potenza e di volontà. Pertanto, credere nella capacità di comprendere di un corpo esanime, e invocarlo, magnificarlo e implorarlo per ottenere qualcosa da lui è senz'altro associazionismo, perché implica il credere nella forza ultraterrena di qualcuno al di fuori di Dio. Ancora, la credenza nell'influenza misteriosa e insondabile di certi oggetti, per esempio l'efficacia di un certo luogo per guarire da una malattia o per vedere esaudita la propria preghiera consiste in un atto di associazionismo perché induce a credere nella forza soprannaturale di un oggetto. Ogni cosa naturale è tangibile, conoscibile e percepibile. Credere nella capacità accertata di produrre effetti da parte delle cose non è associazionismo, come sostenevano gli asciariti; lo è credere in influssi soprannaturali.

L'esistenza si divide in due aspetti: uno, naturale; l'altro, metafisico. La metafisica è ambito di competenza divina. La natura è l'ambito specifico delle creature di Dio, meglio ancora, un ambito comune a Dio e alle sue creature. Alla metafisica appartiene una serie di processi relativi al dono della vita e alla morte, o alla sussistenza delle creature, il resto appartiene al corso naturale, e pertiene alle attività delle creature. Le attività metafisiche riguardano Dio; quelle naturali riguardano le creature. Questo secondo l'aspetto teorico dell'unitarismo.

Dal punto di vista dell'unitarismo nella pratica, l'associazionismo nella fede e nella devozione consiste in ogni riflessione o attenzione di tipo spirituale per qualcuno o qualcosa all'infuori di Dio. In altri termini, in un'attenzione che non si manifesta soltanto esteriormente tra chi attrae e chi è attratto ma in un rapporto che si stabilisce nell'animo e nel cuore tra le due parti. Chi subisce tale dipendenza psicologica invoca l'aiuto e il soccorso dell'individuo cui è rivolta la sua attenzione. Questo tipo di culto (*ibâdat*), rivolto ad altri che a Dio, è contrario alla ragione e alla morale e conduce all'apostasia. Un culto del genere, che porta alcuni a credere in altri che in Dio, equivale alle credenze dei politeisti che ricorrevano a idoli, e induce ad aver fede nei poteri soprannaturali del personaggio (fosse anche un profeta o un imam). Questa concezione dell'associazionismo è espressa dalla visione *wahhabita* contemporanea.

Teorie di questo tipo, ai nostri giorni, si sono diffuse anche tra gli intellettuali, che le considerano come qualcosa di elitario. Ma tali idee, nell'ottica dell'unitarismo nell'essenza —ed entro la visione *asciarita*— sono passibili di associazionismo; inoltre, dal punto di vista dell'unitarismo nella creazione e nell'azione, tutto ciò è ancora una delle forme più promiscue di associazionismo.

Confutando gli *asciarti*, dicevamo che costoro negassero una partecipazione delle cose ai processi di causa-effetto in quanto ciò ammetterebbe una pluralità di poli originari e creativi in

relazione a Dio; descrivendo questa teoria, abbiamo anche aggiunto che se le cose create da Dio si trasformassero in poli attivi soltanto in relazione a Dio stesso, significherebbe che esse sono dotate di un'indipendenza nell'essenza. Ciò dimostra che gli asciariti, inconsciamente, proprio perché la negano, ammettono una certa indipendenza nell'essenza delle cose create. Tentando di provare l'unità nell'azione creatrice e negando l'associazionismo nelle cose create, costoro finiscono per affermare un unitarismo nelle cose create. Questo tipo di intenzione è presente anche nella teoria dei wahhabiti. Essi hanno preso in considerazione, seppure in modo incosapevole, la possibilità di una certa autonomia di essenza nelle cose, da cui hanno dedotto che la fede nei fenomeni soprannaturali porta l'uomo a credere in determinati poli e poteri paralleli a Dio. Essi non conoscevano una legge fondamentale che dimostra la dipendenza dell'essenza e dell'esistenza di ogni essere dalla volontà di Dio, e altrettanto è per la sua sussistenza; di conseguenza, dimostra che l'effetto soprannaturale o naturale di tale esistenza dipende dalla volontà di Dio prima che da se stessa. Tale esistenza, dunque, è soltanto un canale attraverso cui passa la grazia divina. Come considerare allora le intercessioni dell'angelo Gabriele in merito all'ispirazione divina e alla rivelazione; dell'angelo Michele per il sostentamento; dell'angelo Israfele per il dono della vita; e dell'angelo della morte per la separazione dell'anima dal corpo? Sono forme di associazionismo?

Dal punto di vista dell'unitarismo nella creazione, questa teoria rappresenta una delle peggiori forme di associazionismo, perché, di fatto, ammette una divisione di massima tra le attività del creatore e della creatura. Tale teoria considera le azioni soprannaturali come specifiche di Dio, e le azioni naturali proprie delle creature di Dio e dell'ambito comune a Dio e alla creatura. Sostenere l'idea di un ambito proprio alle creature è fonte di associazionismo nell'azione, così come lo è l'idea di un

ambito comune a Dio e alle creature. Contrariamente a quanto si ritiene in genere, la teoria wahhabita non è soltanto profondamente avversa alla concezione dell'imam, anzi all'imamato, ma soprattutto è contraria all'unitarismo e all'uomo stesso. È contraria all'unitarismo perché ammette la divisione dei processi fra Dio e la sua creatura, credendo così, come abbiamo spiegato, a una forma di associazionismo di esezna latente; contraria all'uomo perché non comprende appieno le capacità umane e degrada l'uomo al piano animale, quando invece Dio ha elevato l'uomo al di sopra degli angeli: secondo il Corano, l'uomo è «vicario di Dio» e gli angeli devono prostrarsi davanti a lui. Inoltre, allorché questa teoria distingue tra un uomo morto e un vivo, ammette che i morti non sono più vivi nell'aldilà, riducendo così la personalità dell'uomo soltanto al corpo, e questo è un riflesso della teoria materialistica, dunque contraria a Dio. Discuteremo in seguito questo argomento, nelle pagine dedicate al Giorno della Resurrezione. Distinguere tra un effetto sconosciuto e misterioso, e altri noti e conosciuti, e considerare il primo, al contrario del secondo, relativo alla metafisica, è un'altra forma di associazionismo.

Cerchiamo ora di comprendere il senso della frase pronunciata dal Profeta dell'Islàm (s.): «L'associazionismo è più subdolo del passo di una fornicata sulla liscia roccia nella notte scura»

La verità è che il confine tra il monoteismo e l'associazionismo, nella relazione fra Dio, l'uomo e il mondo, consiste nel «venire da Lui» e nel «tornare a Lui». Tale limite, nell'unitarismo in teoria, si esprime con un «essere provenienti da Lui». Nel momento in cui consideriamo con chiarezza l'essenza, gli attributi e le azioni di ogni realtà e di ogni esistenza, per quanto riguarda la qualità e l'esistenza, che «derivano da Lui», le intendiamo correttamente, a prescindere se ciò sia un unico effetto o una pluralità di effetti, e se sia soprannaturale o naturale e in linea con la realtà e la visione unitaria. Ciò perché Dio non è sol-

tanto Dio metafisico, Dio del cielo, di *malakût* e di *jabarût*, ma è Dio del mondo intero. Dio è attinente tanto alla natura quanto alla metafisica; la specificità metafisica di un'esistenza non comporta in essa una componente divina.

Abbiamo già detto che, secondo la visione islamica del mondo, l'universo trae esistenza da Dio. Il Corano, in molti versetti, afferma l'opera miracolosa dei profeti. Come esempio, la capacità di ridare la vita a un corpo esanime, o la vista a un cieco nato; ma il Corano aggiunge sempre, accanto a queste capacità, la locuzione «col permesso di Dio». Ciò dimostra che tali opere derivano da Dio, e nessuno potrà pensare che i profeti fossero indipendenti da Dio. «Essere da Dio» è dunque il confine tra monoteismo e associazionismo in teoria. Credere in un'esistenza che «non derivi da Dio» è associazionismo; credere nel potere di un essere la cui influenza «non derivi da Dio» è ancora associazionismo, sia che si tratti di un effetto soprannaturale, capace di creare i cieli e la terra, o che sia così minuscolo da produrre appena la vibrazione di un foglio.

Dal punto di vista pratico, il limite fra monoteismo e associazionismo consiste nel «tornare a Dio». Quando si volge l'attenzione (sia formale sia sostanziale) verso ogni forma di esistenza, lo si fa non per raggiungere una meta qualsiasi, ma per volgersi verso la verità, e si intende così seguire una direzione che conduce alla verità di Dio. Quando, in un viaggio, l'attenzione è rivolta al percorso, ai segnali e alle indicazioni stradali, ciò avviene affinché non ci si perda, e non ci si allontani dalla meta. Tali percorsi, segnali e indicazioni sono appunto rivolti *verso l'obiettivo, per raggiungere la meta.*

I profeti di Dio sono le vie del Signore, essi sono indicazione e segno del tragitto che conduce a Dio; sono loro le guide verso Dio⁵. Quindi, il problema non risiede nel sostenere che le richieste di intercessione, le visite ai santuari, le preghiere tese a sollecitare un intervento soprannaturale sia o no associazio-

nismo, la questione è un'altra: innanzitutto, dobbiamo sapere se i profeti e i santi siano tanto prossimi a Dio da essere realmente oggetto della grazia loro concessa. Secondo il Corano, Dio ha innalzato a maggior grado alcune delle sue creature⁶.

Altra questione è: coloro che pregano, invocano richieste e si recano nei luoghi sacri, hanno una reale cognizione degli aspetti dell'unitarismo? Davvero il loro pellegrinaggio si compie nel desiderio di «andare verso Dio», oppure «dimenticando Dio» considerano la visita al santo il vero obiettivo e la vera meta del pellegrinaggio? Senza dubbio, la maggior parte di costoro compie il viaggio tenendo presente un'attenzione istintiva verso Dio. È possibile che vi sia una minoranza priva di quella comprensione dell'unitarismo, foss'anche istintiva, ma allora si dovrà insegnare loro che la visita non deve essere una forma di associazionismo.

La terza questione è: le parole e le azioni pronunciate e compiute per pregare, magnificare e lodare l'esclusiva e assoluta maestà di Dio, quando si rivolgono ad altro che non a Lui, rientrano in una pratica di associazionismo? Dio è perfetto, del tutto scevro da ogni difetto; in Lui è grandezza illimitata. Tutti gli elogi tornano soltanto a Lui; tutto ciò che è forza e potenza che da Lui deriva rappresenta la sua essenza. Ora, se queste forme di esaltazione, orali e pratiche, sono dirette a qualcuno all'infuori di Lui, risultano forme di associazionismo. Ma abbiamo già illustrato in quali specie di azioni consista il culto.

SINCERITÀ E PUREZZA

La conoscenza di Dio influisce automaticamente sulla personalità, sull'anima, sulla morale e sulle azioni dell'uomo. L'intensità di un simile effetto dipende dalla fede. Più forte e salda è la fede, più in profondità la conoscenza di Dio filtrerà nell'esistenza umana, dominando e controllando la personalità dell'individuo.

L'influenza della conoscenza di Dio sull'uomo si manifesta per gradi. Le differenze tra gli uomini, secondo l'evoluzione umana e l'avvicinamento a Dio, dipendono da quelle gradualità che prendono il nome di sincerità e di purezza. Queste gradualità sono dunque una progressione nella sincerità e nella purezza. Abbiamo visto che, procedendo verso Dio, lo preghiamo, ci rivolgiamo a Lui, a Lui dedichiamo il nostro culto, a Lui solo obbediamo in maniera assoluta, e vediamo in Lui l'origine dell'intera esistenza, rendendoci a Lui incondizionatamente.

Tale atteggiamento e questa pratica consistono nel renderGli il culto, e farlo al di fuori di Dio è illecito. Ma queste nostre esternazioni, quanto sono sincere? In altre parole, fino a che punto, nella pratica, sottostiamo ad altri che a Lui? Di fronte alla sua essenza ci riduciamo davvero all'obbedienza totale? Ciò dipende dal grado della nostra fede.

Di certo non tutti gli individui, per quanto riguarda la sincerità e la purezza, si trovano sul medesimo piano. Alcuni procedono nella pratica fino al limite che soltanto Dio impone alla loro esistenza; interiormente ed esteriormente non hanno altra forma di imposizione che Dio; non vengono attratti né dai loro desideri interiori né sottostanno al volere degli altri uomini; operano secondo i propri desideri e inclinazioni interiori entro i limiti dell'ordine divino —naturalmente l'approvazione di Dio è proprio quella strada che conduce l'uomo alla sua vera formazione— ed entro i limiti del consenso dei genitori, o dei maestri, sempre in ottemperanza al volere di Dio e ai suoi limiti. Altri, invece, oltrepassano questo limite e non hanno altro Amato che Dio. Egli è l'oggetto fondamentale del loro amore, e amano le altre creature seguendo il principio per cui amare qualcosa significa amare il suo operato e il segno e il ricordo stesso della sua esistenza. Pertanto, alcuni vedono gli esseri umani come segni di Dio, vedendo cioè Dio in ogni cosa. Altri, vanno oltre, e nulla vedono tranne Dio e la sua grazia. Costoro colgono Dio

nell'essenza di tutte le cose create; per essi, il mondo è uno specchio in cui da ogni lato si riflette Dio insieme con la sua opera. Tale sentimento è stato espresso in questi versi

In qualunque pianura io guardo vedo la pianura di Te
in qualunque mare io guardo vedo il mare di Te.
In qualunque luogo, montagna o valle, vedo
un segno del Tuo volto sublime.

L'imam 'Alî (ؑ؁ؓ) disse. «Non ho mai visto nulla prima di vedere Dio, e grazie a Lui ho cominciato a vederLo.».

Un individuo che creda e pratichi secondo il culto, mediante ciò che esprime nella sua preghiera e ciò che osserva nella sua esistenza, raggiunge il suo grado di sincerità.

Pregare, per un vero credente, consiste nello stringere un patto, e il campo dell'esistenza è la dimostrazione della fedeltà al patto. Tale alleanza è fondata su due condizioni essenziali. la prima, consiste nell'emaniparsi da ogni obbedienza che non sia rivolta a Dio (le passioni dell'anima, le cose e le persone); la seconda, è una resa incondizionata a ciò che Dio comanda, acconsente e ama

Per un fedele, la preghiera vera è un grande fattore fondamentale della sua istruzione e della sua formazione spirituale. Per lui, pregare significa imparare a essere umile, libero, generoso, e apprendere l'amore di Dio, l'affetto rivolto alle altre creature e al mondo intero, la solidarietà tra gli uomini di Dio, le opere di bene.

Da ciò che abbiamo visto finora, risulta che l'unitarismo islamico non accetta altra finalità che Dio. La realtà evolutiva dell'uomo e del mondo è una realtà che a Lui tende. Ciò che non è diretto a Lui ostacola il percorso dell'evoluzione. Secondo l'Islâm, qualsiasi opera deve essere intrapresa per Dio; l'intera attività del creato è svolta per Dio. Non è corretto pensare che adoperarsi per Dio equivalga ad adoperarsi per il creato, oppure che il cammino di Dio e quello del creato sia uno, o che fare qualcosa per Dio significhi farlo per il creato: se così non fosse, l'azione verso Dio separata dalla sua creazione consisterebbe

nel rendersi utili per Dio senza esserlo per il creato, e sarebbe un'astrazione dei preti e dei sufi. Dal punto di vista dell'Islàm, esiste un unico obiettivo, ovvero Dio, e un solo percorso, la via del Signore, che attraversa la creazione. Impegnarsi per se stesso significa amare soltanto se stesso; lavorare solo per la gente indica idolatria; adoperarsi da un lato per Dio e dall'altro per la gente è segno di dualismo; il lavoro per sé e per la gente svolto per Dio è invece segno di unitarismo e di vera adorazione di Dio. In conformità a questo ideale islamico, ogni azione dovrà cominciare nel nome di Dio. Iniziare qualcosa nel nome della creazione è invece idolatria. Unire il nome di Dio a quello del popolo è associazionismo. Soltanto nel nome di Dio ci si attiene all'unitarismo e alla fede nel Dio unico.

Nel Corano, a proposito del concetto di purezza e di sincerità (*ikhhlâs*), vi è una differenziazione importante tra i termini arabi *mukhlis* e *mukhlas*. Il primo, che significa letteralmente *dare purezza*, indica una purezza nelle azioni svolte; il secondo, *ricevere purezza*, significa essere puri per grazia di Dio. Naturalmente v'è differenza tra il rendere puri e sinceri i propri atti, e l'essere puri nella totalità dell'esistenza.

UNITÀ E UNICITÀ DEL MONDO

Il mondo (la natura, ovvero la creazione spaziotemporale di Dio), nel suo insieme, è un'unità reale? La necessità dell'unicità, cioè l'unità di Dio nell'essenza, nella qualificazione e nell'azione, significa che la creazione nel suo insieme presenta un determinato tipo di unità?

Se assumiamo come fondamento che il mondo è una connessione unitaria, come si presenta questo insieme di relazioni? Tale connessione è simile al mettere insieme in modo artificiale i diversi pezzi che compongono una macchina, o al legame fra membri di un corpo e il corpo stesso? In altri termini, la connessione degli elementi del mondo col mondo stesso è di tipo inecca-

nicistico od organico? Nel quinto volume dei nostri *Principi della filosofia*, abbiamo discusso tale tema, come anche nella *Giustizia divina* ci siamo occupati del problema del mondo come «struttura non disgregabile» in cui l'eliminazione di un elemento comporta l'eliminazione della struttura stessa, per esempio, l'eliminazione del male dalla natura comporterebbe l'eliminazione intera del mondo. I filosofi moderni, in particolare Hegel, hanno confermato il principio organico, vedendo appunto nella connessione tra gli elementi della creazione con l'intera creazione un rapporto di tipo organo-corpo. Hegel ha cercato di dimostrare tale organicità ricorrendo a tutti gli argomenti del suo sistema di pensiero. I suoi seguaci, sostenitori del materialismo dialettico, hanno accettato questo principio difendendolo in maniera energica, e definendolo come il principio di reciproca dipendenza, o principio del rapporto dialettico delle cose o, ancora, principio dell'unificazione dei contrari. Essi presumono che il rapporto del singolo membro con la totalità della natura è una connessione organica e non meccanica, ma quando poi passano alla dimostrazione, le loro prove finiscono con l'ammettere, per contro, una relazione di tipo meccanicistico.

Il fatto è che la fedeltà ai principi della filosofia materialistica conduce all'incapacità di dimostrare che il mondo nel suo insieme sia simile a un corpo, e il rapporto fra il singolo elemento con l'intero equivalga a quello fra membra e corpo. I filosofi metafisici, che nel passato descrissero il mondo come un macrocosmo e l'uomo come un microcosmo, crederono alla relazione di tipo organico. Tra i filosofi musulmani, gli *Ikhwân al-safâ'* più di altri insistettero su tale argomento. Gli gnostici, dal canto loro, ancor più che i dotti e i filosofi, guardarono al mondo e all'esistenza privilegiando una visione unitaria. Secondo questi ultimi, l'universo tutto è un «teatro unico», e il testimone eterno

Quando l'immagine del Tuo volto nella coppa cadde
il raggio divino quel mistico rimase ad anelare

apparve bellezza in tanto specchio
e dissolse nel rifletterla il riflesso d'ogni cosa.

Essi definiscono ciò che si pone sullo stesso piano una «grazia divina» e lo paragonano a un cono, evidente al vertice dal lato della relazione con l'essenza di Dio, e allargato e dilatato alla base.

Qui non ci occuperemo ulteriormente dei filosofi e dei mistici, cui abbiamo dedicato le nostre precedenti ricerche. Abbiamo già detto che il mondo della realtà deriva da Dio e verso Lui procede. Da un lato, dal punto di vista spaziale, è certo che il mondo non è una realtà mobile, ma è la fonte stessa del movimento⁷. Dall'altro, nella discussione sul concetto di movimento, si postula che l'unicità dell'inizio, della fine e della fase intermedia del moto dia al movimento una sua unità. Pertanto, dal momento che l'intero universo procede originariamente da un'unica fonte e volge a un solo obiettivo, percorrendo un unico tragitto evolutivo, ne consegue che esso è dotato di una sua unità e unicità.

L'INVISIBILE E IL VISIBILE

La visione unitaria islamica considera l'universo un insieme di realtà invisibili e visibili. In altre termini, divide il mondo in due parti: quello invisibile e il visibile. Nel Corano si fa spesso menzione dei due mondi, con particolare riferimento a quello invisibile. Avere fede nella realtà invisibile è un fondamento della fede islamica. Il Corano dice: «[...] coloro che credono nell'invisibile» (II, 3); «E presso di lui sono le chiavi dell'Arcano, che nessuno conosce se non Lui» (VI, 59)

La realtà ignota è una realtà non visibile, ed è di due forme: relativa e assoluta. La prima, è quella sottratta alla percezione umana, a causa della reciproca distanza tra oggetto e osservatore. Per esempio: per un individuo che si trovi a Teheran, la città gli sarà visibile, mentre non potrà vedere Isfahan; naturalmente, chi vive a Isfahan non può vedere Teheran. Nel Corano, in

taluni casi, la menzione dell'invisibile è riportata in forma relativa, come in: «Questa è una delle storie arcane che Noi ti riveli-amo» (XI, 49).

È ovvio che le vicende e la storia dei popoli del passato, per noi moderni, rappresentano una realtà invisibile, mentre per quegli stessi popoli furono una realtà visibile.

Ma in altri casi, il Corano considera *invisibile* le realtà assolute. Vi è differenza tra una realtà percepibile e tangibile che, soltanto a causa della distanza o di un ostacolo, non si può vedere (Isfahan è nascosta agli occhi degli abitanti di Teheran) e una realtà che, a causa della sua illimitatezza e immaterialità sfugge alla percezione e alla sensazione ed è, pertanto, invisibile. Per il Corano, evidentemente sono fedeli coloro che hanno fede nel mondo invisibile assoluto, non in quello relativo, perché chiunque, credente o no, è comunque portato a credere alla realtà del mondo invisibile relativo. Quando il Corano dice «le chiavi dell'Arcano, che nessuno conosce se non Lui» chiaramente intende la realtà invisibile assoluta. Vediamo, nel Corano, un'altra affermazione in proposito: «Egli conosce l'invisibile e il visibile, Clemente e Misericordioso» (LIX, 22); ciò significa che Dio conosce sia la realtà percettibile sia quella impercettibile, e ha a che vedere con la realtà invisibile assoluta, non con quella relativa.

Che tipo di relazione vi è fra questi due mondi, l'invisibile e il visibile? Ha il mondo percettibile un confine, oltrepassato il quale inizia il mondo impercettibile? Come dire, dalla terra al cielo è il mondo visibile, oltre inizia il mondo invisibile? Tutto ciò è soltanto il prodotto dell'immaginazione e della fantasia. Se supponiamo che un confine materiale separi i due mondi, allora in entrambi i mondi avremmo realtà visibili, ed entrambi saranno mondi corporei e materiali. Non si può ricorrere a mezzi materiali per spiegare la connessione fra questi due mondi. Il paragone più ardito che si possa fare per rendere chiaro il rapporto fra le due realtà ci consente al massimo di

dire che esso somiglia alla correlazione tra un postulato e un corollario, o tra un individuo e l'ombra, per dire che il mondo visibile è il riflesso di quello invisibile.

Nel Corano si allude al fatto che ogni cosa presente in questo mondo è discesa dall'Altro, ciò che nel precedente versetto citato viene chiamato «chiave», nel versetto seguente è chiamato «tesoro»: «E non v'è cosa che non n'abbiamo tesori presso di Noi, ma in misura contata ve la mandiamo» (XV, 21). Si intuisce da questo versetto che ogni cosa che si rinviene nel mondo visibile è qualcosa che viene inviato dal mondo invisibile: «Vi abbiamo inviato il ferro» (LVII, 25). È evidente che le cose, qui per esempio il ferro, non vengono considerate come se fossero trasferite da un luogo all'altro. Tutto ciò che esiste in questo mondo ha la propria realtà e la sua origine ed esistenza in un altro, che è quello invisibile; tutto ciò che esiste in quel mondo è rintracciabile in questo, ma in forma piú sottile, di ombra, ed è una gradazione della sua discesa in questo mondo⁸.

Una volta celeste di scintillanti stelle
forma che in basso rispecchia ciò ch'è in alto.
La forma ch'è in basso in alto sale
levitando sui gradi della gnosi
ritrovandosi una con l'origine sua.
L'eterna forma di Intelletto, senza fine,
abbracciandoli congiunge il tutto e il niente.
Parole queste che non puoi capire,
se comprendi le cose dall'esterno,
fossi pur tu Avicenna, o al-Farabi.

Il Corano presenta e considera ciò che è compreso nella etichetta di invisibile come una forma di fede e di visione in rapporto all'esistente, ed esprime in modi diversi questa concezione, come per esempio la fede negli angeli, o nel ciclo dei profeti e nella rivelazione divina. «Il Messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti credono cia-

scuno in Dio e nei suoi angeli, nei suoi Libri, nei suoi Messaggeri» (II, 285); «E chi rinnega Dio, i suoi angeli, i suoi Libri, i suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano» (IV, 136).

In questi due versetti, la fede nei Libri di Dio va considerata a parte. Se questi Libri fossero intesi come testi celesti inviati con i profeti, basterebbe credere nei profeti stessi, ma non è così. Qui ci si sta riferendo a una realtà non cartacea, come il libro. Nel Corano ricorre spesso la metafora del libro per indicare le realtà invisibili e nascoste: «Libro chiaro», «Tavola conservata», «Madre del Libro», «Libro nascosto» eccetera. Credere in queste immagini sovranaturali del libro è parte della fede islamica.

I profeti sono stati inviati, principalmente, per offrire all'uomo quella visione dell'universo e quel modo di guardare all'universo destinati all'umanità, affinché a essa fosse possibile avere un'immagine completa dell'ordine universale. La creazione non si limita alla realtà percettibile che si impara a conoscere grazie alle scienze empiriche e sperimentali. I profeti vogliono innalzare la visione umana dalla percezione alla riflessione, dal visibile all'invisibile, dal limitato all'illimitato.

Purtroppo, l'ondata del pensiero materialista di matrice occidentale ha influenzato molti, i quali cercano di degradare le concezioni superiori della visione islamica al piano della realtà percepibile e materiale.

VITA TERRENA E VITA ULTRATERRENA

Un altro pilastro della visione del mondo islamica è la ripartizione del mondo fra un ambito terreno e uno celeste. Ciò che abbiamo detto finora a proposito delle realtà invisibile e visibile si riferiva a un universo che precede questo mondo, e di questo è fondamento ed elemento ordinatore. Ancorché il mondo ultraterreno facesse sempre parte della realtà invisibile, il fatto che esso succeda al mondo terreno giustifica una trattazione a parte. Il mondo invisibile è quello da cui noi veniamo; quello

ultraterreno è quello verso cui andiamo. Questo è il senso di ciò che disse 'Alî ('A. S.): «Dio benedica quell'uomo che sa da dove viene, sa dove sta e sa dove sta andando.».

Se le parole di 'Alî si fossero limitate a chiedersi da quale cosa creata siamo stati creati –dalla terra–, dove viviamo –sulla terra– e da dove risorgeremo –dalla terra–, egli si sarebbe riferito al versetto coranico che dice «Dalla terra vi creammo, nella terra vi riconduciamo, dalla terra poi vi trarremo ancora una volta» (XX, 55). Invece le parole di 'Alî si riferivano a un altro versetto, e alludevano a un senso piú profondo: da quale mondo veniamo? in che mondo viviamo? verso quale direzione del mondo andiamo?

Anche la vita terrena e quella ultraterrena, come il mondo della realtà invisibile e quello della realtà visibile, secondo la visione del mondo islamica, sono due concetti assoluti, non relativi. Secondo il Corano, ognuno di essi ha una specifica natura: ciò che è relativo riguarda questo mondo e l'altro. Se si opera per realizzare il desiderio dell'anima, si opera per la vita terrena; se si agisce per Dio e in conformità alla sua approvazione, si opera per la vita ultraterrena. In seguito tratteremo il tema relativo alla vita eterna e ultraterrena.



¹ Dal commentario al-Mîzân, esegesi del versetto «Di': se amate Dio seguitemi»

² Secondo la spiegazione di IBN ABI'L-HADID, *Sharh nahj al-balâgha*, orazione CXXVIII

³ Brani tratti da *La pratica devota della società sublime*

⁴ Si veda, del medesimo autore, *Le guide e i mandati divini*

⁵ Il mondo della natura è la fonte del movimento. Questa realtà è stata stabilita dalla filosofia islamica. Anche alcuni sistemi di pensiero occidentali postulano tale realtà, ma hanno difficoltà a dimostrarla. Per un approfondimento, si veda *Il contrasto e il movimento nella filosofia islamica*, edita nella serie di dibattiti filosofici pubblicati da chi scrive.

⁶ Si veda il commento coranico Al-Mîzân, VII, alla *Sura delle greggi*, 59.

CAPITOLO QUINTO

LA SAGGEZZA SUPREMA
E LA GIUSTIZIA DIVINA

LA SAGGEZZA SUPREMA

NELLA VISIONE ISLAMICA del mondo vi sono alcune questioni riguardanti il rapporto dell'universo nei confronti di Dio. Per esempio, gli eventi e i fenomeni che avvengono nel mondo, i problemi che scaturiscono dall'ordine e dall'assetto degli esseri viventi, e che richiedono una spiegazione divina.

Ciò che qui si vuole ricordare sono due temi: quello della suprema saggezza divina, e quello della giustizia divina, temi fra loro intimamente connessi.

Parlare della suprema saggezza divina significa ammettere che l'ordine universale è un ordine che deriva dalla saggezza; vuole dire non soltanto che la scienza, la ragione o la volontà partecipano del senso interno dell'universo ma che l'ordine universale si sostiene su un assetto esemplare, ed è impossibile trovare un altro sistema piú perfetto di quello. Questo universo è il migliore dei mondi possibili.

Qui sorgono spontaneamente alcuni interrogativi in merito agli eventi negativi, alle manifestazioni di difetto e di bruttura che si vedono nella natura. La saggezza divina implica una correzione del difetto nella perfezione, del male nel bene, della bruttezza nella bellezza, dell'inutile nell'utile. L'esistenza di esseri deformi, di disastri, di sciagure, di bruttezza, di membra in difetto o in eccesso nelle creature di Dio dimostrerebbe il con-

trario. L'equità e la giustizia di un ordine dovrebbero fondarsi sull'inesistenza della parzialità, della sofferenza, della disgrazia e della morte. Si potrebbe considerare profondamente ingiusto portare al mondo un essere, offrirgli il piacere della vita, per poi destinarlo a morire. La giustizia di un ordine dovrebbe consistere nell'assenza, negli esseri che a esso partecipano, di difetti quali l'ignoranza, la debolezza, l'incapacità, la povertà, perché nel momento in cui si concede a un essere la vita, è ingiusto poi negargli le condizioni ideali e perfette per vivere. Se questo ordine universale è l'ordine della giustizia, perché allora vi sono tante parzialità? Perché uno è bianco e l'altro nero, uno è brutto e l'altro è bello, uno è sano e l'altro malato? Perché, tra le creature, alcuni sono esseri umani e altri sono pecore, o scorpioni, o vermi? perché vi sono creature infernali e altre angeliche? Perché, piuttosto, non sono stati creati tutti uguali?

A questo tipo di interrogativi della fede, la visione del mondo unitaria, che considera il mondo opera dell'onniscienza misericordiosa di Dio, è in grado di fornire una risposta. Qui, però, non possiamo dedicare lo spazio necessario alla trattazione di simili quesiti; l'argomento è stato affrontato nella sua ampiezza nel nostro *La giustizia divina*, cui rimandiamo. In questa sede ci soffermeremo soltanto su alcuni principi la cui conoscenza può aiutare il lettore a rispondere a quelle domande, lasciandolo libero di trarre le proprie conclusioni.

- Il principio della magnanimità e della perfezione di Dio. Dio Altissimo, grazie a tale principio, è causa efficiente e assoluta dell'essere, ed è esente da difetto o mancanza. Egli non opera per se stesso al fine di raggiungere uno scopo, per procedere nel progresso o per compensare le carenze. La sua opera non consiste nel muoversi dal difetto all'abbondanza; pertanto, la saggezza divina non indica che Dio, nel suo operare, scelga per se stesso il mezzo migliore per giungere al migliore dei traguardi. Una saggezza che orienti questo tipo di comportamento è valida per

l'uomo, non per Dio. Saggezza divina significa che Dio opera affinché le sue creature raggiungano la loro perfezione e il loro scopo. L'opera di Dio è un portare in essere che dal non essere procede verso la pienezza. Una parte degli interrogativi che avevamo raccolto deriva da una sorta di paragone fra Dio e l'uomo. Ci si potrebbe domandare «che senso, che saggezza ha quella creatura?». Chi si pone un simile interrogativo immagina Dio come un'entità che voglia trarre un qualche beneficio personale dalla propria opera servendosi di altre entità per raggiungere il proprio scopo. Se invece chi pensa così cominciasse col prestare attenzione al vero significato della saggezza divina, la quale dimostra che l'opera di Dio ha uno scopo, e non è fine a se stessa, e che la saggezza di ogni creatura è uno scopo nascosto nella natura stessa di quella creatura, e verso il quale essa è mossa da Dio, vedrebbe i propri interrogativi sciogliersi facilmente.

- Il principio dell'ordine. La grazia divina, ovvero la grazia dell'esistente che abbraccia tutto l'universo, segue un ordine specifico. Regna tra le creature di Dio una sorta di priorità, di precedenza e di successione, di causa ed effetto che non può essere violata. Ovvero, nessuno può deviare dal proprio ordine specifico e assumere il ruolo di un'altra creatura. La necessità di quest'ordine, strutturato in stadi e gradi, governa la realtà dell'esistenza e indica in maniera imprescindibile una funzionalità del difetto rispetto alla perfezione, della debolezza rispetto alla forza. La diversità e la varietà rientrano nella necessità dell'ordine dell'esistenza e non sono segno di discriminazione e di ingiustizia o di iniquità; può sembrare iniquo un trattamento ineguale tra due creature che meriterebbero allo stesso grado, laddove si verifica una differenza. Dunque, quando le differenze ineriscono alla necessità dell'ordine dell'esistenza non costituiscono ingiustizia.

- Il principio della totalità. Un altro errore derivato dal paragone tra l'uomo e Dio si può illustrare così: un uomo deci-

de di costruire una casa in un tempo e in un luogo stabiliti. Seguendo il parere di un esperto, egli realizzerà il proprio progetto utilizzando mattoni, sabbia, cemento e ferro, che non hanno alcun rapporto tra loro. Egli unirà questi materiali giovandosi di legami artificiali, con lo scopo di edificare un fabbricato. L'opera di Dio è forse simile a quelle strane realizzazioni ottenute grazie a composti artificiali? L'opera divina consiste forse nella connessione artificiale di elementi isolati?

La realizzazione di legami artificiali è opera tipica di una creatura come l'uomo, il quale è un tassello di questo ordine fatto di finitudine, capace di utilizzare le forze, gli oggetti e le potenzialità esistenti entro limiti ben definiti. Tale opera è un prodotto di creature la cui attività e la cui industriosità sono poste entro i limiti di un movimento intenzionale, non entro la sfera di un'attività creatrice. In altre termini, la capacità dell'uomo –secondaria rispetto all'essenza– è, tutt'al più, in grado di imprimere un movimento indotto, non innato, all'oggetto esistente. Di contro, Dio è l'agente creatore e, quindi, operando mette in evidenza la sua onnipotenza nel trarre dal nulla ogni essere dotato delle sue caratteristiche, della sua energia e della sua potenza. Per esempio, l'uomo utilizza il fuoco e la luce esistenti, servendosi di questo lavoro limitato in modo da ricorrere a essi quando sa che sono utili, evitandoli quando conosce la loro dannosità. Dio invece è il creatore del fuoco e della luce, con tutte le loro prerogative. La necessità dell'esistenza del fuoco e della luce consiste nella loro caratteristica di riscaldare, di bruciare o di fornire energia. Dio non ha creato il fuoco e la luce per un individuo specifico o per un caso particolare. Il fuoco può riscaldare la casa di un povero, ma non è Dio che deve impedire al fuoco di bruciare, per esempio, il suo vestito. Dio ha creato il fuoco dotandolo della proprietà di ardere. Quindi, si dovrà considerare il fuoco nella sua totalità entro l'ordine universale, per il quale il fuoco è indispensabile, utile e in armonia con l'ordine

sapiente; di conseguenza, non si deve pensare al fuoco in un'ottica limitata al suo uso e ai suoi benefici in una circostanza isolata o per un'intenzione individuale.

Vale a dire, la saggezza divina sta a significare che l'opera di Dio è volta a far conseguire alle creature la loro propria evoluzione e il loro proprio valore essenziale, non che Dio scelga il mezzo migliore per correggere il difetto fino alla perfezione. Si deve considerare lo scopo dell'azione, non lo scopo dell'Agente. Dobbiamo sapere che le finalità dell'operare divino sono finalità totali, non parziali: il senso della creazione del fuoco risiede nel suo ardere in senso generale, non nella sua utilità parziale in condizioni particolari.

- Affinché esista una realtà stabile e certa, realizzabilità e attività assolute non sono sufficienti; è necessaria una condizione che possiamo definire *capacità del capace*. In svariate circostanze l'incapacità provoca a molte creature una perdita di vantaggi e di benefici. La presenza di alcuni difetti, come l'ignoranza o la debolezza, va considerata sia in connessione all'ordine totale dell'universo sia in connessione con le condizioni di esistenza.

- Dal momento che Dio detiene l'essenza di ogni creatura, Egli è necessario alla pienezza delle esistenze. Cosicché sarà impossibile che Egli sottragga tale pienezza a una creatura che ha raggiunto il proprio grado di capacità dell'esistenza.

- Il male e la malvagità possono provenire o da una condizione di inesistenza, come esempio l'ignoranza, l'incapacità, la povertà; oppure da una condizione di esistenza. Il male causato da questa forma comporta disastri quali terremoti, epidemie, alluvioni e via dicendo. Le esistenze che provocano condizioni di inesistenza sono tali non già in funzione della loro realtà essenziale, ma in funzione di una loro realtà aggiuntiva che agisce in relazione ad altre entità. Ogni cosa malvagia non è quindi il male in sé, ma il prodotto di un'azione correlata all'esistenza di altre entità. L'esistenza reale di ogni oggetto è certamente la

sua esistenza essenziale; la sua esistenza aggiuntiva e relativa è qualcosa di opinabile e di ineludibile e, di necessità, inseparabile dalla sua esistenza reale.

- Il bene e il male non sono due linee separate e indipendenti tra loro. Il male è una necessità inseparabile dal bene, anzi, i requisiti dell'uno sono indispensabili a definire l'altro. L'origine del male scaturito da una condizione di inesistenza risiede nell'incapacità del capace, in semplice relazione alla capacità del capace, quel sovrappiù di esistenza che deriva dalla necessità dell'essere è ineluttabile e imprescindibile. La radice del male derivato da una condizione di non esistenza, invece, è qualcosa di inseparabile e imprescindibile dal bene

- Nessuna malvagità è il male assoluto. Il non essere e l'inesistenza, da parte loro, sono premesse all'essere, al bene e alla perfezione. Il male, dal canto suo, è anch'esso una premessa e preludio alla perfezione. Si potrebbe dire che in ogni male si nasconda un bene, così come in ogni forma di inesistenza vi sia un'esistenza nascosta.

- La legge e la norma. Il mondo esistente si fonda su un ordine di causa-effetto. Come già abbiamo detto, tale ordine è un sistema totale sulle cui norme e leggi si sostiene il mondo dell'esistenza. Il Corano esprime questa visione con la massima chiarezza.

- Poiché il mondo è dotato di un ordine totale imprescindibile, esso si presenta come un'unità indivisibile; quindi la creazione pertanto, forma un insieme creato, in cui ogni membro ha una forma. Sicché, non solo il male e l'inesistente sono inseparabili dal bene e dall'esistente ma anche l'insieme degli elementi dell'universo partecipano dell'unità e di un'unica armonia, e sono inscindibili.

Avendo precisato questi dieci punti, si deduce che l'ordine totale del mondo è invariabile in rapporto a ogni cosa che possa esistere; quindi, la realtà del mondo è un processo per mezzo del quale l'esistente o ha un ordine preciso, o è mesistente in maniera assoluta. È assurdo che il mondo esista fuori di tale

ordine, o entro un ordine diverso in cui, per esempio, le cause si pospongano agli effetti. Per questa ragione, dal punto di vista della saggezza divina, il mondo deve esistere attenendosi a un ordine ben preciso, o nulla potrebbe esistere. È naturale che la saggezza tenda al meglio, cioè all'esistente e non già all'inesistente. Ciò che può avere la possibilità di essere, sarà un'esistenza dotata di ogni elemento e attributo necessari e inseparabili. Pensare che il bene e l'esistenza possano essere scissi dal male e dall'inesistenza, è pura fantasia. La saggezza divina, quindi, considera l'insieme dell'esistenza e dell'inesistenza, del bene e del male, e non l'esistenza del bene e l'inesistenza del male. Ciò che è possibile è l'esistenza dell'intero universo nella forma di un'unità compatta, non l'esistenza di un singolo elemento e l'inesistenza di un altro. Dal punto di vista della saggezza divina, ciò che è spiegabile è l'essere e il non essere del tutto, non l'essere di una parte e il non essere di un'altra. Se questi principi venissero compresi in modo corretto, scioglierebbero ogni dubbio e ogni obiezione riguardanti la saggezza suprema e la giustizia divina. Si rimanda nuovamente il lettore alle pagine del nostro *La giustizia divina*, dove si approfondiscono tematiche che in questa sede sono state affrontate, di necessità, in maniera sintetica.

Per concludere, ricordiamo che il tema della giustizia, per i musulmani, ha una storia particolare, tanto da diventare uno dei principi della dottrina sciita; per gli sciiti, infatti, la giustizia è uno dei principi stessi dell'Islàm. Saranno quindi utili alcune notizie relative alla storia del principio di giustizia.

BREVE STORIA DEL PRINCIPIO DI GIUSTIZIA NELLA CULTURA ISLAMICA

Nello sciismo, il principio di giustizia è una delle fondamenta su cui poggia la religione. Nell'introduzione al nostro *La giustizia divina*, scrivevamo che tale principio, nella cultura islamica, si divide in giustizia divina e in giustizia umana. La giu-

stizia divina, inoltre, si suddivide in giustizia essenziale e in giustizia della legge rivelata. Anche la giustizia umana, a sua volta, si suddivide in giustizia individuale e giustizia sociale. La giustizia che in particolare interessa la dottrina sciita e che, per il suo essere prova e segno, è considerata una delle basi della religione, è la giustizia divina; in quanto tale, essa rientra nella visione islamica del mondo.

Giustizia divina significa credere che Dio, sia nell'ordine dell'esistenza sia in quello della rivelazione, opera in modo equo e giusto e non in modo coercitivo. La ragione per cui il principio di giustizia è una delle fondamenta della fede sciita risiede nel fatto che, storicamente, alcuni musulmani hanno negato la libertà e il libero arbitrio dell'uomo. Costoro hanno interpretato la volontà e il potere divini in modo tale da trovarsi in contrasto totale con la libertà umana. Essi hanno disconosciuto i principi di causa-effetto nell'ordine totale del mondo, e nell'ordine della condotta umana; hanno creduto che vi fosse una predestinazione divina che agisse direttamente e senza tramite. Come dire che non è il fuoco ad ardere, bensì Dio che lo fa bruciare, o che non è la calamita ad attirare il ferro, ma è Dio che agisce direttamente nell'attirare il ferro verso la calamita. Ciò portava a ritenere che non fosse l'uomo responsabile delle sue azioni buone o cattive, ma Dio, che direttamente crea le azioni buone e cattive nell'umanità.

A questo punto sorse un'importante obiezione: se l'ordine di causa-effetto risulta privo di realtà, e se l'uomo non ha un ruolo determinante nelle proprie scelte, quale significato ha allora la punizione o la ricompensa individuale? Perché Dio premia alcuni, accogliendoli in paradiso, e punisce altri destinandoli al fuoco eterno, se è Egli il responsabile delle azioni umane, buone o cattive che siano? Condannare gli esseri umani quando essi non hanno la minima facoltà e libertà di agire e di decidere, è

senz'altro un atto di iniquità, esatto contrario del principio di giustizia divina.

Gli sciiti nel loro complesso, ma anche parte dei sunniti, riuniti nel gruppo della Mu'tazila, basandosi su argomenti derivati dalla ragione e dalla tradizione religiosa, hanno confutato l'idea di una costrizione cui l'uomo sarebbe soggetto, e l'intera questione della predestinazione secondo cui il volere e il potere divini agirebbero in maniera diretta nel mondo, considerando queste tesi contrarie al principio di giustizia. Per questa ragione, essi presero il nome di «partigiani della giustizia».

Da ciò consegue che il principio di giustizia, benché sia un principio innanzi tutto divino, quindi inerente agli attributi di Dio, è anche un principio umano, in quanto si riferisce al libero arbitrio dell'uomo. Per gli sciiti e per i mutaziliti, credere nel principio di giustizia significa credere nei principi della libertà umana e della responsabilità umane e della capacità di agire.

Un problema in relazione alla giustizia divina che, soprattutto nei nostri tempi, spinge alla riflessione è quello delle diseguaglianze sociali. Si dice: perché esistono persone malate o brutte e altre belle e sane? Perché vi sono ricchi e poveri, abbienti e bisognosi? Non sono forse tali differenze contrarie al principio di giustizia divina? La necessità della giustizia divina non dovrebbe essere espressione di eguaglianza nelle ricchezze, nelle condizioni di esistenza, nella prole, nella posizione sociale, nella realizzazione di sé, in modo da non esservi alcuna differenza? Chi può essere responsabile di tutto ciò, se non la volontà e il potere di Dio?

L'origine di questi interrogativi e di queste ambiguità deriva da due circostanze: la prima, non viene considerata in maniera corretta la modalità della volontà e della potenza di Dio. Chi si domanda queste cose immagina che il potere e la volontà di Dio agiscano direttamente sui destini¹; per esempio, penserà che le ricchezze provengano senza passaggi intermedi e di causa-effet-

to dal tesoro invisibile di Dio e si distribuiscano nelle singole case. Il medesimo discorso vale per la salute, la bellezza, il potere, la posizione sociale, gli affetti, i figli, i doni e via discorrendo. Da ciò si capisce che costui dimentica un punto importante: nulla, sia di natura spirituale sia materiale, viene presa e spartita da un fondo di ricchezza, ma la volontà divina ha apportato un ordine cui si attiene una serie di leggi e di norme. Quando qualcuno desidera qualcosa, deve cercarla attenendosi ai percorsi di quell'ordine, di quelle leggi e di quelle norme.

La seconda circostanza deriva dal non considerare la facoltà responsabile dell'uomo, che agisce da sé per migliorare lo stato della sua esistenza, per lottare contro le avversità della natura, contro i fattori della disparità sociale e contro la tirannia.

Quindi, se esistono nella società delle disuguaglianze, se alcuni sono così facoltosi da navigare nella ricchezza e altri talmente poveri da annegare nella povertà, il responsabile di tale iniquità non è la volontà di Dio, bensì l'uomo libero in quanto artefice delle proprie scelte e consapevole dei propri doveri.

•

¹ Sul tema del destino, il lettore può leggere il nostro *L'uomo e il destino*.



semar

*QUESTO volume è stato composto in caratteri
Bauer Bodoni corpo dodici su dodici e dieci su dieci
su messa in pagina e progetto grafico dell'Editore
e terminato di stampare nel mese di giugno del
1998 dalla Grafica S. Giovanni - Roma,
per conto di SEMAR EDITORE
in Roma.*

•

29714
VA, 1/14